

dung verweist H. auf Δ 28, 1024a29–31 (259). H. hebt also nochmals hervor, daß nicht die Gattung ewig ist, sondern der einzelne Organismus unter einer bestimmten Rücksicht. Aber was ist das für eine ewige Dauer, wenn Aristoteles betont, daß der gesamte einzelne Organismus vergänglich ist? Was soll es dann heißen, daß er „der Form nach“ unvergänglich ist? Unvergänglich ist das Produkt der Fortpflanzung, und das ist die durch Zeugung sich erhaltende Klasse. Abgesehen von diesen sachlichen Unklarheiten wird die Interpretation dem Text nicht gerecht. Das Wort $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ findet sich in 731b32 und in b35. An der ersten Stelle bedeutet es, und so übersetzt auch H., „Gattung“ (257). Es wäre merkwürdig, wenn Aristoteles innerhalb weniger Zeilen den Gebrauch änderte, zumal der Text für den Fortpflanzungsnexus den Terminus $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\varsigma$ zur Verfügung hat (731b31; 732a2). Der Satz mit dem umstrittenen Gebrauch von $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ist eine Folgerung: „Deshalb [wegen der teleologisch erklärten Fortpflanzung] ist die Gattung der Menschen und Tiere und Pflanzen immer“ (731b35–732a1).

(3.) Kap. IV § 9 ist überschrieben „Die Einheit der Form (Z 12, H 6)“. Es geht um die Einheit von generischer Form und spezifischer Differenz. „Die Antwort ist“, so H.s These, „daß die generische Form durch das Werden in die Differenz, d. h. die spezifische Form überführt wird. Die Einheit beruht [...] nicht auf einer Relation, sondern auf der Verursachung des Werdeprozesses“ (320). „Weil durch das Werden die generische Form in die spezifischen Formen ausdifferenziert wird, sind sie keine voneinander distinkten Bestimmtheiten, sondern die spezifischen sind Versionen der generischen Formen“ (317). Ich tue mir schwer, das zu verstehen, und möchte zunächst sagen, wie ich es verstehe. Es handelt sich um eine These über die Ontogenese eines Organismus. Im frühen embryonalen Stadium hat er die generische Form, und im Verlauf der Ontogenese differenziert diese sich zur spezifischen Form; aus einem Lebewesen wird ein Adler, eine Kuh oder ein Mensch. Aber welcher Faktor bestimmt, in welcher Richtung die generische Form sich ausdifferenziert? Was meint H. mit der Wendung „durch das Werden“ (320)? Welche Ursache steuert und bestimmt diesen Werdeprozeß? Die einzig sinnvolle Antwort ist, daß die Form sich selbst ausdifferenziert; das bedeutet aber, daß von Anfang an die spezifische Form den Werdeprozeß bestimmt. Ich sehe nicht, wie H.s Interpretation zu vereinbaren ist mit der auch von ihm in Anschluß an Z 7–9 betonten Lehre des Aristoteles, daß die Form keinem Werdeprozeß unterworfen ist. Die Form bestimmt das Werden des Organismus, ohne dabei selbst zu werden. In diesem Werdeprozeß schafft sie sich die körperlichen Organe, die sie braucht, um ihre Tätigkeiten auszuüben. In seinem frühen Stadium kann der Organismus nur vegetative Tätigkeiten vollziehen; er erwirbt dann die Empfindungsfähigkeit usw. Aber das bedeutet nicht, daß aus der generischen Form die spezifische Form wird; es ist vielmehr die spezifische Form, welche die für ihre spezifischen Tätigkeiten erforderlichen Organe entwickelt.

H. entwickelt seine Thesen in klaren, differenzierten, weit ausholenden Interpretationen und in ständiger Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur. Das Buch kann als Kommentar zu ausgewählten Kap. des *Corpus Aristotelicum* benutzt werden. Die spekulative und anregende Untersuchung füllt die Rede vom gemäßigten Realismus des Aristoteles und der Immanenz der Formen mit Inhalt und zeigt die Abhängigkeit der Ontologie des Aristoteles von der Epistemologie Platons. F. RICKEN S. J.

HOFFMANN, TOBIAS: *Creatura intellecta*. Die Ideen und Possibilia bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Neue Folge; 60.). Münster: Aschendorff 2002. 356 S., ISBN 3-402-04011-5.

Warum kann es keine Chimäre geben? Kann Gott sie nicht schaffen, weil sie unmöglich ist, oder ist sie deshalb unmöglich, weil Gott ihre Möglichkeit nicht vorgesehen hat? Solche und viele weitere anregende Fragen verbergen sich hinter dem trockenen Titel „*Creatura intellecta*“ eines neuen Buches. Es handelt sich um eine Dissertation, die 1999 in Fribourg unter der Leitung von Professor Ruedi Imbach sowie von Professor Ludger Honnefelder (Bonn) eingereicht und angenommen wurde. Sie verdient zu Recht einen Platz in der renommierten Reihe der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters“.

Die Philosophie und Theologie des Johannes Duns Scotus ist in den letzten Jahren immer stärker beachtet und rezipiert worden, zunehmend insbesondere im englischen Sprachraum. Immer wieder wird dabei die Frage kontrovers diskutiert, ob und inwiefern der Franziskanertheologe mit dem Ehrentitel *Doctor subtilis* die Philosophie der Neuzeit vorbereitet und vorgezeichnet hat und was das im einzelnen bedeutet. Der junge Autor Tobias Hoffmann nimmt sich dieser Frage unter einem speziellen Gesichtspunkt an, nämlich der Interpretation und Rezeption der scotischen Ideen- und Possibilenlehre, die eine durchaus kontroverse Wirkungsgeschichte zu verzeichnen hat und systematisch betrachtet zu den verwickeltesten Problemen der Philosophie und Theologie überhaupt gehört.

Der Autor möchte neben einem historischen auch einen systematischen Zugang zum Thema bieten (22), muß jedoch auch feststellen, „daß eine zeitübergreifende und einheitliche systematische Fragestellung nicht möglich ist“ (9). Er breitet die divergenten scholastischen Positionen und Argumentationen in erstaunlicher Detailkenntnis aus und hält sich durchgängig an ein sehr hohes Niveau historischer genauer Interpretation, wobei er die neueste Literatur ziemlich vollständig berücksichtigt. Immer wieder eingeschobene Vor- und Rückblicke helfen dem Leser, bei alledem den Überblick nicht zu verlieren und die systematisch relevanten Umbrüche in der Problemgeschichte, die von Platon bis hin zu Scotisten des 17. Jhdts. aufgerollt wird, zu erfassen. Die Arbeit gliedert sich in sieben Kap., die von einer Einleitung und Schlußbetrachtung umrahmt werden, sowie einen Textanhang, der für sich schon verdienstvoll ist, gibt er doch eine Transkription eines bisher unzugänglichen Textes aus der *Reportatio Examinata (Magna)*, nämlich Rep. I A d. 43 q. 1. Sehr hilfreich sind auch der Index der angeführten Primärtexte und das Personen- und Sachverzeichnis. Die sieben Kap. sind zwei Teilen zugeordnet; der erste behandelt die Ideen- und Possibilenlehre des Duns Scotus (33–214), der zweite die Transformation und Weiterführung der scotischen Lehre im Scotismus (217–304), nämlich bei Franz von Mayronis (Kap. 6: 217–262) sowie bei Johannes Poncius und Bartholomäus Mastrius (Kap. 7: 263–304). Im ersten Kap. erarbeitet sich der Autor die Grundlage für die anschließenden Erörterungen, in dem er die theologische Bestimmung der Erkenntnis Gottes begründet angesichts des aristotelischen Arguments, Gott könne nichts anderes als sich selbst erkennen (13. 40). Der *opinio communis* folgend, löst Scotus die Schwierigkeit durch Unterscheidung zwischen dem Primär- und dem Sekundär-objekt der Erkenntnis Gottes, wobei er festhält, daß das endliche Sekundär-objekt nicht als Gott bewegt verstanden werden kann, sondern als produziert, und zwar zunächst durch den göttlichen Intellekt in ein intelligibles Sein der Möglichkeit, und zweitens durch den göttlichen Willen in das kontingente Sein der Existenz (55–59). Das die scotische Metaphysik kennzeichnende kontingente Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit bedingt die „epistemologisch-modale Wende“ (12; 305–307) seiner Ideenlehre, d. h. ihre Transformation in eine Possibilenlehre. Damit sind die Leitbegriffe der weiteren Ausführungen gegeben: Im zweiten Kap. geht es um die Produktion der endlichen Dinge in das intelligible Sein (Ideenproduktion), im dritten um die nähere Bestimmung der Seinsweise der Ideen und im fünften um die brisante Streitfrage, ob und wie Gott die Ursache für das Mögliche sein kann. Das vierte Kap. beschäftigt sich mit der Nebenfrage, welche Relevanz die Ideen für die menschliche Erkenntnis haben, ob eine besondere Illumination des menschlichen Geistes anzunehmen ist. Bevor ich exemplarisch auf zwei Themenkreise näher eingehe, die bis heute besonders kontrovers diskutiert werden, sei die Frage bedacht, warum sich der Verf. im zweiten Teil mit einigen Vertretern des Scotismus im 14. und 17. Jhd. beschäftigt. Welchen Aufschluß kann eine solche Untersuchung geben? Zweifellos steht dahinter das zunächst historische Interesse, die Gedankenlinie von Duns Scotus bis hin zu Kant zu verfolgen und die *missing links* der vermuteten Evolution aufzufinden. Andererseits belegen erst die heftig miteinander streitenden späten Interpreten den systematischen Rang der scotischen Thesen und beleuchten die Möglichkeit und Tragweite einer Adaption in modernem Kontext. Da die historisch genaue Untersuchung der Rezeptionsgeschichte die Idee einer einlinigen Weiterentwicklung entkräftet, verdient die Frage besondere Aufmerksamkeit, wie es möglich ist, daß bereits die ersten Schüler von Duns Scotus Auffassungen vertraten, die dem Denken ihres Lehrers diametral entgegengesetzt waren. Enthält etwa das Denken des

Scotus eine verborgene Dialektik, die im Streit der Scotisten ans Tageslicht kommt? Bestätigt sich damit die Vermutung von Gustav Siewerth, daß der univoke Begriff des Seins als dessen, „*cui non repugnat esse*“ (21), die Möglichkeit der Wirklichkeit vorordnet und dadurch tendenziell Sein und Nichtsein identifiziert? Oder entspringt die idealistische Dialektik ganz anderen Quellen, deren Ströme sich lediglich auch der scotischen Tradition bemächtigt haben? Auch wenn Hoffmann diese Frage nicht explizit stellt, steht sie doch im Hintergrund seiner Untersuchung, die reichhaltigen Stoff für eine Antwort liefert.

Zunächst das Problem des objektiven Seins (*esse obiectivum*)! Hoffmann handelt darüber im 3. Kap. (109–148) und in den beiden Kap. des zweiten Teils. Der aus neuzeitlicher Perspektive ungewöhnliche *terminus technicus* läßt sich verstehen vom Vorstellungs- und Gegenstandscharakter des Gedachten als Gedachten, das dem Wirklichen entgegengesetzt wird, welches darum „subjektiv“ genannt wird, weil es einem realen Subjekt zugehört. Die Zahl „2“ hat objektives, aber kein subjektives Sein; dasselbe gilt für Gedankeninhalte (Ideen) aller Art. Insofern hier die besondere Seinsweise der Vorstellung im Intellekt benannt werden soll, verstehen sich auch die synonymen Termini: Erkenntnis (*esse cognitum*), intentionales Sein oder auch *esse secundum quid* und schließlich vermindertes Sein (*esse diminutum*). Die Vorstellung von Caesar ist nicht Caesar selbst, der möglicherweise schon tot ist, während der Gedanke an ihn vollzogen wird. Nach Scotus ist die Einteilung des Seienden in objektives (*ens in anima*) und subjektives (*ens extra animam*) eine vollständige Disjunktion, die kein Mittleres kennt (*Ord. I d. 36 q. un. n. 36. 66*). Diese an sich völlig klare Sachlage wird nun dadurch verwirrt, daß Scotus gelegentlich den Begriff des (nur) gedanklich Seienden (*ens rationis*) für Reflexionsbegriffe (sog. *intentiones secundae*) reserviert, also für Begriffe von Begriffen, die der Verstand in Hinwendung zu seinen eigenen Vorstellungen diskursiv erzeugt. (Vgl. 18; 146 f., Anm. 142 und 146.) Allein diese terminologische Unschärfe scheint mir zu erklären, wie einige Scotusschüler zu der Annahme gelangten, das objektive Sein gehöre einem dritten, vermittelnden Seinstyp an, gleichsam „zwischen“ dem realen und dem gedanklichen Sein, so vor allem Jakob von Ascoli (146) und Johannes Poncius (272). Offenbar beeindruckt durch solche Positionen, deren Ungenügen Hoffmann zwar feststellt, aber vielleicht nicht hinreichend systematisch bedenkt, hält er selbst die Frage für schwierig, ob das objektive Sein einer Idee nun gedanklicher oder realer Art sei (133; 144; 146 f. 179), obwohl doch gar kein Zweifel ist, daß für Scotus das objektive bzw. „verminderte“ Sein nicht *extra animam* besteht und darum selbstverständlich gedanklicher Art ist. Die Idee eines Mittleren gibt es indessen bei Duns Scotus durchaus, nämlich bei der sog. absoluten Betrachtung des Wesens (der *natura communis*), das, wie er mit Avicenna lehrt, indifferent ist zu weiteren Bestimmungen, sei es zur individuellen Besonderheit, sei es zur begrifflichen Allgemeinheit. Es ist nun eine Eigentümlichkeit des Indifferenten, daß es die disjunkte Ausschließlichkeit kontradiktorischer Gegensätze unterläuft, weil es weder das eine noch das andere ist und so eine Art Mittelstellung einnimmt, so daß das *tertium non datur* nicht anwendbar ist. Darauf weist der Verf. (276) auch zu Recht hin und grenzt so die authentische Lehre des Scotus von der des Poncius ab. Man hätte sich aber eine ausführlichere Darlegung gewünscht, um den falschen Eindruck zu vermeiden, die Vermittlung, die das indifferente Wesen nach Scotus zwischen dem Gedanklichen und dem Realen leistet, schlage sich in einer Art von mittlerem Sein des Objektiven nieder. Ein solcher Eindruck kann sich allerdings insofern nahelegen, als beide Problemkreise denselben Ursprung haben: Die *natura communis* wurde von Heinrich von Gent zum Gedanken des *esse essentiae* (s.u.) weiterentwickelt, welchen Scotus wiederum kritisierte und durch seine Lehre vom objektiven Sein ersetzte (121; 132; 141).

Dieser Punkt mußte deshalb so nachhaltig herausgestellt werden, weil der nun zu besprechende zweite kontroverse Themenkreis unmittelbar davon abhängt: die Lehre vom Möglichen. Hoffmann handelt darüber im 5. Kap. (173–214) und gibt eingangs einen vorzüglichen Aufriß des Problems (173–176). Wenn das objektive Seiende eine Mittelstellung zwischen dem gedanklichen und dem realen Sein innehatte, dann könnte es nicht als von Gottes Intellekt produziert gedacht werden, was jedoch, wie Hoffmann zu Recht gegen Franz von Mayronis (233; 250 f. 255; 261 f.), Poncius (272–277) und neuer-

dings Knuutila (201 f.; 205–214) hervorhebt, mit der scotischen Auffassung unvereinbar ist; es hätte wie das von Heinrich von Gent ersonnene *esse essentialiae* (vgl. 111–122; 184–197) eine ewige Gültigkeit (*ratitudo*), die Gott selbst vorgegeben wäre. Man darf dem Verf. danken, daß er sich die Mühe gemacht hat, die schwer zugänglichen Texte des Franz von Mayronis analysiert zu haben, denn an ihnen läßt sich sehr erhellend demonstrieren, wie die vernunftkritische Einstellung des Lehrers dem Schüler unplausibel wird. Auch wenn oder gerade weil Hoffmann sich vornehm mit Wertungen zurückhält, kann der Leser sich doch ein Bild vom geistigen Rang des Mayronis machen, der Aristoteles als den schlechtesten Metaphysiker (229) beschimpft, offenbar in Überziehung der abstraktiv-reduktiven Denkmethode seines Lehrers (vgl. 235; 237; 255 f.), der Aristoteles in der Frage nach Potenz und Akt zwar kritisch weiterführte, aber nicht in Bausch und Bogen verwarf. Die Rückkehr zu platonischen Vorstellungen soll u. a. die „unveränderliche Gültigkeit von Beweisen“ und die „Unveränderlichkeit der Wissenschaften“ garantieren (230), dem endlichen Menschen also ein zeitloses Wissen sichern, ohne daß die Reichweite des endlichen Begreifens dabei bedacht würde, was man auch daran erkennt, daß Mayronis anscheinend jedwede konventionelle Begriffsbildung für unberechtigt hält (243). Solchem rationalistischen Geist entspricht auch die strenge Trennung von metaphysischer und theologischer Betrachtungsweise (221), woraus in der Folgezeit ein Deismus und Atheismus erwuchs. – Viele Scotusschüler haben sich, wie es scheint, nur die der *ratio* schmeichelnden Lehren ihres Meisters zu eigen gemacht, etwa die Entdeckung des logisch Möglichen, das *formaliter ex se* dem Sein nicht widerstreitet, und dies sogar, wenn es Gott gar nicht gäbe (193–199), während sie der Prinzipizierung der Ideen durch Gottes Intellekt (*per intellectum principiative*; 195) nur wenig Bedeutung beigemessen haben. Hoffmann weist demgegenüber darauf hin, daß bei Scotus *ex se* und *a se* zu unterscheiden sind (196 f.; 293 f.), was deshalb so wichtig ist, weil nur so festgehalten werden kann, „daß es nichts gibt, was ebenso formal notwendig wäre wie Gott“ (208): Einzig Gott hat die Möglichkeit seines Seins *a se*, das Geschöpf hat sie nicht *a se*, sondern von Gott her (294). Damit ist noch einmal von einer anderen Seite her deutlich, daß die objektive Idealität des Möglichen gedanklicher Art ist und keinem Zwischenreich angehört, das Gottes produktivem Erkennen vorausläge. (Vgl. 213 f.; 309.)

Die Arbeit Hoffmanns verdient hohe Beachtung in der Scotus-Forschung. Es gelingt dem Verf., wichtige Texte sowie deren undurchsichtige Rezeptionsgeschichte zu erschließen und dabei die aktuelle Relevanz der Problemstellung stets im Blick zu haben.

A. SCHMIDT

EIDAM, HEINZ, *Dasein und Bestimmung*. Kants Grund-Problem (Kantstudien: Ergänzungshefte; 138), Berlin, New York: de Gruyter 2000. VIII/421 S., ISBN 3-11-016742-5.

Ein unumstößliches Dogma der rationalistischen Metaphysik besagt, daß zu existieren selbst eine der Bestimmungen des Seienden ist. Dagegen ist Kant wirkmächtig für die These eingetreten, ‚Dasein‘ stelle kein reales Prädikat dar. Auf der Grundlage kritisiert er schließlic auch den Versuch eines Arguments, von den möglichen Bestimmungen eines Seienden auf seine reale Existenz zu schließen, der dem sogenannten ontologischen Gottesbeweis zugrunde liegt. Sein besonderes Profil erhält das Problem, weil die ‚Bestimmung‘ durch das erkennende Subjekt erfolgt, während mit dem ‚Dasein‘ die Existenz eines realen Objekts gemeint ist. Kant vertritt nun die Auffassung, daß sich Begriffe nur dann auf reale Gegenstände beziehen, wenn sie mit einer Anschauung verbunden werden können. Da Gott als das vollkommenste Wesen die Grenzen der Anschauung übersteigt, läßt sich über seine reale Existenz nichts Gewisses ausmachen. Weniger bekannt als die kritische Sicht dürfte die Perspektive sein, aus der Kant in seiner vorkritischen Periode auf das Konzept des notwendigen Daseins blickt. Ausgangspunkt ist die Überzeugung, daß das Prinzip vom zureichenden Grund nicht auf das Unbedingte angewandt werden kann. Daher darf das Dasein Gottes weder aus der Möglichkeit der Dinge als Folge abgeleitet werden (Descartes) noch Gott als der Grund seiner selbst aufgefaßt werden (Spinoza). Statt dessen erklärt Kant das notwendige Dasein