

# Erste Philosophie als Transzendentalwissenschaft gemäß Duns Scotus: Seinswissenschaft oder ‚Onto-Logik‘?

Rolf DARGE (Köln)

Der Ausdruck ‚transzendental‘ im Titel einer Wissenschaft lässt heute sogleich an Kants kritische Philosophie denken, die sich selbst als einen radikalen Neuanfang des transzendentalen Denkens versteht. Tatsächlich legt Kants Transzendentalphilosophie ein neues Verständnis des im Begriff des Transzendentalen stets gedachten Überstiegs (*transcensus*) zugrunde; der *transcensus* ist danach auf bestimmte Vorstellungen und besonders auf die reinen Begriffe des realen Verstandesgebrauchs bezogen. Diese übersteigen das sinnlich Gegebene im Sinne des Vorgriffs auf alle mögliche Erfahrung. „Das Wort transzendental bedeutet“, wie Kant in seinen *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* erläutert, „nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern, was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen“<sup>1</sup>. ‚Transzendentalphilosophie‘ meint dementsprechend die einer kritisch geläuterten Metaphysik zugrundezulegende Reflexion auf die apriorischen Bedingungen der Erfahrungserkenntnis und deren Ergebnis, die systematische Theorie der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis.<sup>2</sup> Nicht mehr die Metaphysik, sondern diese kritische Theorie, die in erster Linie nicht mit Dingen, sondern mit der Möglichkeit ihrer Erkenntnis a priori befasst ist, ist danach die ‚Erste Philosophie‘.

Nun geht dieser Konzeption, wie Kant auch weiß, eine lange Tradition des transzendentalen Denkens voran, in der die als Erste Philosophie ausgezeichnete Transzendentalwissenschaft als eine Wissenschaft von den Dingen selbst, nämlich vom Seienden im allgemeinen ausgelegt und mit der Metaphysik oder zumindest deren allgemeinem Teil identifiziert wird. Diese Tradition erscheint etwa in dem Titel, unter dem der Wittenberger Philosoph Johannes Scharf 1624 einen umfassenden Metaphysikentwurf veröffentlicht: *Theoria transcendentalis Primae Philosophiae, quam vocant Metaphysicam*. Dabei ist sich Scharf der Eigenart und des traditionellen Charakters des verwendeten Transzendentalitätsbegriffs bewusst; von den früheren Autoren sei richtig zwischen einer zweifachen Weise des *transcensus* unterschieden worden: einmal im Hinblick auf die Vornehmheit (*nobilitas*) des Seienden und einmal im Hinblick auf die Gemeinsamkeit (*communitas*) der Prädikation<sup>3</sup>; der *transcensus*, von dem her die Metaphysik ‚Transzendentaltheorie‘ zu nennen ist, ist

<sup>1</sup> I. Kant, *Prolegomena*, Akad.-Ausg. Berlin 1911, Bd. IV, 373 Anm.

<sup>2</sup> Vgl. ebd. 279; Reflexion 4890, Akad.-Ausg. Berlin 1911, Bd. XVIII, 20.

<sup>3</sup> J. Scharf, *Theoria transcendentalis Primae Philosophiae, quam vocant Metaphysicam*, Wittenberg 1624, 261: „Notant vero autores, et recte, quod Transscensus iste contingat duplici modo, vel Entis nobilitate, vel praedicationis communitate. Illo modo nimirum, ob eminentiam et sublimitatem Entitatis Deus dicitur Transscendens [...]. Praedicationis latitudine transscendentia sunt universalissima conceptus, qui de omnibus rebus praedicantur“. Vgl. dazu Hinske (1970a), 43 und Leinsle (1985), Bd. 1, 346–351.

nicht der Überstieg über das niederrangige Seiende in Richtung auf ein erstes vornehmstes Seiendes, sondern der Überstieg über die besonderen, kategorialen Gestalten des Seienden in Richtung auf jene transkategorialen Sinngehalte, die von jedem Seienden prädiert werden können, insoweit es Seiendes ist. Metaphysik ist Transzendentaltheorie, weil sie von den Transzendentalien, den allgemeinsten, gattungsübergreifenden Bestimmungen des Seienden als Seienden handelt. Dieses Metaphysikverständnis bleibt bis in das 18. Jahrhundert hinein lebendig; noch Kant setzt, wie Norbert Hinske zeigt, in seinem frühen Sprachgebrauch *metaphysica* und *philosophia transcendentalis* gemäß dieser Tradition gleich.<sup>4</sup>

Wie ist dieses Metaphysikkonzept entstanden? Welche Grundgestalten der Ersten Philosophie als Transzendentalwissenschaft lassen sich unterscheiden und welche davon bleiben in der neuzeitlichen Metaphysik führend? Lässt sich vielleicht eine Entwicklungslinie rekonstruieren, welche vom Ursprung des transzendentalen Denkens bis zum Neuanfang Kants führt? Diese Fragen waren besonders in den letzten Jahren Gegenstand intensiver internationaler Forschungen. Vor allem Vertreter der philosophischen Mittelalterforschung waren daran beteiligt.<sup>5</sup> Im 13. Jahrhundert trat nämlich ein Denken in den Vordergrund, das die kategoriale Vielfalt systematisch auf das allen Dingen prädikativ Gemeinsame hin überschreitet; genauere Untersuchungen dieses Vorgangs und seiner Auswirkung auf die Entwicklung der Metaphysik führten einerseits zu einer neuen Einschätzung der Eigenart, Vieltätigkeit und der philosophischen Bedeutung der mittelalterlichen Philosophie, andererseits zu einer neuen Perspektive auf die Strukturgeschichte der Ersten Philosophie; in ihr tritt der Entwicklungszusammenhang in den Vordergrund, der die modernen Metaphysikentwürfe und auch den Neuanfang Kants innerlich mit der mittelalterlichen Transzendentalwissenschaft verbindet. Dieser Zusammenhang ist neuerdings durch zwei französische Autoren, Jean-François Courtine und Olivier Boulnois, in großen Studien zur Strukturgeschichte der Metaphysik umfassend dargestellt und analysiert worden.<sup>6</sup>

Die Autoren stimmen darin überein, dass Johannes Duns Scotus – der als erster den Terminus ‚Transzendentalwissenschaft‘ (*scientia transcendens*) verwendet und auf die Metaphysik als ganze bezieht – dabei eine Schlüsselrolle einnimmt. Sie zeichnen eine Entwicklungslinie des metaphysischen Denkens, die von Heinrich von Gent zu Scotus, von Scotus zu Suarez, von Suarez zur Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts und durch diese zu Leibniz, Wolff und schließlich zu Kant führt. Diese Entwicklung bedeutet in ihrer Sicht einen Weg der Rationalisierung, Subjektivierung und erkenntnistheoretischen Umorientierung des metaphysischen Denkens; er führt zur Aufhebung der Metaphysik als Seinslehre: an seinem Ende steht die neuzeitliche Ontologie als bloße ‚Tnologie‘ oder ‚Onto-Logik‘, als Lehre vom logisch Möglichen (*possibile logicum*), dem bloßen Etwas (*aliquid, ti*) oder dem denkbaren Gegenstand überhaupt, der nicht nur das reale Seiende sondern auch

<sup>4</sup> Hinske (1968), 86–113, (1970a), 40–77, (1970b), 41–68.

<sup>5</sup> Vgl. dazu die Forschungsberichte von J. Aertsen (1991), 130–147, bes. 139 ff. und (1999), 107–121, bes. 117 und 121; außerdem: Honnefelder (1995), 393–407.

<sup>6</sup> Courtine (1990); Boulnois (1999).

die reinen Gedankendinge umfasst.<sup>7</sup> In diesem Ontologie-Konzept sehen die Autoren Kants Ansatz vorbereitet. Der große Vorgang der Umbildung der Seinswissenschaft zur bloßen Onto-Logik aber wird, so nehmen Courtine und Boulnois an, durch Scotus eingeleitet. Dieser vollzieht den ersten und entscheidenden Schritt der Transformation, indem er den herkömmlichen Gegenstand der Seinswissenschaft auf einen Inhalt reduziert, der nurmehr das Nicht-Nichts des In-sich-Widerspruchsfreien und insofern überhaupt Denkbaren besagt; in diesem Minimalmoment kommen die realen Seienden mit bloßen logischen Gebilden, die keiner denkunabhängigen Existenz fähig sind, überein. „Scotus' Metaphysik ist“, wie Boulnois feststellt, „weit entfernt davon, ein Essentialismus zu sein; sie ist eine Onto-Logik des Existierenden“<sup>8</sup>.

Dieses Verständnis und das mit ihm verbundene Schema zur Deutung der Metaphysikgeschichte soll im folgenden geprüft werden. Hat Scotus tatsächlich die Wende des transzendentalen Denkens zur bloßen Onto-Logik vollzogen? – Beeinflusst Scotus das neuzeitliche Denken nicht vielleicht auf andere Weise, als von den Autoren angenommen? Dazu werden zunächst (I.) das Motiv und die Grundlinie der scotischen Transzendentaltheorie in Erinnerung gebracht. Anschließend werden (II.) die Erläuterungen des Terminus ‚ens‘ in der *Ordinatio* und im berühmten *Quodlibet* q. 3 analysiert; im Zuge der Erörterung wird deutlich, warum nach Scotus das Projekt einer Wissenschaft vom Denkgegenstand überhaupt unmöglich ist. Den Schluss bilden (III.) einige Erwägungen zur Stellung der scotischen Transzendentaltheorie in der Metaphysikgeschichte und eine Folgerung im Hinblick auf Courtines und Boulnois' historisches Deutungsschema.

### I. Motiv und Struktur der scotischen Transzendentaltheorie

Die starke philosophische Nachwirkung des scotischen Denkens lässt leicht in Vergessenheit geraten, dass Scotus in erster Linie Theologe ist; seine metaphysischen Erwägungen sind Bestandteil einer theologischen Synthese. Theologie, so wie sie im Zustand des gegenwärtigen Lebens möglich ist, ist Scotus zufolge auf den Dienst einer – ihr gegenüber prinzipiell eigenständigen – Philosophie angewiesen – und besonders auf denjenigen der Metaphysik; denn nach Maßgabe der aristotelischen Wissenschaftslehre erfordert die Grundlegung jeder Wissenschaft die Abgrenzung ihres eigentümlichen Gegenstands und die Gewissheit seiner Existenz. Das Referenz-Objekt der Offenbarungstheologie – Gott unter dem Aspekt seiner Gottheit – ist uns jetzt aber weder in seiner Existenz unmittelbar einsichtig, noch

<sup>7</sup> Courtine (1990), bes. 405–495, 521–538; 537: „[L]a métaphysique moderne n'est point ontologie, mais bien tino-logie, science générale (Leibniz) du *cogitabile*, de la chose au sens de ‚quelque chose‘“. Vgl. Boulnois (1999), 513: „[L]a métaphysique n'atteint au statut de science qu'en abandonnant son objet premier, l'être. La métaphysique ne devient ontologie qu'en devenant *tinologie* – science de *l'aliqoid*, de ce qui est comme de ce qui n'est pas“.

<sup>8</sup> Courtine (1990), 379; Boulnois (1999), 513–514, 452: „Loin d'être un essentialisme, la métaphysique de Scot est une onto-logique de l'existant.“ Zur Tradition der Auslegung der scotischen Metaphysik als Theorie des Denkobjekts überhaupt vgl. Kobusch (1996).

seinem eigentümlichen Wesen nach einsehbar. Zur Begründung der Offenbarungstheologie als Wissenschaft bedarf es daher einer von spezifisch offenbarungstheologischen Grundannahmen unabhängigen Untersuchung, welche deren Gegenstand sichert und seine Abgrenzung klärt. Diese Untersuchung ist, wie Scotus im Anschluss an die Tradition annimmt, Sache der Metaphysik oder Ersten Philosophie.<sup>9</sup>

Ist aber im gegenwärtigen Leben eine Gotteserkenntnis aus natürlicher menschlicher Kraft möglich – und falls ja, wie? Von diesen Fragen gehen die Überlegungen aus, die Scotus zu einer vertieften Reflexion auf den eigentümlichen Gegenstandsbereich der Ersten Philosophie führen (*Ordinatio* I, d. 3, p. 1, qq. 1–3). Sie analysieren mit außerordentlicher Schärfe die Reichweite, Grenzen und die Einheit der menschlichen Vernunftkenntnis. In dieser Vernunftkritik erschließt Scotus den neuen, gänzlich einfachen Begriff des Seienden, der im Mittelpunkt seines transzendentalwissenschaftlichen Ansatzes steht. Angriffspunkt der Überlegungen bildet die traditionelle Lehre von der analogen Gotteserkenntnis in der besonderen Gestalt der Lehre Heinrichs von Gent. Heinrich formuliert den Gedanken, dass jeder von Gott ausgesagte Realbegriff diesem eigentümlich ist, und zwar so, dass er nichts ausdrückt, was Gott und Geschöpf gemeinsam ist.<sup>10</sup> Verhält es sich so, dann bleibt ein solcher Begriff aber – so schließt Scotus – für den Menschen im gegenwärtigen Zustand unerreichbar; denn hier erfolgt die Begriffsbildung stets durch Abstraktion im Ausgang von sinnlicher Erfahrung, deren Gegenstand nur Geschaffenes sein kann. Gotteserkenntnis ist nur gewährleistet mittels eines aus den uns zugänglichen Dingen gewonnenen Begriffs, der einen in Geschöpf und Schöpfer identischen Sinngehalt ausdrückt. Dieser Begriff muss daher allgemeiner, unbestimmter und insofern einfacher sein als die eigentümlichen Begriffe des jeweils Vermittelten, denn im Gegensatz zu diesen bringt er die unterscheidenden Bestimmungen nicht zum Ausdruck.<sup>11</sup>

Welcher ist aber der einfachste Sinngehalt, der zwischen den Geschöpfen und Gott vermittelt und daher Grundlage jeder näheren Bestimmung der eigentümlich göttlichen Seinsweise sein kann? Scotus erschließt ihn in einer Analyse, welche das Ersterfasste freizulegen sucht, von dem her der menschliche Intellekt überhaupt zu einem bestimmten Verstehen von Wirklichem gelangt. Die Erörterungen gehen von konkreten Fragen der Gotteserkenntnis aus, deren unmittelbarer Anlass wiederum Lehren Heinrichs von Gent sind: „wird Gott von uns im gegenwärtigen Zustand natürlicherweise als Erstes erkannt? – Ist er in diesem Zustand der erste natürlich

<sup>9</sup> Duns Scotus, *Quaestio de cognitione Dei*, hg. von C. R. S. Harris, in: ders., *Duns Scotus*, Bd. 2, Appendix, Oxford 1927, ND New York 1959, 384: „Theologia vero nostra, quae accipit a metaphysica de ente infinito si est“; vgl. dazu O'Connor (1968); Honnefelder (1979), bes. 19–39.

<sup>10</sup> Heinrich von Gent, *Summa quaestionum ordinariarum* (ed. Paris 1520, repr. St. Bonaventure, N.Y., 1953) a. 21, q. 2 ad 3, I, fol. 124v O: „Omnis ergo conceptus realis quo aliquid rei concipitur concipiendo esse simpliciter, aut est conceptus rei quae deus est, aut quae creatura est; non alicuius communis ad utrumque“. Zu Heinrichs Analogiekonzeption vgl. Laarmann (1999), 104–116.

<sup>11</sup> Vgl. *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 1–2, n. 35 (ed. Vat. III, 21 f.); *Lect.* I, d. 3, p. 1, q. 1–2, nn. 25–28 (ed. Vat. XVI, 233–235). Vgl. dazu Honnefelder (1979), 294–298, 305–313; Dumont (1992).

angemessene Gegenstand des menschlichen Verstandes?“<sup>12</sup> Hier interessieren besonders die erkenntniskritischen Erwägungen zur zweiten Frage, welche den Horizont und die Grenze der menschlichen Verstandeserkenntnis thematisiert. Unter dem ersten adäquaten Objekt des Verstandes versteht Scotus nämlich denjenigen Gegenstand, der den gesamten Umfang des an sich Verstehbaren umschreibt. – Die Analysen führen zu folgendem Ergebnis:

Der erste dem menschlichen Verstandesvermögen seiner Natur nach angemessene Gegenstand ist nicht ein bestimmtes Seiendes. Vielmehr ist es die allen Dingen gemeinsame Bestimmtheit ‚Seiendes‘.

Dieser Sinngehalt ist uns im Zustand des gegenwärtigen Lebens nur auf dem Wege der Abstraktion im Ausgang von sinnlicher Erfahrung zugänglich; er findet Ausdruck im abstrakten Begriff des Seienden als solchen.

Der abstrakt gefasste Sinngehalt des Seienden ist von jedwedem an sich Verstehbaren aussagbar – und zwar entweder in einem wesenhaften Sinne (*in quid*) oder denominativ mit bezug auf wesenhaft Seiendes; in der zweiten Weise wird er den Bestimmungen, die sich in der begrifflichen Analyse als letzte rein qualifizierende Wesensdifferenzen zeigen, sowie den Eigentümlichkeiten des Seienden als solchen zugesprochen; diese sind ‚seiend‘ insofern sie in solchem enthalten sind, das im wesenhaften Sinne ‚Seiendes‘ genannt wird. Auf diese Weise fällt der Bereich der möglichen Prädikation von ‚Seiendes‘ mit dem Horizont des eigentlich Verstehbaren zusammen.<sup>13</sup>

Nun können die Dinge unter diesem Sinngehalt selbst Gegenstand eines philosophischen Wissens sein; als erstes Subjekt – d.h. als gemeinsamer Aussagegegenstand – der im Habitus eines Wissens verknüpften Sätze ist der Sinngehalt des Seienden der Gegenstand der Metaphysik oder Ersten Philosophie; denn der eigentümliche Gegenstand der Ersten Philosophie muss, da Philosophie als solche das Wissbare (*scibile*) zum Gegenstand hat, das erste Wissbare sein; das erste Wissbare für den menschlichen Verstand kann aber unter den gegenwärtigen Erkenntnisbedingungen nicht ein erstes Seiendes sein, durch dessen Erkenntnis uns Wissen von allem übrigen zuteil würde, sondern nur der höchst einfache Sinngehalt des Seienden, der in jedem an sich Verstehbaren enthalten ist: So wie – und weil – ‚Seiendes‘ das Ersterkannte in der Ordnung der Adäquation ist, ist es auch der eigentümliche Gegenstand der Metaphysik.<sup>14</sup>

Damit optiert Scotus in der Kontroverse über den eigentümlichen Gegenstand der Metaphysik, der in der Scholastik des 13. Jahrhunderts im Anschluss an einen Streit

<sup>12</sup> *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 2 (ed. Vat. III, 3): „Utrum Deus sit primum cognitum a nobis naturaliter pro statu isto“; ebd. q. 3 (ed. Vat. III, 68): „Utrum Deus sit primum obiectum naturale adaequatum respectu intellectus viatoris“.

<sup>13</sup> Vgl. *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 129–151 (ed. Vat. III, 80–94).

<sup>14</sup> Vgl. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* Lib. VI, q. 4, nn. 11–12 (ed. St. Bonaventure 1998, 87–88): „Secunda ratio [sc. quod ‚ens‘ est commune; vgl. ebd., n. 1] confirmatur de adaequatione quam importat primitas. [...] Quando ergo omnibus consideratis in scientia est aliquod commune per praedicationem, illud adaequat. Non quaeritur aliquod primum virtualiter adaequans nisi quia deficit commune formaliter adaequans. Ens autem unius rationis. [...] Ergo adaequat. Confirmatur: prima scientia scibilis primi“.

unter arabischen Aristoteles-Interpreten geführt wird<sup>15</sup>, für ein radikal ontologisches Metaphysikkonzept: Metaphysik ist nicht Theorie des Göttlichen und von daher Theorie des Seienden als Seienden; sie ist vielmehr Wissenschaft vom Seienden als Seienden und handelt von Gott nur im Rahmen der Auslegung des Seienden als solchen.

Diese Auslegung bildet nach Abschluss der Vernunftkritik, die zur Feststellung des ersten adäquaten Objekts des Verstandes und dadurch zur Bestimmung des eigentümlichen Gegenstands der Ersten Philosophie führt, den zweiten großen Aufgabenbereich der Metaphysik: Er umfasst nach dem scotischen Verständnis in der Hauptsache drei Aufgaben:

1. die Erläuterung des Sinngehalts, den der abstrakte Begriff des Seienden als solchen ausdrückt;

2. den Aufweis der eigentümlichen Bestimmungen, die notwendig aus der Natur des Seienden als solchen folgen und daher mit ‚Seiendes‘ in der Aussage vertauschbar sind, also die Erklärung der einfachen *passiones entis*: ‚Eines‘, ‚Wahres‘ und ‚Gutes‘;

3. die modale Explikation des Seienden durch den Aufweis der transkategorialen Seinsmodi, die Seiendes unmittelbar einteilen – wie ‚endlich‘ und ‚unendlich‘, ‚notwendig – kontingent‘, ‚aktuell‘ – ‚potentiell‘. Diese Bestimmungen werden dabei jeweils als disjunktive Paare erschlossen und betrachtet, die mit dem Seienden umfangsgleich sind (jedes Seiende ist entweder notwendig oder kontingent‘); deshalb verlässt die Erörterung hier nicht die Ebene der allgemeinen Theorie des Seienden als solchen.<sup>16</sup>

Auffällig ist, dass in dieser Explikation nicht das Bestimmungspaar: ‚real‘ – ‚bloß gedanklich‘ erscheint. Dieser Umstand muss vom Standpunkt der Boulnois'schen Deutung erstaunen; denn wenn die scotische Metaphysik das Seiende im Sinne des Etwas oder des Denkbaren überhaupt zum eigentümlichen Gegenstand hat, ist die Betrachtung dieses Disjunktums im Rahmen der Modalexplikation des Seienden zu erwarten; keine Einteilung des Seienden scheint doch grundlegender zu sein, als die in das *ens reale* und das bloße *ens rationis*. Die Frage, warum Scotus jenes Disjunktum nicht betrachtet, ist später, im Anschluss an eine Erwägung zur Bedeutung der modalen Explikation des Seienden, zu beantworten.

Diese nimmt im scotischen Metaphysikprojekt eine zentrale Stellung ein; und zwar deshalb, weil sie die philosophische Gotteserkenntnis erbringt, die im Sinne des Scotus Ziel der Metaphysik ist. Der Aufweis der disjunktiven Bestimmungen des Seienden als Seienden erfolgt nicht, wie der Aufweis der einfachen konvertiblen *passiones entis*, durch apriorisches Folgern aus der Natur des Seienden, sondern auf aposteriorischem Weg. Er geht von der Evidenz aus, dass es das unvollkommenere Glied – kontingentes, aus sich nicht notwendiges Seiendes – gibt und führt von dort durch die Frage nach der Ursache seiner Möglichkeit zur Feststellung eines ersten Seienden, das aus sich notwendig ist. Der Gottesbeweis erfolgt so durch den

<sup>15</sup> Vgl. dazu Zimmermann (1998) und Honnefelder (1987).

<sup>16</sup> Vgl. *Ordinatio* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 115 (ed. Vat IV, 206 f.); *Lect.* I, d. 39, q. 1–5, n. 39 (ed. Vat. XVII, 490 f.). Vgl. dazu Wolter (1946), bes. 128–161; Lay (1967), bes. 52–60.

Nachweis, dass dem Seienden die mit ihm in der Disjunktion umfanggleichen Bestimmungen ‚kontingent‘ und ‚notwendig‘ zukommen; indem die Vollständigkeit der Disjunktion erwiesen wird, wird Gott erkannt.<sup>17</sup>

Dieses erste, notwendige Seiende aber muss im Hinblick auf den inneren Intensitätsgrad seiner Seiendheit als unendlich gedacht werden. Im Aufweis des unendlichen Seienden entwickelt Scotus nun eine Überlegung, die hier von Interesse ist. Ihr zufolge trifft der menschliche Verstand, indem er sich auf das unendliche Seiende als solches richtet, nicht nur überhaupt auf ein Denkbare (sofern die Sinngehalte von ‚seiend‘ und ‚unendlich‘ einander nicht widersprechen), sondern darüber hinaus auf ein höchstes denkbare washeitliches Sein (*esse quidditativum*), in dem er im höchsten Grade ‚zur Ruhe kommt‘ (*summe quiescit intellectus*), da in diesem der Sinngehalt seines ersten (adäquaten) Objekts, nämlich des Seienden, im höchsten Sinne gegeben ist.<sup>18</sup>

Warum dies so ist, erklärt Scotus in *Quodlibet* q. 5: Die intensive Unendlichkeit verhält sich zu der betreffenden Seiendheit als ein Modus, der ihr so innerlich ist, dass er ihr auch dann noch zukommt, wenn von allen Eigentümlichkeiten oder Attributen des Seienden als Seienden abgesehen wird. „Daher ist die Unendlichkeit als solche ein Modus, welcher der Wesenheit (*essentia*) innerlicher ist als irgendein Attribut.“<sup>19</sup> Er bedeutet gerade, dass ihr nichts an überhaupt möglicher Seiendheit oder wesenhafter Vollkommenheit fehlt. Weil das unendliche Seiende als solches der Inbegriff der Seiendheit ist, in dem die *totalitas in entitate* eingeschlossen ist<sup>20</sup>, erfüllt es den Horizont, der dem menschlichen Verstand durch sein erstes adäquates Objekt, das Seiende, eröffnet ist. Deshalb kommt der Verstand in dem Akt, der sich auf das unendliche Seiende als solches richtet, in gewisser Weise zur Ruhe.

In diesen Überlegungen wird eine Kontur des allgemeinen Seinsverständnisses deutlich sichtbar, das Scotus' metaphysische Überlegungen leitet: der metaphysisch maßgebliche Begriff des Seienden besagt danach nicht das widerspruchsfrei Denkbare überhaupt, sondern dasjenige, was denkunabhängig ein washeitliches Sein (*esse quidditativum*) oder eine Wesenheit (*essentia*) und darin einen bestimmten Grad wesenhafter Vollkommenheit besitzt. Seiendheit – Wesenhaftigkeit – konstituiert sich nicht durch Verstehbarkeit; vielmehr bildet sie die Grundlage dafür, dass

<sup>17</sup> Vgl. den Gottesbeweis in *Ordinatio* I, d. 2, p. 1, q. 1–2; *De primo principio* cap. III; vgl. dazu Honnefelder (1990), bes. 158–199.

<sup>18</sup> Vgl. *Ordinatio* I, d. 2, p. 1, q. 2, n. 136 (ed. Vat. II, 208): „[I]ntellectus, cuius obiectum est ens, nullam invenit repugnantiam intelligendo aliquod infinitum, immo videtur perfectissimum intelligibile [...]“; n. 138 (209): „Summum cogitabile praedictum sine contradictione, potest esse in re. Hoc probatur primo de esse quidditativo, quia in tali cogitabili summe quiescit intellectus; ergo in ipso est ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis, et in summo“; *Tractatus de primo principio* cap. IV, n. 79 (in: *Johannes Duns Scotus, Abhandlung über das erste Prinzip*, hg., übers. und komm. von W. Kluxen, Darmstadt 1974, 104 f.): „Sequitur tale summe cogitabile praedictum esse in re, per quod describitur deus, primo de esse quidditativo: quia in tali cogitabili summo summe quiescit intellectus; igitur est in ipso ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis, et in summo“.

<sup>19</sup> *Quodlibet* q. 5, n. 4 (ed. Vivès XXV, 200): „[E]rgo ipsa infinitas est magis modus intrinsecus essentiae, quam aliquod attributum“.

<sup>20</sup> Ebd. n. 26 (ed. Vivès XXV, 229): „[I]nfnitas in entitate dicit totalitatem in entitate“.

etwas verstehbar ist. An sich ‚intelligibel‘ ist etwas für den Verstand, weil es den Charakter eines Wesens hat. – Aber was heißt es genau, ein Wesen zu sein?

## II. ‚Seiendes ist dasjenige, dem das Sein nicht widerstreitet‘

Die Frage kann, da ‚Seiendes‘ gemäß dem Ergebnis der begrifflichen Analyse eine letzte, nicht weiter auflösbare Bestimmung ausdrückt, nicht durch eine eigentliche Definition beantwortet werden. Zur Verdeutlichung lässt sich auch nicht auf eine Realität zeigen, die jener Bestimmung entspricht; denn jede Realität ist innerlich modal als endlich oder unendlich qualifiziert; Gott und Geschöpf besitzen also keine gemeinsame Realität, obwohl sie in genau demselben Sinne – mittels eines mangelhaften Realbegriffs – ‚Seiendes‘ genannt werden.<sup>21</sup> Wie kann dieser Begriff dann überhaupt noch erläutert werden?

Eine Erläuterung ist im Sinne des Scotus auf dem Weg einer indirekten Umschreibung möglich, die das Seiende von seinem Gegensatz, dem Nichts abhebt; sie erfolgt in der *Ordinatio* regelmäßig mittels der Formel: „dasjenige, dem das Sein nicht widerstreitet (*hoc, cui non repugnat esse*)“<sup>22</sup>.

Diese Bestimmung ist im folgenden in Verbindung mit Scotus' Erläuterung des Terminus ‚ens‘ in *Quodlibet* q. 3 genauer zu betrachten; diese beiden Erklärungen bilden zusammen die Grundlage jener Deutung, die Scotus zum Urheber der Ersten Philosophie als Wissenschaft vom Denkgegenstand überhaupt erklärt. Im Verständnis Boulnois' meint ‚Sein‘ in jener Formel ein den wirklichen Dingen mit den bloßen Gedankendingen gemeinsames Sein: das Denkbaresein des In-sich-Widerspruchsfreien.<sup>23</sup> – Zu dieser Deutung gelangt Boulnois nicht durch eine Analyse der Bestimmung im Kontext der *Ordinatio*, sondern durch ihren Vergleich mit einer Stelle in *Quodlibet* q. 3, an der Scotus mehrere Begriffe des Seienden oder des Dings – die Ausdrücke ‚ens‘ und ‚res‘ werden hier synonym verwendet – unterscheidet und ordnet.<sup>24</sup> Die Angemessenheit des Boulnois'schen Verständnisses ist zunächst zu prüfen.

Tatsächlich anerkennt Scotus an der Stelle aufgrund des allgemeinen Sprachgebrauchs einen aller-allgemeinsten, den realen Dingen und den bloßen Gedanken-

<sup>21</sup> *Ordinatio* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 82 (ed. Vat. IV, 190): „[I]n nulla realitate conveniunt“; *Lect.* I, d. 8, p.1, q. 3, n. 129 (ed. Vat. XVII, 46f.): „Deus et creatura realiter sunt primo diversa [...] tamen conveniunt in uno conceptu, ita quod potest esse unus conceptus formatus per intellectum imperfectum, communis Deo et creaturae, et conceptus iste communis potest causari a re imperfecta“.

<sup>22</sup> *Ordinatio* I, d. 43, q. un, n. 7 (ed. Vat. VI, 354); *Ord.* IV, d. 1, q. 1, n. 8, (ed. Vivès XVI, 109); *Ord.* IV, d. 8, q. 1, n. 2 (ed. Vivès XVII, 7); sinngemäß: *Ord.* I, d. 3, p. 2, q. un., n. 314 (ed. Vat. III, 191); *Ord.* I, d. 36, q. un., n. 50 u. 52 (ed. Vat. VI, 291 ff.).

<sup>23</sup> Boulnois (1999), 444–455, 448: „Scot cherche la plus vaste communauté possible (*communissime sumptum*), quitte à se satisfaire d'un ‚minimum d'entité‘. Ainsi, l'étant doit être compris comme possibilité du non-contradictoire: L'étant consistant est ‚ce à quoi l'être ne répugne pas‘; *au sens le plus général* [Hervorh. Boulnois], la *res* se définit comme non-nihil, comme le contraire du rien (*nihil*), lequel se donne d'emblée sous la figure de l'irreprésentable.“

<sup>24</sup> *Quodlibet* q. 3, nn. 2–3 (ed. Vivès XXV, 114f.). Zu diesem Text vgl. Wolter (1978), 633 ff.; Honnefelder (1990), 6–10; Boulnois (1999), 444–452.



dingen irgendwie gemeinsamen Sinngehalt des Seienden, der nicht mehr besagt als das Nicht-Nichts des In-sich-Widerspruchsfreien und insofern überhaupt Begreifbaren. – Welcher Art diese prädikative Gemeinsamkeit ist, bleibt dabei ausdrücklich offen: „ob diese Gemeinsamkeit eine solche der Analogie oder der Univokation ist, darum kümmere ich mich jetzt nicht“<sup>25</sup>. – Und dieser gemeinsamste Sinngehalt ist, wie Scotus im gleichen Satz noch hervorhebt, das erste Objekt des Verstandes; denn nur was ‚seiend‘ im Sinne von ‚in sich widerspruchsfrei‘ ist, kann überhaupt verstanden werden.<sup>26</sup>

Aus diesen Erwägungen zieht Boulnois' Argumentation ihre ganze Kraft. Da feststeht, dass das Subjekt der Metaphysik mit dem ersten adäquaten Gegenstand des Verstandes übereinkommt, kann aus ihnen gefolgert werden, dass die Metaphysik vom logisch Möglichen oder Denkbaren überhaupt handelt – falls das *primum obiectum*, von dem an dieser Stelle die Rede ist, den ersten adäquaten Gegenstand des Verstandes meint. Dies setzt Boulnois als selbstverständlich voraus.

Nun trifft diese Annahme jedoch auf eine Schwierigkeit. Scotus' ausdrückliche Versicherung, die Art der Gemeinsamkeit solle offen bleiben, erscheint in ihrer Folge unverständlich; denn der Sinngehalt, unter dem uns der erste angemessene Gegenstand des Verstandes fassbar ist, kann von sämtlichen Dingen, die und insoweit sie an sich verstehbar sind, nur univok ausgesagt werden. Insoweit ‚Seiendes‘ unter mehreren Sinngehalten ausgesagt wird, kann es nicht dasjenige sein, was den Horizont des Verstehens überhaupt eröffnet.

Es liegt Scotus aber an der Stelle offenbar daran, die Frage, ob das reale Seiende und die bloßen Gedankendinge unter einen eindeutigen Begriff gefasst werden können, unentschieden zu halten; wenige Zeilen später wird deren Offenheit erneut hervorgehoben: „[...] wie immer jene Gemeinsamkeit beschaffen sei – ob sie eine solche der Analogie oder der Univokation ist [...]“<sup>27</sup>. Demnach kann das *primum obiectum intellectus*, von dem hier die Rede ist, nicht ohne weiteres mit dem ersten Verstandesobjekt in der Ordnung der Adäquation identifiziert werden.

Was mit diesem Ausdruck gemeint ist, lässt sich mit Rücksicht auf den historischen Hintergrund der Ausführungen ermitteln. Scotus nimmt in ihnen ein traditionelles Schema zur Ordnung der Ding-Begriffe in der ihm durch Heinrich von Gent vermittelten Gestalt auf.<sup>28</sup> Heinrich bestimmt in *Quodlibet VII* einen aller-allgemeinsten Begriff des Dings (*res*) oder des Etwas (*aliquid*) der „alles in einem gewissen analogen Umfang enthält“; in diesem weitesten Sinne genommen, be-

<sup>25</sup> *Quodlibet* q. 3, n. 2 (ed. Vivès XXV, 114 b): „[S]ive illa communitas sit Analogiae, sive univocationis, de qua non curo modo“.

<sup>26</sup> Ebd. (ed. Vivès XXV, 114a): „*Ens* ergo vel *res* isto primo modo accipitur omnino communissime et extendit se ad quodcumque, quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis [...] sive sit ens reale, habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus. [...] Non ergo nomen rei, secundum usum loquendi, determinat se ad rem extra animam, et isto intellectu communissimo, prout *res* vel *ens* dicitur quodlibet conceptibile quod non includit contradictionem, sive illa communitas sit Analogiae sive univocationis, de quo non curo modo, posset poni ens primum obiectum intellectus, quia nihil potest esse intelligibile, quod [non] includit rationem entis isto modo, quia ut dictum est prius, includens contradictionem non est intelligibile“.

<sup>27</sup> Ebd. (ed. Vivès XXV, 114b): „[Q]ualiscumque sit illa communitas, sive Analogiae sive univocationis“.

<sup>28</sup> Zu diesem Schema vgl. neuerdings Aertsen (2002), bes. 149–155.

zeichnet ‚Ding‘ den direkten Gegensatz zum reinen Nichts desjenigen, was weder extramental noch in einem Verstandesbegriff ist oder sein kann; gemeint ist also jegliches Begreifbare, sei dieses real oder nicht.<sup>29</sup> Davon unterscheidet Heinrich einen engeren Begriff des Dings im Sinne desjenigen, „was außerhalb des Verstandes ist oder sein kann“<sup>30</sup> – entsprechend bestimmt Scotus im vorliegenden Zusammenhang einen zweiten, weniger allgemeinen Begriff des Seienden oder Dings im Sinne desjenigen, „was irgendeine Seiendheit unabhängig von der Betrachtung des Verstandes hat oder haben kann“<sup>31</sup>.

Heinrich erkennt nun dem ersten Dingbegriff vor dem Hintergrund der Wissenschaftslehre der *Zweiten Analytiken*<sup>32</sup> eine grundlegende Bedeutung für den Aufbau verstehenden Erkennens im Modus des Wissens zu. Gegenstand von Wissen im eigentlichen Sinne kann nur solches sein, das eine reale Wesenheit hat. Deshalb setzt jede wissenschaftliche Untersuchung – die letztlich auf Wesenseinsicht zielt – die Klärung der Frage, ob der in Betracht gezogene mögliche Gegenstand der Untersuchung überhaupt eine solche Wesenheit hat, voraus. In dieser ‚ersten Zweifels-erwägung‘ (*prima dubitatio*) geht es darum – vorgängig zur Frage, ob es sich um ungeschaffenes oder geschaffenes, beiläufiges oder selbständig Seiendes handelt – zu entscheiden, ob dieser mögliche Untersuchungsgegenstand überhaupt ein Seiendes oder eine *res* – im engeren Sinne dessen, was verstandesunabhängig existieren kann – ist.<sup>33</sup> Dazu muss dieser Gegenstand dem Verstand freilich bereits irgendwie als ein so-und-so-beschaffener gegeben sein. Seine erste Vergegenwärtigung im Verstand erfolgt nach Auffassung Heinrichs in einer konfusen Vorerkenntnis des *quid est*, in der sich der Verstand auf das Signifikat des betreffenden Objekt-Namens richtet, ohne ausdrücklich dessen ontologischen Status zu erfassen. Grundlage dieser Vorerkenntnis aber ist der aller-allgemeinste, analoge Begriff der *res* oder des ‚Etwas überhaupt‘, der offen lässt, ob es sich um ein bloßes Figment oder reales Seiendes handelt.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Heinrich von Gent, *Quodlibet* VII, qq. 1/2 (Hgg. G. A. Wilson, *Henrici de Gandavo Opera omnia* XI, Leuven 1991, 26 f.): „Sciendum quod omnium communissimum, omnia continens in quodam ambitu analogo, est res sive aliquid, sic consideratum ut nihil sit ei oppositum nisi purum nihil, quod nec est nec natum est esse, neque in re extra intellectum, neque etiam in conceptu alicuius intellectus“.

<sup>30</sup> Ebd. 27: „Aliquid autem, sive res nata esse vel quae est aliquid extra intellectum“.

<sup>31</sup> *Quodlibet* q. 3, n. 2 (Vivès XXV, 114a): „Et secundo accipitur in isto membro, minus communiter pro ente, quod habet vel habere potest aliquam entitatem non ex consideratione intellectus“.

<sup>32</sup> Aristoteles, *Analytica posteriora* II, cap. 1, 89b 22 ff. und cap. 7, 92a 34–92b8.

<sup>33</sup> Heinrich von Gent, *Summa quaestionum ordinariarum* a. 24, q. 3 (fol. 138vP): „[S]tatim dubitat homo [...] si est vel non est res, scilicet aut natura aliqua quoad esse essentiae, et est prima dubitatio fundata super primum conceptum mentis qui est entis [...]. Unde dubitatio de re quacumque an sit in esse essentiae natura aliqua, an non, debet determinari in principio cuiuslibet cognitionis scientialis“.

<sup>34</sup> Ebd. (fol. 138vO): „Quid est enim, praecognitio est nuda [...] et intellectus confusus eius quod significatur per nomen, nihil in significato nominis determinando, neque quod sit eius quod est ens in rerum natura neque quod sit non ens, sed solum quod de se sit conceptus aliquis, et res non a raturitudine, sed a *reor reris* dicta, quae ex sua intentione non determinat aliquid esse essentiae, vel existentiae, neque non esse, sed se habet per indifferentiam ad id quod purum nihil est, ut Hircocervus vel Tragelaphus, et quod est essentia vel natura aliqua [...]. Et ideo ex cognitione eius quod quid est ut est praecognitio, solum quod dicitur per nomen intelligere oportet, ut dicitur in principio *Posteriorum*. Et est primum quod per vocem apprehendit et praecedens omnem aliam notitiam, et scientiam de re quacumque“. Vgl. dazu Aertsen (2002), 153–155.

Scotus, dem diese Überlegungen Heinrichs bekannt sind<sup>35</sup>, betrachtet in ähnlicher Weise die Entscheidung der *si-est*-Frage nach Maßgabe des engeren Begriffs des Seienden oder Dings als Voraussetzung der eigentlichen, mit dem *quid est* befassten, wissenschaftlichen Untersuchung<sup>36</sup>, ohne jedoch zunächst den Rahmenbedingungen dieser Fragestellungen besondere Beachtung zu schenken: Die einschlägigen wissenschaftstheoretischen Überlegungen der *Ordinatio* suchen den einfachhin einfachen quidditativen Begriff des Seienden, unter dem die Erste Philosophie ihren eigentümlichen Gegenstand erreicht, zur Geltung zu bringen und heben dazu im Hinblick auf das Verstehen von Seiendem als Seiendem die Einheit der *si-est*- und der *quid-est*-Erkenntnis hervor<sup>37</sup>; wie etwas gegeben sein muss, damit es überhaupt Gegenstand der *si-est*-Frage sein kann, wird in ihnen nicht weiter reflektiert. – *Quodlibet* q. 3 holt diese Reflexion implizit in der Darlegung der Ordnung der Begriffe von *ens sive res* in Anschluss an Heinrich von Gent nach. Gegenüber Heinrich präzisiert Scotus dabei den aller-allgemeinsten, ontologisch unbestimmten Begriff des Seienden im Sinne des „Begreifbaren (*conceptibile*), das keinen Widerspruch einschließt“<sup>38</sup>: Der traditionelle ‚Bockhirsch‘ (*hircocervus*, *tragelaphus*) und alle anderen in sich widerspruchsvollen Figmente, die Heinrich noch unter den weitesten Dingbegriff fasst<sup>39</sup>, werden damit von vornherein aus dem Bereich des irgendwie Verstehbaren ausgeschlossen. Im Zuge dessen erscheint das Seiende im engeren Sinne als Extrem eines genauer bestimmten Gegensatzes; seinen Widerpart bildet nicht mehr, wie bei Heinrich, das bloße Verstandesergebnis überhaupt, sondern das widerspruchsfreie *ens rationis*, mit dem sich die Logik befasst.<sup>40</sup> In dem Horizont, den der aller-allgemeinste, ontologisch unbestimmte Begriff des Seienden eröffnet, erscheint das reine Gedankending im Vergleich zum realen Seienden als ein Nichts, weil es über seine logische Possibilität hinaus nicht denkunabhängig zu existieren vermag. Durch diese Präzisierung tritt die erkennt-

<sup>35</sup> Vgl. *Ordinatio* I, d 3, p. 1, q. 1–2, nn. 11–12 u. n. 16 (ed. Vat. III, 6–8).

<sup>36</sup> Wie Heinrich bezieht Scotus die Erkenntnis des ‚*si est*‘ dabei auf das ‚Seiende‘ im Sinne nicht des aktual Existierenden, sondern dessen, was zur denkunabhängigen Existenz geeignet ist; vgl. *Ordinatio* IV, d. 1, q. 2, n. 8 (ed. Vivès XVI, 108–109): „[P]atet corollarie, quomodo se habent cognitio *quid est* et *si est*, ordinate. In cognitione namque *si est*, secundum quod praecedat cognitionem *quid est*, non intelligitur de actuali existentia [...] sed intelligitur *si est* de ente, cui non repugnat esse in effectu“.

<sup>37</sup> *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 1–2, n. 11 (ed. Vat. III, 6): „Nec [...] est distinguendum de cognitione ‚*quid est*‘ et ‚*si est*‘, quia in proposito quaero conceptum simplicem [...]“; ebd. n. 17: (9): „[S]ubjectum primae scientiae simul praecognoscitur: ‚*quid*‘ dicitur per nomen et ‚*si est*‘ et ‚*quid est*‘. Quia nulla scientia de suo subiecto primo quaerit ‚*si est*‘ et ‚*quid est*‘, ergo vel omnino non est quaeribile, vel tantum in scientia priorie; prima nulla est prior; ergo de eius primo subiecto nullo modo est quaeribile ‚*si est*‘ vel ‚*quid est*‘. Ergo conceptus simpliciter simplex, ergo *ens*“.

<sup>38</sup> *Quodlibet* q. 3, n. 2 (ed. Vives XXV, 114b): „[C]onceptibile, quod non includit contradictionem“.

<sup>39</sup> Vgl. Heinrich von Gent, *Summa quaestionum ordinariarum* a. 24, q. 3 (fol. 138v0): vgl. den Text oben in Anm. 34. Zur scholastischen Diskussion um den logischen und ontologischen Status des *hircocervus* vgl. Doyle (1995), bes. 771–778 und Doyle (1998), bes. 4–10.

<sup>40</sup> *Quodlibet* q. 3, n. 2 (ed. Vivès XXV, 114a): „*Ens* ergo vel *res* isto primo modo accipitur omnino communissime et se extendit ad quodcumque, quod non includit contradictionem, sive sit *ens rationis* [...] sive sit *ens reale*, habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus. Et secundo accipitur in isto membro minus communiter pro ente, quod habet vel habere potest aliquam entitatem non ex consideratione intellectus. [...] dicimus intentiones logicas esse *res rationis*, et relationes *rationis* esse *res rationis*, et tamen ista non possunt esse extra intellectum“.

nisbegründende Funktion jenes aller-allgemeinsten Begriffs des Seienden oder Dings als Bedingung der Möglichkeit der *si-est-* und der wissenschaftlichen *quid-est-*Frage deutlicher noch als bei Heinrich hervor.

Und gerade im Hinblick auf diese Rolle im Erkenntnisaufbau erhält dieser Begriff an dieser Stelle die Charakterisierung ‚*primum obiectum intellectus*‘. Die Kennzeichnung indiziert also nicht eine Revision der in der *Ordinatio* mit großer Genauigkeit entwickelten erkenntnismetaphysischen Konzeption des ersten adäquaten Objekts des Verstandes. Sie versteht sich vielmehr vor einem aristotelisch geprägten wissenschaftstheoretischen Hintergrund als Funktionsbestimmung mit Beziehung auf den Aufbau wissenschaftlicher Erkenntnis. ‚Seiendes‘ im Sinne des ontologisch unbestimmten *conceptibile* ist nicht deshalb erstes Objekt des Verstandes, weil es den gesamten Umfang des an sich Verstehbaren umschreibt, sondern weil es den Horizont eröffnet, in dem etwas dem Verstand so gegeben sein kann, dass diesem die Frage, ob es ein (reales) Seiendes oder ein bloßes Gedankending ist, möglich ist.

Die Ausführungen in *Quodlibet* q. 3 bieten also keine Grundlage für die Folgerung, Scotus konzipiere einen dem *ens reale* und dem *ens rationis* gemeinsamen Sinngehalt des Seienden, welcher erster angemessener Gegenstand des Verstandes und damit auch eigentümlicher Gegenstand der Ersten Philosophie ist.

Ist aber ein den bloßen Gedankendingen und den realen Seienden univok gemeinsamer Begriff überhaupt denkbar? Fest steht: Falls dies nicht der Fall ist, so ist nach Scotus eine Wissenschaft vom Denkobjekt überhaupt und damit das Projekt einer Metaphysik als Onto-Logik unmöglich; denn jedes wissenschaftlich-beweisende Verfahren ist nach scotischer Grundauffassung an die Bedingung einer eindeutigen Verwendung der Begriffe geknüpft.

Betrachten wir nun einen Text im ersten Buch der *Ordinatio*, d. 29. Scotus sucht hier zu klären, ob der Terminus ‚Prinzip‘ von den innertrinitarischen Prinzipien einerseits und andererseits von Gott als Prinzip der Geschöpfe univok ausgesagt werden kann. Das Ergebnis ist negativ. Und zwar aufgrund der folgenden Überlegung: Der Begriff des Prinzips schließt wesentlich den Sinngehalt einer Beziehung ein. Nun steht Gott als Ursprungsgrund der Geschöpfe zu diesen nicht in einer realen, sondern nur in einer gedanklichen Beziehung; denn die Geschöpfe hängen von Gott, nicht aber Gott von den Geschöpfen ab. Dagegen ist die Beziehung, die im Begriff des innergöttlichen Ursprungsgrunds miterfasst wird, eine reale. Nun gibt es aber nichts, was der realen und der gedanklichen Beziehung derart gemeinsam wäre, dass es sich als ein und dasselbe in der realen Beziehung als sachlicher Gehalt, in der gedanklichen Beziehung aber als etwas bloß Gedankliches findet; denn

[...] demjenigen, was in bestimmter Hinsicht so-und-so-beschaffen ist, und demjenigen, was einfachhin so beschaffen ist, ist – insoweit – jene Beschaffenheit, die in ihnen in bestimmter Hinsicht und einfachhin angenommen wird, nicht univok gemeinsam. Die reale Relation ist aber einfachhin eine Relation, und die bloß gedankliche Relation ist in bestimmter Hinsicht eine Relation; denn wie das Sein im Denken (*esse in ratione*) ein Sein in bestimmter Hinsicht ist, so ist das rein gedankliche Bezogensein [...] ein Bezogensein [...] in bestimmter Hinsicht. Also gibt es im vorliegenden Fall kein Prinzip im univoken Sinne.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> *Ordinatio* I, d. 29, q. un., n. 3 (ed. Vat. VI, 166): „[S]i quod est secundum quid tale et ei quod est

Der zentrale vermittelnde Gedanke der Folgerung besagt: ein univok gemeinsamer Begriff für reales und bloß gedachtes Sein ist unmöglich. Dieser Gedanke wird in einer von Scotus selbst korrigierten Mitschrift dieser Stelle ausdrücklich formuliert: „vom bloßen Gedankending und dem real Seienden kann nicht ein einziger univok prädizierter Begriff abstrahiert werden“<sup>42</sup>. – Daraus ergeben sich Folgerungen:

1. ‚Seiendes‘ im ontologisch unbestimmten Sinne des widerspruchsfrei Denkbareren überhaupt kann gemäß Scotus nicht das erste adäquate Objekt des Verstandes und nicht eigentümlicher Gegenstand der Metaphysik sein. Deshalb zieht Scotus bei der modalen Explikation des Seienden nicht das Disjunktum ‚real‘ – ‚bloß gedanklich‘ in Betracht. Boulnois' Hauptthese, Scotus gestalte die Metaphysik zur Ontologie um, ist nicht haltbar.

2. Der metaphysisch maßgebliche Begriff des Seienden ist der engere Begriff des Seienden, den *Quodlibet* q. 3 durch Abgrenzung gegenüber dem relativen Nichts des bloßen Gedankendings bestimmt, das zwar widerspruchsfrei denkbar, aber keiner denkunabhängigen Existenz fähig ist. Gerade dieser engere Begriff des Seienden wird durch die Formel „dasjenige, dem das Sein nicht widerstreitet“ erläutert: ‚Sein‘ wird darin nicht im ontologisch unbestimmten Sinn verwendet, sondern meint gerade das denkunabhängige Sein. Dies bestätigt der Kontext der Erklärung, in dem Scotus das Seiende dem bloßen Verstandeserzeugnis entgegengesetzt und als dasjenige bestimmt, „dem das wahre Sein der Wesenheit oder der Existenz nicht widerstreitet“<sup>43</sup>. Gerade dadurch, dass ihm die extramentale Existenz nicht widerstreitet, bildet es den direkten Gegensatz zum bloßen Gedankending.

Wozu aber diese komplizierte Umschreibung durch zweifache Negation? Warum bestimmt Scotus das Seiende nicht im Anschluss an die Tradition als ‚das, was ist‘, oder ‚was Sein hat‘? Deformiert Scotus nicht letztlich doch die Seinswissenschaft zur bloßen Possibilienspekulation? Diese Fragen führen zu den anfänglichen Überlegungen zurück.

Die Erste Philosophie vermag die zur wissenschaftlichen Grundlegung der Offenbarungstheologie erforderliche Gotteserkenntnis im Sinne des Scotus nur zu erbringen, indem sie das Seiende als Seiendes betrachtet und dieses im Ausgang von Erfahrung expliziert. Nach dem aristotelischen Wissenschaftsverständnis, das Scotus voraussetzt, muss diese Explikation durch ein beweisendes Verfahren erfolgen, das zu notwendig wahren Aussagen führt.<sup>44</sup> Nun zeigen sich die Dinge unserer

simpliciter tale, in quantum huiusmodi, non est commune univocum illud quod accipitur in eis secundum quid et simpliciter: relatio autem realis est simpliciter relatio, et relatio rationis secundum quid relatio, quia sicut ‚esse in ratione‘ est esse secundum quid, ita referri secundum rationem sive comparari a ratione est referri vel comparari secundum quid; ergo non est principium univocum istis“.

<sup>42</sup> *Reportatio* I A, d. 29, q. un. (ed. Oxford Merton 59, fol. 139r): „[N]on potest [...] abstrahi unus conceptus univocus ab ente rationis et ente reali“.

<sup>43</sup> *Ordinatio* I, d. 36, q. un., n. 50 (ed. Vat. VI, 290): „[C]ui scilicet non repugnat esse verum essentiae vel existentiae“.

<sup>44</sup> Vgl. *Ordinatio*, Prol., p. 4, q. 1–2, n. 208 (ed. Vat. I, 141); *Reportatio*, Prol., q. 1, a. 1, n. 4 (ed. Vivès XXII, 7): „[A]ccipiendo scientiam prout scire, primo *Posteriorum* text. 5 definitur, dico quod scientia est cognitio certa, veri demonstrati necessarii, mediati ex necessariis prioribus demonstrati, quod natum est habere evidentiam ex necessario prius evidente, applicato ad ipsum per discursum syllogisticum“.

Welterfahrung jedoch als kontingent: sie können anderes sein und werden, als sie sind; und sie brauchen überhaupt nicht – weder aktual noch potentiell – zu sein.<sup>45</sup> – Wie ist dann aber eine seinswissenschaftliche Untersuchung möglich, die zu einer Gotteserkenntnis im Modus des Wissens führt? Nach Auffassung des Scotus ist sie möglich, indem die Dinge unter einer letzten Abstraktion in den Blick genommen werden, bei der von allem abgesehen wird, worin sie endliches Seiendes sind, und nur der Sinngehalt des Seienden erfasst wird, der ihnen mit Gott univok gemeinsam ist und mit dem sie selbst den Charakter des Notwendigen, nicht anders Möglichen besitzen. Der entsprechende Begriff bringt dann weder das Wirklichsein noch das entsprechende Möglichsein, weder Kontingenz noch Notwendigkeit zum Ausdruck; er besagt formal nur die Wesenheit bzw. – als konkreter Terminus genommen – das Wesen, insofern es durch sich selbst – durch seinen jeweiligen formalen Wesensgehalt, seine Washeit (*quidditas*)<sup>46</sup> – die Eignung für das denkunabhängige Sein hat. Gerade diese Eignung wird in der Formel durch die doppelte Negation ausgedrückt; die Formulierung ‚dem das Sein nicht widerstreitet‘ zeigt dreierlei an:

Erstens, dass die Seiendheit oder Wesenheit selbst kein Sein bedeutet – und insofern auch in ihrer Hinordnung auf das Sein zu unterscheiden ist von der ontischen Möglichkeit, die ein Seinsmodus ist (*esse in potentia*).

Zweitens, dass diese Eignung mit dem jeweiligen Wesen identisch ist; ein Wesen bedarf also, damit ihm das Sein nicht widerspricht, keiner weiteren Beschaffenheit oder Beziehung – es bedarf dazu insbesondere keiner Beziehung zur göttlichen Exemplarursache oder Allmacht; vielmehr hat es die Eignung für das denkunabhängige Sein von sich her, durch seine Washeit.

Drittens wird angezeigt, dass diese Eignung den Charakter der inneren, wesenhaften Notwendigkeit hat; denn ein Nicht-Widerstreit kann zum Widerstreit nur durch eine Veränderung im Wesensgehalt der Extreme werden.<sup>47</sup> Selbst Gott, der die Dinge vor ihrer Erschaffung in ihrer Washeit produktiv erkennt, hat es daher nicht in seiner Macht, die Erschaffbarkeit eines bestimmten Wesens in ihr Gegenteil zu verwandeln, da diese ihr inneres Prinzip in dessen Wesensgehalt hat. Die Frage, warum es der Chimäre, nicht aber dem Menschen widerstreitet, geschaffen zu werden, ist daher im Sinne des Scotus zu beantworten: „weil dieses dieses und jenes jenes ist, gleich welcher Verstand es konzipiert“<sup>48</sup>.

Demnach besitzt das kontingent Existierende unserer Erfahrungswelt etwas Notwendiges, worin es Gegenstand seinswissenschaftlicher Forschung sein kann. Umgekehrt heißt dies: Die seinswissenschaftliche Untersuchung richtet sich, indem sie das kontingente Existierende als Seiendes betrachtet, auf dieses gerade unter dem Aspekt seiner washeitlichen, formalen Struktur, in der es notwendig auf die denk-

<sup>45</sup> Zum Begriff der Kontingenz vgl. *Ordinatio* I, d. 2, p. 1, q. 1–2, n. 86 (ed. Vat. II, 178 f.); *Ordinatio* II, d. 3, q. 11, n. 11 (ed. Vivès XII, 278): „[E]xistentiae rerum vel non existentiae sunt contingentes“.

<sup>46</sup> Vgl. dazu vom Vf. den Artikel „Washeit“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, Basel 2004 (erscheint).

<sup>47</sup> Vgl. *Ordinatio* I, d. 36, q. un., n. 60 (ed. Vat. VI, 296): „[Q]uidquid repugnat alicui formaliter ex se, repugnat ei, et quod non repugnat formaliter ex se, non repugnat“.

<sup>48</sup> Ebd.: „Et quare homini non repugnat et chimaerae repugnat, est, quia hoc est hoc et illud illud, et hoc quocumque intellectu concipiente“.

unabhängige Existenz hingeordnet ist; sie betrachtet es dabei gerade in der Struktur, die ihm mit Gott und allen möglichen Welten, insoweit sie überhaupt denkunabhängiger Existenz fähig sind, gemeinsam ist. Diese notwendige Struktur kann in ihr freilich nicht anders als auf dem aposteriorischen Weg der Schlussfolgerung im Ausgang vom kontingent Faktischen und durch eine Analyse unserer Realbegriffe von Erfahrungsgegenständen aufgefunden und expliziert werden. Insofern die metaphysische Untersuchung auf diese Weise die Erfahrungsgegenstände in Richtung auf die überkategoriale notwendige Struktur von Seiendheit überhaupt übersteigt, ist sie im Sinne des Scotus *scientia transcendens*<sup>49</sup>, transzendierende Wissenschaft vom Seienden als solchen.

### III. Schluss

Einige neuere Untersuchungen zur scotischen Seinslehre vermitteln den Eindruck, als sei Scotus überhaupt der Urheber der Metaphysik als Transzendentalwissenschaft. Tatsächlich knüpft Scotus jedoch, wenn er auch als erster diesen Titel verwendet, an eine bereits bestehende Tradition an; sie wird durch Denker der vorangehenden Generation, insbesondere Albert den Großen und Thomas von Aquin begründet und maßgeblich geprägt.<sup>50</sup> Allerdings unterzieht Scotus diese Tradition einer tiefgreifenden Revision, die den wissenschaftlichen Rahmen und das gesamte Gefüge der transzendentalwissenschaftlichen Grundbegriffe verändert. Diese Transformation lässt sich, wie sich zeigte, jedoch nicht als Umbildung der Seinswissenschaft zur Theorie des Denkobjekts überhaupt verstehen; der Rahmen der aristotelischen Wissenschaftslehre, wonach die Erste Philosophie Realwissenschaft vom extramentalen Seienden ist, wird in ihr nicht überschritten. Sie führt vielmehr zu einem neuen Konzept der Seinswissenschaft als Theorie der universalen, Gott und allen erschaffbaren Welten univok gemeinsamen washeitlichen Struktur. Dieses Konzept bedeutet keinen Bruch mit der Tradition, sondern nur eine Radikalisierung von Tendenzen, welche die Entwicklung der Metaphysik seit Mitte des 13. Jahrhunderts im Zuge der Rezeption der Metaphysikentwürfe des Aristoteles und seiner arabischen Interpreten – insbesondere desjenigen des Avicenna – prägen: die Wende von einem theologischen zu einem ontologischen Konzept der Ersten Philosophie, von ihrem Verständnis als Weisheit zu ihrem Verständnis als theoretische Universalwissenschaft – vom Primat der Vollkommenheitsordnung der Gegenstände zum Primat der Prädikationsordnung, vom Anfang des Denkens beim göttlichen Sein zum Anfang des Denkens beim allgemeinen Sinngehalt des Seienden, von der Mannigfaltigkeit der je kategorial beschränkten Bedeutungen von ‚seiend‘ hin zur Einheit des transkategorialen Begriffs des Seienden als solchen. Scotus selbst betrachtet seinen Ansatz nicht als radikalen Neuanfang, sondern eher

<sup>49</sup> *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, Prol. (ed. St. Bonaventure 1997, 9): „[H]anc scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a ‚meta‘, quod est ‚trans‘, et ‚ycos‘ ‚scientia‘, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus“.

<sup>50</sup> Vgl. dazu Aertsen (1996) und Dumont (1998).

als Verwirklichung des aus der vorangehenden Autorengeneration überkommenen Projekts einer Ersten Philosophie. Dieses Projekt zielt auf eine letztbegründende philosophische Disziplin, die dem strengen aristotelischen Wissenschaftsbegriff genügt, ohne der christlichen Annahme der Nicht-Notwendigkeit jedes Geschaffenen aus göttlicher Freiheit zu widersprechen – und die überhaupt die Offenbarung und eine mit ihrer Auslegung befasste Wissenschaft als denkbar und sinnvoll erscheinen lässt. Im Hinblick auf die wissenschaftliche Grundlegung sieht das Projekt die Umsetzung der methodischen Forderungen vor, die Aristoteles für die von ihm im vierten Buch der *Metaphysik* selbst als Wissenschaft vom Seienden als Seienden bezeichnete Erste Philosophie aufgestellt, jedoch nicht konsequent befolgt hat.<sup>51</sup> Vor diesem Hintergrund betrachtet Scotus – wie vor allem die Ausführungen im Prolog des *Metaphysikkommentars* zeigen – den eigenen Ansatz nur als konsequente Einlösung des aristotelischen Programms einer Wissenschaft vom Seienden als Seienden.

Andererseits unterzieht Scotus die überkommene Transzendentalwissenschaft einer wirklichen, radikalen Transformation. Diese zentriert in dem neuen quidditativen, in seinem formalen Gehalt einfachhin einfachen, univok Gott und Geschöpf gemeinsamen Begriff des Seienden. Durch seine kompromisslose Anwendung gibt Scotus der Ersten Philosophie im ganzen eine neue Gestalt. Deutlichstes Zeichen dafür ist die neue Stellung der philosophischen Gotteslehre, die Scotus in traditioneller Weise als den vollendenden Abschluss der Ersten Philosophie versteht. Nach herkömmlicher Auffassung bedeutet sie einen Überstieg über die Ebene des Transzendentale hinaus in Richtung des transzendenten Seins, welches das Transzendentale – das Seiende als Seiendes und die ihm als solchen eigentümlichen Bestimmungen – überhaupt begründet.<sup>52</sup> Scotus dagegen konzipiert die Gotteslehre als *inneren* Bestandteil und *innerlich* vollendendes Moment der Explikation des Seienden als solchen. Ein philosophisches Gottesverständnis über die Erkenntnis des eigentümlichen Gegenstands der Ersten Philosophie hinaus ist für Scotus nicht denkbar, da seiner Auffassung nach dieser Gegenstand mit dem ersten angemessenen Objekt des Verstandes – das den Horizont des überhaupt an sich Verstehbaren umschreibt – zusammenfällt.

Obwohl Scotus diese Transformation im theologischen Kontext nur im Umriss vornimmt, prägt sie, wie sich in neueren Untersuchungen immer deutlicher abzeichnen beginnt, weithin die Entwicklung der spätmittelalterlichen und neuzeitlichen *Metaphysik*. Anregend wirkt darin in erster Linie der neue quidditative Begriff des Seienden. Es ist dieser Begriff und nicht, wie Courtine und Boulnois annehmen, der in *Quodlibet* q. 3 entwickelte ontologisch unbestimmte Begriff des Seienden als des widerspruchsfrei Denkbaren, der in den maßgeblichen *Metaphysikentwürfen* der Folgezeit zur Wirkung kommt. In Anknüpfung an ihn und nicht, wie die Autoren meinen<sup>53</sup>, an den Begriff des Denkgegenstandes überhaupt, bestimmt Francisco

<sup>51</sup> Vgl. dazu Zimmermann (1998), bes. 136–152; Honnfelder (1987), bes. 165–186.

<sup>52</sup> Vgl. dazu Aertsen (1996), bes. 372–378.

<sup>53</sup> Vgl. Courtine (1990), 264, 268–292; 268: „Suarez [...] délivre l'ontologie dans la figure désormais dominante de l'onto-*logique*“; Boulnois (1999), 479 ff.; 480: „Comme Scot, Suarez atteint l'objet de la pensée



Suarez in seinen höchst einflussreichen *Disputationes metaphysicae* (1597) den eigentümlichen Gegenstand der Ersten Philosophie als das, was ein reales – der denkunabhängigen Existenz fähiges – Wesen hat; an einer Stelle charakterisiert Suarez das Moment, wodurch sich dieser Gegenstand vom bloßen Gedankending unterscheidet, im Rückgriff auf die scotische Formel vom Nicht-Widerstreit gegenüber der aktualen Existenz.<sup>54</sup> Aus Suarez' *Disputationes metaphysicae* aber schöpfen die führenden Vertreter der europäischen Hochschulphilosophie bis in das 18. Jahrhundert hinein ihr Verständnis des eigentümlichen Gegenstands der Ersten Philosophie. Christian Wolff erläutert diesen Gegenstand in seiner *Ontologia* von 1728 – dem wichtigsten Bindeglied zwischen der aristotelisch-scholastischen Tradition und der Kantischen Transzendentalphilosophie – in wörtlichem Anschluss an Scotus und Suarez als dasjenige, „was existieren kann, dem folglich die Existenz nicht widerspricht“; der Begriff des Seienden schließt demnach, wie Wolff anschließend hervorhebt, „keineswegs die Existenz ein, sondern nur den Nicht-Widerstreit gegenüber der Existenz, oder – was das gleiche ist – die Möglichkeit zu existieren“<sup>55</sup>.

Aus diesem hier nur andeutbaren Zusammenhang ergibt sich eine Perspektive auf die Vorgeschichte der Kantischen Transzendentalphilosophie, in der das historische Deutungsschema Courtines und Boulnois' fragwürdig erscheint; ihr zufolge werden die ontologischen Problemstellungen und Leitkonzeptionen, die zum Kantischen Neuansatz der Transzendentalphilosophie führen und diesen bedingen, primär nicht in der Tradition einer Wissenschaft vom ‚Denkbaren überhaupt‘ entwickelt; vielmehr ist es die in der aristotelisch geprägten Schultradition entwickelte Sicht auf die notwendigen inneren washeitlich-formalen Bedingungen denkunabhängiger Existenz, welche Kants transzendentalphilosophische Wende und den Neuansatz in der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Gegenständen der Erfahrung vorbereitet.

---

par négation de la négation: le représentable est le *non nihil*. Celui-ci s'identifie à la *res*. Au-delà de l'*ens* au sens quidditatif, la *res* se dit de manière indistincte aussi bien de l'*aliquid* que du *fictum* [...]“; ebd. 485: „Le *sujet de la métaphysique* coïncide avec l'objet adéquat de notre intellect [...] La métaphysique porte [selon Suarez] sur le non contradictoire“.

<sup>54</sup> F. Suarez, *Disputationes metaphysicae* 2.4. nn. 5–7 und n. 14 (ed. Vivès XXV, 89–92). Vgl. dazu Darge (1999), bes. 340–350 (Auseinandersetzung mit der ‚logizistischen‘ Deutung des suarezianischen Metaphysikansatzes) sowie Darge (2000), bes. 343–350.

<sup>55</sup> Vgl. Ch. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, § 134 (Ges. Werke II. Abt. Bd. 3, hg. von J. Ecole, Hildesheim 1962, 115 f.): „Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat. [...] Notio entis in genere existentiam minime involvit, sed saltem non repugnantiam ad existendum, seu, quod perinde est, existendi possibilitatem“.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Aertsen, J. (1991), „The Medieval Doctrine of the Transcendentals. The current State of Research“, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 33, 130–147.
- (1996), *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden.
- (1999), „The Medieval Doctrine of the Transcendentals. New Literature“, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 41, 107–121.
- (2002), „Res' as Transcendental. Its Introduction and Significance“, in: G. F. Vescovini (Hg.), *Le problème des transcendants du XIVe au XVIIe siècle*, Paris, 139–156.
- Boulnois, O. (1999), *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe–XIVe siècle)*, Paris.
- Courtine, J.-F. (1990), *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris.
- Darge, R. (1999), „Ens in quantum ens': Die Erklärung des Subjekts der Metaphysik bei F. Suarez“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 62, 335–361.
- (2000), „Suarez' Analyse der Transzendentalien ‚Ding' und ‚Etwas' im Kontext der scholastischen Metaphysiktradition“, in: *Theologie und Philosophie* 75, 339–358.
- Doyle, J. (1995), „Another God, Chimerae, Goat-Stags, and Man-Lions: A Seventeenth-Century Debate about Impossible Objects“, in: *Review of Metaphysics* 48, 771–808.
- (1998), „Supertranscendental Nothing: A philosophical Finisterre“, in: *Medioevo* 24, 1–30.
- Dumont, S. (1992), „Transcendental Being: Scotus and Scotists“, in: *Topoi* 11, 135–148.
- (1998), „Scotus's Doctrine of Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics“, in: J. Aertsen/ A. Speer (Hgg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der S.I.E.P.M. 25 bis 30. August 1997 in Erfurt*, Berlin – New York, 193–211.
- Hinske, N. (1968), „Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 12, 86–113.
- (1970a), *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Stuttgart.
- (1970b), „Verschiedenheit und Einheit der Transzendentalen Philosophien“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 14, 41–68.
- Honnfelder, L. (1979), *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster.
- (1987), „Der zweite Anfang der Metaphysik“, in: J. Beckmann/L. Honnfelder/G. Schrimpf/ G.O.25w-Wieland (Hgg.), *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg, 165–186.
- (1990), *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg.
- (1995), „Die ‚Transzendentalphilosophie der Alten': Zur mittelalterlichen Vorgeschichte von Kants Begriff der Transzendentalphilosophie“, in: H. Robinson (Hg.), *Proceedings of the Eight International Kant Congress Memphis 1995*, Vol. I, Part 2, Sect. 3A–3L, Milwaukee, 393–407.
- Kobusch, Th. (1996), „Das Seiende als transzendentaler oder supertranszendentaler Begriff. Deutungen der Univocität des Begriffs bei Scotus und den Scotisten“, in: L. Honnfelder/R. Wood/M. Dreyer (Hgg.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden – New York – Köln, 345–366.
- Laarmann, M. (1999), *Deus, primum cognitum. Die Lehre von Gott als Ersterkanntem des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent*, Münster.
- Leinsle, U. (1985), *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg.
- Lay, R. (1967), „Passiones entis disiunctae. Ein Beitrag zur Problemgeschichte der Transzendentalienlehre“, in: *Theologie und Philosophie* 42, 51–78, 359–389.
- O'Connor, E. (1968), „The scientific character of Theology according to Scotus“, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edinburgi 11–17 sept. 1966 celebrati*, Rom, Bd. III, 3–50.
- Wolter, A. (1946), *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Lancaster.
- (1978), „An Oxford Dialogue on Language and Metaphysics“, in: *The Review of Metaphysics* 31 (1978), 615–648.
- Zimmermann, A. (1998), *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert, Texte und Untersuchungen*, Leuven (1. Aufl. 1965).

*ABSTRACT*

In der Entwicklung des Denkens, die von den mittelalterlichen Transzendentalienlehren zur Transzendentalphilosophie Kants führt, nimmt Scotus' Konzeption der Ersten Philosophie als *scientia transcendens* eine Schlüsselstellung ein. Einer neuesten Deutung zufolge bereitet Scotus darin die Kantische Wende vor, indem er die herkömmliche Seinswissenschaft zur Wissenschaft des *cogitabile* transformiert. Diese These und das mit ihr verbundene Schema zur Deutung der Metaphysikgeschichte werden kritisch geprüft. Besonderes Interesse findet dabei die Frage, wie sich die Erläuterungen des Terminus ‚ens‘ oder ‚res‘ im berühmten *Quodlibet* q. 3 zu den Ausführungen der *Ordinatio* über den ersten adäquaten Gegenstand des Intellekts und über das Subjekt der Metaphysik verhalten. Die Analyse der Texte vor ihrem historischen Hintergrund erbringt, dass Scotus einen einheitlichen Standpunkt entfaltet, von dem aus das Projekt einer Wissenschaft vom Denkbaren überhaupt als unmöglich erscheint. Scotus' Ansatz, der über Suarez und Wolff zu Kants Neubeginn führt, knüpft an die aristotelische Metaphysiktradition an.

In the course of development of thought going from the medieval doctrines of the transcendentals to Kant's transcendental philosophy, Scotus' conception of First Philosophy as *scientia transcendens* holds a key position. According to a new interpretation this conception prepares the Kantian turn by transforming the conventional science of being into the science of the *cogitabile*. This thesis and the underlying scheme for the interpretation of the history of metaphysics are critically examined in this paper. Particularly interesting is the question, how the explications of the terminus ‚ens‘ or ‚res‘ in the famous *Quodlibet* q. 3 are related to the considerations on the first adaequate object of the intellect and on the *subiectum metaphysicae* in the *Ordinatio*. The analysis of these explications in their historical context shows, that Scotus expounds a coherent point of view, according to which the science of the *cogitabile* is an impossible project. Scotus' approach leading over Suarez and Wolff to Kant's new beginning is developed in the tradition of the Aristotelian metaphysics.