

Josef Quack
Über den schwierigen Zugang zu Duns Scotus
(<http://www.j-quack.homepage.t-online.de/>)

I. Werke

Ausgaben
Zur Übersetzung

II. Einführungen

Honnefelder: Metaphysik, Sinn von „sein“,
Wesensmetaphysik, Zur Wirkungsgeschichte
Dreyer, Ingham

III. Habermas über Duns Scotus

Analogia entis
Gegenständliche Erkenntnis

Es ist weniger wichtig, Duns Scotus zu verteidigen, als ihn zu verstehen.

E.GILSON

Dies ist ein Aufsatz über ein philosophisches Spezialgebiet, zugleich aber ist es der Ausdruck meiner großen Enttäuschung über einige Philosophiehistoriker, die Gefangene ihres Spezialwissens sind und nicht die Gabe haben, sich allgemeinverständlich auszudrücken.

Durch die Lektüre der „Geschichte der Philosophie“ von Habermas, der die überragende Bedeutung des Duns Scotus herauszustellen versucht, wurde ich angeregt, mich ein wenig näher mit dem Philosophen zu befassen.

Ohne daß es uns bewußt ist, benutzen wir in der Umgangssprache ein unentbehrliches Wort, das Duns Scotus geprägt hat und das in alle europäischen Sprachen eingegangen ist: Realität, von *realitas*. Außerdem stammt der metaphysische Begriff *Aseitas*, das Aus-sich-selbst-Bestehen, von Duns Scotus. Dieser Umstand zeigt, daß ein Philosoph, der fähig war, derart wichtige Begriffe zu prägen, ein bedeutender Denker gewesen sein muß. Diese Tatsache läßt aber auch vermuten, daß sein Einfluß auf die Philosophie eher anonym und unbemerkt verlaufen ist. Hinzukommt, daß die Philosophie des Doctor subtilis, wie Duns Scotus genannt wurde, nicht nur in sich ungewöhnlich kompliziert ist, sondern es auch aus äußerlichen Gründen schwierig ist, einen Weg zu ihr zu finden.

Im folgenden möchte ich einige Schwierigkeiten besprechen, die sich jedem entgegenstellen, der einen ersten Zugang zu Duns Scotus sucht. Der mittelalterliche Philosoph gilt als bedeutender Denker, der die neuzeitliche Philosophie spürbar beeinflußt habe. Diesem exzellenten Ruf unter Kennern entspricht aber keineswegs die eher klägliche Präsentation, die heute ihm und seinem Werk zuteil wird.

In seinem imposanten Spätwerk „Auch eine Geschichte der Philosophie“ übernimmt Jürgen Habermas das Urteil einiger Mediävisten, daß Johannes Duns Scotus (1266-1308) auf das Denken der Neuzeit bis hin zu Kant und Peirce einen nicht zu unterschätzenden Einfluß ausgeübt habe. Manche Fachphilosophen behaupten sogar, sein Denken sei wirksamer gewesen als die Lehre des Thomas von Aquin. Zu dieser Einschätzung stehen jedoch die derzeit verfügbaren Hinführungen zu Duns Scotus in krassem Gegensatz.

Über Thomas von Aquin liegen seit Jahrzehnten ausgezeichnete allgemeinverständliche Schriften vor, die glänzenden philosophischen Darstellungen von G.K. Chesterton, „Der

stumme Ochse. Über Thomas von Aquin“ und von Josef Pieper „Thomas von Aquin. Leben und Werk“; neuerdings haben wir die vorzügliche Studie von Anthony Kenny „Thomas von Aquin“, die „seine Bedeutung für die zeitgenössische Philosophie aufzuzeigen“ versucht (l.c.5). Als Taschenbuch ist von Thomas erschienen eine deutsch-lateinische Ausgabe seines Frühwerks „De ente et essentia“ und eine von Pieper besorgte Sammlung von Zitaten und Sentenzen.

Dem Doctor subtilis Duns Scotus aber fehlt ein Philosoph, der das für ihn getan hätte, was Pieper bei uns für Thomas getan hat. Auf der Seite des Duns Scotus ist heute nichts auch nur entfernt Vergleichbares anzuführen, sondern nur zwei enttäuschende Einführungen: „Johannes Duns Scotus“ (2005) von Ludger Honnefelder, die hochgelehrte Schrift eines Fachphilosophen, die sich an philosophische Experten wendet, ohne jedoch nach der Bedeutung des Scotus für die Philosophie heute zu fragen.

Die Einführung, von Mechthild Dreyer und Mary Beth Ingham (2003), ist eine Arbeit, die sich auf metaphysische und ethische Fragen beschränkt und dem geistigen Rang des theologischen Denkers wohl kaum gerecht wird.

An sich wäre die Monographie Étienne Gilsons (1959) die klarste und verständlichste Einführung in das Denken des Duns Scotus. Doch hat sie zwei Nachteile. Sie konnte sich bei den meisten Zitaten und Belegen noch nicht auf textkritische Ausgaben stützen, so daß man bei jedem Zitat nachprüfen müßte, ob es authentisch oder von fremder Hand ist. Außerdem ist der Band heute nur noch in Bibliotheken verfügbar. Ich werde mich nur in einigen prinzipiellen Fragen auf dieses Werk stützen, wo es keine textkritischen Bedenken gibt.

I. Werke

Ausgaben

Von Duns Scotus sind derzeit bei uns zwei Werke leicht zugänglich: der „Traktat über das erste Prinzip“ und der Band über die Erkennbarkeit Gottes. Der Traktat gilt als authentischer Text des Philosophen und die von Wolfgang Kluxen besorgte Ausgabe bietet eine getreue Übersetzung und einen vorzüglichen Kommentar, zu dem man allenfalls sagen kann, daß er an manchen Stellen heute ausführlicher und eingehender hätte sein können.

Die Hauptschwierigkeit in dieser Hinsicht besteht jedoch darin, daß die bekannten Werke des Philosophen bis auf wenige Ausnahmen wie der „Traktat über das erste Prinzip“ keine authentischen Texte enthalten, und daß erst 1950 damit begonnen wurde, eine historisch-kritische Ausgabe seiner Werke herauszugeben, die vatikanische Edition. Wir haben hier einen ähnlichen Fall wie bei Hegel vor uns, daß die unbestreitbar bedeutende Wirkungsgeschichte des Scotismus vielfach auf Texten beruht, die in dieser Form nicht vom Autor verfaßt sind, sondern mehrfach bearbeitet und ergänzt wurden oder Nachschriften seiner Vorlesungen sind.

Von dieser Art ist auch sein Hauptwerk, das *Opus Oxoniense*, von dem „Über die Erkennbarkeit Gottes“ eine von Kraml, Leibold und Richter besorgte Textauswahl ist. Das *Opus Oxoniense* ist ein Kommentar zu den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus (1100-1160). Diese vier Bücher der Sentenzen waren eine systematisch gegliederte Sammlung der wichtigsten Aussprüche der Kirchenväter über den Glauben. Es war eine Art Handbuch der Theologie, eine gemeinverständliche, übersichtliche Darstellung des Glaubens und seiner Probleme. Sowohl die Gliederung des Werkes als auch vier Fünftel der Texte stammten von Augustinus. Es gilt als eines „der erfolgreichsten Schulbücher der europäischen Geistesgeschichte“ und zwar

deshalb, weil bis ins 16. Jahrhundert jeder Theologe seine Lehrtätigkeit mit der Kommentierung dieser Sentenzen beginnen mußte (Pieper 1978, 88ff.).

Daß Scotus in vielen theologischen Fragen Augustinus folgte, dürfte auf diese Sentenzen zurückgehen. Er behandelt in der erste Quaestio der ersten Distinktion den Unterschied zwischen „uti“ (gebrauchen) und „frui“ (genießen) und deren Zusammenhang mit dem Willen. Diese Unterscheidung aber hatte Petrus Lombardus von Augustinus übernommen (Pieper l.c. 89), was in Kramls Anmerkungen nicht erwähnt wird, obwohl Augustinus hier zweimal zitiert wird.

Das *Opus Oxoniense*, heute *Ordinatio* genannt, bezieht sich zwar auf jene Sentenzenbücher, ist aber keine genaue oder regelrechte Erklärung der Sentenzen. Duns Scotus nimmt sie zum Anlaß, seine eigene Theologie und Philosophie zu entwickeln. Der handschriftlich vorliegende Text dieses Opus ist keine authentische, von Duns Scotus hergestellte Fassung letzter Hand, sondern ein „Kerntext, um den herum sich weitere Bearbeitungen durch Scotus selbst und durch andere Bearbeiter angesiedelt haben“ (Scotus 2000, XVII). Die Folge davon ist, daß die Argumentation der einzelnen Quaestionen außerordentlich unübersichtlich ist (l.c. XV). Deshalb haben die Herausgeber eine Textauswahl aus dem *Opus Oxoniense* erstellt, sie haben einen „hypothetischen Text“ rekonstruiert, „der auf jeden Fall von Scotus selbst stammt, klar den Gedankengang der einzelnen Quaestionen wiedergibt,“ und die anfängliche Fassung des Sentenzenkommentars darstellen soll. Einschränkend heißt es, daß damit nicht behauptet werde, „genau so habe der Text ausgesehen, den Scotus in Oxford vorgetragen hat“ (l.c. XVIII). Diese Textauswahl ist also eine hypothetische Rekonstruktion der ursprünglichen Vorlage des Scotus für seine Vorlesung über die Sentenzenbücher. Rätselhaft dabei bleibt, warum er „bis zuletzt an der Oxforder Version seiner Sentenzenkommentierung gearbeitet“ habe (l.c. XX).

Was nun den Gebrauch, die Lektüre oder das Studium dieser Textauswahl angeht, so machen die Herausgeber den völlig abwegigen und illusorischen Vorschlag, daß man neben diesem Text immer „die bekannten Editionen“ berücksichtigen solle (l.c. X), also die kritische vatikanische Edition (1950ff.), die Ausgabe von L. Wading, Lyon 1639 und Hildesheim 1968, und die Ausgabe von Fernandez Garcia, Quaracchi 1912f. Obwohl die Herausgeber es ausdrücklich bestreiten – wenn man diese Empfehlung ernst nimmt, kann die Textauswahl eher nur für „Fachgelehrte des mittelalterlichen Geisteslebens“ gedacht sein als für Studenten der Philosophie oder Theologie oder gar für Leser, die Scotus kennenlernen möchten.

Übrigens sind viele Texte des Scotus heute im Internet verfügbar, darunter die kritische Editio Vaticana. Freilich sind ihre Bände nicht gerade der ideale Text für Leser, die einen Einstieg in die Lehre des Philosophen suchen.

Soviel zu den Schwierigkeiten, allgemeinverständliche Werkausgaben des Scotus zu finden. Es fällt Fachgelehrten offensichtlich schwer, etwas zu schreiben, was nicht für ihresgleichen bestimmt ist, wie auch Honnefelders Einführung zeigt; darüber gleich mehr.

Zu der Textauswahl aus dem *Opus Oxoniense* wäre noch zu sagen, daß ihr Kommentar im einzelnen zwar lehrreich und informativ, alles in allem aber doch zu knapp und zurückhaltend ausgefallen ist. Kraml und seine Kollegen konzentrieren sich auf die Textfassung und die genaue Übersetzung; sie fügen dem eine zwölfseitige Inhaltsübersicht und spärliche zehn Seiten Anmerkungen hinzu.

Kluxen erläutert die Lehre des „Traktats über das erste Prinzip“, „der den ausführlichsten Gottesbeweis“ des Mittelalters enthält (Honnefelder 2005, 17), immerhin in einem Kommentar, der fast so umfangreich ist wie der lateinische und deutsche Text des Traktats. Doch gibt er hier keine zusammenfassende Bewertung des Werkes und erörtert diese Lehre auch nicht im Kontext des zeitgenössischen Denkens.

Zur Übersetzung

Was die Übersetzung angeht, so möchte ich nur ein wichtiges Problem der Erkenntnistheorie kurz besprechen, die heikle Frage, wie „species“ als erkenntnistheoretischer Fachausdruck richtig zu übersetzen sei. Das Problem stellt sich nicht nur bei Scotus, sondern gleich dringend auch bei Thomas von Aquin und seiner Schule. Wenn man zunächst von den Besonderheiten der Theorie des Scotus absieht, dann könnte man vereinfacht sagen, daß der Akt des Erkennens aus zwei Stufen oder Komponenten besteht, die zusammen zu dem Ergebnis des Erkennens führen. Ein konkreter Gegenstand wird dadurch erkannt, daß er im Geist des Erkennenden einen sinnlichen Eindruck, „phantasma“, hinterläßt und der Verstand danach von dem Gegenstand, um sein Wesen zu erfassen, einen bestimmten Begriff abstrahiert, der „species“ genannt wird. „Phantasma“ wird in der Tradition am treffendsten mit „sinnlicher Vorstellung“ wiedergegeben.

Wie Kluxen bemerkt, ist nach Scotus beim Erkennen nicht der Gegenstand selbst der Verstehensgrund, sondern die „species“ des Gegenstandes im Verstand: „Gewöhnlich spricht man von ‚Erkenntnisbild‘; richtiger wäre, von einem ‚erfaßten Sachverhalt‘ zu reden, wie er vornehmlich im Begriff enthalten ist, durch den die Gegenstände im Geist anwesend sind, auch wenn sie nicht in physischer Existenz gegeben sind.“ (Scotus 1974, 210)

Dazu wäre zu sagen, daß „species intelligibilis“ in der Tradition am genauesten mit „Erkenntnisform“ übersetzt wurde (Kaufmann 1889, 32). Der manchmal verwendete Ausdruck „Erkenntnisbild“ ist weniger treffend, weil er eine sinnliche Konnotation hat. Er wurde als deutscher Ausdruck für „Idee“ gebraucht. Mit „Erkenntnisbilder“ wurden $\tau\alpha\ \epsilon\iota\delta\eta$ (die Ideen) bei Aristoteles übersetzt, während Thomas in seinem Kommentar hier passender von „formae“ spricht (l.c. 26). „Species intelligibilis“ besagt explizit, daß damit keine sinnliche Konnotation gemeint ist. Manchmal wird das Wort auch mit „Vorstellung“ verdeutscht, was die schlechteste Wahl ist, weil damit die Problematik dieses mehrdeutigen Begriffs nicht erkannt ist.

Bei Kluxens Vorschlag aber lassen sich drei Aussagen unterscheiden:

1. „Species“ bedeutet „erfaßter Sachverhalt“;
2. der „erfaßte Sachverhalt“ ist vornehmlich im Begriff enthalten,
3. durch den Begriff sind die Gegenstände im Geist enthalten.

Problematisch ist hier vor allem die Annahme, daß der Begriff den „erfaßten Sachverhalt“ enthalte. Das heißt aber zweierlei: zum einen scheint Kluxen unter dem Gegenstand der Erkenntnis nicht ein einzelnes Ding, sondern einen Sachverhalt zu verstehen; zum anderen werden Sachverhalte oder Propositionen nicht durch Begriffe wiedergegeben, sondern durch Aussagen oder Sätze.

Bei Kraml liest man, daß bei „species“ zwei Bedeutungen zu unterscheiden sind. Zunächst bezeichnet das Wort logisch einen Begriff, der dem „genus“, der Gattung, zugeordnet ist und „Art“ bedeutet. Hier aber geht es um die zweite Bedeutung: „Epistemisch ist die Species die Form der Sache, die als Species impressa vom Erkenntnisvermögen aufgenommen

wird und das Objekt, die als so geformt erfaßte Sache, vertritt.“ (Scotus 2000, 211) Es ist offensichtlich, daß der Ausdruck „erfaßte Sache“ an Kluxens Formulierung „erfaßter Sachverhalt“ erinnert. Dabei bleibt unklar, was es heißen soll, daß die Form der Sache die erfaßte Sache vertreten können soll. Außerdem wird auch hier nicht gesagt, ob das Objekt oder die Sache der Erkenntnis ein einzelner Gegenstand ist, wie in der Vorstellungstheorie des Erkenntnis unterstellt wird, oder aber ein Sachverhalt.

Im Original heißt es: „speciem intelligibilem priorem naturaliter actu intelligendi“, dt.: „eine vernunftbestimmte Form, die von Natur früher ist als der Erkenntnisakt“ (Distinctio 3, quaestio 3, Nr.1). „Species“ als Form zu übersetzen entspricht der Definition an anderer Stelle: „Ista forma per quam objectum est sic praesens, vocatur species“, dt. „Diese Form, durch die das Objekt so gegenwärtig ist, wird *species* genannt“ (l.c. Nr.3) – die Übersetzer verzichten hier auf einen deutschen Ausdruck, während sie im Stichwortverzeichnis „species“ als „Begriff“ übersetzen. Daß sie „species intelligibilis“ mit „vernunftbestimmte Form“ wiedergeben, ist zwar zutreffend, aber doch nicht so genau wie „Erkenntnisform“, das den Sinn von „intelligibilis“ („begreiflich“, „verständlich“) gut trifft. „Species intelligibilis“ heißt wörtlich „begreifliche, einsichtige Form“, eine Form, die vernünftig erfaßt werden kann und in einem abgeleiteten Sinne vernünftig bestimmt ist.

Man wird nicht sagen können, daß die beiden Kommentatoren das Problem dieses erkenntnistheoretischen Begriffs befriedigend gelöst hätten. Die kritische Frage kommt ihnen überhaupt nicht in den Sinn, daß der Begriff des Erkennens nicht, wie in der Tradition häufig üblich, nach dem Subjekt-Objekt-Schema des anschaulichen Sehens zu analysieren ist, sondern propositional als „erkennen, daß ...“ (cf. Schnädelbach 2008, 33f.). Wenn Kluxen von dem „erfaßten Sachverhalt“ des Erkennens spricht, kommt er der Einsicht in die propositionale Form des Erkennens recht nahe, ohne den Gedanken jedoch klar und bestimmt zu erfassen.

Bei Honnefelder wird die Sache um nichts klarer oder genauer. Verständlich und angemessen ist lediglich, daß er „phantasma“ mit „Sinnesbild“ übersetzt (Honnefelder 2005, 32). „Species“ läßt er meist unübersetzt. Wenn er jedoch schreibt, daß der Verstand „das geistige Bild“ hervorbringe, kann damit nur die „species intelligibilis“ gemeint sein. Denn vorher erklärt er, daß der Verstand „verschiedene species intelligibiles von den washeitlichen Bestimmungen (rationes)“ hervorzubringen vermöge. Zudem heißt es, die Spezies repräsentiere die „Artnatur“ und „die in ihr enthaltenen Bestimmungen“ des erkannten Gegenstandes (l.c.32f.).

Als rationalen Kern dieser umständlichen Erklärungen kann man, in wohlwollender Interpretation, wohl festhalten, daß der Verstand von dem konkreten Gegenstand mittels der Erkenntnisform das Wesen des Dinges erkennt, d.h. seinen Begriff bildet oder abstrahiert – erkennt, was das Ding ist.

Zu diesem Problem möchte ich hier nichts weiter sagen. Es ist nur ein kleines Beispiel für die von den Kommentatoren nicht befriedigend erklärten Schwierigkeiten, die dem Verständnis des Duns Scotus entgegenstehen.

II. Einführungen

Die Einführung von Ludger Honnefelder ist das Werk eines Spezialisten für Spezialisten. Von den 192 Seiten des Bändchens sind allein 20 Seiten dem Literaturverzeichnis vorbehalten, eine Liste entlegenster Spezialstudien in entlegensten Fachorganen. Zum Vergleich, die Einführung zu Karl Rahner in der gleichen Schriftenreihe kommt mit fünf Seiten ausgewählter Literatur aus. Ich werde den Band nicht regelrecht besprechen, sondern nur einige Unstim-

igkeiten aufweisen, die zu erkennen man kein Experte für mittelalterliche Philosophie sein muß.

Honnefelder spricht von „apodeiktischer Wissenschaft“ bei Aristoteles (2005, 22), von „eidetischen Gehalten“ oder „eidetisch gegliederter Fülle“ des unendlichen Seienden (l.c. 40, 111), von „Figment“, als Erdichtung, was die Wörterbücher des Deutschen nicht kennen (l.c.70), ohne sich die Mühe zu machen, diese Fachwörter zu erklären.

Vor allem aber redet er ständig von „den gegenwärtigen Bedingungen“ des menschlichen Verstandes, ohne zu erklären, was Scotus damit meint (l.c.27, 29, 53 u.a.). Mit „pro statu isto“, im jetzigen Zustand, meint Scotus den Zustand nach der Erbsünde: „Dieses Leben ist bestimmt durch die Erbsünde, die auch eine Verminderung der Erkenntnisfähigkeit des Menschen zur Folge hat“ (Scotus 2000, 202). Konkret heißt dies für eine Erkenntnistheorie, daß man nicht wissen kann, „wozu der Intellekt von Natur aus, ohne sich vom Lichte der Offenbarung helfen zu lassen, imstande ist“ (Gilson 1959, 36). Wenn Scotus also von der natürlichen Vernunft und ihren Fähigkeiten spricht, ist immer zu beachten, ob er die menschliche Vernunft an sich meint oder die erbsündlich geschwächte Vernunft.

Metaphysik

Zum Verhältnis von Theologie und Metaphysik erklärt Honnefelder, das Ziel des Scotus sei nicht die – „bedauerlicherweise auch von É. Gilson – unterstellte Unterordnung der Metaphysik unter die Theologie, sondern die Rettung der Metaphysik um der Rettung der Theologie willen“ (Honnefelder 2008, 117). Dazu wäre zu sagen, daß sich die beiden Aussagen überhaupt nicht widersprechen, da auch bei dem Projekt der Rettung der Metaphysik um der Theologie willen, die Metaphysik selbstverständlich der Theologie untergeordnet bleibt. Dem entsprechen auch andere Äußerungen Honnefelders: „Theologie führt zu einer Kritik der Metaphysik, die nicht anders denn als Metaphysik durchzuführen ist“ (Honnefelder 2005, 51).

Wenn er von einer „Indienstnahme der Philosophie“ zur Lösung theologischer Fragen spricht, impliziert diese Formulierung nichts anderes, als daß die Philosophie der Theologie untergeordnet wird. Außerdem erinnert der Ausdruck an die traditionelle Theorie, daß die Philosophie eine „ancilla theologiae“ (Magd der Theologie) sei. Diese Auffassung aber wird in der Enzyklika „Fides et ratio“ (Glaube und Vernunft, 1998) mit Recht als unzutreffende Auffassung der Stellung einer autonomen Philosophie gegenüber der Theologie bezeichnet (cf. Quack 2022, 157). Diese These über die Stellung der beiden Disziplinen zueinander bestätigt auch Gilson, wenn er erklärt: „Wenn ein Theologe die Philosophie verwendet, bleibt diese vollständig Philosophie, sonst könnte seine Theologie sie nicht verwenden“, d.h. sonst wäre die Philosophie nicht nützlich (Gilson 1959, 685).

Was aber Scotus angeht, so philosophiert er immer als Theologe, als ein Denker, der theologische Fragen philosophisch klären will, was besonders Gilson betont, aber auch Honnefelder nicht anders sieht. Das Verhältnis von philosophischer Argumentation und theologischer Frage zeigt sich klar und deutlich in der Begründung, daß es nur einen einzigen Gott gebe: „Die Beweise folgen der Vernunft, ohne zu bestreiten, daß die Einzigkeit Gottes eine geoffenbarte Wahrheit ist“ (Scotus 2000, XXVI). Damit ist übrigens die Methode und das Wesen der christlichen Philosophie beschrieben, wie es etwa Rahner versteht: sie gibt auf eine theologische Frage eine philosophische Antwort (cf. Quack 2022, 164f.).

Der folgende Satz von Honnefelder über eine „allgemeine Wissenschaft“ ist ganz unverständlich und überdies noch ungenau zitiert: „In etymologischer Deutung von ‚metaphysica‘

(meta = trans; ycos = scientia) kann sie nach Scotus – und damit fällt der philosophiehistorisch folgenreiche Terminus zu ersten Mal – ‚übersteigende Wissenschaft‘ (scientia transcendens) genannt werden“ (Honnefelder 2005, 52). Der Autor erklärt nicht, warum Scotus statt ‚physica‘ das Wort ‚ycos‘ verwendet, das überhaupt kein griechisches Wort, sondern gänzlich unbekannt ist. Auch ist im Original nicht von ‚scientia transcendens‘ die Rede, sondern von ‚quasi transcendens scientia‘ (gleichsam übersteigender Wissenschaft), und diese Formulierung ist rein explizierend und nicht wie bei Honnefelder als Name oder Titel gemeint.

Denn im Original heißt es: „Igitur necesse est esse aliquam scientiam uniuersalem, quae per se consideret illa transcendentia. Et hanc scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a ‚meta‘, quod est ‚trans‘, et ‚ycos‘ ‚scientia‘, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus.“ (Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, prol. n.18, ed. Vivès). Symptomatisch für die extreme Umständlichkeit und gewollte Unklarheit der Scotus-Forschung scheint mir, daß nicht nur Honnefelder jenes unbekanntes Wort ‚ycos‘ unerklärt läßt, sondern auch die Übersetzer der englischen Ausgabe erklären diese Schlüsselstelle nicht – sie verweisen vielmehr auf die Erklärung der kritischen Ausgabe jener Quaestiones: „See the lengthy explanatory note in the critical edition“.

Sie übersetzen den Satz aber genauer als Honnefelder: „This we call ‚metaphysics‘, which is from ‚meta,‘ which means ‚transcends,‘ and ‚ycos‘, which means ‚science‘. It is, as it were, the transcending science, because it is concerned with the transcendentals.“ (John Duns Scotus, Questions on the Metaphysics Aristotle I, translated by Girard J. Etzkorn a. Allan B. Wolter. New York 1997, 7f.) Man wird den Verdacht nicht los, daß diese Kommentatoren kein Griechisch können und nicht wissen, daß ‚ycos‘ im Griechischen nicht vorkommt.

Die fragliche kritische Ausgabe war mir leider nicht zugänglich. Daß aber in einer Einführung diese Schlüsselstelle nicht erklärt wird, halte ich nicht nur für ungeschickt, sondern schlicht für unentschuldig. Außerdem zeigt sich, daß der Ausdruck ‚scientia transcendens‘ eine Prägung von Honnefelder ist und nicht von Scotus selbst stammt. Auch führt Honnefelder für diesen Ausdruck nur diesen Beleg an.

Sinn von „sein“

Richtig ist dagegen, daß Scotus den „in dieser Konsequenz historisch ersten Versuch“ unternahm, „Metaphysik als Ontologie, d.h. als Wissenschaft vom Begriff des ‚Seienden‘ durchzuführen“ (Honnefelder 2005, 55). Problematisch ist aber wiederum, wie Honnefelder diesen Begriff und das Wort ‚Seiend‘ verwendet. Es bleibt offen, was mit dem Begriff des ‚Seienden‘ genau gemeint ist: die Bedeutung des Ausdrucks ‚seiend‘ oder die Bedeutung des Ausdrucks ‚das Seiende‘ oder ‚ein Seiendes‘. Im ersten Fall wird nach der Bedeutung oder dem Begriff eines Partizips gefragt, im zweiten Fall nach der Bedeutung eines Nomens, wo „ens“, das oder ein Seiendes, gleichbedeutend ist mit Ding, *res* oder *aliquid*.

Zunächst aber möchte ich auf eine Unklarheit einer These Honnefelders über Scotus hinweisen. Er behauptet, daß Scotus’ Lehre eine Entwicklung vollziehe von der aristotelischen „Theorie des ersten Seienden zu der des Ersterkannten, von der Metaphysik zur Transzendentalwissenschaft, vom Seienden selbst zum Begriff des Seienden und dessen Verwendung“ (Honnefelder 2008, 111).

Dazu wäre zu sagen, daß das Ersterkannte nach Scotus ganz im Sinne der scholastischen Tradition das Seiende ist. Diesen Punkt hat Honnefelder dann auch befriedigend erklärt und auf die Formel gebracht: „Entweder ist etwas distinkt, und dementsprechend als ‚Seiendes‘,

oder gar nicht erkannt“ (Honnefelder 2005, 58). Freilich bleibt das Problem unberücksichtigt, daß man auch über fiktive Gegenstände Aussagen machen kann.

Zweitens ist die sogenannte Transzendentalwissenschaft natürlich auch eine metaphysische Lehre, insofern sie die Bestimmungen des Seienden behandelt, die über die Kategorien hinausgehen.

Drittens bleibt die Unterscheidung zwischen Seiendem und Begriff des Seienden und der Verwendung des Begriffs völlig ungeklärt. Denn eine Theorie des Seienden fragt nach dem Sinn oder der Bedeutung des Seienden, was nichts anderes ist als die Frage nach dem Begriff des Seienden. Die ungeklärte Frage wird noch dadurch kompliziert, daß Honnefelder in seiner Einführung nach dem „Terminus eines besonderen Begriffs“ fragt, d.h. er unterscheidet zwischen Terminus und Begriff, ohne diese Differenz zu erklären (Honnefelder 2005, 111).

Viertens scheint Honnefelders These, daß Scotus' Lehre die Entwicklung vollziehe vom Seienden zum Begriff des Seienden, mit der genaueren These Gilscons nicht zu vereinbaren zu sein: „Die Metaphysik hat nicht ‚den Begriff des univoken Seins‘ zum Objekt, sondern das ‚univoke Seiende‘, das durch diesen Begriff erfaßt ist.“ (Gilson 1959, 123)

Im Einleitungsgebet des „Tractatus de primo principio“ heißt es: „Tu es verum esse, tu totum esse. ... Adjuva me, domine, inquiringem ad quantam cognitionem de vero esse, quod tu es, possit pertingere nostra ratio naturalis ab ente, quod de te praedicasti, inchoando“. (n.1, dt. von Kluxen: „Du bist das wahre Sein, Du bist das ganze Sein. ... Hilf mir, Herr, bei meinem Forschen danach, zu welchem Maß an Erkenntnis vom wahren Sein, welches Du bist, unsere natürliche Vernunft gelangen könne, anfangend von dem ‚Seiend‘, welches Du von Dir ausgesagt hast.“)

Dazu gibt Kluxen eine Erklärung, die jeden Leser, der mit der Ontologie des Thomas oder Heideggers vertraut ist, überraschen muß. Er sagt nämlich, daß die skotische Metaphysik mit dem Begriff „seiend“ (ens) beginne: „Wenn im Text zunächst von ‚Sein‘ (esse) die Rede ist, so darf man darin nicht eine tiefgehende Unterscheidung von ‚seiend‘ und ‚Sein‘ suchen, wie sie bei Thomas von Aquin zu finden ist. Der Unterschied ist zunächst grammatisch, nämlich von nominalem und verbalen Ausdruck, wobei der nominale als der ursprünglichere angesehen wird. Scotus zieht es daher vor, von ‚ens‘ zu reden.“ (Scotus 1974, 146).

Dazu wäre zu sagen, daß es nicht plausibel ist, „ens“, als Nomen aufzufassen und als verbalen Ausdruck, als Partizip „seiend“, zu übersetzen, es müßte „das Seiende“ oder „ein Seiendes“ heißen.

Zweitens sollte wenigstens angedeutet werden, warum Scotus den nominalen Ausdruck „ens“ vorzieht.

Drittens enthält das Gebet eines der wichtigsten ontologischen Probleme überhaupt. Gott wird als „totum esse“ und „verum esse“ bezeichnet, was natürlich sofort die Frage aufwirft, wie sich von diesem Sein das Sein der Geschöpfe denn unterscheidet; denn da sie nicht Gott sind, können sie nicht das ganze Sein oder das wahre Sein sein. Wie aber ist ihr Sein zu verstehen? Und wie ist mit dieser Aussage die Lehre des Scotus zu vereinbaren, daß das Sein Gottes und das Sein der Geschöpfe univok sei? Damit ist eine der zentralen Frage des Scotus berührt, die im Kommentar leider nicht artikuliert wird.

Nach Kluxens Kommentar berücksichtigt Scotus hier nicht die ontologische Differenz zwischen Sein und Seienden, die Thomas annimmt und Heidegger so stark betont. Diese In-

differenz ist immerhin merkwürdig oder unerwartet für ein Konzept, nach dem die Metaphysik als Ontologie durchgeführt wird.

Nicht ganz einfach ist sodann, nach der Interpretation Honnefelders zu verstehen, was für Scotus die Bedeutung von „esse“ und „ens“ ist. Honnefelder behauptet, daß „esse“ von „Scotus gewöhnlich nur mit einem Zusatz verwendet“ werde (Honnefelder 2005, 107). Dem widersprechen viele Stellen, wo nur von „esse“, von „sein“ schlechthin, die Rede ist; darunter auch ein Zitat bei Honnefelder selbst, wo Seiendes als das bezeichnet wird, „cui non repugnat esse“ (dem es nicht widerspricht zu sein) (l.c. 84). Im „Traktat über das erste Prinzip“ wird „esse“ von „non-esse“ unterschieden (Nr.25) und angenommen, daß „die gemeinsame Natur zum Sein genüge“ (naturam communem sufficere ad esse) (Nr.35).

Sodann scheint Honnefelder den „Sinn der Seiendheit“ mit dem „Sinn von Seiendem“ gleichzusetzen (l.c. 74), was keinesfalls angeht, da zwischen dem Seienden und dem Sein des Seienden, d.h. der Seiendheit des Seienden, klar zu unterscheiden ist. Einleuchtend ist aber, daß der Sinn des Seienden durch seinen Gegensatz zum Nichts und durch die „modi von Seiendem“, nämlich die transzendenten oder transkategorialen Bestimmungen von Seiendem näher bestimmt oder genauer erklärt werde (l.c. 74f.). Eine weitere Bestimmung besagt, daß „Seiendheit gedacht werden muß als eine transkategoriale Intensität, Größe oder Quantität, die von dem jeweiligen inneren Grad der Intensität abgehoben und als solche begriffen werden kann“ (l.c. 93). Dieser Gedanke wird zu beachten sein, wenn es um die univoke oder äquivoke Aussageweise des Seins geht.

Problematisch ist wiederum die zentrale Aussage, daß der Begriff „Seiendes“ das bezeichne, „was aktuell existiert oder zumindest aktuell existieren kann“. Dieser Begriff soll dem alltäglichen Sprachgebrauch entsprechen, „der in der Tat auch von nur möglichem Sein spricht“, doch stelle sich die Frage, warum dieser Sprachgebrauch sinnvoll sei (l.c. 77). Genauer ausgedrückt, soll der „Sinn von ‚Seiendem‘“, wie Honnefelder recht gespreizt formuliert, „noch kein Wirklichsein“ besagen, „sondern die jedem Wirklichsein zugrunde liegende Disposition, die Wirklichsein im Sinn aktueller Existenz ermöglicht.“ (l.c. 85).

Ausschlaggebend ist hier das Moment, daß „seiend“ nicht schon Existenz besagt oder das Seiende nur als „gegebenes Faktum“ zu verstehen ist, sondern auch von dem „washeitlichen Bestand (ens quidditative sumptum)“, „unabhängig von der faktischen Existenz“ ausgesagt werden kann (Scotus 1974, 165). Dies bedeutet aber nichts anderes, als daß Scotus annimmt, daß die *natura communis*, der Artbegriff (Mensch, Pferd) „seiend“ genannt werden könne (l.c. 164). Diese These widerspricht aber der Lehre des Thomas, der der Natur, für sich betrachtet, jegliches Sein abspricht („nullo modo habet esse“), wie Kluxen eine Wendung ohne Quellenangabe aus „De ente et essentia“ zitiert (l.c. 168). An anderer Stelle heißt es ähnlichen Sinnes, „daß die Natur des Menschen, unbedingt und für sich angesehen, von jedem wie immer gear teten Sein absieht (quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse“ (c. 4). Dazu schreibt der Kommentator, daß sich „die ganze Argumentation offenbar gegen einen übersteigerten Begriffsrealismus“ wende (Thomas 1959, 131).

Wesensmetaphysik

Zu diesem ganzen Themenkomplex wäre zunächst zu sagen, daß das Sein der Existenz oder die faktische Seinsweise offenbar nicht dasselbe ist wie das Sein des Wesens, das *esse quidditative*: „Die Entität der Wesenheit ist nicht ein anderer abstrakter Ausdruck für die Existenz, sondern wohl die Wirklichkeit des Intelligiblen als solchen“, wie Gilson als Erklärung vor-

schlägt (Gilson 1959, 188). Erhellend ist dann aber die Interpretation, die er für jene Differenz der Seinsweise gibt. Er erklärt, daß für Scotus „das Sein der Wesenheit“ im Unterschied zur faktischen Existenz „nur analog“ sei (l.c. 94).

Zweitens ergibt sich aus dieser Interpretation ebenso wie aus dem Verständnis von „natura“ und dem Kommentar von Kluxen, daß Scotus einen Essentialismus vertritt; dies aber bestreitet Honnefelder ausdrücklich (l.c. 88; 102). Kluxen spricht dagegen von einer „streng begriffenen Wesensmetaphysik“ (Kluxen 1974, 201) und Gilson kommt zu dem Schluß, „daß Duns Scotus auf Grund seiner ganzen Denkart zur philosophischen Familie der Wesensmetaphysiker gehört und der Seinsakt, ohne den vom Thomismus nichts weiter übrigbleibt als der Name, ihm radikal fremd war“ (Gilson 1959, 688).

Nebenbei bemerkt, kann man bei dieser Kontroverse nicht übersehen, daß Gilson sich letztlich für die Lehre des Thomas und gegen Scotus entscheidet, während Honnefelder darauf bedacht ist, die Ideen des Scotus, die von der Neuscholastik wohl zu gering veranschlagt wurden, zu ihrem Recht zu verhelfen. Kluxen dagegen nimmt wohl eher eine durchaus sachliche, neutrale Stellung in diesem Streit der Ideen ein.

Was den Begriff des Seinsaktes angeht, so sei wenigstens kurz angedeutet, worum es hier geht. Um den Seinsbegriff des Thomas zu erläutern, beschreibt Pieper zunächst die „essentialistische Deutung des Seinsbegriffs“ bei Augustinus. Dessen Lehre besagt, daß sich aus der biblischen Selbstauskunft „Ich bin, der ich bin“ der Gedanke ergebe, „daß das Äußerste an Sein in der unwandelbaren Wesenheit anzutreffen“ sei. Demgegenüber deutet Thomas jene Selbstauskunft als „Ich bin der reine Akt des Seiens“. Daraus folgt der Gedanke, daß das, „was die Dinge zu wahrhaft ‚wirklichen‘ Dinge“ mache, sei „der Akt des Existierens“. Und weiter: „Das Entscheidende ist der *actus*, das Tun schlechthin, die tathafte Verwirklichung des Wesensbestandes: ‚esse est illud quod est intimum et quod profundius omnibus inest‘, das Seien, der Akt des Seiens, ist das Allerinnerste für jedes Wesen und das ihnen allen am tiefsten Eingesenkte.“ (Pieper 1986, 193f.; *Summa theologiae* I,8,1). Pieper benutzt hier die ungebrauchliche Form „seien“ für „esse“, um zu betonen, daß es sich hier um den Infinitiv des Wortes handelt.

Eingefügt sei hier noch, daß Scotus von dem heutigen Sprachgebrauch auch in einem wichtigen Punkt abweicht. Er versteht nämlich unter „esse objective“ nicht das tatsächliche, faktische Sein, sondern das Vorgestelltsein (Honnefelder 2005, 39).

Zur Wirkungsgeschichte

Schließlich wäre zu der These Honnefelders, daß die Metaphysik des Scotus, verstanden als *scientia transcendens*, in ihrer Wirkungsgeschichte auch Kants Transzendentalphilosophie beeinflusst habe, einiges zu sagen. Es ist nicht übertrieben zu bemerken, daß es das Hauptanliegen von Honnefelders Publikationen ist, diesen Nachweis zu führen. Meines Erachtens ist es ihm aber nicht gelungen, glaubwürdig aufzuzeigen, daß eine derartige Beziehung zwischen Scotus und Kant vorliegt.

Hier wäre zu beachten, daß es zwischen zwei Denkern oder zwischen ihren Theorien zwei verschiedenartige Beziehungen geben kann: eine logische und eine kausale Beziehung. Mit der kausalen Beziehung ist der tatsächliche Einfluß gemeint, den ein Autor auf einen anderen Autor ausübt, der dessen Theorie kennengelernt hat; d.h. der Denkprozeß des Autors wurde durch die Lektüre kausal beeinflusst. Mit der logischen Beziehung ist gemeint, daß zwischen

den Gedanken der beiden Autoren eine sachliche Übereinstimmung oder Ähnlichkeit besteht, die nicht durch eine Lektüre oder Kenntnisnahme verursacht sein muß (cf. Popper 1995, 312).

Honnefelder behauptet nun, daß zwischen der Metaphysik des Scotus und der Transzendentalphilosophie beide Arten von Beziehungen bestehen. Er schreibt, daß Kant mittelbar an das „scotische Konzept“ anknüpfte. Er zitiert Kants Definition des erkenntnistheoretischen Begriffs „transzendental“ und behauptet: „Kant ist sich bewußt, daß er damit an die „Transzendentalphilosophie der Alten (KrV B 113) anknüpft, nämlich an die Konzeption der Metaphysik als *scientia transcendens*, wie sie von Scotus grundgelegt ... worden ist“ (Honnefelder 2005, 140).

Dazu wäre zunächst einzuwenden, daß Kant an der angegebenen Stelle keineswegs an „Transzendentalphilosophie der Alten“ anknüpfe, sondern sich vielmehr von ihr distanziert. Er zitiert die klassischen Transzendentalien „quodlibet ens est unum, verum, bonum“, die er reine Verstandesbegriffe nennt, die sich von den Kategorien unterscheiden sollen. Dann hält er diesem Verständnis vor, daß diese Begriffe fälschlicherweise für „Eigenschaften der Dinge an sich“ gehalten werden, während sie nur „logische Erfordernisse und Kriterien aller Erkenntnis der Dinge überhaupt“ seien. Zweitens wendet er ein, daß jenen Transzendentalien die „Kategorien der Quantität, nämlich der Einheit, Vielheit und Allheit“ zugelegt würden (KrV B 113f.).

Es ist offensichtlich, daß man diese scharf ablehnende Kritik der scholastischen Theorie der Transzendentalien, der Metaphysik der allgemeinen, überkategorialen Bestimmungen des Seins, nicht als Anknüpfungspunkt oder Grundlage für die erkenntnistheoretische Transzendentalphilosophie Kants betrachten kann.

Außerdem bezieht sich Kant mit dem Zitat des *unum, verum, bonum* auf die allgemeine scholastische Lehre der Transzendentalien und keineswegs auf die spezifische Metaphysik der allgemeinen Seinsbestimmungen bei Scotus. Thomas nennt beispielsweise nur jene Begriffe Transzendentalien, „die von jedem Seienden unmittelbar ausgesagt werden können“. Scotus aber hat einen umfassenderen Begriff des Transzendentalen. Er versteht darunter alle Begriffe, „die dem Seienden vor seiner Bestimmung durch die Kategorien, durch die es in ‚Gattungen‘ eingeteilt ist, zukommen, seien sie mit ‚seiend‘ konvertibel oder nicht“. So sind etwa nach Scotus „endlich – unendlich“, reine Vollkommenheiten wie Weisheit, oder der Begriff der wesentlichen Ordnung überkategorial und insofern Transzendentalien und Gegenstand seiner Metaphysik (Kluxen 1974, 136f.). Von diesem für Scotus eigentümlichen Sachverhalt ist bei Kant aber überhaupt nicht Rede.

Außerdem fällt doch auf, daß Kant, dessen Philosophie, wie auch immer vermittelt, in der scotischen Tradition stehen soll, in seiner Kritik der Gottesbeweise die Variante des Scotus nicht berücksichtigt, obwohl sie der umständlichste und wohl auch scharfsichtigste Gottesbeweis der Philosophie überhaupt ist. Honnefelder, der jene These der scotischen Wirkungsgeschichte vertritt, bleibt auf die Frage, warum Kant den Beweis des Duns Scotus nicht beachtet, jede Antwort schuldig.

Schließlich sei noch einmal daran erinnert, daß der Begriff „*scientia transcendens*“, der eine verbale Ähnlichkeit mit dem Begriff der Transzendentalphilosophie aufweist, eine vereinfachende Prägung Honnefelders im Sinne eines terminologischen Namens ist, während bei Scotus von einer „quasi transcendens scientia“ die Rede ist, von einer gleichsam übersteigenden Wissenschaft, womit der metaphorische Charakter des Ausdrucks betont wird. Was bei

Scotus eine einmalige metaphorische Beschreibung ist, macht Honnefelder zu einem Fachterminus und Titel einer besonderen metaphysischen Lehre. Gegen diese begriffliche Transformation ist an sich nichts einzuwenden; es ist nur unzulässig, diese terminologische Wendung Scotus selbst zuzuschreiben.

Dreyer, Ingham

Die Einführung von Dreyer und Ingham braucht mangels eines größeren Ideengehalts nicht näher besprochen zu werden. Ich möchte dazu nur anmerken, daß die Autorinnen zu wenig betonen und explizieren, daß Scotus immer als Theologe und im Namen der Theologie Philosophie betreibt. Ihr Fazit: „Der Entwicklung einer Metaphysik muß also eine Erkenntnistheorie vorhergehen“ (Dreyer S.24) ist ein Gedanke, der in der Tradition spätestens seit Platon und Aristoteles bekannt war. Wenn schließlich auf der Rückseite des Bändchens behauptet wird, daß die Thesen des Scotus „zur Metaphysik als Transzendentalwissenschaft“ „philosophische Positionen der Neuzeit vorwegnehmen“, dann wird damit die falsche Assoziation nahegelegt, daß Scotus eine Transzendentalphilosophie im Sinne Kants vertreten habe oder doch in diesem Sinne als dessen Vorläufer zu betrachten sei, was aber keineswegs stimmt und in dieser Einführung auch nicht plausibel begründet wird.

III. Habermas über Duns Scotus

Habermas betrachtet die Philosophie des Duns Scotus als „Einleitung eines Paradigmenwechsels“ (Habermas 2022, 1,765). Was er darüber im einzelnen schreibt, hat aber eher den Charakter weitreichender Spekulationen als einer textnahen Interpretation der Gedanken des Scotus, obwohl er die lateinische Definition des univoken Begriffs bei Scotus genauer übersetzt als Kraml (l.c. 775). Ich werde nur zwei Themenkreise besprechen, die Habermas einigermaßen mißverständlich erklärt: das Problem der analogen und univoken Aussageweise und die Frage der Bedingungen gegenständlicher Erkenntnis.

Analogia entis

Habermas schreibt Scotus „eine durchschlagende Kritik an der Lehre der *analogia entis*“ zu (l.c. 766), und behauptet: „Das Argument, mit dem Scotus den Gedanken der *analogia entis* aus den Angeln hebt, ist logisch-semantischer Natur“ (l.c. 775). Dabei übersieht er, daß selbstverständlich auch die Theorie der Analogie des Seins insofern logisch-semantischer Natur ist, als ihr die Unterscheidung der Begriffe „univok“, „analog“ und „äquivok“ zugrundeliegt. Er referiert genau, was Scotus unter Univokation versteht, und daß er die analogische Verwendung von Begriffen als Äquivokation betrachtet. Er erläutert aber nicht genauer, was mit der *analogia entis* eigentlich gemeint ist. Darauf dürfte wohl zum Teil zurückzuführen sein, daß er die Komplexität des Problems nicht erkannt und nicht gesehen hat, daß es im Grunde um zwei verschiedene Ontologien geht.

Dazu wäre im einzelnen die Ontologie des Scotus umfassend zu referieren, ich werde aber nur ein paar Kernpunkte besprechen.

1. Habermas übersieht, daß Scotus nicht nur eine univoke begriffliche Beschreibung Gottes kennt, sondern auch eine analoge Rede: „Zweitens sage ich, daß Gott nicht nur in einem Begriff erfaßt wird, der dem Begriff, der für das Geschöpf gilt, analog ist, in einem solchen nämlich, der ganz verschieden wäre von dem, der vom Geschöpf ausgesagt wird, sondern in einem Gott und dem Geschöpf univoken Begriff.“ (Scotus 2000, 97f.) Scotus faßt hier aber den analogen Begriff als einen äquivoken Begriff auf, ohne das daraus folgende Problem zu er-

klären, wie Gott in einem äquivoken Begriff erfaßt werden kann, der in Bezug auf Gott und das Geschöpf eine verschiedene Bedeutung hat.

2. Entscheidend für die ganze Kontroverse zwischen der *Analogia entis* und der Univokationstheorie des Seins ist der Punkt, daß den beiden Theorien zwei verschiedene Begriffe des Seins zugrundeliegen. Im Kern handelt es sich also um zwei verschiedene Ontologien, die nicht zu vereinbaren sind, weil sie auf Grundbegriffen beruhen, die wesentlich verschieden sind. Scotus geht es darum, „einen reinen Begriff des Seienden auszuarbeiten“, dessen Modi ihm äußerlich sind, während der Seinsbegriff der auf Aristoteles zurückgehenden *Analogia entis* einen Begriff des Seienden annimmt, dessen Modi dem Seienden immanent sind (Gilson 1959, 94; Zitat von P.T. Barth). Die Hauptthese des Scotus lautet: „Es gibt also einen Begriff des Seins als solchen, der auf Grund seiner Allgemeinheit, die sich auf alles bezieht, was ist, für das ungeschaffene Seiende ebenso gilt wie für alles übrige.“ (l.c. 106)

3. Die beiden ontologischen Theorien unterscheiden sich im einzelnen durch weitere Merkmale. Die thomistische Lehre von der *analogia entis* ist „vor allem eine Lehre vom Analogieurteil“, während die Auffassung des Scotus von der Analogie eine „Begriffsanalogie“ ist (l.c.107). Das bedeutet in der Konsequenz, daß es bei Thomas um „die analoge Verwendung desselben Begriffs“ geht, während für Scotus das Prädikat „analog“ eine Beziehung zwischen zwei Begriffen bezeichnet (l.c.109).

4. Mit Recht hat man betont, daß die Begriffsbestimmung des Univoken bei Scotus von einmaliger logischer Genauigkeit ist. Unter einem univoken Begriff versteht er einen Begriff, der immer in derselben Bedeutung gebraucht wird, so daß niemals ein Widerspruch zwischen Begriffen desselben Wortlautes auftritt. Zweitens besteht die Univokation eines Begriffs darin, daß er als mittlerer Terminus in einem Syllogismus niemals seine Bedeutung ändert; eine Änderung des Mittelterminus würde zu einer „quaternion terminorum, fallacia aequivocationis“ führen und den Syllogismus ungültig machen (Scotus 2000, 99 u. 209). Gemeint ist eine Vierzahl der Termini, ein Fehler der Äquivokation, während ein korrekter Syllogismus auf drei Termini beruht.

5. Für Scotus stellt der Unterschied zwischen „univok“ und „äquivok“ eine vollständige Disjunktion dar. Er betrachtet einen analogen Begriff als die Variante eines äquivoken Begriffs. Nach der Theorie der *analogia entis* zeichnen sich analoge Begriffe dadurch aus, daß sie in bestimmten Merkmalen übereinstimmen oder miteinander verwandt sind, in anderen Merkmalen sich aber unterscheiden. Scotus zitiert zwar die Auffassung von der Verwandtschaft der Begriffe, berücksichtigt diese logisch-semantische Beziehung aber in seiner Definition nicht, indem er nur das Moment der Mehrdeutigkeit beachtet; d.h. er behandelt einen analogen Begriff so, als läge eine Mehrdeutigkeit vor wie bei gleichlautenden Wörtern, deren Sinn völlig verschieden ist (l.c. 96).

Man denke an „Strauß“, welches Wort sogar drei verschiedene Bedeutungen hat, zwischen denen keine logisch-semantische Beziehung besteht: „Strauß“ für Vogel, Blumengebinde und Streit. Wenn Kluxen als Beispiel eines äquivoken Begriffs „Bär“ als Name für ein Tier und ein Sternbild anführt, hat er dagegen übersehen, daß hier auch eine logisch-semantische Abhängigkeit vorliegt; denn der Name für das Sternbild wurde gewählt, weil seine Form, sein Umriß, eine Ähnlichkeit mit der Gestalt des Tieres hat (Scotus 1974, 137).

Wolfgang Künne unterscheidet, mit Aristoteles, eine Mehrdeutigkeit, bei der die Bedeutungen eines Wortes nichts gemeinsam haben, wie bei „Bank“ (Sitz vs. Geldinstitut), von ei-

ner zentrierten Mehrdeutigkeit eines Prädikats, wo „eine seiner Verwendungsweisen gegenüber der oder den anderen zentral ist, wenn eine primär ist und die andere(n) sekundär“. „Gesund“, auf Lebewesen angewandt, ist zentral, auf Heilmittel dagegen sekundär (Künne 1989, 121). Die sekundäre Verwendungsweise eines Prädikats nennt er mit Thomas eine analogische (Künne 2007, 43).

6. Als Fazit dieser Auseinandersetzung muß man mit Étienne Gilson festhalten, daß es sich hier um zwei verschiedene Ontologien handelt: „Auf Grund ihrer Prinzipien kann und muß man sich für eine von ihnen unterscheiden.“ (Gilson 1959, 121) Mit anderen Worten, die Theorie des univoken Seinsbegriff bei Scotus beruht auf einer terminologischen Entscheidung. Das ist es, was Habermas in seiner philosophiegeschichtlichen Rekonstruktion nicht erkannt hat.

7. Um die Sache noch ein wenig zu erläutern, sei auf das Seinsverständnis Heideggers hingewiesen, das ebenfalls nach Art der *analogia entis* konzipiert ist. Denn er unterscheidet die Seinsweise des Menschen, Dasein genannt, scharf von der Seinsweise der Werkzeuge, Zuhandenheit genannt, und von der Seinsweise der Dinge im allgemeinen, Vorhandenheit genannt. Es sind Modi, die dem jeweiligen Seienden immanent sind.

Dem hat Ernst Tugendhat in seiner Analyse des Seinsbegriffs bei Heidegger widersprochen: Aus der Tatsache, daß das Dasein ein Verhältnis zu seinem Sein habe, folge nicht, „daß das Sein dieses Seienden *qua* Sein ein anderes sei“ (Tugendhat 1992, 127). Man könnte also sagen, daß Heidegger, was das Seinsverständnis angeht, in einer Hinsicht der Tradition von Aristoteles und Thomas folgt, während Tugendhat, ähnlich wie Quine, eher der Tradition des Duns Scotus zu folgen scheint, ohne freilich dessen Namen zu nennen (cf. Quack 2022, 68f.).

Gegenständliche Erkenntnis

In den „Kritischen Anmerkungen zu Habermas' ‚Geschichte der Philosophie““ (<http://www.j-quack.homepage.t-online.de/public20.pdf>) schrieb ich: „Für mich selbst aber bestand die größte Überraschung jener umfänglichen Arbeit in dem Referat, wo aufgezeigt wird, daß Scotus eine Vorstufe der transzendentalen Erkenntnistheorie konzipiert hat. Er untersucht nämlich die ‚logisch-semantischen Bedingungen von Aussagen über mögliche Gegenstände‘ (1,777). Dann heißt es, daß die Existenz eines Gegenstandes ‚nicht nur den trivialen Sinn der Faktizität des Gegebenseins von näher zu bestimmenden Gegenständen‘ habe, ‚sondern den transzendentalen Sinn, daß wir als erkennende Subjekte nicht umhinkönnen, uns auch dazu autorisiert zu fühlen, eine Gesamtheit von Gegenständen als Referenten möglicher Aussagen ontologisch vorauszusetzen‘ (1,779).

Der Satz heißt auf gut deutsch: Die Existenz eines Gegenstandes bedeutet trivialerweise, daß er im Kontext anderer Gegenstände gegeben ist, die näher zu bestimmen seien. Darüber hinaus aber hat der Satz einen transzendentalen Sinn: Wir sind als erkennende Subjekte berechtigt, anzunehmen, das es eine Gesamtheit von Gegenständen gibt, deren Sein wir behaupten können. Kurz gesagt, um einen einzelnen Gegenstand zu erkennen, müssen wir eine Gesamtheit von Gegenständen voraussetzen, innerhalb derer er existiert.

Diese Theorie entspricht nun genau der Analyse des epistemischen Aktes, den Karl Rahner beschrieben und Vorgriff des Erkennens genannt hat. Damit ist gemeint, das der Erkennende ein Seiendes nur erkennen, d.h. als solches identifizieren kann, wenn er die Gesamtheit der Seienden, das Sein im allgemeinen, implizit voraussetzt. Wenn also die Rekonstruktion der Erkenntnistheorie des Duns Scotus richtig ist, kommt sie der Auffassung recht nahe, die

Karl Rahner in *Hörer des Wortes* entfaltet hat (cf. J.Q., *Zur christlichen Philosophie bei Karl Rahner*).“

Inzwischen habe ich mir die Sache näher angesehen und festgestellt, daß diese Interpretation des Erkennens bei Scotus eine eigenwillige These von Habermas ist, die bei den anderen mir bekannten Kommentatoren nicht vorkommt. Auch hat Habermas seine These nicht durch Zitate aus Scotus belegt. Der einzige Hinweis auf einen Passus von Scotus ist wenig überzeugend. Damit ist auch die Behauptung, daß Scotus eine Vorstufe der transzendentalen Erkenntnistheorie vertrete, unhaltbar.

Habermas stützt sich zunächst auf die Behauptung Honnefelders, daß Scotus' Lehre eine Entwicklung vollziehe von der aristotelischen „Theorie des ersten Seienden zu der des Ersterkannten, von der Metaphysik zur Transzendentalwissenschaft, vom Seienden selbst zum Begriff des Seienden und dessen Verwendung“ (Honnefelder 2008, 111).

Wie erwähnt, ist das Ersterkannte nach Scotus ganz im Sinne der scholastischen Tradition das Seiende. So heißt es in einem Zitat auf der Rückseite von Honnefelders Einführung: „Der erste natürliche Gegenstand unseres Verstandes ist das Seiende, insofern es Seiendes ist.“ Diesen Gedanken hat Honnefelder auf die Formel gebracht: „Entweder ist etwas distinkt, und dementsprechend als ‚Seiendes‘, oder gar nicht erkannt“ (Honnefelder 2005, 58).

Habermas hat das Zitat über das Ersterkannte zitiert, ohne hinzuzufügen, daß mit dem Ersterkannten das Seiende gemeint ist (l.c. 778), offenbar aber angenommen, daß diese These eine originelle Lehre des Scotus sei und nicht die gängige von Avicenna übernommene Meinung der scholastischen Philosophie. Dann hat er diese These zu der folgenden Fassung, ohne es textlich zu begründen, stark erweitert: „Scotus geht davon aus, daß wir, ohne zu wissen, was ein Seiendes ist, nichts anderes wissen können.“ (l.c. 778). Dies ist wohl der entscheidende Grundgedanke, von dem er dann seine Theorie der transzendentalen Erkenntnis bei Scotus ableitet.

Denn er behauptet, Scotus sei bei der Reflexion über die Verwendung des Terminus „seiend“ „auf ein Vorverständnis von so etwas wie Gegenständlichkeit überhaupt, auf ein *praeintelligere aliquod* gestoßen, das allen Gegenständen vorausliegt. Wir entdecken *intentione obliqua*, daß wir immer schon einen Begriff von Gegenständen überhaupt oder des Seienden als solchen in Anschlag bringen.“ (Habermas 2022, 1,777)

Das Zitat findet sich in *Ordinatio*, distinctio 3, quaestio 1 (Scotus 2000, 96). Hier will Scotus beweisen, daß Gott auf natürliche Weise nicht nur durch ein ihm zukommendes Attribut erfaßt werden kann, sondern auch durch einen washeitlichen Begriff. Als Beispiel nennt er „ein Weiser“ als Attribut für Gott und erklärt: „Ergo intelligendo ‚sapientem‘ oportet praeintelligere aliquod quid cui intelligo istam quasi proprietatem inesse, et ita ante conceptum omnium passionum oportet quaerere aliquem conceptum quiditativum cui intelligantur ista attribui. (Also verlangt das Verstehen von ‚ein Weiser‘ das vorherige Verstehen von etwas Washeitlichem, von dem ich erkenne, daß ihm etwas wie eine Eigenschaft innewohnt, und so muß man vor den Begriffen aller Eigenschaften irgendeinen washeitlichen Begriff suchen, von dem erkannt wird, daß ihm diese Attribute zukommen.)

Das „praeintelligere aliquod“, „das vorherige Verstehen von etwas“, bezieht sich auf einen washeitlichen Begriff, dem man die Begriffe der Eigenschaften zuschreiben kann. Habermas liest dieses *praeintelligere aliquod* als „Vorverständnis von so etwas wie Gegenständlichkeit“. D.h. er deutet den washeitlichen Begriff, den Begriff des Wesens eines Gegenstandes

als „Begriff von Gegenständen überhaupt oder des Seienden als solchen“ (l.c. 777), was dem Sinn des Textes von Scotus nicht entspricht, wo nur behauptet wird, daß zum Begriff des Attributs gehört, daß ein Gegenstand vorausgesetzt wird, dem die Eigenschaften zugeschrieben werden. Habermas gründet seine oben referierte These offensichtlich auf eine falsche Lesart.

Jenes Vorverständnis nennt er „transzendentalen Gesichtspunkt“, was heißen soll, daß wir ohne die derartige formale Bestimmung des Seienden „keine explizite Aussage über ein ‚Etwas überhaupt‘ treffen können.“ ‚Transzendental‘ soll aber noch nicht im strikt kantischen Sinne verstanden werden, „sondern die merkwürdig schillernde Bedeutung eines perfektibilischen Vorgriffs auf das [haben], was ‚über alles hinaus‘ ist.“ Und das „allen expliziten Urteilen vorausliegende implizite Wissen“ schließt „eine Kenntnis des unendlichen Seienden“ schon ein.“ (l.c. 777f.)

Damit beschreibt Habermas mit denselben Worten, was auch Rahner unter dem „Vorgriff“ des gegenständlichen Erkennens versteht. Allerdings begründet Rahner seine These nicht mit Argumenten und Zitaten von Scotus.

Als Fazit wäre festzuhalten, daß ich starke Zweifel habe, daß die Rekonstruktion der Erkenntnistheorie des Scotus durch Habermas richtig ist. Ich glaube nach wie vor, daß Duns Scotus eine überragende philosophische Bedeutung hat; doch nehme ich nicht mehr an, daß es Habermas gelungen sei, diese Bedeutung mit plausiblen, geschweige denn textnahen Argumenten zu begründen. Sein philosophiehistorisches Kapitel ist kein zuverlässiger Weg zu Duns Scotus.

Zum Schluß möchte ich das Motto zitieren, das Gilson seiner großen Monographie über Duns Scotus vorangestellt hat. Es gibt den originellen Charakter seines Denkens authentisch wieder: „Multa non posuerunt philosophi quae tamen possunt cognosci per naturalem rationem, et multa ponunt quae non possunt demonstrari.“ „Vieles haben die Philosophen nicht gelehrt, was dennoch durch die natürliche Vernunft erkannt werden kann, und vieles lehren sie, was nicht bewiesen werden kann.“ (Reportata Parisiensia II, d.1, q.3, n.11)

© J.Q. – 26. Nov. 2022

Literatur

Dreyer, Mechthild, Mary Beth Ingham: *Johannes Duns Scotus zur Einführung*. Hamburg 2003.

Gilson, Étienne: *Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre*. Dt. W. Dettloff. Düsseldorf 1959.

Habermas, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*. Berlin 2022.

Honnefelder, Ludger; Johanne Duns Scotus. München 2005.

-: *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*. Berlin 2008.

Johannes Duns Scotus: *Tractatus de prima principio*. Ed. Wolfgang Kluxen. Darmstadt 1974.

-: *Über die Erkennbarkeit Gottes. Texte zur Philosophie und Theologie*. Lateinisch – deutsch. Hg. Hans Kraml, Gerhard Leibold, Vladimir Richter. Hamburg 2000.

Kaufmann, Nicolaus: Die Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart. *Philosophisches Jahrbuch* 1889. 22ff.

- Künne, Wolfgang: Wahrheit. In: E. Martens/ H. Schnädelbach (Hg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*. Reinbek 1989.
- : *Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie*. Frankfurt 2007.
- Pieper, Josef: *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*. München 1978.
- : *Thomas von Aquin. Leben und Werk*. München 1986.
- Popper, Karl: *Objektive Erkenntnis*. Hamburg 1995.
- Schnädelbach, Herbert: *Erkenntnistheorie zur Einführung*. Hamburg 2008.
- Thomas von Aquin: *Über das Sein und das Wesen*. Deutsch-Lateinische Ausgabe. Dt. Rudolf Allers. Frankfurt 1959. (S. Thomae Aquinatis *sermo seu tractatus de ente et essentia*)
- Tugendhat, Ernst: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt 1992.