

SALZBURGER

JAHRBUCH

FÜR PHILOSOPHIE

Transzendentes

Denken

SALZBURGER JAHRBUCH
FÜR PHILOSOPHIE
Transzendentes Denken
68/2023

Herausgegeben von
Emmanuel J. Bauer, Rolf Darge, Heinrich Schmidinger


EOS VERLAG

Das *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* wird gefördert durch die
Salzburger Äbtekonzferenz und das Katholische Hochschulwerk Salzburg

Alle Rechte vorbehalten. Wiederdruck, Auszüge und Übersetzungen
nur mit Erlaubnis des Verlags und der Redaktion

Redaktion:

Nadja Lanzerath, Fachbereich Philosophie KTH, Universität Salzburg
Franziskanergasse 1/III, AT-5020 Salzburg
SjBPh@sbg.ac.at / +43(0)662/8044-2536

unter Mitarbeit von Maximilian Niesner

Weitere Informationen und die Einreichungsmodalitäten sind zu finden
unter www.salzburger-jahrbuch.at

Das „Salzburger Jahrbuch für Philosophie“ kann über den Buchhandel
oder den Verlag bezogen werden.

Preise: Jahresabonnement bzw. Einzelband 29,00 Euro
Studentenabonnement 20,00 Euro

ISSN 0080-5696

ISBN 978-3-8306-8216-5

© 2023 by EOS Verlag Sankt Ottilien
www.eos-books.com – mail@eos-books.com

Druck: Pustet Druckerei Regensburg
Printed in Germany

Dem hochverdienten langjährigen
Mitherausgeber
des Salzburger Jahrbuchs für Philosophie
und mehrfachen Rektor der Universität Salzburg

Herrn em. Univ.-Prof. Dr. Heinrich Schmidinger

aus Anlass seines 70. Geburtstages
freundschaftlich zugeeignet
von den Mitgliedern des Päpstlichen Philosophischen Instituts

VORWORT

Transzendentes Denken

von Rolf Darge, Salzburg

Bei der Suche nach universalen, nicht weiter rückführbaren Erkenntnisgrundlagen unserer theoretischen, praktischen und ästhetischen Urteile finden in der europäischen Philosophie Begriffe und Verfahren Verwendung, die als ‚überschreitend‘ (*transcendens*) – seit dem 16. Jh. auch als ‚transzendental‘ – charakterisiert werden. Die Bestimmung ‚transzendental‘ erscheint schließlich im Titel ganzer philosophischer Disziplinen und Denkrichtungen (‘*Theoria transcendentalis*’, ‚Transzendentalphilosophie‘, ‚transzendentaler Idealismus‘, ‚transzendentaler Realismus‘, ‚transzendente Phänomenologie‘, ‚transzendente Ästhetik‘, ‚Transzendentalpragmatik‘ usw.). Dabei wird der Ausdruck ‚transzendental‘ jedoch in einem je anderen Sinne gebraucht. Der Begriff erscheint etwa in scholastischen und neuscholastischen Diskursen als Gegenbegriff zu ‚kategorial‘ (*praedicamentalis*), – in der durch Kant begründeten transzendentalphilosophischen Tradition als Gegenbegriff zu ‚empirisch‘, – in der Phänomenologie als Gegenbegriff zu ‚mundan‘, – in der Transzendentalpragmatik als Gegenbegriff zu ‚diskursiv argumentierend‘. Über die Grundbedeutung von ‚transzendental‘ besteht heute keine Einigkeit – und eine Einigung darüber, ob ein transzendentalphilosophischer Ansatz möglich ist, der sich gegenüber den Tendenzen zur Kontextualisierung, Pragmatisierung und Pluralisierung des Wissens behauptet, ist wohl eher nicht zu erwarten. – Andererseits hat das in welchem Sinne auch immer als ‚transzendental‘ bezeichnete Philosophieren zu grundlegenden Einsichten geführt, welche das Nachdenken über den Menschen und das ihm eigentümliche Verhältnis zur Welt und ihrem letzten Grund auch unter gegenwärtigen Bedingungen weiter anzuregen und herauszufordern vermögen.

Kants kritische Philosophie, auf die sich – bis heute – alles spätere transzendente Argumentieren in irgendeiner Weise kritisch oder affirmativ zurückbezieht, versteht sich selbst als einen radikalen Neuanfang des transzendentalen Denkens. Tatsächlich legt sie ein neues Verständnis des im Begriff des Transzendentalen stets gedachten Überstiegs zugrunde. Der *transcensus* ist danach auf bestimmte Vorstellungen und besonders auf die reinen Begriffe des realen Verstandesgebrauchs bezogen, die das sinnlich Gegebene im Sinne des Vorgriffs auf alle mögliche Erfahrung übersteigen. „Das Wort transzendental bedeutet“, wie Kant in seinen *Prolegomena* 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“. ‚Transzendentalphilosophie‘ meint dementsprechend die einer kritisch geläuterten Metaphysik zugrunde zu legende Reflexion auf die apriorischen Bedingungen der Erfahrungserkenntnis und deren Ergebnis, die systematische Theorie der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis. 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 Transenden-

talwissenschaft 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: der *transcensus*, von dem her die Metaphysik ‚Transzendentaltheorie‘ zu nennen ist, ist 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 prädiiziert 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 gezeigt hat, in seinem frühen Sprachgebrauch *metaphysica* und *philosophia transcendentalis* gemäß dieser Tradition gleich.

Im kommenden Jahr wird sich der Geburtstag Immanuel Kants (1724–1804) zum 300. Mal jähren. Dieses Jubiläum nimmt das Salzburger Jahrbuch für Philosophie zum Anlass, um in seinem Schwerpunkt das philosophische transzendente Denken in seiner ganzen Breite neu in den Blick zu nehmen. Wie in den vorausgehenden Bänden ist die Perspektive dabei der Einheit von historischer und systematischer Forschung verpflichtet. In ihr interessieren sämtliche Gestalten philosophischen transzendentalen Denkens und Argumentierens, deren historische Bedingungen, innere Entwicklungen und systematische Implikationen, Synergien mit anderen Traditionen transzendentalen Denkens, theoretische wie praktische Erträge, Konsequenzen und zukunftsweisenden Impulse innerhalb wie auch außerhalb der kontinentaleuropäischen Philosophie. Ausdrücklich eingeschlossen seien dabei auch die kritischen Aneignungen und Weiterbildungen transzendentalphilosophischer Positionen in der Analytischen Philosophie, die im Anschluss an Peter Strawsons Kant-Interpretation (Individuals 1959) eine breite Diskussion über die Möglichkeit und methodische Funktion transzendentaler Argumente führt.

Historisch erscheint nach wie vor das weite Feld der Übergänge und systematischen Affinitäten zwischen der „Transzendentalphilosophie der Alten“ (die nicht „lauter tautologische Sätze“ folgerten, wie Kant irrtümlich meinte) und den modernen Formen transzendentalen Denkens aufklärungsbedürftig; die neueren Forschungen zur vermittelnden Rolle der Lehre von den ‚Supertranszendentalien‘ (‚Ding‘, ‚Etwas‘, ‚Denkbares‘) in der frühneuzeitlichen Scholastik und in der deutschen Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts ermutigen zu weiteren quellennahen Untersuchungen der Diskursverläufe in den schulphilosophischen Traditionen des transzendentalen Denkens vor Kant. In anderer Hinsicht kann etwa die Affinität zwischen transzendental-ontologischen Überlegungen in der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts zur transzendentalen Weltoffenheit des Menschen und den mittelalterlichen Lehren über das transzendente Wahre (das Seiende als für den Menschen Verstehbares) Anlass zu einem vertieften Vergleich der transzendentalphilosophischen Perspektiven sein.

In den meisten seiner Gestalten versteht sich transzendentes Denken bis heute als ein Weg, auf dem die Philosophie dem mit ihr seit ihren Anfängen verbundenen Anspruch auf Letztbegründung unseres Wissens gerecht zu werden vermag. Dieses Selbstverständnis leitet etwa auch noch die Bemühungen um eine transzendentalpragmatische Rekonstruktion der Kantischen Transzendentalphilosophie, welche das Nachdenken über die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung durch eine Reflexion über die nicht hintergehbaren kommunikativen Bedingungen rationaler Argumentation ersetzt und dabei dem „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“ (K.-O. Apel) die die Rolle zudenkt, die Kant dem transzendentalen Selbstbewusstsein zuspricht.

Vermag transzendentes Denken dem Letztbegründungsanspruch der Philosophie hinsichtlich des menschlichen Wissens zu entsprechen? Diese Frage stellt sich mit besonderem Nachdruck im Hinblick auf jene transzendentalphilosophischen Ansätze, die den letzten Wissensgrund – das Ersterkannte des menschlichen Verstandes – mit dem ersten Seinsprinzip identifizieren, so dass der Zielpunkt der transzendentalen Rückführung der Sache nach mit dem Transzendenten zusammenfällt.

INHALT

SCHWERPUNKT: TRANSZENDENTALES DENKEN

TOTGESAGTE LEBEN LÄNGER.

Über das vermeintliche Ende der Transzendentalphilosophie
von Christoph Asmuth, Neuendettelsau.....13

KANTS CRITIK DER REINEN VERNUNFT.

Begründung oder Erneuerung der Transzendentalphilosophie?
von Sabrina M. Bauer, Luxemburg.....33

WIE TRANSZENDENTALES DENKEN DIE GESTALT DER ERSTEN PHILOSOPHIE UND IHR VERHÄLTNIS ZUR THEOLOGIE BESTIMMT.

Bonaventura, Thomas von Aquin und Meister Eckhart im Vergleich
von Rolf Darge, Salzburg.....63

METAPHYSISCHE ANFANGSGRÜNDE DER QUANTENPHYSIK

von Cord Friebe, Siegen.....93

„ANGLEICHUNG IM BEGRIFF“.

Historischer Aufrag und systematische Vergewisserung eines der Scotischen
Transzendentalphilosophie zugrundeliegenden Problemkomplexes bei Leibniz,
Kant und Hegel
von Wouter Goris und Lars A. Heckenroth, Bonn.....105

„EINEN WIRKLICHEN ANFANG [...] HAT KANT NICHT ERREICHT“.

Zur Kant-Kritik in Husserls Krisis-Schrift
von Franz Gmäiner-Pranzl, Salzburg.....135

DER RELIGIONSPHILOSOPHISCHE HINTERGRUND DER TRANSZENDENTALPHILOSOPHISCHEN WENDE.

Habermas rekonstruiert Kant
von Michael Kühnlein, Frankfurt a.M.153

IMMANUEL KANT.

Transzendentalphilosophie und Mystik
von Reinhard Margreiter, Innsbruck.....169

PEDRO Hurtado DE MENDOZA ON THE TRANSCENDENTAL EXPLICATION OF BEING

von Victor Salas, Detroit.....189

Inhalt

FREIE BEITRÄGE

DAS REICH DES UNGESPROCHENEN.

Über die Bedeutung der intuitiven Erkenntnis in der Philosophie
von Helmut Mai, Mainz207

SELBSTBESTIMMTES STERBEN IN WÜRDE.

Würde und Autonomie als Argumente zum assistierten Suizid
von Andreas M. Weiß, Salzburg.....221

REZENSIONEN

Gramelsberger, Gabriele (2023), Philosophie des Digitalen zur Einführung
von David Jost, Salzburg.....243

Renn, Jürgen (2022), Die Evolution des Wissens –
Eine Neubestimmung der Wissenschaft für das Anthropozän
von Heinrich Schmidinger, Salzburg.....246

Rößner, Christian (2022), Kant als Mystiker?
Carl Arnold Wilmans’ ‚Dissertatio philosophica de s i m i l i t u d i n e
inter mysticum purum et Kantianam religionis doctrinam‘
von Christoph Böhr, Heiligenkreuz.....250

Salas, Victor M. (2022), Immanent Transcendence. Francisco Suárez’s Doctrine
of Being
von Rolf Darge, Salzburg.....256

Wirtz, Markus (2022), Religionsphilosophie. Eine Einführung
von Franz Gmainer-Pranzl, Salzburg.....258

VERZEICHNIS DER AUTORINNEN UND AUTOREN.....262

„ANGLEICHUNG IM BEGRIFF“

Historischer Austrag und systematische Vergewisserung
eines der Scotischen Transzendentalphilosophie zugrundeliegenden
Problemkomplexes bei Leibniz, Kant und Hegel

von Wouter Goris und Lars A. Heckenroth, Bonn

Zusammenfassung: Der vorliegende Essay sucht die Prinzipien (i.) Identität und Kompossibilität, (ii.) objektive Realität und (iii.) konkrete Totalität als eine systematische Trias zu begreifen, welche innerhalb der Metaphysik des Duns Scotus mit entscheidenden Neuerungen zum Tragen kommt und die in der Philosophie der Neuzeit produktiv fortwirkt sowie transformative Entwicklungen durchläuft. Es wird die These vertreten, dass die ‚Angleichung im Begriff‘ – d.h. die Bestimmung des Grundes der Möglichkeit der Wahrheit, im Sinne der inneren Objektivität des Begriffs – den Horizont ausmacht, vor dem jene drei Prinzipien in ihrer wechselseitigen Verflechtung bei Scotus erstmals in Erscheinung treten und vor dem auch die damit neueröffnenden Spannungen in der Nachfolge bei Leibniz, Kant und Hegel produktiv ausgetragen werden.

Schlagnote: Adäquation, Duns Scotus, Leibniz, Kant, Hegel

Abstract: The present essay seeks to conceive of the principles of (i.) identity and compossibility, (ii.) objective reality, and (iii.) concrete totality as a systematic triad that comes to bear with decisive innovations within the metaphysics of Duns Scotus and that productively continues to operate and undergo transformative developments in early modern philosophy. It is argued that the ‘adequation in the concept’ – i.e. the determination of the ground of the possibility of truth, in the sense of the inner objectivity of the concept – constitutes the horizon against which these three principles in their mutual interdependence first appear in Scotus and against which also the tensions opening up anew with it are productively negotiated in Leibniz, Kant and Hegel.

Keywords: adequation, Duns Scotus, Leibniz, Kant, Hegel

„Aber die Philosophie soll keine Erzählung dessen seyn, was geschieht, sondern eine Erkenntniß dessen, was wahr darin ist, und aus dem Wahren soll sie ferner das begreifen, was in der Erzählung als ein blosses Geschehen erscheint.“ (Hegel)

So wenig empfehlenswert eine Methode sein mag, welche die Bedeutung eines bestimmten Denkansatzes auf dessen Nachwirkung reduziert, so wenig auch ist es zu beanstanden, wenn man die objektive Geltung bestimmter Ideen durch den Nachweis ihres Einflusses auf die spätere Tradition belegt. Dies ist vor allem dann der Fall, wenn diese Ideen einen gemeinsamen Ursprung haben, sich aber ebenso in historischer Aufeinanderfolge und in Kritik zueinander synthetisch konkretisieren und realisieren. In diesem Sinne gibt es in der Tradition der klassischen Metaphysik einen systematischen Zusammenhang zwischen drei grundlegenden Theoremen, die allesamt im Denken von Duns Scotus wurzeln und sich in der Philosophie der Neuzeit als aufeinander folgende Instanzen ein und desselben Problemzusammenhangs manifestieren und produktiv ausbuchstabieren. Das wesentliche und grundlegende Charakteristikum dieses systematischen Zusammenhangs lässt sich ausgehend von der folgenden Überlegung in den Blick nehmen. Wenn alle mögliche Prädikation zwischen formaler Identität, nämlich $A=A$, und formaler Non-Repugnanz, nämlich $A \neq (\neg A)$, angesiedelt ist, dann stellt sich die Frage: Was erlaubt es dem einen formalen Sinngehalt, oder was erlaubt es nicht, sich mit dem anderen zu verbinden? Was liegt der Synthese im Begriff zu Grunde? Diese Fragestellung wird ausgehend von der Scotischen Metaphysik geschichtlich in drei Theoremen ausgetragen.

- *Identität und Kompossibilität*: Nach Duns Scotus ist die Kompossibilität eidetischer Gehalte das Kriterium der Identität und die Existenzbedingung der Wirklichkeit. Was aber bestimmt die Vereinbarkeit von einander nicht im Begriff einschließenden Wesensgehalten? In der Leibniz'schen *Monadologie* wird dieses Problem in letzter Konsequenz, und zwar im Zusammenhang der Theorie möglicher Welten, verhandelt. Die innere Verträglichkeit, welche die einzelne Monade konstituiert, spiegelt die äußere Kompatibilität der verschiedenen Monaden wider, sodass eine jede Monade das Weltganze, das sie in eingefalteter Weise in sich enthält, in ihren Perzeptionsvollzügen je in einem bestimmten Vollkommenheitsgrad, d.h. in singular-einzigartiger Perspektivität, aus sich heraus reproduziert.
- *Objektive Realität*: Von Duns Scotus bis zu Descartes und Leibniz gilt die Synthese im Begriff als Index der Realität. Die Realität des Objekts ist seine metaphysische Möglichkeit, die zwischen der logischen Möglichkeit im Sinne der Widerspruchsfreiheit und der wirklichen Existenz in der Außenwelt liegt. Kant bestreitet allerdings, dass die synthetische Einheit des Objekts allein aus den Bedingungen, unter denen das Objekt *denkbar* ist, erklärt werden kann, und ergänzt die Struktur des Grundes der Möglichkeit der objektiven synthetischen Einheit um die Bedingungen, unter denen das Objekt dem Denken allererst gegeben wird. Die Vereinbarkeit des Begriffs mit den Eigengesetzlichkeiten der (sinnlichen) Anschauung entscheidet sodann über seine objektive Realität.
- *Konkrete Totalität*: Ab Duns Scotus wird die Vereinzelung der Sache nicht mehr durch Berufung auf die Materie als Prinzip der Individuation erklärt. Die ‚Diesheit‘ (*haecceitas*) als formales Unterscheidungsprinzip konstituiert zusammen mit der ‚gemeinsamen Natur‘

(*natura communis*) das Individuum, und zwar solchermaßen, dass beide Strukturaspekte in ihm zugleich formal nicht-identisch und einheitlich enthalten sind. Hegel setzt diese Grundstruktur der formalen Begriffsmomente des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen als konkrete Totalität für die Versöhnung von Begriff und Anschauung ein.

Die systematische Kohärenz dieser drei Theoreme – Realität, Kompossibilität und Totalität – wird durch ihre gemeinsame Verwurzelung im Denken von Duns Scotus sowie durch ihr In-Erscheinung-Treten in der modernen Philosophie als sich aufeinanderfolgend korrigierende Problemlösungen belegt. Ihre wechselseitige Kritik und Berichtigung ist somit nicht bloß von historischem, sondern zuerst und vor allem von systematischem Interesse. Der Begriff der objektiven Realität, den Kant gegen die Verbindung von Möglichkeit und Wirklichkeit in der scotistischen Tradition, deren Spuren sich bis zu Leibniz nachverfolgen lassen, einsetzt, entstammt selbst der Reflexion bei Duns Scotus über den Extremfall einer „Synthese im Begriff“. Dieser Extremfall besteht in der Lehre der Univozität des Begriffs vom Seienden, welche in der Übernahme des Anselm’schen Gottesbeweises in Scotischer Färbung durch Descartes und Leibniz gipfelt, und die von Kant in aller Konsequenz abgelehnt wird: „Sein ist kein reales Prädikat“ (KrV, B 627). In ähnlicher Weise nimmt die Hegelsche Idee als adäquater Begriff, der Anschauung und Diskursivität vereint, die Scotische Verbindung der Adäquation mit dem Prinzip des virtuellen Enthalten-Seins auf, auf deren Grundlage auch Leibniz sein Konzept einer *notio completa* einführt. Hegels Ideenbegriff ist somit als Gegenentwurf zu dem abstrakten Gegensatz zu verstehen, der sich aus Kants Einführung der (empirischen) Anschauung als der anderen Wurzel der Erkenntnis neben dem Begriff ergibt, und stellt insofern ein entferntes Echo auf den Scotischen Versuch dar, den Inhalt der intellektuellen Intuition durch diskursive Begriffe zu rekonstruieren. Also wird in der geschichtlichen Entfaltung die Frage nach der Angleichung im Begriff als der verbindende Problemzusammenhang dieser Lehrstücke artikuliert, der im Denken von Duns Scotus zwar bereits wesentlich und ursprünglich angelegt ist, dabei jedoch ebenso noch weitgehend implizit bleibt.¹

¹ Der vorliegende Essay ist von einer eigentümlichen, hier näher zu erörternden Sicht auf die Philosophie des 13. und 14. Jahrhunderts geprägt. Ihr zufolge wird in diesem Zeitalter zum ersten Mal die Konstitution der Objektivität in den subjektiven Leistungen der endlichen, konkreten Vernunft thematisch. Das gilt nicht nur für die theoretische Vernunft (so die Lehre des *esse obiectivum*; s. Anm. 3), sondern auch, und vielleicht sogar vor allem, für die praktische Vernunft – maßgeblich ist hier die Konstitution der moralischen Objektivität in den subjektiven Akten, d.h. diejenige radikale Erneuerung, die Thomas von Aquin am Anfang der *S.th.* I–II erbringt (s. Kluxen 1998). Der Hintergrund ist bekannt: Die Philosophie im 13. Jahrhundert vergewissert sich erstmals im prägnanten Sinne der Autonomie der menschlichen Erkenntnis. Man erklärt die Herausbildung des objektiven Gehalts in der Vernunft dieses und jenes Menschen nicht länger durch ihre gemeinsame Hinordnung auf eine übergeordnete Einheitsinstanz – sei es auf den separaten *intellectus agens* (wie in der griechisch-arabischen Kommentartradition von Aristoteles’ *De anima*), sei es die Illumination seitens der göttlichen Vernunft (wie in der augustinischen Tradition). Was es bezüglich der menschlichen Erkenntnis zu erklären gilt, so behauptet Thomas von Aquin programmatisch in der Schrift *De unitate intellectus contra Averroistas*, ist vielmehr, „dass es dieser (einzelne) Mensch ist, der erkennt“ (*hic homo intelligit*). In der Folge reduziert sich die Verbindung zwischen der absoluten und der konkreten Subjektivität auf die naturhafte, unverlierbare Ausstattung der endlichen Vernunft mit uranfänglichen Evidenzen, wie sie in den transzendentalen Begriffen zum Ausdruck kommen. Das ist der Anspruch, der mit der transzendentalen Wende der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert einhergeht: die Auto-

Es gibt eine tiefe Verwandtschaft in der Art und Weise, wie Duns Scotus und Kant die Diskursivität der endlichen Vernunft und die Rolle des Begriffs in ihr konzipieren. Für beide Denker ist der Mangel an intellektueller Anschauung für den menschlichen Verstand und für die Natur seiner Verfahrensweisen konstitutiv. Die Philosophie von Scotus sowie die von Kant ist zutiefst von der Einsicht in die Unvollkommenheit unserer begrifflichen Erkenntnis im *status iste* geprägt. Beide fragen danach, was der Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus* zugrunde liegt, danach also, was eine solche Angleichung der Vernunft an den einzelnen Sachverhalt überhaupt ermöglicht. Duns Scotus entwickelt diese Grundlegung anhand einer Reflexion auf den Begriff der Adäquation selbst. Es ist die wesentliche Dynamik der Vernunft, in ihrer Entfaltung dem gleichzukommen, was im Begriff bereits virtuell enthalten ist. Kant hingegen sucht die Begründung der Adäquation vielmehr in der objektiven Realität der reinen Verstandesbegriffe, d.h. in der transzendentalen Wahrheit, die allem Bezug der logischen Wahrheit auf Phänomene zugrunde liegt. Was Kant mit seiner Auffassung der objektiven Realität des Begriffs be-
anstandet, nämlich die Tendenz in der Tradition von Scotus bis Leibniz, in der Realität und Kompossibilität zusammengehen, bereits dem Begriff selbst – und ohne Rückgriff

nomie der menschlichen Erkenntnis methodisch zu begründen. Es gilt nunmehr, jene Inhalte, die der konkreten Vernunft in aller ihrer Erkenntnis mitgegeben, für sie als *Vernunft* konstitutiv sind, innerhalb der Metaphysik selbst reflexiv auszuweisen. Aus dieser Sicht ist die Kennzeichnung der Metaphysik im Mittelalter als ‚transzendentes Denken‘ (Aertsen 2012) oder als ‚zweiter Anfang der Metaphysik‘ (Honnefelder 1987) durchaus treffend, auch wenn man, wie Demange 2009 zurecht moniert, die Kontinuität zwischen der mittelalterlichen Transzendentalphilosophie und dem kritischen Projekt Kants nicht überbewerten sollte. Denn nicht nur sind die jeweiligen Projekte einer Transzendentalphilosophie andersartig, sondern es liegt der Entwicklung innerhalb der Metaphysik eine unterschwellige, überhaupt der Trennung der Disziplinen von Philosophie und Theologie zuvorgehende Problematik, nämlich die der Konstitution der Gegenständlichkeit, zu Grunde (s. auch Demange 2007). Erst wenn man die Analyse hinreichend tief ansetzt, erklärt sich aus der mittelalterlichen Problematik die Erkenntnisbemühung von der frühneuzeitlichen bis zur klassischen deutschen Philosophie, die Vermittlung von konkreter und absoluter Subjektivität diesseits der Trennung von Philosophie und Theologie auszuweisen – im Ausklang von welcher sich die Phänomenologie in ihren Anfängen am Ende des 19. Jahrhunderts wiederum produktiv auf die Philosophie des 13. und 14. Jahrhunderts, ihre Theorien der konkreten Subjektivität, der Intentionalität sowie der Gegenstandskonstitution, zurückbeziehen wird. Es liegt in der Natur einer solchen Sicht auf die Philosophie im 13. und 14. Jahrhundert, die für den methodischen Begriff der Philosophie in dieser Epoche maßgebliche Orientierung an die (konkrete als) natürliche Vernunft, ohne deren Autonomie im Geringsten abzumildern, auf die – in diesem Zeitalter der Theologie vorbehaltene, innerhalb derselben jedoch als philosophische Theoriebildung anerkannte – Konstitutionsproblematik seitens der absoluten Subjektivität hin zu überschreiten. Denn hier wird das Hervorgehen der phänomenalen Welt aus dem reflexiven Selbstbezug des sich selbst denkenden Absoluten thematisch – eine zutiefst neuplatonische Denkfigur, die für das mittelalterliche Denken wie auch für Hegel (s. Halfwassen 2005) bestimmend gewesen ist. Bringt man somit die in der mittelalterlichen Philosophie verhandelte Gegenstandskonstitution in den subjektiven Leistungen der konkreten Vernunft mit der gleichermaßen philosophischen, allerdings im Mittelalter von der Theologie als Disziplin besetzten Konstitutionsproblematik seitens der absoluten Subjektivität unter einem Hut, ergibt sich eine grundlegendere, sogar noch für die innere Entwicklung der Metaphysik richtungweisende Perspektive, von der aus man die Entwicklung der philosophischen Fragestellungen im Mittelalter und der Neuzeit in den Blick nehmen kann. Was es demnach zu denken gibt, so versucht der vorliegende Essay im Ausgang von der spezifisch Scotischen Neuprägung der Transzendentalphilosophie darzulegen, ist die Angleichung im Begriff.

auf die Synthese in der empirischen Anschauung – objektive Realität zuzuschreiben, wird von Hegel in einer Synthese von Begriff und (intellektueller) Anschauung, von Intuition und Diskursivität erneut aufgenommen und produktiv weitergeführt. Damit kehrt bei ihm jedoch gerade das strategische Anliegen des Duns Scotus wieder, mit den Mitteln der begrifflichen Erkenntnis jene Einsicht nachzubilden, wie sie in einer intellektuellen Anschauung – in eins und zugleich – paradigmatisch gegeben wäre. Nicht umsonst heißt daher die Idee am Schluss von Hegels *Wissenschaft der Logik* ‚adäquat‘. Sie ist die voll entfaltete Synthese dessen, was virtuell im Begriff enthalten ist.

1. Objektive Realität

Der solchermaßen skizzierte und im Folgenden zu rekonstruierende Problemzusammenhang einer Angleichung im Begriff ist intim mit der Problemgeschichte des von Kant ‚ontologisch‘ genannten Arguments verbunden. Der Grundgedanke des ontologischen Gottesbeweises, der gemeinhin auf die Formulierung Anselms von Canterbury im *Proslogion* zurückgeführt wird, ist bekanntlich, dass Existenz als Vollkommenheit im Begriff des vollkommensten Wesens notwendig enthalten ist. Vor dem Hintergrund der konstitutiven argumentativen Bedeutung, die dem metaphysischen Begriff der Vollkommenheit dabei zukommt, gehen in der Tradition die verschiedenen Formulierungen des ontologischen Arguments grundsätzlich mit einer Besinnung über den Realitätsgehalt begrifflich erfasster Vollkommenheiten überhaupt einher. Bei Duns Scotus wird diese Besinnung in der Lehre der *perfectiones simpliciter* vollzogen, die symbolisch für die Scotische Transformation der mittelalterlichen Transzendentalienlehre steht. Es gilt somit, (i.) die Aufnahme des ontologischen Arguments bei Duns Scotus auf dessen Umformung des Begriffs vom Transzendentalen zu beziehen, anschließend (ii.) das erste Auftreten des Begriffs der objektiven Realität im Kontext der nach-Scotischen Reflexion über die Univozität des Begriffs vom Seienden zu verzeichnen und schließlich (iii.) den Eintritt des Begriffs der objektiven Realität in die Formulierung des ontologischen Arguments bei Descartes vor diesem geschichtlichen Hintergrund zu erklären.

(i.) Der Begriff des ‚Transzendentalen‘ wird bei Duns Scotus auf eine solche Weise neugefasst, dass die *perfectiones simpliciter*, d.h. reine Vollkommenheiten wie ‚Weisheit‘ oder ‚Gerechtigkeit‘, transzendentalen Charakter erlangen. Der mittelalterliche Begriff des Transzendentalen war vormals primär mit den sogenannten konvertiblen, d.h. mit dem Begriff des Seienden vertauschbaren Sinngehalten (wie z.B. ‚Eines‘) besetzt, auch wenn sporadisch, so bei Heinrich von Gent, bereits Begriffe wie ‚Gerechtigkeit‘ unter die transzendentalen Vollkommenheiten gerechnet werden. Mit der Lehre der *perfectiones simpliciter* wird die Klasse der transzendentalen Begriffe bei Duns Scotus entschieden erweitert. Nunmehr heißen auch solche Begriffe ‚transzendental‘, die zwar nicht alle Kategorien durchkreuzen, doch qua Begriffsgehalt keine Beschränkung besagen, sondern eine Positivität von nicht-regionaler Geltung bezeichnen, und deswegen sowohl von Gott als auch vom Geschöpf ausgesagt werden können: „alles heißt transzendental, was eine schlechthinnige Vollkommenheit besagt“ (*Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 3, n. 135). Dabei setzt die Lehre der *perfectiones simpliciter* in dieser Gestalt die Scotische Univozitätsthese voraus. Demnach besagt eine *perfectio simpliciter* einen (logisch) eindeutigen Minimal-

gehalt, der sich nach Intensitätsgraden differenzieren lässt und der, dem *vollständigen* Begriff nach, von unterschiedlichen Realitäten wie Gott und Geschöpf (metaphysisch) analog präzisiert werden kann. Darin sind die *perfectiones simpliciter* den disjunktiven Transzendentalien, jener anderen von Scotus neu in die Transzendentalienlehre eingeführten Gruppe transkategorialer Begriffe, nachgebildet. Diese sind in einer Disjunktion, wie z.B. ‚endlich‘ – ‚unendlich‘, mit dem Begriff des Seienden vertauschbar und überführen ihn zum adäquaten Begriff, indem sie eine modale Unterscheidung hinzufügen, mit welcher der Begriff des Seienden im Rahmen einer inneren Konkretisierung schrittweise formale Gehaltlich erfüllt wird.²

Die disjunktiven Transzendentalien sind die Grundlage des Scotischen Gottesbeweises. Dessen allgemeine Struktur ist zweistufig. Scotus weist zuerst nach, dass es ein erstes Seiendes gibt, und anschließend, dass dieses Seiende unendlich ist, woraus folgt, dass das unendliche Seiende (*ens infinitum*) existiert – was, zumindest den Oxforder Schriften gemäß, der meist vollkommene Begriff ist, den der menschliche Geist in diesem Leben vom Absoluten haben kann. Im Rahmen des Nachweises, dass das meist vollkommene Seiende notwendig unendlich ist, also auf der zweiten Stufe dieser Beweisführung, erfolgt die Anerkennung der *ratio Anselmi*: Da es mit dem Begriff des Eminentesten inkompossibel ist, dass es etwas Vollkommeneres gibt, nicht aber mit dem Begriff des Endlichen, deswegen ist etwas das Eminenteste, nur wenn es unendlich ist. Da die Vollkommenheit, unendlich zu sein, zu den disjunktiven transzendentalen Eigenschaften des Seienden gehört, und der Begriff des unendlichen Seienden also denkbar ist, ist es notwendig – so kurz gefasst die Validierung der *ratio Anselmi* –, dass es das unendliche Seiende auch gibt. Scotus weist darauf hin, dass die Non-Repugnanz der Begriffe des Seienden und Unendlichen nicht strikt bewiesen werden

² Der ‚adäquate Begriff‘ (*conceptus adaequatus*), so unsere These im vorliegenden Essay, ist nicht nur das Bindeglied des Problemzusammenhangs von Kompossibilität, Realität und Totalität in der Metaphysik des Duns Scotus, sondern zugleich das Wahrzeichen, an dem sich der Austrag der Scotischen Fragestellung bei Leibniz, Kant und Hegel verfolgen lässt. Anfänglich von Scotus als (negativer) Kontrastbegriff eingeführt (s. dazu die jüngste Debatte: Smith 2019; Pini 2022 u. Smith 2022), um die Univocität des abstraktiven Begriffs des Seienden zu erklären (dessen Gehalt alsdann bei Petrus Thomae als objektive Realität bestimmt wird), wird der adäquate Begriff in der Pariser Phase des Scotischen Denkens zum (positiven) Leitbegriff für das Projekt einer Rekonstruktion im *status iste* der intuitiven Selbsterkenntnis des Absoluten seitens der abstraktiv erkennenden endlichen Vernunft. Was in der Selbsterkenntnis der absoluten Vernunft intuitiv erfasst wird, nämlich der adäquate Begriff der absoluten Wesenheit in ihrer Singularität (*ut haec*), enthält ‚einheitlich‘ (*unitive*) aktual und formal nicht-identische Bestimmungen, die sich aufgrund der Rekonstruktionsregel der *propositio famosa* in der abstraktiven Erkenntnis umfassend und a priori beweisend ableiten lassen (s. Anm. 5). Das heißt, die Kompossibilität der im *ens infinitum* virtuell enthaltenen Vollkommenheiten, welche nach Scotus (s. Prentice 1964; Schönberger 1986; Honnefelder 1990) und Leibniz (s. Martin 1960; Janke 1963) die notwendige und eigens zu beweisende Voraussetzung für die *ratio Anselmi* ist, nimmt in der Pariser Sentenzenvorlesung des Duns Scotus den Charakter eines – konzeptuell als *continentia unitiva* am Modell der Erkenntnis des Einzelnen ausgewiesenen – Ordnungszusammenhangs *a parte rei* an, der gerade deswegen in der abstraktiven Erkenntnis rekonstruiert werden kann, weil er in der intuitiven Erkenntnis nicht untergeht (s. Anm. 8). Im adäquaten Begriff wird eine konkrete Totalität intuitiv erfasst, die es a priori diskursiv zu entfalten gilt. Hält Scotus also zwar mit Kant daran fest, dass es im *status iste* keine intellektuelle Anschauung des Absoluten gibt, erkennt er mit Hegel an, dass der Inhalt der absoluten Selbsterkenntnis – weit davon entfernt, als absolute Indifferenz bestimmungslos zu sein, wie sie es ihren jeweiligen Gegnern Richard Conington bzw. Schelling vorwerfen – in der Sache selbst eine sich diskursiv mit innerer Notwendigkeit auslegende Bestimmungsstruktur aufweist.

kann, dass aber gewisse Gründe dafürsprechen, darunter dieser, dass das vollkommenste Erkennbare dem Seienden als dem ersten adäquaten Objekt des Intellekts nicht widerstreiten kann. „Hierdurch“, so folgert er nun, „kann jenes Argument Anselms vom höchst Denkbaren umgefärbt werden,“ nämlich durch den zusätzlich zu erbringenden Nachweis, dass die Begriffe des Seienden und Unendlichen kompossibel sind: „Dessen Beschreibung ist folgendermaßen zu verstehen: ‚Gott ist jenes, über das hinaus‘, wenn es ohne Widerspruch gedacht wird, ‚ein Größeres nicht gedacht werden kann‘ ohne Widerspruch.“ (De primo principio, c. 4, n. 79; ed. Kluxen 105) Nur unter der Bedingung der Non-Repugnanz also, sofern diese Beschreibung real Möglichen trifft, folgt, dass das höchst Denkbare real (*in re*) ist – sowohl dem *esse essentiae* als auch dem *esse existentiae* nach, denn solches existiert notwendig auch außerhalb des Denkens, da es seinem Begriff widerstreiten würde, vom Denken hervorgebracht zu sein. Mit anderen Worten: Das unendliche Seiende ist, wie durch den Nachweis der prinzipiellen Kompossibilität der Begriffe ‚Seiendes‘ und ‚unendlich‘ eigens erwiesen wird, ein sinnvoller, d.h. *einheitlich* denkbarer, Sinngehalt, dem es als dem *unendlichen* Seienden zugleich widerstreitet, darauf beschränkt zu sein, *nur* ein Sein im Intellekt zu haben. Dieser in sich gestufte Argumentationsgang, in welchem das Prinzip der Kompossibilität bzw. Inkompossibilität auf integrale Weise methodisch in Gebrauch genommen ist, stellt für Scotus den rationalen Beweis der extramentalen Existenz des unendlichen Seienden dar. Dabei ist mitgesagt, worauf von Scotus in diesem Zusammenhang unmittelbar reflektiert wird, dass das höchst Denkbare Gegenstand einer möglichen intellektuellen Anschauung ist, denn nur die intuitive – nicht die abstraktive – Erkenntnis erfordert, dass ihr Gegenstand existiert.

(ii.) Der Begriff der objektiven Realität verdankt sich der Einführung des Gegenstandsbegriffs im 13. Jahrhundert sowie dessen Verwendung in der Kennzeichnung der Seinsweise des Gedachten als eines ‚objektiven Seins‘ (*esse obiectivum*) einerseits und der Einführung des Begriffs der ‚Realität‘ (*realitas*) in Kontrast zum Begriff der ‚Wirklichkeit‘ (*actualitas*) andererseits. Aufgrund der Scotischen Univozitätslehre wird eine Spezifizierung der Beziehung von Begriff und Sache erforderlich, die klarmacht, dass und wie in einem einheitlichen Sinngehalt eine gänzlich unterschiedene Realität gedacht werden kann. Duns Scotus verteidigt die Univozität des *Begriffs* vom Seienden, indem er dem traditionellen Einwand, dass sie den Gottesbegriff (insb. dessen Transzendenz) vernichten würde, mit einer neuen Auffassung vom Verhältnis zwischen Begriff und Wirklichkeit entgegentritt. Die Seinsunivozität führt weder eine Komposition *ex realitate et realitate* (nach welcher der gemeinsame Sinngehalt real vom differenzierenden Sinngehalt unterschieden ist) noch Potentialität (nach welcher der gemeinsame Sinngehalt sich der Möglichkeit nach zum differenzierenden Sinngehalt verhält) in den Bereich des Göttlichen ein. Eine absolut einfache *res* kann mehrere Konzepte produzieren, die weder unterschiedliche Realitäten bezeichnen, noch sich nach dem Verhältnis von Genus und Differenz (also: Potenz und Akt) zueinander verhalten. Die Natur des Seienden wird im univoken Begriff gefasst, und dessen Bestimmung zum Unendlichen oder Endlichen als Entfaltung eines intrinsischen Modus – eine solche Verbindung formaler Sinngehalte beeinträchtigt die göttliche Einfachheit nicht: „Gott und Geschöpf stimmen im einen Begriff (des Seienden) überein, ohne Einheit in der Wirklichkeit; sie sind also ursprünglich verschieden in Wirklichkeit, nicht aber im Begriff (*primo diversa in realitate, sed non in conceptu*).“ (Lect. Ox. I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 84; ed. Vat., vol. 17, 29)

Die Lösung, die Petrus Thomae für dieses Problem gibt, wird von Johannes Canonicus übernommen und zwei Jahrhunderte später von Trombetta als eigenständiger Lösungstypus in der Auseinandersetzung zwischen Skotisten und Thomisten aufgeführt: Sie ersetzt die Scotische Opposition ‚realitas‘/‚conceptus‘ durch den Gegensatz zwischen der subjektiven und der objektiven Realität.³ Das Problem ist nun nicht länger, wie der Begriff des Seienden univok sein kann, ohne die Einfachheit Gottes zu beeinträchtigen, sondern vielmehr, wie der Begriff des Seienden, wenn er keine sachliche Gemeinsamkeit anzeigt, trotzdem ein Realbegriff (und kein bloß logischer oder nomineller Begriff) sein kann. Ein Realbegriff (*conceptus primae intentionis*) wird von dem abstrahiert, was qua subjektive Realität komplett verschieden ist – also von real distinkten Entitäten. So wird z.B. der Begriff ‚Mensch‘ von Sokrates und Platon abstrahiert, die in Wirklichkeit (*in effectu*, also qua Suppositum) gänzlich verschieden sind. Im gleichen Sinne kann man einen Begriff des Seienden von dem abstrahieren, was in Wirklichkeit gänzlich verschieden ist. In dieser Weise kommt, was qua subjektive Realität ursprünglich verschieden ist, qua objektive Realität überein. Wir finden hier die Trennung von Realität und Wirklichkeit zurück: Was qua (objektive) Realität übereinstimmt, ist qua Wirklichkeit verschieden. Hiermit aber liegt nun ein solches Realitätsverständnis vor, demgemäß die Realität der Verwirklichung gegenüber indifferent ist. Kraft dieser Realität ist der Begriff des Seienden kein Gedankending, da der Konzeption etwas entspricht, und zwar die *essentia absolute considerata* (mit ihrer charakteristischen *unitas minor* und der Seinsweise des *esse obiectivum*). Realität kommt nicht mehr allein den wirklichen Sachen in der Außenwelt, sondern auch den abstrakten Sachhaltigkeiten zu – und in letzteren gründet die objektive Realität der Begriffe.

(iii.) Im Einklang mit dieser strategischen Verschiebung der Univozitätsproblematik, die der Einführung des Begriffs der objektiven Realität bei Petrus Thomae zu Grunde liegt, nämlich mit der Wahrung des Realitätscharakters des Seinsbegriffs, ergibt sich schließlich der Eintritt dieses Begriffs der objektiven Realität in die Formulierung des ontologischen

³ Seit den grundlegenden Studien der Bonner Schule (s. Martin 1960, Wagner 1967 und Honnefelder 1990) hat es beachtliche Forschungsarbeit allgemein zur Lehre des objektiven Seins in der mittelalterlichen Philosophie (s. Kobusch 1987 u. 2004; Courtine 1990; Boulnois 1999; und im Kontext der Intentionalitätsproblematik: Perler 2002; De Rijk 2005; Pini 2015) sowie spezifisch zum historischen und systematischen Kontext der Einführung des Begriffs der objektiven Realität am Anfang des 14. Jahrhunderts (s. Marrone 2008; 2018; Smith 2018) gegeben. Mit der Feststellung der inauguralen Verwendung des Begriffs der *realitas obiectiva* in den *Quaestiones de ente* des Petrus Thomae (s. *De ente*, q. 11, art. 3, concl. 4; ed. Smith, 301–303) stellt sich die Frage nach der Aufnahme dieses Begriffs bei Descartes in der dritten *Meditation* (s. Wagner 1967; Normore 1986; Kobusch 1987; Schäfer 2006; ferner zur objektiven Realität bei Kant vgl. neben Wagner 1967 auch Röd 1974; Allison 1983/2004; Zöllner 1984 und Caimi 2018) auf neue Weise. Liegt nämlich der Einführung des Begriffs der objektiven Realität eine strategische Verschiebung der Scotischen Univozitätsproblematik zugrunde, infolgeder die Problematik der Adäquation im Begriff von der noetischen auf die noematische Ebene wechselt, so zeigt sich, dass die Cartesische Innovation, den Gottesbeweis auf egologischer Basis durchzuführen, gerade wieder zur ausgeblendeteten noetischen Ebene zurückkehrt, auf der sich nun noematisch eine adäquate Erkenntnis der Idee zu erweisen hat. Daraus ergibt sich schließlich auch das Programm bei Leibniz, die Idee im Medium der Erkenntnis zur Adäquation zu bringen. Es ist die These des vorliegenden Essays, dass eine solche noetische Entwicklung am Noema der adäquat zum Begriff zu bringenden Realität eine verbindende Fragestellung von Scotus bis zu Hegel bildet: die Angleichung im Begriff, im Sinne der Entfaltung seiner inneren Objektivität.

Arguments in Descartes' dritter *Meditation*. Die Cartesische Fassung dieses Arguments schließt einerseits beim Grundgedanken der Scotischen Lehre des adäquaten Begriffs an, dass nämlich ein Begriff nicht vollkommener sein kann als die Realität, der er entnommen ist, und andererseits bei Suarez' Lehre des objektiven Begriffs, die es erlaubt, die objektive Realität im Sinne des objektiven Begriffs sowohl dem formalen Begriff (als einer realen Qualität, die im denkenden Geist hervorgebracht wird) als auch der formalen Realität (im Sinne der subjektiven Realität oder der Wirklichkeit) entgegenzusetzen. Zwecks Sicherung des Realitätscharakters unserer Erkenntnis erhebt Descartes die Frage, ob es überhaupt eine solche Idee gibt, deren objektive Realität größer ist als die, welche vom endlichen Geist hervorgebracht worden sein kann, und antwortet mit dem Aufweis der Idee des unendlichen Seienden, die, weil ihre Realität notwendig einen hinreichenden Grund in der Wirklichkeit setzt, im Sinne der formalen und aktuellen Realität, notwendig existiert. Der Feststellung, dass „aus dem zuvor Gesagten geschlossen werden (muss), dass Gott notwendig existiert“ (*Med. III; AT VII, 45*), folgt erst die Verschreibung der Idee des unendlichen Seienden, die, weil sie im höchsten Maß ‚klar und deutlich‘ erfasst wird, auch im höchsten Maß objektive Realität enthält, so dass man zwar fingieren kann, ein solches Seiendes würde nicht existieren, nicht aber, dass dessen Idee nichts Reales aufzeigt, denn sie enthält alles, was auch immer eine Vollkommenheit besagt.

2. Identität und Kompossibilität

Mit der Anerkennung des derivativen Charakters einer jeden zusammengesetzten Substanz im Verhältnis zu den sie konstituierenden einfachen Formalitäten geht bei Duns Scotus eine Neukonzeption der Beziehung von Identität und Kompossibilität zur Realität einher. Die Übernahme der Scotischen Paarung von Realität und Kompossibilität führt bei Leibniz zu einer Neuformulierung des ontologischen Arguments. Es gilt dabei, (i.) die Begründung der objektiven Realität durch die Kompossibilität bei Leibniz herauszuheben, womit ein systematischer Zusammenhang ins Auge gefasst ist, der (ii.) bei Scotus mit der wissenschaftlichen Explikation aller im notwendig Existierenden virtuell enthaltenen Realität verbunden ist und dann (iii.) beim späten Leibniz im Modell einer Explikation der Vollkommenheit des Universums durch die sich in ihrer Perspektivität unterscheidenden Monaden weiter entwickelt wird und hier letztlich auch moralische Geltung erlangt.

(i.) Die Neufassung des ontologischen Gottesbeweises, die Leibniz bei einem Besuch in Den Haag 1676 mit Spinoza besprochen hatte und die dieser Leibniz zufolge nach anfänglichem Zögern anerkannt haben soll, versteht sich als Korrektur der Cartesianischen Fassung des ontologischen Arguments, des Näheren als nachträgliche Ergänzung um eine entscheidende Voraussetzung. Der Beweis folgert aus dem Begriff der (reinen) Vollkommenheit, dass alle Vollkommenheiten prinzipiell miteinander kompatibel sind und in demselben Subjekt, dem ‚vollkommensten Seienden‘, widerspruchsfrei enthalten sein können. Da nun die Existenz auch zu diesen Vollkommenheiten gehört, was Leibniz hier im Einklang mit weiten Teilen der Tradition so konzipiert, ergibt sich, dass dieses vollkommenste Seiende existiert. Im Nachtrag klärt Leibniz, dass gerade der Nachweis dessen, was von

Descartes bloß vorausgesetzt werde, nämlich dass ein vollkommenstes Seiendes – im Sinne der inneren Widerspruchsfreiheit – *möglich* ist, eigens argumentativ zu erbringen ist.

„Die Cartesianische Argumentation über die Existenz eines vollkommensten Seienden setzte voraus, dass ein vollkommenstes Seiendes gedacht werden könne, oder möglich sei. Denn gesetzt, dass es einen solchen Begriff (*notio*) gebe, folgt sofort, dass dieses Seiende existiert, da wir es so denken, dass es sofort die Existenz enthält. Es ist aber durchaus fraglich, ob es in unserer Macht steht, ein solches Seiende zu erdenken, oder ob ein solcher Begriff ‚real‘ (lit. ‚sachbezogen‘, *a parte rei*) ist und klar und distinkt ohne Widerspruch gedacht werden kann. Denn Gegner werden sagen, dass ein solcher Begriff eines vollkommensten Seienden oder eines durch sein Wesen existierenden Seienden eine Chimäre sei.“ (VI.3, 579)

Damit aus dem Begriff des vollkommensten Seienden die Existenz desselben gefolgert werden kann, so Leibniz, ist dessen widerspruchsfreie Denkbarkeit, d.h. Möglichkeit, zu erweisen. Und diese folgt aus dem Nachweis, dass alle Vollkommenheiten, da sie grundsätzlich miteinander kompatibel sind, im ‚vollkommensten Seienden‘ ohne Einführung einer inneren Kontradiktion enthalten sein können. Da nun nach Leibniz die gegenseitige Kompatibilität der reinen Vollkommenheiten aus ihrem formalen Begriff folgt, hat der Nachweis der Möglichkeit des Begriffs eines vollkommensten Seienden die Annahme einer Inkompatibilität der reinen Vollkommenheiten *ad absurdum* zu führen, d.h. aufzuzeigen, dass diese Inkompatibilität mit dem Begriff der Vollkommenheit unvereinbar ist. Die *reductio ad absurdum* nimmt sich in den verschiedenen Fassungen des ontologischen Arguments bei Leibniz ähnlich aus. Der Begriff der reinen Vollkommenheit als einfacher Qualität, die positiv und absolut ist, ist unzurückführbar und undefinierbar. Es kann die Annahme einer Inkompatibilität der reinen Vollkommenheiten daher weder ihrer Unableitbarkeit wegen bewiesen noch in einem identischen Satz vom Typus $A=A$ oder $A \neq (\neg A)$ ausgedrückt werden.

Der argumentative Grundzug, der das ontologische Argument wesentlich auszeichnet, nämlich ausgehend von einer – hier kompossibilitätstheoretisch konzipierten – Begriffsstruktur auf die Existenz des Begriffenen zu schließen, wird von Leibniz im gleichen Zusammenhang mit der Theorie der möglichen Welten verbunden. Zusammen mit der These, dass nicht alles Mögliche existieren kann, weist er die Pluralität der realen Welten ab, da sie es unentscheidbar machen würde, ob eine Sache existiert oder nicht, und führt die Kompatibilität als Existenzgrund ein: „Mein Grundsatz ist, dass all das existiert, was existieren kann und mit anderem kompatibel ist, denn der Grund der Existenz ist für alles Mögliche aus keinem anderen Grund begrenzt, als dass nicht alles kompatibel ist.“ (VI.3, 582) So sind der Satz vom Grunde und das Widerspruchsprinzip die beiden grundlegenden theoretischen Prinzipien der Leibniz’schen Metaphysik. Sofern letzteres das Identitätsprinzip einschließt, zeigt sich, dass Identität und Kompossibilität den Begriff der Realität bei Leibniz tragen.⁴

⁴ Die vormalig als Eigenleistung des Frühskotisten Antonius Andreae (ca. 1320) verbuchte Einführung des Identitätsprinzips $A=A$ als der eigentlichen Grundlage des Satzes vom Widerspruch ist nunmehr definitiv auf den *Metaphysikkommentar* Peters von Auvergne (ca. 1270) vorverlegt worden (s. Berkers/Goris 2021), der sich, zwecks Aufweises des derivativen Charakters des Widerspruchsprinzips dem Satze der Identität gegenüber, auf die – gleichfalls neu mitkonzipierte – These der Analytizität der Wahrheit beruft. In dieser Verbindung des Primats der Identität mit der Analytizität der Wahrheit liegt eine systematisch bedeutsame Parallele zur Metaphysik von Leibniz, die sich in-

(ii.) Die Frage nach dem Verhältnis der Kompossibilität zur Realität wird von Duns Scotus im Rahmen zweier Härtefälle verhandelt, nämlich in Bezug auf die Exposition der formalen Struktur der unmöglichen und der notwendigen Existenz. Für diese Existenzmodi gilt, dass das Prädikat ‚existiert‘ bzw. dessen Entgegengesetztes (‚existiert nicht‘) mit dem betreffenden Subjekt unverträglich ist. Die wissenschaftliche Explikation all dessen, was im Begriff des notwendig Existierenden virtuell enthalten ist, umfasst die ganze Realität.

In der Behandlung der Frage, ob der Grund für die Unmöglichkeit der Dinge in Gott liegt, weist Scotus nach, dass nicht die Allmacht Gottes, sondern der göttliche Intellekt, durch welchen die Kreatur im intelligiblen Sein konstituiert wird, als ihr primärer Möglichkeitsgrund zu gelten habe. Dagegen geht die Unmöglichkeit der Kreatur nicht auf eine Unmöglichkeit in Gott zurück, sondern diese hat sie schlicht von sich aus – sogar, wenn nichts anderes existieren würde –, und zwar aufgrund der Inkompossibilität und Repugnanz der sie gemeinsam konstituierenden Formgehalte. Da der göttliche Intellekt der prinzipienhafte Grund der inkompossiblen Teile des Unmöglichen ist, diese aber formal von sich aus inkompossibel sind, geht die Unmöglichkeit des Unmöglichen höchstens indirekt auf den göttlichen Intellekt, nämlich als Urheber der inkompossiblen Teile des Unmöglichen, zurück. Das *ens fictum*, sofern es vom *ens ratum* unterschieden ist – die Chimäre oder was auch immer einen Widerspruch einschließt, wie ‚vernunftloser Mensch‘ –, ist nicht *unum conceptibile*; es hat keine Idee in Gott, außer den Teilen entsprechend, die aber weder in der Realität noch im Denken eine wesentliche Einheit bilden.

Genau dieser Nachweis, dass nämlich der Subjekt-Term nicht widersprüchlich ist, ist auch beim Gottesbeweis zu erbringen – das heißt aber für Scotus, dass der Satz ‚das unend-

sofern auch historisch nachverfolgen lässt, als, vermittelt vom *Metaphysikkommentar* des Duns Scotus, der Primat des Identitätsprinzips als schlechthin erstes theoretisches Prinzip in der Formulierung des Antonius Andreae durch deren Widerlegung bei Fonseca und Suárez präsent ist in der frühen Neuzeit. Freilich scheint in der frühmodernen Rezeption der mittelalterlichen These, dass nicht dem Kontradiktionsprinzip, sondern dem Satze der Identität der Primat als schlechthin erster theoretischer Grundsatz zuzusprechen ist, dieser Vorrang auf die bloße Äquivalenz beider reduziert worden zu sein; in der Folge definiert sich das Widerspruchsprinzip von Leibniz bis Hegel (so bezeichnenderweise die Formulierung in Hegels *Wesenslogik*) in der Form: $A=A$ & $A \neq (\neg A)$. Doch wird mit der Grundlegung der Kompossibilität und Non-Kontradiktion in der Identität (s. Kaehler 1989 zur Funktion der Negation für die Bestimmung des Inkompossiblen sowie die Kritik in Schlierf 2013), wie von Mondadori *en détail* nachgewiesen worden ist, eine für die klassische Metaphysik der Modalität insgesamt verbindliche Prägung erreicht (vgl. auch Ramelow 1997; Busche 2013). Die Unterscheidung einer logischen von der metaphysischen Konzeption der Kompossibilität bei Leibniz geht auf die Begründung der Kompossibilität seitens der formalen Non-Repugnanz, und letztere wiederum auf den Primat der Identität, bei Duns Scotus zurück (s. Mondadori 2003). Kraft der *formalen* Unabhängigkeit kommt nach Scotus dem Möglichen eine *modale* Unabhängigkeit gegenüber der Einsetzung seitens der göttlichen Vernunft, also der *ontologischen* Abhängigkeit zum Trotz, zu (s. Mondadori 2004; für die resultierende Problematik des Ursprungs der Intelligibilität bei Scotus s. Smith 2014; Goris 2021 & 2023 und Anm. 5); wie dann auch bei Leibniz (s. Mondadori 2014). Auch wenn diese Problematik in der *Lectura Parisiensis* des Duns Scotus noch eine letzte Zuspitzung im Sinne der These des aktuellen Enthaltenseins des Intelligiblen in der absoluten Wesenheit erfahren sollte, liegt sie in klarer und historisch wirksamer Form bereits in den Oxforder Sentenzenvorlesungen des Duns Scotus vor (s. dazu maßgeblich Honnefelder 1990; Knuutila 1993); die Nachwirkung der Scotischen Metaphysik der Modalität lässt sich bei Suárez (s. Schmutz 2003, mit Zurückhaltung dagegen Darge 2004 u. Aertsen 2012), Leibniz (s. Bender 2016) und Kant (s. Stang 2016) konkret nachverfolgen.

liche Seiende ist‘ nicht durch sich bekannt ist. Dies ist nicht deswegen der Fall, weil überhaupt keine vorhergehende Erkenntnis für die Evidenz des durch sich bekannten Satzes erforderlich ist – denn zumindest eine gewisse Erkenntnis der Termini, entweder konfus oder distinkt, ist notwendig anzusetzen. Vielmehr ist ein Satz dann durch sich bekannt, wenn er keines weiteren Grundes als eben dieser Termini für die evidente Wahrheit der Zusammensetzung bedarf. In Bezug auf den Gottesbeweis gilt dabei nun einerseits, dass der Satz, der das Sein von Gott aussagt, für einen Intellekt, der die Termini auf vollkommene Weise erfasst, durch sich bekannt ist, da der Satz durch seine Termini unmittelbare Evidenz besitzt. Dieser ist an sich sogar der unmittelbarste Satz, auf den alle Aussagen über Gott zurückgeführt werden können. Andererseits aber folgt, dass keine Aussage, die wir im *status iste* über Gott machen, durch sich selbst bekannt ist, da die Termini von uns nicht auf vollkommene Weise erfasst werden können. Solche Termini wie ‚ens infinitum‘, die auf Gott zutreffen, sind nicht schlechthin einfach, und da nicht durch sich selbst bekannt ist, dass die Teile jenes Begriffs vereinbar sind, sondern ihre Kompossibilität des Beweises bedarf, folgt, dass der Satz für uns nicht durch sich bekannt ist.

Die Zurückführung aller Aussagen über Gott auf einen durch sich bekannten Satz, der dem Subjekt, nämlich der göttlichen Wesenheit in ihrer Partikularität (*ut haec*), Sein zuspricht, wobei vorausgesetzt ist bzw. eigens argumentativ hergeleitet wird, dass dieses Subjekt vom Intellekt erfasst werden kann, ist der Ausgangspunkt für die radikale Neuorientierung auf die im *status iste* mögliche Gotteserkenntnis in der Pariser Phase des Scotischen Denkens. Hier führt dieser Zusammenhang schließlich zu dem Modell einer solchen wissenschaftlichen Erkenntnis, die im Rahmen der abstraktiven Erkenntnis alles zu erkennen vermag, was virtuell im Begriff der göttlichen Wesenheit eingeschlossen ist. Das heißt, Scotus zufolge kann dem viatorischen Intellekt keine abstraktive Erkenntnis dessen abgesprochen werden, was der göttliche Intellekt intuitiv erfasst; demnach wird eine Rekonstruktion der inneren Verfahrensweisen der intellektuellen Anschauung *in Medium der abstraktiven Erkenntnis* als prinzipiell möglich konzipiert. Eine solche abstraktive Wissenschaft basiert auf dem Begriff der göttlichen Wesenheit, der virtuell und primär alles Erkennbare auf geordnete Weise einschließt. Dass die göttliche Wesenheit einen adäquaten Begriff hat, im Sinne des einen Wesensbegriffs, der sie gänzlich fasst, so wie sie in sich selbst ist, geht damit einher, dass dieser Wesensbegriff mehrere denominative Begriffe virtuell einschließt, die formal nicht-identisch sind, ohne damit eine reale Vielheit ins Absolute einzuführen. Diese Begriffe kommen dem Subjekt primär zu, das heißt, sie lassen sich gänzlich auf dieses zurückführen, ohne dass dabei auf etwas Anderes, außerhalb des Subjekts Liegendes argumentativ zurückgegriffen werden müsste – so wie die Eigenschaft 2R dem Dreieck primär zukommt, sogar dann, wenn es Gott nicht gäbe.⁵

⁵ Es gilt hier, sowohl auf die innere Systematik des Projektes der *Lectura Parisiensis* des Duns Scotus als auch auf die Verschiebung gegenüber dessen Oxforder Sentenzenvorlesungen aufmerksam zu machen. – Die innere Systematik des Projektes der *Lectura Parisiensis* ergibt sich aus dem Zusammenhang dreier neu eingeführter bzw. modifizierter Theoreme: die für die Erneuerung der Theologie-Konzeption maßgebliche Lehre der *propositio famosa* (s. Dumont 1992), die Umgestaltung der Formaldistinktion (s. Dumont 2005) und die Lehre der *continentia unitiva* (s. Dumont 1995). Gehen wir von der Hauptthese aus, dass bereits in diesem Leben, allerdings nur im Medium der abstraktiven Erkenntnis, ein a priori Wissen der absoluten Wesenheit *ut haec* möglich sei: „Respondeo ad questionem

(iii.) In der *Metaphysischen Abhandlung* nimmt Leibniz den Ausgang vom Begriff des *ens perfectissimum*, als Inbegriff aller Vollkommenheiten (§1); und überträgt einen solchen Inbegriff auf die Substanz, deren *notio completa* die Gesamtheit der Vollkommenheiten auf endliche Weise ausdrückt (§8). So wie bei der Substanz nicht auf eine bloße Namensklärung rekuriert werden kann, um die Möglichkeit der Sache zu erweisen (§§8; 24), so auch beim *ens perfectissimum*. Die entsprechende Korrektur des ontologischen Arguments beseitigt Irrtümer, zu denen der falsche Gebrauch der Ideen Anlass gibt (§23). Nur eine distinkte Erkenntnis erlaubt, die Möglichkeit der Sache *a priori* (ohne Rückgriff auf die Erfahrung) zu

quod multae veritates per se scibiles de Deo possunt sciri simpliciter a viatore, non solum a posteriori, sed etiam a priori per rationem Deitatis (...); quia intellectus potens intelligere subiectum sub ratione subiecti potest intelligere principium virtualiter inclusum in subiecto, et ulterius conclusiones inclusas in principia quia sicut terminus subiecti est causa principii, et principium est causa conclusionis. Sed obiectum istius scientiae potest intelligi et cognosci distincte ab intellectu vioris cognitione saltem abstractiva, licet non intuitiva, nam nulla cognitio abstractiva repugnat viatori inquantum viator.“ (*Lect. Par.*, prol., q. 2, n. 184–5; ed. Wolter-Bychkov, 65) Die Begründung für eine solche Erkennbarkeit erfolgt in der vorangehenden Frage: „Illud sub ratione essentiae potest esse primum obiectum alicuius scientiae cuius essentia est ratio prima virtualiter continendi veritates necessarias habentes evidenciam ordinatam“ (*ibid.*, q. 1, n. 130; ed. cit., 49). Diese Ordnung lässt sich der *propositio famosa* gemäß rekonstruieren: „Qualis ordo realis esset inter aliqua si essent distincta realiter, talis est ordo eorum secundum rationem, ubi sunt distincta secundum rationem“ (*ibid.*, q. 1, art. 4, n. 111; ed. cit., 42); vgl. *ibid.*, n. 117 (ed. cit., 44); n. 134 (ed. cit., 50). Der adäquate Begriff dieser Wesenheit entfaltet sich in einer geordneten Vielheit von Begriffsbestimmungen, die dem Wesensbegriff *per se secundo modo* zukommen (und folglich der wissenschaftlichen Beweisführung fähig sind): „Ad probationem eius dico quod illis pluribus conceptibus potest correspondere una res extra quae potest in se virtualiter continere tales plures conceptus, et per consequens de ipsa per intellectum possunt actualiter explicari. Et cum ulterius dicitur quod una res habet unum conceptum adaequatum, concedo unum conceptum quiditativum qui est eius omnino, id est secundum se. Sed praeter hoc potest virtualiter continere conceptus plures quasi denominativos, sicut ipsa essentia ex natura rei virtualiter contineret plures vel multas proprietates consequentes ipsam, si possent distingui realiter ab ipsa. Igitur essentia ita potest virtualiter continere plures conceptus quasi conceptus denominativos qui possunt ab intellectu distingui a conceptu quiditativo.“ (*ibid.*, nn. 130–133; ed. cit., 49–50) Schließlich gibt die Umbildung der formalen Nicht-Identität Duns Scotus das Instrument, die reinen Vollkommenheiten, die virtuell als außerwesentliche Eigenschaften in der absoluten Wesenheit enthalten und daraus deduzierbar sind, in ihrer formalen Nicht-Identität als *aktual* im Wesen enthalten zu denken. Diese Umbildung bedeutet eine – in der Scotistischen Tradition ausdrücklich reflektierte und für sie grundlegende – Kehrtwende für die Frage nach dem Ursprung der Intelligibilität, sofern die formalen Sinngehalte alles Endlichen nunmehr als immer schon aktual intelligibel im absoluten Wesen enthalten und nicht länger als der Produktion im intelligiblen Sein seitens der absoluten Vernunft bedürftig gedacht werden (s. Smith 2014). – Die Verschiebung des Projektes der *Lectura Parisiensis* gegenüber den Oxforder Sentenzenvorlesungen (s. bereits Dumont 1989; Porro 2014) lässt sich an der Beobachtung festmachen, dass der Metaphysik, welche in der Oxforder Phase des Scotischen Denkens als Grundlage einer Theologie im *status iste* auftritt (s. dazu maßgeblich Honnefelder 1979), eine solche Begründungsfunktion in Paris dezidiert abgesprochen wird; als *scientia quia* vermag sie nach Scotus überhaupt keine eigentümlichen Wahrheiten bezüglich des Absoluten mehr zu beweisen (s. Goris 2022). Das heißt zwar, dass die gesteigerten Erkenntnisansprüche des Projektes der *Lectura Parisiensis* mit einer Konzeption der Metaphysik als *scientia quia* unvereinbar sind; es heißt aber nicht, dass die Metaphysik als solche ihren Reiz für Scotus verloren hätte. Vielmehr wird das gesamte Projekt der metaphysischen Erkenntnis des Absoluten nunmehr in jene *scientia pro nobis* verlagert, die Scotus ‚Theologie‘ nennt und die den gleichen Gegenstand hat wie die entsprechende *scientia in se*, d.h. die Selbsterkenntnis des Absoluten; vgl. den aussagekräftigen Verweis in der Pariser Sentenzenvorlesung auf die *noesis noeseos* zur Kennzeichnung dieser absoluten Selbsterkenntnis (*Lect. Par.* I, d. 35, q. 2, n. 74; ed. cit., 373).

beweisen (§24). Wird im adäquaten Begriff alles, was originär zum Begriff gehört, distinkt erkannt, bis hin zu den primitiven Begriffen, so wird in der intuitiven Erkenntnis dies alles auf einmal erfasst, und so „erblicken wir die ganze Idee.“ (§25) Begriffe wie Substanz und Identität sind keine Begriffe, die mittels Abstraktion von der Wahrnehmung entlehnt sind, sondern werden auf der Grundlage von innerer Erfahrung – und das heißt: der intellektuellen Anschauung – erfasst (§27).

Zur Bestimmung der Substanz geht Leibniz in der *Metaphysischen Abhandlung* von einer Wahrheitskonzeption aus, die erstens das Urteil als Träger der Wahrheit begreift und zweitens die wahre Prädikation als Inhärenz des Prädikats im Subjekt bestimmt. Ist der wahre Satz nicht identisch, dann muss das Prädikat virtuell im Subjekt enthalten sein. Zwecks Abgrenzung vom Akzidenz verbindet Leibniz die Substanz auf dieser Grundlage sodann mit dem vollständigen Begriff. Es gehört zur individuellen Substanz, „einen so erfüllten Begriff zu haben, dass er zureichend ist, alle Prädikate des Subjekts, dem dieser Begriff zugeschrieben wird, zu verstehen und daraus abzuleiten.“ (§8) Dieser individuelle Begriff hat die ‚Diesheit‘ (*haecceitas*) als Grundlage aller wahren Prädikation und drückt die umfassende Verknüpfung der Dinge (*connexion des choses*) aus; die Substanz ist „wie eine ganze Welt und wie ein Spiegel Gottes oder vielmehr des ganzen Universums, das jede auf ihre Weise ausdrückt.“ (§8) Auf dem individuellen Begriff basiert Leibniz das Prinzip der Identität des Nicht-Unterscheidbaren: „dass es nicht wahr ist, dass zwei Substanzen sich gänzlich gleichen und allein der Zahl nach verschieden sind.“ (§9) Da jede Substanz gleichsam eine Welt für sich ist, die von jeder anderen Sache mit Ausnahme von Gott unabhängig ist, schließt die Idee als vollständiger Begriff alle Prädikate ein und drückt das ganze Universum aus, auch, „wenn alles, was außer mir ist, zerstört würde, vorausgesetzt, dass nur Gott und ich erhalten blieben.“ (§14).

Schließlich wird auf dieser Grundlage in der *Monadologie* die Idee des Universums als universaler Harmonie in ihrer moralischen Dimension artikuliert. Der zureichende Grund für die Bestimmung zur realen Welt, mit Blick auf die unendliche Anzahl von möglichen Welten, die in den Ideen Gottes enthalten sind, liegt in der Übereinstimmung oder in den Graden der Vollkommenheit, die diese Welten enthalten. In der idealtypischen Vergleichung aller möglichen Welten untereinander in Hinblick auf den Grad der Vollkommenheit, der mit ihnen jeweils zum Ausdruck kommt und *in* ihnen realisiert ist, unterscheidet sich die weniger vollkommene Substanzenkonstellation von der vollkommeneren, wobei sich dann auch die vollkommenste Welt hervortut und mit der Existenz des Besten (§53–5) ein rationales Begründungskriterium für die Existenz einer möglichen Welt und die Nicht-Existenz aller anderen gewährleistet ist. Wie jede Monade innerlich die Verknüpfung aller Dinge im ganzen Universum repräsentiert (§56), so gibt es durch die unendliche Menge der Monaden unendlich viele verschiedene Welten, welche die Perspektiven einer einzigen Welt sind, die von der Warte der verschiedenen Monaden aus betrachtet wird, und es entsteht so viel Varietät, Ordnung und Vollkommenheit als nur möglich (§57–8). Dieses Postulat der bestmöglichen Verfassung unserer Welt ist die Basis für moralisches Handeln im Einklang mit der Ordnung des Universums. Aufgrund seiner Vernünftigkeit zur Erkenntnis des „Systems des Universums“ befähigt, kann der Geist in eine Gemeinschaft mit Gott eintreten und eine Gemeinschaft der Geister im Sinne einer moralischen Welt bilden (§83–5).

3. Der diskursive Begriff

Kants ausdrückliche Anerkennung und Übernahme dieser moralischen Weltordnung im System der praktischen Vernunft (KrV, B 840) steht in der Kritik der theoretischen Vernunft der nicht weniger ausdrücklichen Absage an Leibnizens Substanz- und Monadenmetaphysik gegenüber. Die Beanstandung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe geht mit der Zurückweisung des Rationalismus und seiner Verbindung von Kompossibilität und Realität einher. Aufgrund der Unterscheidung der beiden Stämme der Erkenntnis, die vernachlässigt zu haben Kant Leibniz vorwirft, tritt die empirische Anschauung für den Ausweis der objektiven Realität des Begriffs ein. Es gilt dabei, (i.) den Verzicht auf die intellektuelle Anschauung herauszustellen, der Kants Lehre von der objektiven Realität des Begriffs zugrunde liegt; (ii.) diesen für den diskursiven Begriff konstitutiven Ausschluss der intellektuellen Anschauung mit der Lehre der abstraktiven Erkenntnis bei Duns Scotus zu verbinden, und (iii.) die Lehre des diskursiven Begriffs bei Kant als Absage an den vollständigen Begriff aufzufassen, der als solcher intuitiv erfasst wird.

(i.) Die Frage nach der objektiven Realität des Begriffs inspiriert das kritische Projekt zur These einer Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht, welche den Ideen als Vernunftbegriffen auf dem Felde des Praktischen die objektive Realität sichert, die ihnen in der theoretischen Philosophie abgesprochen werden muss. Die Einsicht, dass der Begriff als Regel für die Subsumption möglicher Anschauungen gleichwie eine Funktion auf Sättigung angewiesen ist, erklärt, dass den *a priori* Anschauungsformen objektive Geltung und in der Folge den Verstandesbegriffen objektive Realität zukommt, sofern ihnen Gegenstände möglicher Erfahrung entsprechen; die Ideen jedoch können als Vernunftbegriffe innerhalb der theoretischen Philosophie keine objektive Realität beanspruchen, außer sofern sie regulative Geltung haben.

Am Ende sowohl der transzendentalen Ästhetik als auch der transzendentalen Analytik wirft Kant Leibniz vor, einen falschen Ausgangspunkt für die Erklärung der Erkenntnis genommen zu haben, indem er den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellektuellen bloß als logischen betrachtete. Es sei aber eine Verfälschung des Begriffs der Sinnlichkeit, dass sie nichts als eine verworrene, vernünftig zu klärende Vorstellung der Dinge an sich selbst wäre. In der Sektion über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe reicht Kant eine nähere Erklärung des Leibniz'schen Irrtums nach. Leibniz habe, „durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen“, die Möglichkeit einer transzendentalen Reflexion verkannt und sich mit einer logischen Reflexion zufriedengestellt. Was in der logischen Reflexion, die von der Beziehung auf den Gegenstand abstrahiert, naheliegend ist, nämlich das Verhältnis der Dinge zueinander durch bloße Vergleichung der Begriffe zueinander zu bestimmen, stellt sich in der transzendentalen Reflexion als Verwechslung des empirischen mit dem transzendentalen Verstandesgebrauch heraus. Sind die Gegenstände nur mit dem Verstand unterschieden, so werden die eigentümlichen Unterschiede, welche die Sinnlichkeit mit sich führt, unterschlagen: „Leibniz verglich demnach die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt bloß im Verstande unter einander.“ (KrV, B 327) Das Problem der Grundsätze des Leibniz'schen Systems ist nicht, dass sie falsch sind, sondern, dass sie verkehrt angewendet worden sind. In diesem Sinn bemerkt Kant bezüglich der Grundsätze der

Leibniz'schen Metaphysik, dass dies „auch alles seine Richtigkeit haben [würde], gehörte nicht etwas mehr, als der Begriff von einem Dinge überhaupt, zu den Bedingungen, unter denen allein uns Gegenstände der äußeren Anschauung gegeben werden können, und von denen der reine Begriff abstrahiert.“ (KrV, B 340) So ist der Grundsatz der Identität des Nicht-Unterscheidbaren, der tatsächlich Geltung hat im Fall von Begriffen der Dinge überhaupt, unzulässigerweise auf die Gegenstände der Sinne ausgedehnt worden. So auch ist der Grundsatz, dass Realitäten einander niemals logisch widerstreiten, was durchaus zutrifft beim Verhältnis der Begriffe, auf die Natur und die Dinge an sich selbst appliziert worden. In diesem Fehler gründet nun das ontologische Argument. Da außer dem Widerspruch, „durch den der Begriff eines Dinges selbst aufgehoben wird“, kein der Natur eigentümlicher Widerstreit anerkannt wird, wird die Idee einer *omnitudo realitatis* unversehens in Wirklichkeitsbestand verwandelt: „alle Realität, ohne irgend einen besorglichen Widerstreit, in einem Wesen zu vereinigen.“ (KrV, B 329; vgl. B 609–10) Neben den Reflexionsbegriffen der Identität und Differenz und der Übereinstimmung und des Widerstreits werden in der Folge auch die des Inneren und Äußeren und der Materie und Form zur Erklärung der Verfehlungen im Monadenbegriff und der im Gottesbeweis gründenden Gemeinschaft der Substanzen herangezogen.

(ii.) Letztlich besagt Kants Kritik an Leibnizens System, dass die objektive Realität des Begriffs nicht durch *intellektuelle* Anschauung, sondern allein durch *empirische* Anschauung gesichert ist. Die Lehre des diskursiven Begriffs gründet sowohl bei Kant als auch bei Duns Scotus in der Absage an die Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung für unsere Erkenntnis im *status iste*. Diese grundlegende Charakteristik, die beide Denker von so vielen ihrer jeweiligen Zeitgenossen unterscheidet, drückt sich in der Anerkennung des diskursiven als eines abstraktiven Begriffs aus. So lässt sich aufgrund der ursprünglichen Unterscheidung von intuitiver und abstraktiver Erkenntnis bei Duns Scotus begreifen, dass dem diskursiven Begriff bei Kant eine andersartige Erkenntnis entgegensteht, die vom intuitiven Verstand vollzogen wird.

Die Unterscheidung von intuitiver und abstraktiver Erkenntnis bei Duns Scotus geht auf die ‚Entdeckung‘ der intellektuellen Erkenntnis des Einzelnen im 13. und 14. Jahrhundert zurück. Entgegen der klassischen Aufgabentrennung, die das Erfassen des Allgemeinen dem Intellekt und das des Einzelnen den Sinnen zuschreibt, wird im 13. Jahrhundert aus der göttlichen Erkenntnis des Einzelnen die grundsätzliche Möglichkeit einer intellektuellen Erkenntnis des Einzelnen seitens der endlichen Vernunft abgeleitet, welche zu entscheidenden ontologischen und erkenntnistheoretischen Neuerungen geführt hat. Zum einen legt die Anerkennung einer intellektuellen Erkenntnis des Einzelnen seitens der endlichen Vernunft eine Neukonzeption des Individuationsprinzips nahe. Die Erklärung der Vereinzelung der allgemeinen Natur kann nicht länger von der Materie geleistet werden, sondern es muss dafür ein formaler Gehalt eintreten, will das Einzelne als solches intelligibel sein. Zum anderen wird die Erklärung einer intellektuellen Erkenntnis des Einzelnen erkenntnistheoretisch mit der Unterscheidung von Intuition und Abstraktion eingelöst, welche die traditionelle Unterscheidung vom noetischen und dianoetischen, vom schauenden und diskursiven Wissen ersetzt. Dass im *status iste* von der menschlichen Vernunft nur das Allgemeine erfasst wird, ergibt sich nach Duns Scotus aus dem abstraktiven Charakter unserer Erkenntnis, deren

Zustandekommen erklärt, dass in der Erfassung eines Formalgehalts von der Präsenz und Existenz des Gegenstandes abstrahiert wird – eine intellektuelle Anschauung im Sinne einer intuitiven Erkenntnis im *status iste* wird von Scotus generell ausgeschlossen.

Des Näheren macht diese Unterscheidung von Intuition und Abstraktion den eigentümlichen Charakter des diskursiven Begriffs bei Duns Scotus einsichtig. Grundsätzlich ist das endliche Vernunftvermögen laut Scotus für die Hervorbringung des Erkenntnisaktes angewiesen auf die Mitursächlichkeit des Gegenstandes, der sich selbst in der intuitiven Erkenntnis präsent stellt und in der abstraktiven Erkenntnis vom Erkenntnisbild repräsentiert wird. Die Identifizierung des vernünftigen Begriffs mit dem Erkenntnisakt selbst legt eine Unterscheidung zwischen dem mit dem intuitiven Erkenntnisakt und dem mit dem abstraktiven Erkenntnisakt korrespondierenden Begriff nahe. Wie nun das Erkenntnisbild nur den Formalgehalt des Gegenstandes und nicht dessen Präsenz und Existenz vermittelt, so auch der abstraktive Begriff. Umgekehrt wird im Begriff, der mit dem intuitiven Erkenntnisakt korrespondiert, das Einzelne als existierender Inbegriff all seiner Vollkommenheiten erfasst. Scotus nennt diese Erkenntnisweise in der *Ordinatio* den adäquaten Begriff, der die Sache vollkommen erfasst und ihr zueigen ist. Auf der bereits diskutierten Verwendung dieses adäquaten Begriffs für die Wissenschaftskonzeption im Prolog der Pariser Sentenzenvorlesung basiert die in der letzten Sektion zu erörternde Rekonstruktion des intuitiv erfassbaren Gehalts im Medium der abstraktiven Erkenntnis im *status iste*.

(iii.) Wie bei Duns Scotus ist auch bei Kant der Begriff auf Anschauung angewiesen, welche im Prinzip sowohl intellektuell als auch sinnlich sein kann. Anders als Scotus hält aber Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* die Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung für den menschlichen Intellekt prinzipiell für unausweisbar. Die menschliche Vernunft gelangt nur im Zusammenspiel von Begriff und sinnlicher Anschauung zur Erkenntnis; im Medium des reinen Begriffs wird allenfalls etwas bloß Denkbare getroffen. So die Lehre vom *noumenon* in der transzendentalen Analytik, so auch die Lehre der *omnitudo realitatis* als des transzendentalen Ideals in der transzendentalen Dialektik. Allerdings liest Kant dem Begriff der reinen Anschauung ein Verhältnis von Ganzem und Teilen ab, das er dem Verhältnis vom diskursiven Begriff zu dessen konstituierenden Vorstellungen gegenüberstellt und das in der *Kritik der Urteilskraft* in der Entgegensetzung vom diskursiven und intuitiven Verstand zurückkehrt. Diese Eigentümlichkeit charakterisiert das transzendente Ideal – als Prototyp für die Entgegensetzung des intuitiven Verstandes als *intellectus archetypus* zum diskursiven Verstand als dem *intellectus ectypus* – maßgeblich: Die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität ist „nicht bloß ein Begriff, der alle Prädikate ihrem transzendentalen Inhalte nach *unter sich*, sondern der sie *in sich* begreift“ (KrV, B 605; Herv. im Orig.).⁶

⁶ Kants Lehre vom diskursiven Begriff (s. Düsing 2004; Heidemann 2017) stellt eines der Herzstücke der im Rahmen der kritischen Philosophie entwickelten Transzendentalphilosophie dar und liegt unmittelbar in ihrem theoretischen Fundament begründet, d.h. in der prinzipiellen Unterscheidung von Verstand und Sinnlichkeit als zweier nicht aufeinander reduzierbarer, dabei jedoch wesentlich aufeinander angewiesener und wechselseitig sich komplementierender Stämme der menschlichen Erkenntnis. Die Konsequenzen der Charakterisierung des menschlichen Intellekts als eines diskursiv-synthetischen und somit gerade nicht selbst intuitiven, sondern auf die sinnliche Anschauung angewiesenen epistemischen Vermögens werden dabei im kritischen Projekt selbst fortlaufend problematisiert und die damit einhergehenden Spannungen in der Kantischen Begriffs-, Schematis-

Wenn Kant in der metaphysischen Erörterung der Begriffe von Raum und Zeit in der transzendentalen Ästhetik diesen den Status als diskursiven Begriff abspricht, so ist damit ge-

mus- und Ideenlehre produktiv ausbuchstabiert. Während bekanntlich Kant selbst bemerkt, dass die beiden Stämme der menschlichen Erkenntnis, nämlich Verstand und Sinnlichkeit, „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen“ (KrV, B 29), er dabei aber an der strikten Trennung von Verstand und Anschauung durchgehend festhält, stellt gerade dieser für die Kantische Transzendentalphilosophie konstitutive Theorieaspekt einen derjenigen systematischen Punkte dar, an denen die Kritik der nachkantischen Idealisten an Kant wesentlich ansetzt. Dies gilt auf ganz prononcierte Weise für Hegel, der mit einer neuartigen, methodisch transformierten Bestimmung der Natur des Denkens einen Gegenentwurf zur Kantischen Erkenntnisrestriktion und der mit ihr einhergehenden Metaphysikkritik zu entwickeln versucht. Dabei greift noch der späte Hegel in der Erörterung seiner Theorie des spekulativen Denkens explizit auf Kants eigene Lehre vom intuitiven Verstand (sowie die damit verbundene Theorie nicht-diskursiver Begriffe und synthetischer Allgemeinheiten) zurück, welche in der *Kritik der Urteilskraft* im Sinne eines regulativ-konstitutiven, jedoch – innerhalb der Grenzen der Kritik bleibend – an sich nur negativ zu thematisierenden Grenzbereichs des menschlichen Verstandesgebrauchs entwickelt wird. Demgegenüber steht Hegels spekulative Dialektik, insbesondere als dasjenige Prinzip, welches in der *Wissenschaft der Logik* sowohl die Methode als auch den Inhalt der vollständig logifizierten, d.h. rein im Medium des Begrifflichen sich vollziehenden, Selbstbestimmung des Absoluten ausmacht. Die spekulativ-dialektische Methode stellt dabei einen Typus der intellektuellen Erkenntnis dar, der sich dadurch spezifisch auszeichnet, dass er eine besondere Form der intellektuellen Anschauung einerseits und ein synthetisches und diskursives Fortgehen andererseits als zwei gleichursprüngliche und wechselseitig sich durchwirkende Momente seiner in sich komplexen prozessualen Struktur in sich vereinigt (s. Heckenroth 2021). Diese beim späten Hegel, nämlich maßgeblich und grundlegend im Rahmen seiner spekulativen Logik, sich ereignende Versöhnung von intellektueller Anschauung und ursprünglich-synthetischem, diskursivem Begriffsdenken stellt zum einen den Versuch dar, die von ihm auch in der *Logik* explizit und ausführlich kritisierte Kantische Theorie einer reinen und nicht ursprünglich-produktiven Diskursivität des menschlichen Verstandes, mit der eine grundsätzliche Absage an die intellektuelle Anschauung einhergeht, auf eine immanente Weise zu überwinden. Zum anderen kehrt damit in der Spätphase der nachkantischen klassischen deutschen Philosophie in transformierter Gestalt das genuin Scotische metaphysische Programm zurück, die innere Verfahrensweise der absoluten Vernunft, in welcher die göttliche Wesenheit sich primär und intellektuell-anschauend selbst denkt, diskursiv und mit auch der endlichen Vernunft zur Verfügung stehenden Mitteln in vollständiger wissenschaftlicher Entwicklung zu rekonstruieren. Die Beziehung zwischen dem menschlichen Intellekt in seiner Diskursivität und der intellektuellen Anschauung als einer paradigmatischen und idealtypischen Form intellektueller Erkenntnis lässt sich in ihrer Entwicklungsgeschichte von Scotus zu Kant und Hegel demnach wie folgt bestimmen. Scotus und Kant kommen darin überein, dass dem menschlichen Intellekt aufgrund der ihm wesentlichen epistemischen Restriktionen – für Scotus: unter den limitierten Bedingungen, die aus der Bindung der intellektuellen Tätigkeit an den Körper im *status iste* resultieren, für Kant: prinzipiell als in der Natur des Verstandes unmittelbar begründet – eine intellektuelle Anschauung abzusprechen ist. Scotus und Hegel kommen darin überein, dass es dem endlichen Denken prinzipiell möglich ist, die interne Verfahrensweise des absoluten intuitiven Denkens diskursiv zu rekonstruieren und sowohl in formaler als auch in inhaltlicher Hinsicht vollständig einzuholen. Dabei unterscheiden sich beide Konzeptionen dahingehend, dass für Scotus diese diskursive wissenschaftliche Explikation der sich intuitiv selbst denkenden absoluten Wesenheit nicht selbst intuitiv ist, wohingegen Hegel, wie erwähnt, Diskursivität und intellektuelle Intuition im spekulativ-dialektischen Denken produktiv verbindet. Hierdurch wird bei Hegel sowohl eine spezifische Form der Endlichkeit, näher: das Moment der dialektisch und skeptisch-selbstkritisch verfahrenen Selbstbestimmung, in das absolute Denken eingeführt als auch das absolute Denken wesentlich als sich durch das Medium des Endlichen hindurch entwickelnd konzipiert. Diese immanente Entwicklung der absoluten denkenden Selbstbezüglichkeit stellt eine solche Form der unendlichen Erkenntnis dar, die dem endlichen Erkennen nicht schlechthin entgegengesetzt ist, sondern es als in transformierter Gestalt aufgehoben und aufbewahrt in sich enthält – welche Entwicklung sich grundlegend in der *Wissenschaft der Logik* vollzieht.

sagt, dass es sich hier nicht um Allgemeinbegriffe handelt, die von einer Erfahrung abstrahiert worden sind, sondern es liegt den Begriffen des Raumes und der Zeit eine reine Anschauung a priori zugrunde, als ein Ganzes, das seine Teile einheitlich einschließt. Die reine (Form der) Anschauung a priori ist eine Vorstellung, die eine unendliche Menge von Vorstellungen „in sich“ enthält, und kein Begriff, der als ein solcher diese nur „unter sich“ enthält. (KrV, B 39–40; 47–48) In der Erörterung der Idee des Naturzwecks im §77 der *Kritik der Urteilskraft* formuliert Kant eine Lehre der intellektuellen Anschauung, welche diese Merkmale der reinen Anschauung in strategischer Absicht reproduziert. Ausgehend von der Eigentümlichkeit des diskursiven Verstandes, der von der Subsumtion des Besonderen unter dem Allgemeinen charakterisiert wird, führt Kant im Sinne einer notwendigen Voraussetzung den Begriff eines nicht-diskursiven, sondern intuitiven Verstandes als von der Sinnlichkeit unterschiedenes und unabhängiges Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung ein: „so kann man sich auch einen intuitiven Verstand (negativ, nämlich bloß als nicht diskursiven) denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen und so zum Einzelnen (durch Begriffe) geht“ (KdU, AA 5, 406). Auf dem Hintergrund steht das Problem, den erfahrungskonstitutiven Charakter der eigentlich bloß regulativen Idee eines Naturzwecks zu erklären. Diese Idee betrifft „eine Eigentümlichkeit unseres (menschlichen) Verstandes in Ansehung der Urteilskraft, in der Reflexion derselben über Dinge der Natur,“ (KdU, AA 5, 405) die als eine gewisse Zufälligkeit im Verhältnis unseres Verstandes zur Urteilskraft – nämlich die Zufälligkeit einer von der Subsumtion vorausgesetzten Zusammenstimmung der Dinge der Natur zur Urteilskraft – im Unterschied zu einem möglichen höheren Verstand herauszustellen ist. Um ihre Möglichkeit zu begreifen, so sagt Kant, müssen wir einen anderen Verstand ansetzen, in Bezug auf den wir jene Zusammenstimmung als notwendig vorstellen können. Die Zufälligkeit einer Übereinstimmung der Naturmerkmale zu unseren Begriffen, die es für unseren Verstand schwermacht, das Mannigfaltige der Natur zur Einheit der Erkenntnis zu bringen, gibt es für einen intuitiven Verstand nicht. Kant stellt dem Analytisch-Allgemeinen des diskursiven Verstandes das Synthetisch-Allgemeine des intuitiven Verstandes gegenüber, der vom Ganzen der Anschauung zum Besonderen als seinen Teilen geht, „der also und dessen Vorstellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Teile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen, die unser Verstand bedarf, welcher von den Teilen als allgemein gedachten Gründen zu verschiedenen darunter zu subsumierenden möglichen Formen als Folgen fortgehen muß.“ (KdU, AA 5, 407). Hier kehrt das andersartige Verhältnis vom Ganzen und dessen Teilen zurück, das Kant in der Unterscheidung der reinen Anschauungsformen vom diskursiven Begriff geltend macht. Während beim diskursiven Verstand die Möglichkeit des Ganzen von den Teilen, die es unter sich enthält, abhängt, ist das Verhältnis beim intuitiven Verstand umgekehrt; die Möglichkeit der Teile hängt ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach vom Ganzen ab, das sie einheitlich in sich enthält.

4. Konkrete Totalität

Wenn Kant der Leibniz’schen Tradition vorwirft, nicht durchschaut zu haben, warum das erkenntnistheoretische Ideal, bis ins Innere der Dinge vorzudringen, prinzipiell nicht ein-

lösbar ist (vgl. KrV, B 333–4), steht auf dem Hintergrund das Motiv vom Auge des Lynkeus, das bei Plotin die Vollkommenheit der intellektuellen Anschauung zum Ausdruck bringt. Der Versuch, im Medium der diskursiven Erkenntnis den eigentümlichen Erkenntnismodus der intellektuellen Anschauung abzubilden, lässt sich durch die ganze Tradition hindurch verfolgen und läuft bei Hegel auf eine Vermittlung von Begriff und Anschauung hinaus, die Kants Auffassung bezüglich der Gewährleistung der objektiven Realität des Begriffs kritisiert – und dabei affirmativ dessen Beschreibung der intellektuellen Anschauung im §77 der *Kritik der Urteilskraft* aufgreift. Hegels Lehre der Synthese im Begriff als konkreter Totalität rettet die objektive Realität des Begriffs vor der Kantischen Einschränkung auf die mögliche Wahrnehmung sowie, in der Revitalisierung des ontologischen Arguments, die Kompossibilität der Realität vor deren metaphysischer Leere bei Leibniz. Aber grundlegender noch zeigt sich in der konkreten Totalität eine bei der vollkommenen Erkenntnis der Einzelsache anknüpfende Vorstellung der adäquaten Erkenntnis, die auf Thesen von Duns Scotus zurückgeht. Es gilt, ausgehend von (i.) Hegels Überwindung der Kantischen Gegenüberstellung von Begriff und Anschauung in der Lehre vom Begriff als konkreter Totalität, (ii.) deren Voraussetzung in der Anerkennung des formalen Charakters des Individuationsprinzips bei Duns Scotus aufzuspüren, um daraus (iii.) das der Tradition von Scotus bis Kant gemeinsame Ideal einer adäquaten Erkenntnis zu artikulieren, die in die Hegelsche Idee als Vermittlung von Begriff und Anschauung mündet.

(i.) Hegels Anerkennung des ontologischen Arguments weist sowohl die Cartesianische und Leibniz'sche Formulierungen als auch die Kantische Kritik ab, und erblickt dessen Wahrheit in der Selbstbestimmung des Begriffs zur Objektivität.⁷ Dabei ist der Begriff

⁷ Nach Maßgabe einer einflussreichen, auch im vorliegenden Essay verfolgten Deutungslinie, die in der Studie Düsing 1995 grundgelegt und in weiteren Arbeiten systematisch entwickelt worden ist, stellt Hegels *Wissenschaft der Logik* eine Theorie der absoluten Subjektivität dar. Die logische Wissenschaft – in derjenigen Konzeption, in welcher sie als Resultat einer werkgeschichtlichen Entwicklung im Hegelschen Spätwerk vorliegt –, beansprucht die Explikation des inneren Wesensgehalts des absoluten Denkens seiner selbst sowie damit unmittelbar die Rekonstruktion der genetischen Selbstwerdung der göttlichen Substanz. Die allgemeine Gesetzmäßigkeit, gemäß welcher dieses absolute Denken seiner selbst innerlich strukturiert ist und die vor dem Hintergrund der Einheit von Subjektivität und Objektivität darin gleichsam den Inhalt dieser absoluten Denktätigkeit darstellt, ist die spekulative Dialektik: die absolute Methode in ihrer Bestimmung als absolute Idee. Dabei ist diese absolute denkende Selbstbezüglichkeit, deren Entwicklung in Hegels Logik im Medium des reinen Begriffs zur Darstellung und zur wissenschaftlichen Exposition kommt, in Form eines teleologisch strukturierten Entwicklungsprozesses verfasst. Hegels spekulative Dialektik ist dasjenige sowohl methodische als auch inhaltliche Prinzip, welches sich im Verlauf der Logik immanent in eine genetische Abfolge von Entwicklungsstufen sowie in unterschiedlich komplexe, diesen Stadien spezifisch korrespondierende Formen der dialektischen Selbstvermittlung begrifflicher Gehalte differenziert (s. Schäfer 2001) und im Zuge dieses Entfaltungsprozesses autokorrektiv und in rein autonomer Selbstbestimmung sich zu sich hin entwickelt (s. Heckenroth 2021). Dabei bestimmt sich diese – durch die spekulative Dialektik methodisch sowie inhaltlich begründete – Struktur des sich selbst denkenden Denkens als eine in sich konkrete Totalität, d.h. als ein graduell gestuftes und in fortschreitender Intensivierung sich realisierendes Enthaltensein des Ganzen in seinen Momenten, und somit als eine solche Einheit, deren grundlegende Struktur innerhalb der logischen Entwicklung in Hegels spekulativer Begriffslehre zum ersten Mal explizit thematisch wird. Mit dem Begriff des Begriffs, der am Anfang des dritten Teils der *Wissenschaft der Logik* steht und in ihr „das Reich der Subjectivität oder der Freyheit“ eröffnet, hat der Inhalt der logischen Entwicklung sich zu einer solchen Einheit bestimmt, von der gilt, dass ein jedes ihrer Glieder die Totalität aller anderen, mitvereinigten Glieder in Form eines synthetischen und

einerseits im Sinne des reinen Begriffs aufzufassen und andererseits in seinem Werden zur Idee zu verfolgen: „So ist auch diese Objektivität (...) noch nicht die in der Idee scheinende Realität. Doch ist die Objektivität gerade um so viel reicher und höher als das Sein oder Dasein des ontologischen Beweises, als der reine Begriff reicher und höher ist, als jene metaphysische Leere des Inbegriffs aller Realität.“ (WdL; GW 12, 129) Die Analogie, dass sich die Objektivität zum ontologischen Argument wie der reine Begriff zum Inbegriff aller Realität verhält, überträgt den Vorwurf der metaphysischen Leere des Inbegriffs aller Realität auf das ontologische Argument. Die Leere ergibt sich, wenn alle Negation und Bestimmtheit aus dem Begriff der Realität weggedacht werden. Hegel macht Leibniz zum Vorwurf, dass dieser die Möglichkeit des Inbegriffs aller Realität dadurch aufweist, dass diese Bestimmung keinen Widerspruch enthält (GW 11, 289). Zum Nachweis wiederum, dass keine der Realitäten die andere aufhebt, ist die Realität als affirmative Vollkommenheit bestimmt worden, die keine Negation enthält. Sind solchermaßen der Widerspruch aus dem Inbegriff aller Realität und die Negation aus dem Begriff der Realität entfernt worden, verliert der Begriff der Realität seine Bedeutung und wird zu der in Hegels Kritik an der intellektuellen Anschauung verspotteten Nacht, in der alle Kühe schwarz sind: „Gott (...) als Inbegriff aller Realitäten, ist dasselbe Bestimmungs- und Gehaltlose, was das leere Absolute, in dem alles Eins ist.“ (GW 21, 100)

Wie der reine Begriff die metaphysische Leere des Inbegriffs aller Realität überwindet, so stellt die Objektivität des Begriffs die Wahrheit des ontologischen Arguments heraus. Hegel wirft Kant vor, trotz der Herausarbeitung wesentlicher Bestimmungen des reinen Begriffs an der endlichen Verstandeserkenntnis festzuhalten. Gegenüber dem transzendentalen Idealismus behauptet der spekulative Idealismus: „Es wird immer als etwas verwundernswürdiges ausgezeichnet werden, wie die Kantische Philosophie (...) bei der Behauptung stehen geblieben ist, dass der Begriff schlechthin von der Realität getrennt sei und bleibe“, obwohl sie „eine höhere Einheit beider in der *Idee* überhaupt, und z.B. in der

dialektisch-produktiven Verhältnisses in sich enthält. Die Theorie der konkreten Allgemeinheit, die als solche über ihr Anderes übergreift, d.h. weder seinslogisch in ihm verschwindet noch auch nur wesenlogisch in ihm scheint, sondern sich produktiv in ihm kontiniert, ist in systematischer Hinsicht als die logische Entwicklung des Hegelschen Freiheitsbegriffs, d.h. des Bei-sich-seins-im-Anderen, zu verstehen, womit an dieser Stelle das bereits in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* prägnant formulierte, sowohl inhaltliche als auch methodische programmatische Diktum der Subjektwerdung der Substanz eingelöst wird, wengleich zunächst und grundlegend im Medium des reinen Begriffs. Die konkrete Totalität des Begriffs ist in diesem Sinne das einheitliche Prinzip, welches sich im weiteren Verlauf der Begriffslogik in die unterschiedenen Formen urteilender und syllogistischer Denktätigkeit entfaltet, darin sich in sich verobjektiviert und auf dieser Grundlage sich schließlich zu den komplexen Strukturen der organischen Einheit sowie der endlichen und der absoluten denkenden Selbstbezüglichkeit konkretisiert, wo, d.h. mit der Entwicklung des Begriffs zur absoluten Idee als dem finalen Endpunkt der schrittweisen Ineinsbildung von Methode und Inhalt, jenes einheitliche Prinzip schließlich zur vollständigen und gänzlich adäquaten Übereinstimmung mit sich selbst kommt. Begründet durch den Umstand, dass Hegel dabei das Einzelne als die konkrete Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit bestimmt, wobei das Einzelne als intensivierte Rückkehr des Allgemeinen zu sich konzipiert wird, ist, so unsere These im vorliegenden Essay, diese Theorie der konkreten Totalität mit der Scotischen Lehre der inneren Intelligibilität des Einzelnen und seiner Bestimmung des Singulären als konkreter Totalität – in Vermittlung durch die entsprechenden metaphysischen Konzeptionen von Leibniz und von Kant – in eine entwicklungsgeschichtliche Beziehung zu setzen.

Idee eines anschauenden Verstandes sehr wohl anerkannte und aussprach.“ (WdL; GW 12, 25) Kants Verbindung des Begriffs mit der Synthesis der Apperzeption „enthält den Anfang zum wahrhaften Auffassen der Natur des Begriffs, und ist jener leeren Identität oder abstrakten Allgemeinheit, welche keine Synthesis in sich ist, vollkommen entgegengesetzt. – Diesem Anfang entspricht jedoch die weitere Ausführung wenig.“ (WdL; GW 12, 22) Denn trotz der Einsicht, dass die Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht, die Einheit des Selbstbewußtseins ist, ist Kant „wieder zur Behauptung der bleibenden Bedingtheit des Begriffes durch ein Mannigfaltiges der Anschauung zurückgegangen.“ (ebda.) Der Begriff, als a priori Synthesis, hat aber seine Realität und Bestimmung nicht außer sich, sondern in sich: „An der a priorischen Synthesis des Begriffs hatte Kant ein höheres Prinzip, worin die Zweiheit in der Einheit (...) erkannt werden konnte.“ (WdL; GW 12, 27) Aufgrund der Verbindung der Synthesis a priori des Begriffs mit der Einheit des Selbstbewusstseins lässt sich die Selbstbestimmung des Begriffs zur Realität paradigmatisch am Ich (als dem reinen Begriff) dartun, das als Allgemeinheit alles Bestimmtheit als aufgelöst in sich enthält und in der konkreten Bestimmung die weiteren Momente des Besonderen und Einzelnen aufzeigt. (WdL; GW 12, 17) Des Näheren ist herauszustellen, wie der reine Begriff die Realität, die in ihm verschwunden ist, in sich und aus sich heraus bildet. Die Herleitung der Realität aus dem Begriff besteht zunächst darin, „dass der Begriff in seiner formellen Abstraktion sich als unvollendet zeigt, und durch die in ihm selbst gegründete Dialektik zur Realität so übergeht, dass er sie aus sich erzeugt.“ (WdL; GW 12, 24–5) Alsdann zeigt sich, „dass der Begriff als solcher noch nicht vollständig ist, sondern in die Idee sich erheben muss, welche erst die Einheit des Begriffs und der Realität ist. (...) Denn die Realität, die er sich gibt, darf nicht als ein äußerliches aufgenommen, sondern muss nach wissenschaftlicher Forderung aus ihm selbst abgeleitet werden.“ (WdL; GW 12, 20–1) Indem der Begriff als konkrete Totalität der Momente des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen seine Realität immanent aus sich entwickelt, bestimmt er sich zu der Idee als dem adäquaten Begriff.

(ii.) Die den Begriff bestimmenden Momente des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen dürfte Hegel der Darlegung des Synthetisch-Allgemeinen im §77 der *Kritik der Urteilskraft* entlehnt haben; diese Bestimmungen gehören zu den klassischen Urteilsformen, die für den transzendentalen und den spekulativen Idealismus im gleichen Maße grundlegend sind. Auf dem Hintergrund steht allerdings die weiter zurückliegende theoretische Neuerung, dass überhaupt die Momente des Besonderen und Einzelnen einer begrifflichen Erfassung fähig sind. Dass sich der Begriff selbst formal zum Einzelnen durch ein formales Moment der Besonderung bestimmt, ist nicht denkbar ohne ein Theoriemodell, das in der Individuationslehre des Duns Scotus zum ersten Mal ausgearbeitet worden ist: Deren Leitbestimmung der formalen ‚Diesheit‘ (*haecceitas*) bemüht Leibniz, wie gesehen, zur Kennzeichnung eines individuellen Begriffs, der alle Prädikate einschließt, die dem Subjekt zukommen. Ab Duns Scotus wird die Vereinzelung der Sachhaltigkeit nicht mehr durch Berufung auf die Materie als Prinzip der Individuation erklärt. Was die allgemeine Natur vereinzelt, muss selbst eine positive Realität sein, die sich formal von der allgemeinen Natur unterscheidet. Das Zusammengehen beider Realitäten im Einzelnen stellt sich im Laufe der Entwicklung des Scotischen Denkens allerdings als zunehmend erklärungsbedürftig

dar. In den frühen Oxforder Schriften führt Scotus ein positives und formales Moment der Besonderung der allgemeinen Natur ein, die zusammen das Einzelne konstituieren. Dasjenige, was die allgemeine Natur zu ihrer singulären Instanzierung bestimmt, heißt (gemäß einem erst in der Pariser Phase eingeführten Begriff): ‚Diesheit‘ (*haecceitas*). Die ‚Diesheit‘ ist als unselbstständiges formales Moment prinzipiell intelligibel, doch wird sie mangels intellektueller Anschauung *in statu isto* nicht an und für sich erfasst. Die formale Unterscheidung von *natura communis* und *haecceitas* reicht, um ihr Zusammengehen im Einzelnen zu denken. In den Pariser Schriften dagegen entwickelt Scotus eine universale Theorie des ‚einheitlichen Enthaltenseins‘ (*continentia unitiva*), die das Verhältnis der Wesenheit zu ihren außerwesentlichen Vollkommenheiten für eine ganze Serie von metaphysischen Problembereichen zugleich klärt: das Verhältnis sowohl der göttlichen Wesenheit zu ihren Attributen als auch des Seienden zu seinen transzendentalen Eigenschaften, der Seele zu ihren Vermögen und des Einzelnen zu seiner allgemeinen Natur. Stets geht es darum zu erklären, wie eine Wesenheit außerwesentliche Vollkommenheiten einheitlich in sich enthalten kann, ohne ihre formale Nicht-Identität aufzuheben.⁸

Diese Theorie der *continentia unitiva* weist strukturelle Gemeinsamkeiten mit Hegels Bestimmung des Begriffs als konkreter Totalität auf. *Erstens* geht es im Verhältnis solcher Vollkommenheiten zur Wesenheit, die sie notwendig begleiten, ohne in ihr eingeschlossen zu sein, nicht bloß um die Artikulierung dessen, was im Begriff einer Sache enthalten ist, und auch nicht um das, was ihm entgegensteht, das bloß Beiläufige, sondern um die zwischen ihnen vermittelnde Instanz des nicht beiläufig – also unabtrennbar – Äußeren. Durch die Ausscheidung einer Dimension, die dem Wesen äußerlich ist, und die Entgegen-

⁸ Das Pariser Projekt des Duns Scotus einer abstraktiven Erkenntnis a priori der absoluten Wesenheit im *status iste* hängt innerlich mit der Neukonzeption des *principium individuationis* aufgrund der in der *Lectura Parisiensis* neu eingeführten (s. Goris 2023) und in der zweiten Redaktion von Scotus' Kommentar zum siebten Buch der *Metaphysik* weiter für die Individualitätsproblematik ausgearbeiteten (s. Dumont 1995; Goris 2015) Lehre der *continentia unitiva* zusammen. Bestimmend für die *continentia unitiva* ist der Gedanke, dass die außerwesentlichen Vollkommenheiten, wenn sie in der Wesenheit einheitlich enthalten sind, ihren Ordnungszusammenhang bewahren, was dem Rekonstruktionsprinzip der *propositio famosa* erst seine Grundlage gibt: „Ponendo illa esse idem re, unde cognosceretur ordo illorum? Ordo contentorum unitive cognoscitur ex operationibus. (...) Universaliter quaecumque competenter unitive contentis, per se rationes eorum si essent res diversae, competunt eis unitis. Non enim rationes eorum pereunt, sed propter perfectionem continentis fiunt sibi idem.“ (*In IV Metaph.*, q. 2, n. 175–6 [unsere Hervorh.]; die Passage wird auch von Petrus Thomas in seiner Systematisierung der Scotischen Lehre der *continentia unitiva* verwendet; s. *Quodl.*, q. 5; ed. Hooper/Buytaert, 81). Sind die als *perfectiones simpliciter* beweisbaren Bestimmungen der absoluten Wesenheit ‚einheitlich‘ in ihr enthalten, liegt *ex parte rei* der gleiche Ordnungszusammenhang, den es im *status iste* abstraktiv zu erkennen gilt, bereits in der intuitiven Erkenntnis vor, welche vollkommene Erkenntnis gerade deswegen, so das Programm der *Lectura Parisiensis*, diskursiv eingeholt werden kann. – Die Bedeutung der Kritik an der Oxforder Individuationslehre des Duns Scotus in der Inauguraldissertation von Leibniz für die Herausbildung des Begriffs der *notio completa* ist von Hoffmann 1998 (s. weiterführend Hoffmann 2002 u. 2009) und De Candia 2016 hervorgehoben worden (s. auch Kaehler 1979 & 1989 sowie Leinkauf 1999 zum Substanzbegriff bei Leibniz und dessen Entwicklung zur *notio completa*). Aus der Sicht des vorliegenden Essays ist allerdings die positive Bewertung nicht weniger bedeutsam, die Leibniz hier der Position des direkten Scotus-Schülers Johannes de Bassolis gibt, nicht nur, weil dieser die Pariser Individuationslehre des Duns Scotus wiedergibt, sondern auch und vor allem, weil mit Bassols' *Sentenzenkommentar* Leibnizens Zugang zu den Pariser Innovationen des Duns Scotus insgesamt attestiert ist.

setzung zur Akzidentalität gelangen wir zur Anerkennung dieser vermittelnden Instanz: Zurücknahme der Veräußerlichung gegenüber der Akzidentalität. *Zweitens* begegnet die Struktur der konkreten Totalität nicht umsonst auf privilegierte Weise in der Erklärung des Individuationsprinzips. Das Einzelne ist das Allgemeine, das durch die Veräußerlichung zum Besonderen erfüllt zu sich zurückkehrt. Scotus besteht auf der Notwendigkeit dieser Entfaltung als Vereinzelung einer Wesenheit: Keines dieser Momente kann in der Entfaltung dieser Wesenheit als *haec essentia* wegfallen (sie sind *immutabile* und *inseparabile*), ohne dass diese Wesenheit zu einer anderen, notwendig gleichfalls wiederum singulären, Wesenheit wird. *Drittens* handelt es sich um die Entfaltung unterschiedener Bestimmungen der Wesenheit, die nicht in der *continentia unitiva* aufgehoben, sondern aufbewahrt werden, und in deren Ordnung die Wesenheit adäquat erkannt wird. Solchermaßen wird im Medium der diskursiven Erkenntnis ein Inbegriff der Bestimmungen rekonstruiert, der in der intuitiven Erkenntnis zugleich und in eins, aber gleichfalls geordnet erfasst wäre. In der *continentia unitiva* sind diese Momente nicht aufgehoben, sondern sie sind – und bleiben – aktual und formal unterschieden. *Viertens* zeigt sich, dass durch Identität jede enthaltene Vollkommenheit das Enthaltende selbst ist. Weil alle schlechthinnigen Vollkommenheiten unbegrenzt sind und einander wechselseitig und einheitlich einschließen, ist jedes Moment das Ganze und kehrt das Ganze in der Entwicklung seiner Momente im Denken seiner selbst zu sich selbst zurück.

(iii.) Die transzendente Wahrheitsbestimmung der ‚Angleichung des Verstandes und der Sache‘ (*adaequatio rei et intellectus*), die als Kodifizierung einer Korrespondenztheorie der Wahrheit bei Thomas von Aquin in die Philosophiegeschichte eintritt, trifft bei Duns Scotus nicht weniger als bei Kant auf den Vorbehalt, dass diese Wahrheit als Korrespondenz nicht selbstredend ist, sondern dass der Grund der Möglichkeit einer solchen Angleichung aufzudecken ist. Bekanntlich weist Kant die *adaequatio*-Formel als bloße Namensklärung der Wahrheit zurück und erblickt die transzendente Wahrheit – „ihre objektive Realität, d.i. ihre transzendente Wahrheit“ (KrV, B 269) – in der Ermöglichung einer Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten durch die objektive Realität der Kategorien: „In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen (...) alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transzendente Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht“ (KrV, B 185). Hegel hält gegen Kant an der Begriffsbestimmung der Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus* fest – „eine Definition, die von großem, ja von dem höchsten Wert ist“ – und beanstandet, dass der transzendente Idealismus, indem er die Realität außer dem Begriff situiert, nicht zu denken vermag, wie die Vernunft sich mit ihrem Gegenstand, nämlich den Dingen an sich, in Übereinstimmung zu setzen vermag. „Wenn Kant die Idee eines anschauenden Verstandes an jene Definition der Wahrheit gehalten hätte, so würde er diese Idee, welche die geforderte Übereinstimmung ausdrückt, nicht als ein Gedankending, sondern vielmehr als Wahrheit behandelt haben“ (WdL; GW 12, 26). In der Vermittlung von Begriff und Anschauung, d.h. in der diskursiven Entfaltung der intuitiven Einsicht, zeigt sich die Objektivität als die Wahrheit selbst, indem sich der Begriff zur Realität bestimmt, die er aus sich immanent hervorgehen lässt, so dass „diese Realität ihrem Begriffe angemessen ist“. Die Adäquation als Angemessenheit zeigt die Aufhebung des Begriffs in die Idee an: „Die Idee ist der

adäquate Begriff, das objektive Wahre, oder das Wahre als solches. Wenn irgend Etwas Wahrheit hat, hat es sie durch seine Idee, oder Etwas hat nur Wahrheit, insofern es Idee ist.“ (WdL; GW 12, 173) Diese Idee ist der objektive oder reale Begriff, die Einheit von Begriff und Realität: „Seyn hat die Bedeutung der Wahrheit erreicht, indem die Idee die Einheit des Begriffs und der Realität ist; es ist also nunmehr nur das, was Idee ist.“ (WdL; GW 12, 175) In der Anerkennung der Adäquation des Begriffs wird der präzise Gehalt der Idee erreicht: „Die Idee hat aber nicht nur den allgemeineren Sinn des wahrhaften Seyns, der Einheit von Begriff und Realität, sondern den bestimmtern von subjektivem Begriffe und der Objectivität. Der Begriff als solcher ist nemlich selbst schon die Identität seiner und der Realität.“ (WdL; GW 12, 176)

Der im vorliegenden Essay entwickelten These zufolge geht diese Hegelsche Bestimmung der Idee als des adäquaten Begriffs, der als konkrete Totalität die Selbstbestimmung des Begriffs zur Realität begreift, auf die – vollumfänglich erst in der Pariser Phase des Scotischen Denkens auskristallisierte – Idee der Adäquation bei Duns Scotus zurück, welche die Ermöglichung der Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus* in der konstitutiven Ausrichtung des Verstandes auf dessen *primum obiectum adaequatum* situiert und in der abstraktiven Erkenntnis die Selbsterkenntnis des Absoluten, das in seiner singulären Wesenheit (*essentia divina, ut haec essentia*) alles Intelligible auf geordnete Weise enthält, diskursiv einholt. Was demnach als „Angleichung im Begriff“ angesprochen worden ist – die Bestimmung des Grundes der Möglichkeit der Wahrheit, im Sinne der inneren Objektivität des Begriffs –, verleiht, so wurde zu zeigen versucht, den bei Duns Scotus angelegten Theoremen von objektiver Realität, Kompossibilität und konkreter Totalität einen systematischen Zusammenhang, der sich im historischen Austrag bei Leibniz, Kant und Hegel bewährt.

LITERATUR

1. Primärquellen

- Immanuel Kant (1920ff.), *Gesammelte Schriften (Akademieausgabe = AA)*, hg. von der Königlich Preußischen (später Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- Rene Descartes, *Œuvres de Descartes*, hg. von Charles Adam/Paul Tannery, Paris 1897–1913, 13 Bde.; revidierte Neued. Paris 1964–1976, 12 Bde., Nachdruck 1996, 11 Bde.
- Gottfried W. Leibniz (1923ff.), *Sämtliche Schriften und Briefe*, hg. von der Preußischen (später Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Darmstadt/Leipzig (später Berlin/Leipzig).
- Georg W. F. Hegel (1968ff.), *Gesammelte Werke*, hg. im Auftrag der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg.
- Johannes de Bassolis (1517), *In IV libros Sententiarum*, hg. von Francis Regnault/John Frelon, Paris.
- Johannes Duns Scotus (1950ff.), *Opera omnia* (Editio Vaticana), hg. von C. Balic u.a., Rom.
- Johannes Duns Scotus (2004), *Lectura Parisiensis*, in: John Duns Scotus. The Examined Report of the Paris Lecture, hg. von Allan B. Wolter/Oleg V. Bychkov, New York: The Franciscan Institute.
- Johannes Duns Scotus, *De primo principio*, hg. von Wolfgang Kluxen.
- Petrus Thomae (2018), *Quaestiones de ente*, hg. von G.R. Smith (Petri Thomae Opera, vol. 2), Leuven: LUP.
- Petrus Thomae (1957), *Quodlibet*, hg. von M.R. Hooper/E.M. Buytaert, New York: The Franciscan Institute.

2. Sekundärliteratur

- Aertsen, Jan (2012), *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden/Boston: Brill.
- Allison, Henry (2004), *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*, New Haven: YUP.
- Bender, Sebastian (2016), *Leibniz' Metaphysik der Modalität*, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Berkers, Marieke/Goris, Wouter (2021), *The Principle of Identity as the First Theoretical Principle in the Thirteenth-Century Latin West*, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 88, 414–485.
- Bérubé, Camille (1964), *La Connaissance de l'Individuel au Moyen Âge*, Montréal/Paris: PUF.
- Boulnois, Olivier (1999), *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e siècle)*, Paris: Vrin.
- Busche, Hubertus (2013), *Haecceitas und Possibilenlehre – Zur Bedeutung von Johannes Duns Scotus für die Leibnizsche Metaphysik*, in: Mechthild Dreyer u.a. (Hg.), *La réception de Duns Scot/ Die Rezeption des Duns Scotus/Scotism through the Centuries*, Münster: Aschendorff, 155–173.

- Caimi, Mario (2018), *Kants cartesianische Auffassung des Begriffs der objektiven Realität und der Schematismus*, in: Violetta L. Waibel u.a. (Hg.), *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 1, Berlin/Boston: De Gruyter, 729–742.
- Courtine, Jean-François (1990), *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris: PUF.
- Cress, Donald A. (1974), *The ‚Coloratio‘ by Duns Scotus of the ‚Ratio Anselmi‘ and Vindobon 1453*, in: *The Modern Schoolman* 54, 33–43.
- Darge, Rolf (2004), *Suárez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Leiden/Boston: Brill.
- De Candia, Gianluca (2016), *Die Scotus-Rezeption des jungen Leibniz*, in: *Studia Leibnitiana* 48, 119–150.
- Demange, Dominique (2007), *Jean Duns Scot: La théorie du savoir*, Paris: Vrin.
- Demange, Dominique (2009), *Métaphysique et théorie de la représentation*, in: *Revue philosophique de Louvain* 107, 1–39.
- De Rijk, Lambert M. (2005), *Giraldus Odonis O.F.M. Opera Philosophica. Critical Edition with a Study of the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350*, Leiden/Boston: Brill, Bd. 2.
- Dumont, Stephen D. (1989), *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*, in: *Speculum* 64, 579–599.
- Dumont, Stephen D. (1992), *The propositio famosa Scoti: Duns Scotus and Ockham on the possibility of a science of theology*, in: *Dialogue* 31, 415–429.
- Dumont, Stephen D. (1995), *The Question on Individuation in Scotus' Quaestiones super Metaphysicam*, in: L. Sileo (Hg.), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Roma: Edizioni Antonianum, 193–227.
- Dumont, Stephen D. (2005), *Duns Scotus's Parisian question on the formal distinction*, in: *Vivarium* 43, 7–62.
- Dumont, Stephen D. (2018), *John Duns Scotus's Reportatio Parisiensis Examinata: A Mystery Solved*, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 85, 377–438.
- Düsing, Klaus (1986), *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn: Bouvier.
- Düsing, Klaus (1995), *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Hamburg: Meiner.
- Düsing, Klaus (2004), *Spontane, diskursive Synthesis. Kants neue Theorie des Denkens in der kritischen Philosophie*, in: S. Doyé u.a. (Hg.), *Metaphysik und Metaphysikkritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*, Berlin/New York: De Gruyter, 83–107.
- Düsing, Klaus (2020), *Gibt es eine Kantische Kategorienentwicklung aus der Einheit des ‚Ich denke‘?*, in: N. Bickmann u.a. (Hg.), *Kategorienduktion in der klassischen deutschen Philosophie*, Berlin: Duncker & Humblot, 29–42.
- Goris, Wouter (2015), *Transzendente Einheit*, Leiden/Boston: Brill.
- Goris, Wouter (2021), *Duns Scot et la théorie des mondes possibles*, in: J. Benoist u.a. (Hg.), *Licornes. Celles qui existent et celles qui n'existent pas*, Paris: Vendémiaire.
- Goris, Wouter (2022), *Scientia propter quid nobis – The Epistemic Independence of Metaphysics and Theology in the Quaestio de cognitione Dei attributed to Duns Scotus*, Münster: Aschendorff.
- Goris, Wouter (2023), *Continentia unitiva. Duns Scotus und die neuplatonische Einheitsmetaphysik*, in: T. Dangel u.a. (Hg.), *Metaphysik und Religion. Im Gedenken an Jens Halfwassen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 331–349.

- Halfwassen, Jens (2005), *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Hamburg: Meiner.
- Heckenroth, Lars A. (2021), *Konkretion der Methode. Die Dialektik und ihre teleologische Entwicklung in Hegels Logik*, Hamburg: Meiner.
- Heidemann, Dietmar (2017), *Diskursivität und Einheit des Bewusstseins bei Kant*, in: G. Motta u.a. (Hg.), *Immanuel Kant. Die Einheit des Bewusstseins*, Berlin/Boston: De Gruyter, 11–31.
- Hoffmann, Tobias (1998), *Individuation bei Duns Scotus und bei dem jungen Leibniz*, in: *Medioevo* 24, 31–87.
- Hoffmann, Tobias (2002), *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilia bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*, Münster: Aschendorff.
- Hoffmann, Tobias (2009), *Duns Scotus on the Origin of the Possibles in the Divine Intellect*, in: S. F. Brown u.a. (Hg.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Leiden/Boston: Brill, 359–379.
- Honnfelder, Ludger (1979): *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster: Aschendorff.
- Honnfelder, Ludger (1987), *Der zweite Anfang der Metaphysik. Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, in: J.P. Beckmann u.a. (Hg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg: Meiner, 165–186.
- Honnfelder, Ludger (1990), *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Piere)*, Hamburg: Meiner.
- Janke, Wolfgang (1963), *Das ontologische Argument in der Frühzeit des Leibnizschen Denkens (1976–78)*, in: *Kant-Studien* 54, 259–287.
- Janke, Wolfgang (1966), *Leibniz als Metaphysiker*, in: W. Totok u.a. (Hg.), *Leibniz. Sein Leben – sein Wirken – seine Welt*, Hannover: Verlag für Literatur und Zeitgeschehen, 361–420.
- Kaehler, Klaus E. (1979), *Leibniz – der methodische Zwiespalt der Metaphysik der Substanz*, Hamburg: Meiner.
- Kaehler, Klaus E. (1989), *Leibniz' Position der Rationalität. Die Logik im metaphysischen Wissen der ‚natürlichen Vernunft‘*, Freiburg/München: Alber.
- Kluxen, Wolfgang (1998), *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg: Meiner.
- Knuutila, Simo (1993), *Modalities in Medieval Philosophy*, London: Routledge.
- Kobusch, Theo (1987), *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Leiden: Brill.
- Kobusch, Theo (2004), *Begriff und Sache. Die Funktion des menschlichen Intellekts in der mittelalterlichen Philosophie*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2, 140–157.
- Leinkauf, Thomas (1999), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Systematische Transformation der Substanz: Einheit, Kraft, Geist*, in: L. Kreimendahl (Hg.), *Philosophen des 17. Jahrhunderts*, Darmstadt: Primus Verlag, 198–221.
- Leinkauf, Thomas (2017), *Harmonie und Realität. Eine systematische Einleitung*, in: ders. u.a. (Hg.), *Harmonie und Realität. Beiträge zur Philosophie des späten Leibniz*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 9–22.
- Marrone, Francesco (2008), *Descartes e la tradizione scotista. Gli antecedenti storici della nozione di realitas obiectiva*, in: *Quaestio* 8, 279–302.

- Marrone, Francesco (2018), *Realitas obiectiva. Elaborazione e genesi di un concetto*, Bari: Edizione di pagina.
- Martin, Gottfried (1960), *Leibniz. Logik und Metaphysik*, Köln: Kölner Universitätsverlag.
- Mondadori, Fabrizio (2003), *Leibniz on Compossibility: Some Scholastic Sources*, in: R.L. Friedman et al. (Hg.), *The medieval heritage in early modern metaphysics and modal theory, 1400–1700*, Dordrecht: Kluwer, 309–338.
- Mondadori, Fabrizio (2004), *The Independence of the Possible according to Scotus*, in: O. Boulnois et al. (Hg.), *Duns Scot à Paris, 1302–2002*, Turnhout: Brepols, 313–374.
- Mondadori, Fabrizio (2014), *“Il ne faut point dire avec quelques Scotistes”. Leibniz on the Reality and the Possibility of the Possible*, in: *Studia Leibnitiana* 4, 206–233.
- Normore, Calvin (1986), *Meaning and Objective Being: Descartes and His Sources*, in: A. Oksenberg Rorty (Hg.), *Essays on Descartes’ Meditations*, Berkeley u.a.: UCP, 223–242.
- Perler, Dominik (2002), *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Pini, Giorgio (2015), *Scotus on Objective Being*, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26, 337–368.
- Pini, Giorgio (2022), *Before Univocity: Duns Scotus’s rejection of analogy*, in: G. Pini (Hg.), *Interpreting Duns Scotus. Critical Essays*, Cambridge: CUP, 204–222.
- Porro, Pasquale (2014), *Tra l’oscurità della fede e il chiarore della visione. Il dibattito sullo statuto scientifico della teologia agli inizi del XIV secolo*, in: L. Bianchi u.a. (Hg.), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo: Firenze, 195–256.
- Prentice, Robert P. (1964), *The ‘De primo principio’ of John Duns Scotus as a Thirteenth-Century ‘Proslogion’*, in: *Antonianum* 39, 77–109.
- Ramelow, Tilman (1997), *Gott, Freiheit, Weltenwahl. Der Ursprung des Begriffs der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S.J. (1599–1649) und G.W. Leibniz (1646–1716)*, Leiden/Boston: Brill.
- Röd, Wolfgang (1974), *Die Bedeutung von ‚Wirklichkeit‘ in Kants Theorie der Erfahrung*, in: G. Funke (Hg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Teil II.1*, Berlin: De Gruyter, 247–254.
- Schäfer, Rainer (2001), *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik: Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, Hamburg: Meiner.
- Schäfer, Rainer (2006), *Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes’ cogito*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schlierf, Michael (2013), *Der harmonische Idealismus – G.W. Leibniz’ Metaphysik*, Hamburg: Kovac.
- Schmutz, Jacob (2003, unveröff. Diss), *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole (1540–1767)*, Paris.
- Schönberger, Rolf (1986), *Responsio Anselmi. Anselms Selbstinterpretation in seiner Replik auf Gaunilo*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 36, 3–46.
- Smith, Garrett R. (2014), *The Origin of Intelligibility according to Duns Scotus, William of Alwrick, and Petrus Thomae*, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 81, 37–74.
- Smith, Garrett R. (2018), *Introduction*, in: *Petrus Thomas. Quaestiones de ente*, Leuven: LUP 2018, IX-CCXXXV.

- Smith, Garrett R. (2019), *The Analogy of Being in the Scotist Tradition*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 93, 633–673.
- Smith, Garrett R. (2022), *Analogy after Duns Scotus: the role of the analogia entis in the Scotist metaphysics at Barcelona, 1320–1330*, in: G. Pini (Hg.), *Interpreting Duns Scotus. Critical Essays*, Cambridge: CUP, 223–245.
- Stang, Nicholas F. (2016), *Kant's Modal Metaphysics*, Oxford: OUP.
- Wagner, Hans (1967), *Realitas objectiva (Descartes – Kant)*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 21, 325–340.
- Zöllner, Günter (1984), *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematischen Bedeutung der Termini ‚objektive Realität‘ und ‚objektive Gültigkeit‘ in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, Berlin: De Gruyter.