



ROLF DARGE

## Suárez' *Disputationes metaphysicae* (1597) und die mittelalterlichen Transzendentalienlehren

*Suárez' Disputationes metaphysicae (1597) and the  
medieval Doctrines of the Transcendentals*

**ABSTRACT:** According to the prevailing view Suárez' transcendental theory in the first part of his *Disputationes metaphysicae* follows the outline of the scotistic *scientia transcendens*. This view needs some correction: While Suárez adopts the scotistic quidditative and univocal concept of being, he does not follow Scotus' way of thinking in the elaboration of his theory of the transcendentals. Rather by a systematic examination of the scotistic position he develops a new transcendental approach. It contains the program of an inner conceptual explication of the nature of being as such. This program requires to overcome the cognitive models, which are at the base of the scotistic *scientia transcendens*: the model of composition, which rules the transcendental analysis and the model of real property (*proprium, per se accidens*) which rules Scotus' interpretation of the attributes of being as being. These attributes (*passiones entis*) according to Suárez immediately explicate the nature or perfection of being as being. By this assumption – directed against Scotus – Suárez tries to think transcendentalism of being in a radical way also in view of the attributes of being as such, and – although these attributes then have to be considered as being only conceptually and not really distinct from being as such – to conserve metaphysics as a *scientia realis*: by the account of the – only conceptually distinguishable – attributes of being in general metaphysics gives a veritable explication of the real nature of being. In a very similar way the objective and the method of the transcendental explication of being were understood by Aquinas and other medieval authors in the prescotistic tradition of the doctrine of the transcendentals. Suárez consciously takes up this tradition. So it seems that his examination of the scotistic position aims at a competitive alternative theory, which continues and transforms the prescotistic line of transcendental thought on the base of the unified quidditative concept of being. Suárez' transcendental theory therefore may be inscribed in the “Wirkungsgeschichte” (history of effects) of the scotistic as well as of the prescotistic – especially thomistic – doctrine of the transcendentals.

**KEYWORDS:** Suárez • transcendentals • Scotus • *Disputationes metaphysicae*

# 1. Problemstellung

Kants Transzendentalphilosophie geht, wie Kant selbst auch weiß<sup>1</sup>, eine in das Mittelalter zurückreichende Tradition des transzendentalen Denkens voran, in der Transzendentalphilosophie nicht oder jedenfalls nicht in erster Linie als Reflexion auf die apriorischen Bedingungen der Erfahrungserkenntnis verstanden wird, sondern als eine Wissenschaft von den Dingen selbst – nämlich vom Seienden im allgemeinen. Der *transcensus* (Überstieg) wird hier nicht wie bei Kant auf die sinnliche Erfahrung bezogen, sondern auf die Aristotelischen Kategorien: *Transcendens* oder – wie es seit dem 16. Jahrhundert auch heißt – ‘transcendental’ ist eine Bestimmung des Seienden, die nicht auf eine bestimmte Kategorie begrenzt ist. Metaphysik ist Transzendentaltheorie, weil sie von den transkategorialen Bestimmungen des Seienden handelt<sup>2</sup>. Dieses Metaphysikverständnis bleibt bis in das 18. Jahrhundert hinein lebendig; wie Norbert Hinske gezeigt hat, setzt Kant noch in seinem frühen Sprachgebrauch *metaphysica* und *philosophia transcendentalis* gemäß dieser Tradition gleich<sup>3</sup>.

Welche Gestalten und Traditionslinien des transzendentalen Denkens lassen sich unterscheiden und welche davon bleibt in der neuzeitlichen Metaphysik führend? Lässt sich vielleicht eine Traditionslinie von der scholastischen *scientia transcendens* zu Kants Transzendentalphilosophie rekonstruieren? Diese Fragen waren neuerdings und sind weiterhin Gegenstand intensiver Forschungen. In ihnen trat das systematische und historische

<sup>1</sup> Siehe dazu neuerdings F. Tommasi, *Philosophia Transcendentalis. La questione antepredicativa e l' analogia tra la Scolastica e Kant*. Le corrispondenze letterarie, scientifiche ed erudite dal Rinascimento all' età moderna, Subsidia 10, Firenze 2008, bes. 1–60.

<sup>2</sup> Siehe dazu die Forschungs- und Diskussionsberichte von J. Aertsen: *The medieval Doctrine of the Transcendentals. The current State of Research*, in: “Bulletin de Philosophie médiévale” 33 (1991), 130–147; Ders., *The Medieval Doctrine of the Transcendentals: New Literature*, in: “Bulletin de Philosophie médiévale” 41 (1999), 107–121. Außerdem Ders., Art. “Transzendental” (II. Die Anfänge bis Meister Eckhart), in: J. Ritter/K. Gründer (edd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Darmstadt 1998, Sp. 1360–1465; und Ders., ‘*Transcendens – Transcendentalis*’. *The Genealogy of a Philosophical Term*, in: J. Hamesse und C. Steel (edd.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven 12–14 septembre 1998 organisé par la S.I.E.P.M., Turnhout 2000, pp. 241–255. Außerdem L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg 1990.

<sup>3</sup> N. Hinske, *Verschiedenheit und Einheit der Transzendentalen Philosophien*, in: “Archiv für Begriffsgeschichte”, 14 (1970), 41–68; Ders., *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Stuttgart 1970, bes. 40–77; Ders., *Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie*, in: “Archiv für Begriffsgeschichte”, 12 (1968), 86–113.

Gewicht der transzendentaltheoretischen Überlegungen in Suárez' *Disputationes metaphysicae* immer deutlicher hervor; heute wird ihnen im Übergang vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken eine Schlüsselrolle zuerkannt<sup>4</sup>.

Auch innerhalb der *Disputationes* nehmen sie eine zentrale Stellung ein<sup>5</sup>: Das Werk ist in seinem ersten und grundlegenden Teil Lehre von den Transzendentalien 'Seiendes', 'Eines', 'Wahres' und 'Gutes'; denn diese sind, wie Suárez im Anschluss an die scholastische Lehrtradition annimmt, die allgemeinsten Sinngehalte des realen Seienden, die in jeglichem Verstehen von realem Seienden eingeschlossen und somit immer schon – wenigstens implizit – erfasst sind<sup>6</sup>. Dies betrifft auch die Gotteserkenntnis, auf welche die Metaphysik im Sinne des Suárez letztlich abzielt; denn neben dem endlichen, geschaffenen Seienden fällt auch das unendliche Seiende in den Umfang der Transzendentalien. Deshalb findet auch die philosophische Gotteslehre ihr Fundament und ihren Rahmen in der Transzendentalienlehre. Indem diese das Göttliche in der ihm mit jeglichem anderen realen Wesen gemeinsamen seinsmäßigen Vollkommenheit erschließt, eröffnet sie einen Horizont, innerhalb dessen die eigentümliche Seinsweise des Göttlichen philosophisch näher bestimmt werden kann<sup>7</sup>.

Nachdem die Natur der Ersten Philosophie und ihr eigentümlichen Gegenstand, das Seiende insoweit es reales Seiendes ist, bestimmt sind (1. Disp.) beginnt die Transzendentalienlehre in der zweiten Disputation mit der Erklärung des Begriffs des Seienden als solchen. Darauf folgt ab Disputation 3 eine Auslegung der Natur des Seienden als solchen durch Aufweis

<sup>4</sup> O. Boulnois, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe–XIVe siècle)*, Paris 1999, bes. XXX; F. Volpi, *Suárez et le problème de la métaphysique*, in: "Revue de Métaphysique et de Morale" 3 (1993), 395–411, 410: "La thèse qui peut être considérée comme acquise est qu'avec Suárez la métaphysique opère un tournant décisif en direction de l'ontologie moderne"; J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris 1990, bes. 325–457; L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, s. Anm. 2, bes. 200–213.

<sup>5</sup> Die *Disputationes* werden im Folgenden in üblicher Weise nach der Vivès-Ausgabe: *Opera omnia*, ed. C. Berton, Bde. XXV und XXVI, Paris 1866 (ND Hildesheim 1965) zitiert; die Stellenangabe erfolgt ohne Nennung des Werktitels.

<sup>6</sup> 1.2.27: "rationes universales, quas metaphysica considerat transcendentales sunt, ita ut in propriis rationibus entium imbibantur"; 1.4.20: "rationes [...] transcendentales, sine quarum cognitione et adminiculo non potest aliqua ratio seu quidditas cuiuscunque rei in particulari explicari". Siehe dazu R. Darge: *Suárez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Leiden–Boston 2004.

<sup>7</sup> 1.4.34: "ut traditur lib. 10 *Ethicor.* haec felicitas in contemplatione Dei et substantiarum separatarum posita est; haec autem contemplatio proprius actus est, et praecipuus finis huius scientiae"; 1.3.10: "Deus et intelligentiae [...] prout in nostram considerationem cadunt, non possunt a consideratione transcendentium attributorum sejungi".

seiner transzendentalen Attribute (*passiones entis*); sie umfasst allgemeine Erwägungen zur Eigenart, Zahl und Ordnung dieser Eigenschaften (Disp. 3) sowie spezielle Betrachtungen zum transzendentalen Einen (Disp. 4–7), Wahren (Disp. 8–9) und Guten (Disp. 10–11). Die Darstellung erstreckt sich in der Berton-Ausgabe auf etwa 370 engbedruckte Seiten im Quartformat. Kein anderer Metaphysikentwurf besitzt eine so umfangreiche, und so eingehend vom Autor selbst in ihren historischen Grundlagen, ihrem inneren systematischen Zusammenhang und ihren philosophischen Konsequenzen reflektierte Transzendentalienlehre wie derjenige des Suárez. Sie beeinflusste maßgeblich die Entwicklung der Ersten Philosophie an katholischen, wie auch an den lutherischen und reformierten Universitäten des 17. Jahrhunderts<sup>8</sup>; noch Christian Wolff benutzt sie in seiner *Ontologia* von 1728 als Ausgangspunkt für sein Projekt einer *emendatio* der scholastischen Seinswissenschaft, die das in dieser klar aber undeutlich Gedachte mit den Mitteln eines an der Mathematik orientierten demonstrativen Verfahrens zu deutlicher Bestimmtheit bringt; für ihn repräsentiert sie einfachhin *die* scholastische Auffassung über diesen Gegenstand<sup>9</sup>. Dabei ist sich freilich Wolff der Vielfalt und Verschiedenartigkeit der scholastischen Transzendentalienlehren nicht bewusst.

Diese Vielgestaltigkeit ist in den vergangenen Jahren in Erinnerung gebracht worden<sup>10</sup>. Dabei stellte sich die Frage neu, welche Traditionslinie

<sup>8</sup> Siehe hierzu Ch. Lohr, *Metaphysics*, in: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, Kap. X, 537–638, bes. 611–638 und die älteren Studien von K. Eschweiler, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts*, in: K. Beyerle/H. Finke/G. Schreiber (edd.), *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, Bd. 1, *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, Erste Reihe*, Münster 1928, 251–325; E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus*, Hamburg 1935; M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939.

<sup>9</sup> Im ersten Teil der *Ontologia* werden bei der Auslegung des Sinngehalts des Seienden als solchen und bei der Erörterung der Eigentümlichkeiten des Seienden als solchen systematisch die Teile der überkommenen Transzendentalienlehre aufgenommen und im Anschluß an Suárez' expliziert. Siehe dazu R. Darge, "Von Durandus zu Christian Wolff. Eine Entwicklungslinie der Theorie des Guten in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Universitätsmetaphysik", in: Dirk Fonfara (Hrsg.), *Metaphysik als Wissenschaft. Festschrift für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag*, Freiburg–München 2006, 153–172.

<sup>10</sup> Siehe dazu die in Anm. 2 genannten Studien und neuerdings: M. Pickavé (Hg.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Berlin 2003; J. Uscatescu, *La teoría del bien transcendental en Pedro Auréolo en el contexto de su filosofía*, in: "Faventia" 26 (2004), 53–76; R. Darge, *Omne ens est conveniens. Ursprung und Entwicklung eines spätmittelalterlichen Neuansatzes der Theorie des ontischen Gutseins*, in: "Salzburger Jahrbuch für Philosophie" 50 (2005), 9–27; J. Schmutz, *La querelle des*

Suárez aufnimmt und an die neuzeitliche Hochschulmetaphysik vermittelt. Bereits Gilson hatte diese Frage in seiner berühmten Darstellung der Geschichte der Seinsfrage<sup>11</sup> erwogen und entschieden beantwortet: er schloss Suárez aus der thomistischen Linie aus und stellte ihn in eine Denktradition, die von Avicenna zu Duns Scotus, von dort über Suárez zur deutschen Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts – und durch diese zu Wolff und schließlich zu Kant führt. Kennzeichnend für diese Traditionslinie ist in der Sicht Gilsons, dass sie das Seiende auf seine *W e s e n h e i t* mit dem ontischen Status eines *possibile* reduziert und seine *W i r k l i c h k e i t*, den Seinsakt, aus dem Blick verliert<sup>12</sup>.

Gilsons Deutung regte unabhängig von der mit ihr verbundenen Wertung, wonach die Seinslehre in dieser Denktradition zum bloßen “Essentialismus” und zur “Possibilienspekulation” verkommt, die Suárez-Forschung stark an; in ihrer Folge wurden die *Disputationes* genauer auf die Grundlinien der scotischen *scientia transcendens* hin analysiert<sup>13</sup> Die Analyse setzte dabei besonders an zwei Elementen der Transzendentalienlehre an: (1) am Begriff des Seienden, den Suárez in der 2. Disputation erläutert – und (2) an der allgemeinen Theorie der *passiones entis* in der 3. Disputation.

Zu (1): Wie Scotus versteht Suárez den metaphysisch maßgeblichen Begriff des Seienden als einen höchst einfachen Begriff, der in *d e m s e l b e n* Sinne von Gott und Geschöpf, Substanz und Akzidens aussagbar ist, weil er von jeder besonderen Seinsweise absieht. Er besagt – geradeso

*possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite 1540–1767, (Thèse de doctorat), im Erscheinen.*

<sup>11</sup> E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, Toronto 1949, 2. überarb. Aufl. Toronto 1952; frz. (neu überarbeitete und erweiterte Fassung) *L'être et l'essence*, Paris 1962; 2. durchgesehene und vermehrte Aufl. Paris 1972.

<sup>12</sup> E. Gilson, *L'être et l'essence*, s. Anm. 11, 151: “Pour Suárez, la notion d'essence est adéquate à la notion d'être, si bien qu'on peut exprimer tout ce qu'est l'être en termes d'essence, avec la certitude qu'il ne s'en perdra rien. Une telle proposition semblera d'ailleurs aller de soi pour toute mentalité essentialiste. [...] Pour une telle ontologie [essentialiste] [...] l'essence épuise toute la richesse de l'être”; E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, s. Anm. 11, 106: “And all this owing to Avicenna, who begot Scotus, who begot Suárez, who begot Kleutgen”; *ibidem*, 112: “And then Suárez begot Wolff”; *ibidem*, 120: “Wolff has been to Kant what Suárez had been to Wolff himself”.

<sup>13</sup> W. Hoeres, *Francis Suárez and the Teaching of John Duns Scotus on 'univocatio entis'*, in: B. M. Bonansea/J. K. Ryan (edd.), *John Duns Scotus, 1265 – 1965*, Washington 1965, pp. 263–290; L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg 1990, bes. 200–294; J.–F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris 1990, bes. 137–321; O. Boulnois, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe–XIVe siècle)*, Paris 1999.

wie auch ‘*res*’ – formal nur die reale Wesenheit, konkret genommen: ein subjekthaftes Was, das innerlich auf die denkunabhängige Existenz hingeordnet ist<sup>14</sup> – und kann daher von jedem realen Ding quidditativ ausgesagt werden<sup>15</sup>; denn wenn auch das Sein nicht in jedem Falle zur Wesenheit des Dings gehört, so kommt es doch jedem realen Ding wesentlich zu, eine Wesenheit zu besitzen, die des denkunabhängigen Seins fähig ist, oder der – scotisch gesprochen – “das Sein [außerhalb des Verstandes] nicht widerstreitet (*cui non repugnat esse*)”<sup>16</sup>. Suárez’ Metaphysikprojekt erscheint damit vom Ansatz her als Fortsetzung der scotischen *scientia transcendens*. In der Formulierung Ludger Honnefelders: “Metaphysik ist für beide Autoren ... [Scotus und Suárez] Transzendentalwissenschaft und nur das”<sup>17</sup>.

Zu (2): Einige Interpreten führen darüberhinaus Suárez’ Grundverständnis der transzendentalen Eigenschaften auf Scotus zurück. J.–F. Courtine zufolge übernimmt Suárez die scotische Lehre von den *passiones entis*<sup>18</sup> und führt im Anschluß an Scotus eine Lehre von den disjunktiven Transzendentalien ein<sup>19</sup>; im Blick stehen dabei vor allem die Überlegungen zur *divisio entis* am Anfang des zweiten Teils der *Disputationes*<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> 2.4.5: “Si ens sumatur, prout est significatum huius vocis in vi nominis sumptae, eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum”; 2.4.15: “Unde obiter colligo, *ens*, in vi nominis sumptum, et *rem*, idem omnino esse seu significare, solumque differre in etymologia nominum; nam *res* dicitur a quidditate, quatenus est aliquid firmum et ratum, id est non fictum, qua ratione dicitur quidditas realis; *ens* vero in praedicta significatione dicit id, quod habet essentiam realem. Eadem ergo omnino rem seu rationem realem important”; 2.4.14: “quod vero essentia aut quidditas realis sit, intelligi non potest sine ordine ad esse et realem entitatem actualem; non enim aliter concipimus essentiam aliquam, quae actu non existit, esse realem, nisi quia talis est, ut ei non repugnet esse entitatem actualem, quod habet per actualem existentiam; quamvis ergo actu esse non sit de essentia creaturae, tamen ordo ad esse, vel aptitudo essendi est de intrinseco et essentiali conceptu eius”.

<sup>15</sup> 2.4.13: “hinc obiter colligitur, rationem entis communissimam, quae significatur per eam vocem in vi nominis sumptam, esse essentialem, et praedicari quidditative de suis inferioribus”.

<sup>16</sup> Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 43, q. un, n. 7 (ed. Vat. VI, 354); – *Ord.* IV, d. 1, q. 1, n. 8, (ed. Vivès XVI, 109); – *Ord.* IV, d. 8, q. 1, n. 2 (ed. Vivès XVII, 7); – sinngemäß: *Ord.* I, d. 3, p. 2, q. un., n. 314 (ed. Vat. III, 191; – *Ord.* I, d. 36, q. un., n. 50 u. 52 (ed. Vat. VI, 291 sq.).

<sup>17</sup> L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, s. Anm. 2, 209.

<sup>18</sup> J.–F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, s. Anm. 4, bes. 355–377; 376: “C’est en fait à cette doctrine scotiste [des *passiones entis*] que se range finalement Suárez”.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 396: “C’est l’évidence d’une telle *latitudo entis* qui permet à Suárez d’élaborer son étude des transcendants disjonctifs”; 417: “[...] Suárez réintroduisait l’étude des transcendants disjonctifs”.

<sup>20</sup> Disp. 28, sect. 1.

Das überkommene Bild von Suárez als eines thomistisch inspirierten Eklektikers<sup>21</sup> wird aufgelöst; an seine Stelle tritt in der neueren Forschung das Bild eines subtilen Analytikers, der die scotische *scientia transcendens* bis in ihre konzeptionelle Wurzel zurückverfolgt, sie von dort in neuer Weise systematisch entfaltet – und gerade so den Übergang zur neuzeitlichen Ontologie bahnt.

Dieses neue Bild erscheint mir nun jedoch wiederum als einseitig; denn wenn Suárez auch den Begriff des Seienden durchaus im Anschluss an Scotus bestimmt, so übernimmt er doch nicht das scotische Modell der Transzendentalwissenschaft, sondern sucht vielmehr – diese These möchte ich im folgenden begründen – nach einer Alternative zu diesem; dazu knüpft er an die vortomistische Tradition des transzendentalen Denkens an und versucht, diese auf der Grundlage des neuen scotisch geprägten Seinsbegriffs weiterzuentwickeln.

Das eigentümliche Profil einer Transzendentaltheorie hängt nicht allein von dem Seinsbegriff ab, den sie zugrundelegt, sondern auch davon, wie die transzendente Aufgabe in ihr verstanden wird – also wesentlich auch von dem zugrundegelegten Transzendentalitätskonzept. Zur Begründung der These wird daher im Folgenden zunächst (I.) Suárez' Transzendentalitätskonzept vor seinem historischen Hintergrund bestimmt – dann (II.) auf dieser Grundlage Suárez' Auseinandersetzung mit der scotischen Transzendentalwissenschaft analysiert und schließlich (III.) eine Folgerung zur ideengeschichtlichen Einordnung des transzendentaltheoretischen Programms gezogen, das Suárez in den *Disputationes* verfolgt.

## 2. Das Transzendentalitätskonzept

Seit dem 14. Jahrhundert konkurrieren in der scholastischen Denktradition zwei Auffassungen des im Begriff des Transzendentalen gedachten *transcensus* über die Kategorien miteinander. Nach der einen Auffassung werden die Kategorien in Richtung auf das allen prädikativ Gemeinsame hin überstiegen. Die Transzendentalien kommen also jedem Seienden zu und können deshalb – im Unterschied zu den Kategorien – von jedem Seienden in jeder Kategorie ausgesagt werden. Da sie denselben Umfang besitzen, also der Sache nach iden-

<sup>21</sup> M. Grabmann, *Die Disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, in: Ders., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München 1926, pp. 525–560, 559: "Der von [...] Suárez und, wir dürfen sagen auch von Thomas vertretene Eklektizismus, das große methodische Fundamentalprinzip der philosophia perennis, sieht gerade darin die volle Lebenskraft des metaphysischen Wahrheitsorganismus, daß dieser unbeschadet seiner Eigenart neue Stoffe sich assimilieren und sich so noch mehr ausgestalten und festigen kann".

tisch sind, können sie wechselseitig voneinander ausgesagt werden: sie sind an Subjekt- und Prädikatsstelle in der Aussage miteinander vertauschbar (konvertibel) – ohne dass dabei sinnlose Wiederholungen entstehen; denn wenn sie auch der Sache nach identisch sind, so sind sie doch begrifflich verschieden. Historisch ist dies die ursprüngliche und für das 13. Jahrhundert maßgebliche Konzeption. Sie erscheint erstmals systematisch entfaltet bei Philipp dem Kanzler (um 1225), und bildet die gemeinsame Grundlage der nachfolgenden Ausarbeitungen der Transzendentalienlehre bis zu Heinrich von Gent. Auch die Transzendentalienlehre des Thomas steht in dieser Tradition<sup>22</sup>.

Nach der anderen Auffassung beschränkt sich der *transcensus* auf das negative Moment der kategorialen Unbestimmtheit: die *transcendentia* übersteigen die Kategorien gerade insofern, als sie nicht auf eine der obersten Gattungen, die den Bereich des endlichen Seienden ausmessen, beschränkt sind. Die Konzeption erscheint erstmals bei Duns Scotus<sup>23</sup>. Für die Transzendentalität einer Bestimmung ist Scotus zufolge allein ausschlaggebend, dass von dieser außer dem Begriff des Seienden, der keinen generischen Charakter hat, kein übergeordnetes Prädikat ausgesagt werden kann. Ob sie vielen Subjekten gemeinsam ist, ist für die Frage ihrer Transzendentalität unerheblich<sup>24</sup>. Diese Auffassung ermöglicht es Scotus, den Umfang der Transzendentalien auszudehnen und über die Gruppe der herkömmlichen, mit dem Seienden konvertiblen Transzendentalien Eines, Wahres und Gutes hinaus weitere transzendente Bestimmungen anzusetzen, die nur einigen oder einem einzigen Seienden – nämlich Gott – zukommen; denn Gott ist außerhalb jeder Gattung. Die scotische Lehre von den disjunktiven Transzendentalien – wonach nicht nur das ganze Disjunktum (‘finitum: infinitum’, ‘actus: potentia’) sondern auch jedes der beiden Glieder des

<sup>22</sup> Siehe hierzu: J. Aertsen, *Art. ‘Transzendentalien’, in: Angermann, N. et al., (Hrsg.), Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8, München 1997, Sp. 953–955; – S. H. Pouillon, *Le premier traité des propriétés transcendentales. La ‘Summa de bono’ du Chancelier Philippe*, in: “Revue néoscholastique de philosophie” 42 (1939), 40–77; – J. Aertsen, *The Beginning of the Doctrine of the Transcendentals in Philip The Chancellor*, in: “Medievalia, Textos e Estudos”, 7–8 (1995), 269–286; Ders., *Transcendental Thought in Henry of Ghent*, in: *Henry of Ghent. Studies in Commemoration of the 700<sup>th</sup> Anniversary of his Death (1293)*, Louvain 1995, 1–18.

<sup>23</sup> Duns Scotus, *Ord. I, d. 8., p. 1, q. 3, n. 113* (ed. Vat. IV, 206): “quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus sed ut prius, et per consequens ut est transcendens et est extra omne genus”.

<sup>24</sup> *Ibidem*, n. 114: “de ratione transcendentis est non habere praedicatum superveniens nisi ens, sed quod ipsum sit commune ad multa inferiora, hoc accidit”; n. 115: “Non oportet autem transcendens ut transcendens dici de quocumque ente nisi sit convertibile cum primo transcendente, scilicet ente”.



Gegensatzpaares für sich genommen transzendental ist<sup>25</sup>, setzt dieses neue Transzendentalitätskonzept voraus – ebenso auch Scotus' Verständnis von Transzendentalwissenschaft. Metaphysik konstituiert sich erstmals im ganzen und ausschließlich als *transcendens scientia* auf der Grundlage der scotischen Konzeption von Transzendentalität als kategorialer Unbegrenztheit.

Nun übernimmt Suárez nicht das scotische Transzendentalitätskonzept. Vielmehr versteht er den *transcensus* im Anschluss an die vortranscendentalische Tradition als Überstieg in Richtung auf das Gemeinsame, das alle Kategorien durchläuft: Die allgemeinsten Bestimmungen des Seienden "werden 'transzendental' genannt... weil sie nicht zu irgendeiner bestimmten Kategorie gehören sondern alle [Kategorien] durchstreifen"<sup>26</sup>. Transzendentalität bedeutet für ihn eine prädikative Gemeinsamkeit höchsten Grades, die sich auf alles erstreckt, das ist, und so die Konvertibilität der transzendentalen Bestimmungen untereinander zur Folge hat: "Die Transzendentalien sind untereinander alle umfangsgleich und werden mit dem Seienden vertauscht"<sup>27</sup>.

Dementsprechend weist Suárez die scotische Konzeption disjunktiver Transzendentalien ausdrücklich zurück<sup>28</sup> – der zweite, mit den diversen Grundgestalten des Seienden im besonderen befasste Teil der *Disputationes* bedient sich zwar scotischer Überlegungen, wird aber formal – wie gegenüber dem Verständnis J.-F. Courtines hervorzuheben ist – nicht als Transzendentaltheorie und insbesondere nicht als Lehre von den disjunktiven Transzendentalien durchgeführt.

### 3. Die transzendente Seinsauslegung

Diese Beobachtungen betreffen nicht nur terminologische Fragen: Die Differenz der Transzendentalitätskonzepte entspricht einem fundamentalen

<sup>25</sup> Duns Scotus, *Reportatio* (ed. ETZKORN/WOLTER), d. 19, Pars prima, q. 3, n. 19: "non solum passio convertibilis cum ente est transcendens, ut bonum, unum, verum et huiusmodi, sed etiam passio disiuncta et utraque pars eius, ut actus et potentia [...] omnia erunt transcendentia et prius enti convenientia quam ibi datur in decem genera".

<sup>26</sup> 47.3.10: "Transcendentales dicuntur [...] quia ad certum aliquod praedicamentum non pertinent, sed per omnia vagantur".

<sup>27</sup> 4.8.12: "transcendentia omnia aequalia sint inter se et cum ente convertantur".

<sup>28</sup> 3.2.11: "De illis autem disiunctis, finitum vel infinitum, etc., dicendum est [...] proprie non esse passiones entis in communi, sed potius esse divisiones eius [...]"; 4.8.2: "haec praedicata complexa seu disiuncta revera non sunt proprietates entis in quantum ens, quia essentialiter dividunt ipsum ens". Allerdings kann das scotische Lehrstück von den disjunktiven *passiones entis* seiner Auffassung nach für die Analyse der Grundgestalten des Seienden im Rahmen der speziellen metaphysischen Betrachtung nutzbar gemacht werden. Zur Verwendung des Lehrstücks im zweiten Teil der *Disputationes metaphysicae* siehe J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, s. Anm. 4, 381–401, 416–417.

Unterschied im Verständnis der von der Ersten Philosophie zu leistenden Seinsauslegung. Jeder Begriff, der Dinge näher bestimmt, besagt mehr als nur 'Seiendes'; er fügt zum Sinngehalt des Seienden als solchen begrifflich etwas hinzu: einen bestimmten Modus oder eine Differenz, wodurch das Ding nicht nur Seiendes, sondern So-und-so-Seiendes, dieses oder jenes Seiende ist. Schließt nun dieses Hinzugefügte in jedem Fall den Sinngehalt des Seienden wesenhaft ein oder nicht? Ist der Sinngehalt des Seienden in den inneren Modi und letzten Differenzen des Seienden wesenhaft enthalten – und ist er in den Eigentümlichkeiten des Seienden als solchen (*passiones entis*) wesenhaft enthalten, so dass von einer Art inneren Auslegung (*explicatio*) des Seienden als Seienden gesprochen werden kann? In der Antwort auf diese grundlegenden Fragen der Seinsauslegung gehen die Stellungnahmen auseinander und folgen unterschiedlichen Modellen.

### 3.1 Duns Scotus

Scotus zufolge schließt das Hinzugefügte den Sinngehalt des Seienden nicht innerlich und wesenhaft ein. Seine Begründung folgt (a) im Hinblick auf die letzten Differenzen und inneren Modi einem Kompositionsmodell, (b) im Hinblick auf die *passiones entis* dem Modell des wesenhaften Akzidents (*Proprium*, *Proprietas*, Eigentümlichkeit). Beide Modelle sind aristotelischen Ursprungs und orientieren sich an kategorialen Strukturen.

(a) Zwischen dem komplexen Begriff der Wesenheit eines Seienden und einem zusammengesetzten Ding besteht seiner Auffassung nach eine strukturelle Ähnlichkeit: Wie das Ding aus Potenz und Akt zusammengesetzt ist, so der washeitliche Begriff aus begrifflichen Teilen, die sich zueinander wie Materie und Form, Bestimmbares und Bestimmendes verhalten<sup>29</sup>. Die jeweiligen Bestandteile können dabei ihrerseits wiederum auf ähnliche Weise zusammengesetzt sein, so dass ein Fortschritt der Analyse in Richtung auf jeweils einfachere Komponenten möglich ist. Die Dekomposition kann jedoch nicht endlos fortgesetzt werden. Sie endet bei schlechthin einfachen Komponenten, einem rein Bestimmbaren und einem rein Bestimmenden. Bei der begrifflichen Analyse ist das rein Bestimmbare gerade der Begriff des Seienden, das nur Bestimmende hingegen eine "letzte Differenz" die als Unterscheidendes rein qualifizierend (nicht washeitlich) ausgesagt wird<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Duns Scotus, Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 133 (ed. Vat. III, 82 f.): "sicut ens compositum componitur ex actu et potentia in re, ita conceptus compositus per se unus componitur ex conceptu potenciali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante".

<sup>30</sup> Zum Begriff der 'letzten Differenz' und zu deren Prädikationsweise siehe A. Wolter, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Lancaster 1946, 82–87 und L. Honnefelder, *Ens in quantum ens*, 315–319.

Demgegenüber wird das rein bestimmbare Element washeitlich, *'in quid' prädiziert*; 'Seiendes' bildet den Endpunkt der Analyse in der Linie der bestimmbaren jeweils gemeinsamen Begriffe, die washeitlich prädiziert werden. Es ist also in jedem spezielleren washeitlich aussagbaren Begriff enthalten. Von den letzten Differenzen und inneren Modi kann es daher nicht mehr washeitlich ausgesagt werden, da diese – als rein qualifizierende Bestimmungen – nicht unter einen washeitlichen Begriff fallen<sup>31</sup>. Das bedeutet: es gibt (rein) qualifizierende Bestimmungen, in denen der Sinngehalt des Seienden nicht innerlich und wesenhaft eingeschlossen ist.

Nach Scotus muss die Differenz zwischen dem letzten washeitlich aussagbaren Begriff und den rein qualifizierenden Bestimmungen ontologisch fundiert sein; er nimmt deshalb an, dass 'Seiendes' nicht nur begrifflich, sondern in der Sache selbst *v o r g ä n g i g z u m I n t e l l e k t* – real-modal – von den letzten Differenzen und inneren Modi verschieden ist<sup>32</sup>; nur so lässt sich seiner Ansicht nach 'Seiendes' als transkategorial-univok aussagbarer Begriff verstehen und rechtfertigen.

(b) In ähnlicher Weise bestimmt Scotus das Verhältnis zwischen dem Seienden als solchen und seinen *passiones*. Die Konzeption orientiert sich am Aristotelischen Modell des Per-se-Akzidens oder der Eigentümlichkeit (*proprium*). Solche Bestimmungen werden Aristoteles zufolge in Prädikatsbegriffen ausgesagt, die kein inhaltliches Merkmal des Subjektbegriffs ausdrücken und auch ihrerseits den Subjektbegriff nicht einschließen. Ihr Subjekt wird zwar notwendig in ihrer Definition mit angeführt, aber nur 'durch Hinzufügung' (*ek prosthéseos*) – und nicht wie ein inneres Moment des Definierten selbst<sup>33</sup>. Die scholastischen Kommentatoren illustrieren das Verhältnis regelmäßig im Anschluss an Porphyrius (*Isagoge* cap. 6 u. 15) durch das Beispiel der Fähigkeit zu lachen, die als ein *proprium* des Menschen gedeutet wird, das notwendig aus dessen Wesen folgt.

Scotus zufolge verhalten sich nun die *passiones entis* zum Seienden als solchen, wie ein *proprium* zu seinem Träger; das bedeutet: Sie sind im Seienden als ihrem quasi-Subjekt nicht wesenhaft enthalten – und sie

<sup>31</sup> *Ibidem*, n. 131, (ed. Vat. III, 81): "Ens non est univocum dictum in 'quid' de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis".

<sup>32</sup> Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 139 (ed. Vat. IV, 222 sq.): "non ut distinctio realitatis et realitatis, sed ut distinctio realitatis et modi proprii et intrinseci eiusdem" Siehe dazu L. Honnefelder, *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1979, bes. 365–390; A. Wolter, *The formal Distinction*, in: J. K. Ryan/ B. M. Bonansea (edd.), *John Duns Scotus 1265–1965, Studies in philosophy and the history of philosophy* 3, Washington 1965, 45–60.

<sup>33</sup> Cf. *Anal. Post.* I, cap. 4, 73 a 34 – 73 b 5; *Metaph.* VII, cap. 5, 1031 a 2 – 5.

enthalten selbst den Sinngehalt des Seienden nicht innerlich und wesenhaft; 'Seiendes' gehört nur *ut additum* – wie ein Hinzugefügtes – in ihre Definition<sup>34</sup>. Dementsprechend muss die Differenz zwischen dem Seienden und seinen *passiones* eine mehr als nur begriffliche sein; denn die distinkten Begriffe des Seienden als solchen und der verschiedenen *passiones* sind ja Realbegriffe; durch sie bezieht sich der Intellekt auf die denkunabhängig gegebene *res*. Einem Unterschied von Realbegriffen aber, von denen keiner den anderen – es sei denn im Sinne eines Hinzugefügten – einschließt, muss Scotus zufolge eine reale Nicht-Identität auf Seiten der Sache, zumindest ein realer Unterschied der Sachbestimmungen (*formalitates*) oder Sachgehalte (*realitates*), auf die jene Begriffe bezogen sind, entsprechen<sup>35</sup>. Die *passiones entis* unterscheiden sich voneinander und vom Seienden als solchen in dieser Weise: real-formal (*differentia realis minor*)<sup>36</sup>. Nur auf der Grundlage dieser Auffassung lässt sich im Sinne des Scotus vor dem Hintergrund der aristotelischen Wissenschaftslehre – wonach eine Wissenschaft die notwendigen Eigenschaften von ihrem eigentümlichen Gegenstand oder *Subiectum* zu beweisen hat – der Anspruch der Metaphysik auf den Rang einer Realwissenschaft aufrechterhalten<sup>37</sup>.

### 3.2 Suárez

Suárez betrachtet die scotische Erklärung nicht als Vorlage; vielmehr versteht er sie – auf dem Boden der mit Scotus geteilten Überzeugung vom quidditativen und höchst einfachen Charakter der *ratio entis* – als die stärkste konkurrierende Position. Sie fordert in seiner Sicht durch eine prinzipielle Schwierigkeit, die sich aus ihren Erklärungsmodellen ergibt, zu einer Ause-

<sup>34</sup> Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 134–136 (ed. Vat. III, 83–85): “passio ‘per se secundo modo’ praedicatur de subiecto, I *Posteriorum*, – ergo subiectum ponitur in definitione passionis sicut additum, ex eodem I, et VII *Metaphysicae*. Ens ergo in ratione suae passionis cadit ut additum. Habet enim passiones proprias, ut patet per Philosophum IV *Metaphysicae* cap. 3.” S. dazu L. Honnefelder, *Ens in quantum ens*, s. Anm 32., 75–78, 323–326.

<sup>35</sup> Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 2, p. 2, q. 1–4, n. 404–406 (ed. Vat. II, 357): “Melius est uti ista negative ‘hoc non est formaliter idem’, quam, hoc est sic et sic ‘distinctum’”; n. 409 (a.a.O. 359): “Ista distinctio sive non-identitas formalis”. Siehe hierzu M. J. Grajewski, *The Formal Distinction of Duns Scotus*, Washington D.C. 1944; A. Wolter, *The Formal Distinction* (1965), in: Ders., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, ed. M. McCord Adams, Ithaca and London 1990, 27 – 53.

<sup>36</sup> Duns Scotus, *QQ. Metaph.* (ed. St. Bonaventure) IV, q. 2, n. 143: “[...] alietate, inquam, non causata ab intellectu, nec tamen tanta quantam intelligimus cum dicimus ‘diversae res’; sed differentia reali minori, si vocetur differentia realis omnis non causata ab intellectu”.

<sup>37</sup> *Idem*, *Ordinatio* II, d. 16, q. unica, n. 17 (ed. Vivès XIII, p. 43 a): “[...] aliter *Metaphysica* concludens tales passiones de ente, et illas considerans, non esset scientia realis”.

inandersetzung heraus. Ihre Schwierigkeit liegt darin, dass sie die radikale innere Transzendentalität des Seienden aus dem Blick verliert: "Das Seiende transzendiert alle [Naturen] innerlich"<sup>38</sup>; außerhalb des Seienden gibt es nichts. 'Seiendes' ist transzendental, weil es alles, was denkunabhängig (real) ist oder sein kann 'innerlich übersteigt'. Das bedeutet, dass der Sinngehalt des Seienden "in der ganzen Seiendheit als ganzer" – also auch in jedem inneren Modus und jeder realen Differenz des Seienden und in jeder *passio entis* – auf gleiche Weise, nämlich innerlich und wesenhaft, enthalten ist<sup>39</sup>.

Deshalb unterzieht Suárez die scotische Konzeption einer umfassenden Revision. Sie beginnt in der zweiten Disputation mit einer Kritik, die sich überhaupt gegen das scotische Modell der transzendentalen Analyse richtet: Sektion 2.3 weist unter der Leitfrage, "ob der Sinngehalt oder Begriff des Seienden in der Sache selbst und vorgängig zum Intellekt irgendwie von den untergeordneten Formen getrennt sei"<sup>40</sup> die Scotische Lehre von der realen Modaldistinktion zurück und ersetzt sie durch eine Konzeption, wonach der Sinngehalt des Seienden in der Sache sämtliche realen Modi mitumfasst, insoweit er hier (in re) eben nichts anderes ist als die Mannigfaltigkeit der Seienden in ihrer eigentümlichen Bestimmtheit<sup>41</sup>. Die Begründung geht davon aus, dass 'Seiendes' innerlich und wesenhaft in jedem realen Modus und jeglicher realen Bestimmung, durch die sich Dinge voneinander unterscheiden, enthalten ist. Diese Annahme wird in den folgenden Sektionen – 2.4, und besonders 2.5 – begründet. Nach der Erläuterung der *ratio entis* in Sektion 2.4 fragt Sektion 2.5 ausdrücklich "ob der Sinngehalt des Seienden alle Sinngehalte und Differenzen der untergeordneten Seienden transzendiert, so dass er in ihnen innerlich und wesenhaft enthalten ist"<sup>42</sup>; im Blick steht hier direkt Scotus' Lehre von den letzten Differenzen und inneren Modi; die einschlägigen Textstellen der *Ordinatio* werden explizit herangezogen<sup>43</sup>. Suárez verwirft diese Lehre und begründet ausführlich, warum

<sup>38</sup> 2.4.14: "ens [...] non dicit determinatam naturam, sed intime transcendit omnia".

<sup>39</sup> 2.6.10: "continentia in qua fundatur eius [entis] conceptus, aequae est in tota entitate secundum se totam".

<sup>40</sup> 2.3: "Utrum ratio seu conceptus entis in re ipsa et ante intellectum sit aliquo modo praecisus ab inferioribus".

<sup>41</sup> 2.3.7: "dicendum est, conceptum entis obiectivum prout in re ipsa existit non esse aliquid ex natura rei distinctum ac praecisum ab inferioribus in quibus existit"; 2.3.13: "non recte infertur, quod etiam in re ipsa ratio entis prout est in singulis entibus non includat proprias rationes seu modos eorum" [...] "est enim [ratio entis in re quae mente concipitur] eadem realiter".

<sup>42</sup> 2.4: "Utrum ratio entis transcendat omnes rationes et differentias inferiorum entium, ita ut in eis intime et essentialiter includatur".

<sup>43</sup> Cf. 2.5.2.

auch die letzte Differenz und jeder innere Modus des Seienden selbst real und insofern wesenhaft Seiendes ist. Die unmittelbar vorangehende Erläuterung des metaphysisch maßgeblichen Begriffs des Seienden (Sektion 2.4), steht dieser Auffassung nicht entgegen, sondern impliziert sie gerade: denn “darin ist nicht eingeschlossen, dass jene Wesenheit unvollkommen oder vollkommen, vollständig oder nur partiell ist, sondern nur, dass sie real ist. Dies aber ist notwendig in allen Dingen und Modi oder realen Differenzen eingeschlossen”<sup>44</sup>.

In der Folge verwirft Suárez die scotische transzendente Analyse: Ein Verfahren, das sich am Aristotelischen Schema der Potenz-Akt- oder Materie-Form-Komposition orientiert, erscheint sinnvoll bei einer kategorialbegrifflichen Analyse, die von komplexen Artbegriffen zu den obersten Gattungen führt; der Artbegriff lässt sich ja in der Tat verstehen als ein Kompositum aus einem bestimmbar materialen Element: dem Gattungsbegriff – und einem bestimmenden formalen Element: der artbildenden Differenz – die einander wechselseitig nicht einschließen. Dieses Denkschema erscheint aber nicht sinnvoll bei einer Analyse, die den kategorialen Bereich in Richtung auf das Seiende als solches überschreitet, da jede reale Bestimmung wesenhaft Seiendes ist. Die scotische Analyse verfehlt ihr Ziel, indem sie transzendente Bestimmungen nach Maßgabe eines kategorialen Denkmusters zu erklären versucht<sup>45</sup>.

An ihre Stelle setzt Suárez daher ein anderes Verfahren, bei dem der Begriff des Seienden als solchen durch eine Abstraktion in Form einer ‘Einschmelzung’ (*confusio*) des Begriffs gewonnen wird (Section 2.6). Die kategoriale Bestimmung, bei der das Verfahren ansetzt (z.B. ‘Substanz’) wird dabei nicht in Begriffe zerlegt, von denen der eine den anderen nicht einschließt; sie wird vielmehr durch ein ganzheitliches begriffliches Absehen und Zusammenschauen – auf den unbestimmteren (konfuseren) Begriff der

<sup>44</sup> 2.5.17: “in quo non includitur, quod illa essentia sit perfecta vel imperfecta, integra vel partialis, sed solum quod realis sit; hoc autem necesse est includi in omnibus rebus et modis, seu differentiis realibus”; – 2.5.16: “Dicendum est ergo, ens in quantum ens intrinsece includi in omni ente, et in omni conceptu positivae differentiae, aut modi entis realis”.

<sup>45</sup> 2.5.18: “tenet [proportio inter compositionem metaphysicam et physicam] in hoc quod nec genus differentiam, nec differentiam genus includit, sicut nec materia formam, nec formam materiam; si autem resolvendo metaphysicam compositionem pervenitur ad simplices conceptus non compositos ex genere et differentia, iam in illis respectu praedicatorum superiorum transcendentium non oportet servari praedictam proportionem, quia in eis iam non reperitur ille determinationis modus”. Siehe dazu R. Darge, ‘*Ens intime transcendit omnia*’. Suárez’ *Modell der transzendentalen Analyse und die mittelalterlichen Transzendentalienlehren*, in: “Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” (47) 2000, 150–172, bes. 159–167.

selben Sache zurückgeführt. Die auf diese Weise gesonderten Begriffe verhalten sich deshalb zueinander nicht wie die Form und Materie, Bestimmendes und Bestimmbares, sondern als das, was die Sache distinkt – in ihrer besonderen Seinsweise – repräsentiert zu dem, was dieselbe ganze Sache unbestimmt (confuse) – also gemäß dem, worin sie mit allem anderen übereinstimmt, sofern sie überhaupt Seiendes ist – repräsentiert. Der Weg der transzendentalen Analyse von den obersten Gattungen zu 'Seiendes' hin beginnt und endet deshalb mit einem schlechthin einfachen Begriff<sup>46</sup>.

Dementsprechend wird umgekehrt 'Seiendes' zu den ihm untergeordneten Begriffen nicht durch Komposition näher bestimmt – also so, dass dem Ausgangsbegriff 'Seiendes' etwas "von außen" nach Art einer "*additio quasi partis ad partem*" (2.6.7) hinzugefügt würde – sondern durch eine innere begriffliche Ausfaltung, d.h. durch ein ganzheitliches, je bestimmteres, ausdrücklicheres Begreifen derselben Sache<sup>47</sup> In jedem Moment dieser Auslegung ist der Sinngehalt von 'Seiendes' innerlich und wesenhaft gegenwärtig. In dieser Auffassung beruft sich Suárez auf die vortranscendentale Tradition der Transzendentalienlehre, die exemplarisch durch eine Ausführung des Thomas in *De veritate* q. 1, a. 1 repräsentiert wird, Suárez zitiert diese Stelle zur Bestätigung seiner eigenen Position vollständig<sup>48</sup>: "Das erste, was der Intellekt gewissermaßen als das Bekannteste begreift, und wohinein er alle Begriffe auflöst, ist 'Seiendes'; daher müssen alle anderen Begriffe des Verstandes aus einer Hinzufügung zum Seienden (*ex additione ad ens*) aufgefasst werden. Zu 'Seiendes' kann aber nichts wie

<sup>46</sup> 2.6.10: "possit [...] abstrahi conceptus entis per solam praecisionem intellectus, quae non consistat quasi in separatione unius ab alio, scilicet formalis a materiali, vel materialis a formali, ut fit in abstractione generis a differentiis; sed quae consistat in cognitione aliquo modo confusa, quae considerat objectum non distincte et determinate prout est in re, sed secundum aliquam similitudinem vel convenientiam quam cum aliis habet, quae convenientia in ordine ad conceptum entis est in rebus secundum totas entitates et modos reales earum, et ideo confusio seu praecisio talis conceptus non est per separationem praecisivam unius gradus ab alio, sed solum per cognitionem praecisivam conceptus confusi a distincto et determinato".

<sup>47</sup> 2.6.7: "hanc contractionem [...] non esse intelligendam per modum compositionis, sed solum per modum expressioris conceptionis alicuius entis contenti sub ente"; *ibidem*, "differunt [...] [conceptus formales] solum quia per unum expressius concipitur res, prout est in se quam per alium, quo solum confuse concipitur".

<sup>48</sup> 2.6.8: "Talem modum explicandi hanc rem indicavit D. Thomas, quaest. 1 de Verit, art. 1 dicens: 'quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens; sed enti nihil potest addi quasi extranea natura per modum quo differentia additur generi, quia quaelibet natura essentialiter est ens; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur".

eine außerhalb befindliche Natur hinzugefügt werden – in der Weise, in der die Differenz zur Gattung hinzugefügt wird; denn jede Natur ist wesentlich Seiendes. Vielmehr sagt man von manchem, es füge etwas zum Seienden hinzu, insoweit es einen Modus desselben ausdrückt, der durch das Wort ‘Seiendes’ nicht ausgedrückt wird”. Suárez’ Verständnis der transzendentalen Seinsauslegung nimmt dieses vorscotische Modell der inneren modalen Explikation des Seienden auf.

Vor diesem Hintergrund diskutiert Suárez schließlich in der 3. Disputation Scotus’ allgemeine Theorie der *passiones entis*. Den ontologischen Status dieser Bestimmungen problematisiert die erste Sektion unter der Leitfrage “Hat das Seiende als Seiendes irgendwelche Eigenschaften und (falls ja) wie sind diese beschaffen?”<sup>49</sup>. Sofort rückt Suárez dabei die Frage nach dem Erklärungsmodell in den Vordergrund. Die einleitenden dubitativen Erwägungen (3.1.1) rufen das Modell des Per-se-Akzidenz oder der realen Eigentümlichkeit in Erinnerung, an dem sich die scotische Erklärung orientiert und zeigen, worin das Problem besteht: (1.) die *passiones entis* sind nicht wie jede reale Eigentümlichkeit von ihrem Träger real verschieden; (2.) sie schließen in ihrer Wesensbestimmung den Sinngehalt ihres Trägers – des Seienden als Seienden – nicht nur “wie ein Hinzugefügtes” ein, sondern innerlich und wesentlich<sup>50</sup>.

Wenn sie aber keine realen Eigenschaften sind, sind sie dann nicht bloße Gedankendinge – und muss die Wissenschaft vom Seienden als solchen dann nicht ihren Anspruch aufgeben, strenge Realwissenschaft zu sein? Die Aufgabe einer solchen Wissenschaft besteht doch eben darin, die realen Eigentümlichkeiten ihres Subjekts aufzuzeigen. Um diesem Anspruch zu genügen hatte Scotus die *passiones entis* nach dem Modell des kategorialen *proprium*s gedeutet.

In seiner Lösung führt Suárez den in der zweiten Disputation begründeten transzendentaltheoretischen Ansatz konsequent weiter. Unter Berufung auf Thomas wird zunächst die unmittelbare Konsequenz aus der radikalen inneren Transzendenz des Seienden gezogen: “das Seiende als solches kann keine wahren und gänzlich realen Eigenschaften haben, die von ihm real (*ex natura rei*) unterschieden sind”, weil jede reale Eigenschaft

<sup>49</sup> 3.1: “Utrum ens in quantum ens habeat aliquas passiones, et quales illae sint”.

<sup>50</sup> 3.1.1: “Repugnat ergo esse proprietatem realem entis realis ut sic, quia si est proprietas realis, ergo ens est de essentia eius; si autem ipsa est proprietas entis, ens non potest esse de essentia eius, quia, ut dicebamus, subiectum non potest esse de essentia passionis. Rursus id, quod est essentialiter ens, non potest ex natura rei distingui ab ente, ut supra generaliter probatum est; ergo nec potest esse passio entis [...]”.



innerlich und wesentlich Seiendes ist<sup>51</sup>. Damit fällt das scotische Erklärungsmodell.

Dann sucht Suárez einen Weg, der über die von Scotus gestellte Alternative hinausführt. Diese Alternative ist: Entweder werden die *passiones entis* als voneinander und vom Seienden als solchen real (formal) unterschiedene positive Sachbestimmungen gedacht – oder aber sie müssen als bloße Gedankenerzeugnisse gelten, so dass Metaphysik nicht Realwissenschaft sein kann. Zur Überwindung dieser Alternative trennt Suárez zwei Fragen, die für Scotus unmittelbar zusammenhängen: (1.) die Frage, ob die *passiones entis* real Seiendes oder bloße Gedankendinge sind – und (2.) die Frage ob sie nur begrifflich oder auch real voneinander und vom Seienden als solchen unterschieden sind.<sup>52</sup> Diese Unterscheidung bildet die Konsequenz der in Sektion 2.3 ausgeführten Kritik am erkenntnis-metaphysischen Fundament der scotischen transzendentalen Analyse.

Für Scotus sind die beiden Fragen nicht trennbar; denn eine Differenz zwischen einfachen distinkten Begriffen verweist seiner Ansicht nach immer auf einen realen Unterschied der betreffenden Sachgehalte im Ding. Dementsprechend kann eine distinkt begriffene Eigenschaft nicht real sein, wenn sie nicht von dem, was in anderen distinkten Begriffen erfasst wird, zumindest in der Weise einer formalen Nicht-Identität verschieden ist. Nun sind aber gemäß der scotischen Prädikationsanalyse die Begriffe des Seienden als solchen und die Begriffe seiner *passiones* distinkte Begriffe, von denen der eine nicht im anderen eingeschlossen ist. Soll Metaphysik Realwissenschaft sein, muss daher die reale (formale) Verschiedenheit der *passiones entis* gegenüber dem Seienden als solchen anerkannt werden<sup>53</sup>.

Suárez akzeptiert weder Scotus' erkenntnistheoretische Grundannahme eines noetisch-noematischen Parallelismus noch seine begriffliche Analyse, wonach die *passiones entis* den Sinngehalt des Seienden nicht wesentlich einschließen; damit fällt auch die scotische Annahme ihrer realen (formalen) Differenz gegenüber dem Seienden. Der Fall wird denkbar – und so verhält es sich gemäß Suárez tatsächlich – dass die *passiones entis* reale Attribute bilden, auch wenn sie sich nur begrifflich vom Seienden als

<sup>51</sup> 3.1.8: “Dico primo ens ut ens non posse habere veras et omnino reales passiones positivas ex natura rei ab ipso distinctas”.

<sup>52</sup> 3.1.6: “observandum est, in huiusmodi attributis formaliter sumptis aliud esse, quod ipsa sint entia realia, vel rationis; aliud quod distinguuntur re vel ratione”.

<sup>53</sup> Duns Scotus, *Ordinatio* II, d. 16, q. un., n. 17 (ed. Vivès XIII, p. 43 a–b): “distinguuntur tamen [passiones entis] ab invicem formaliter et quidditative, et etiam ab ente, formalitate dico reali et quidditative; aliter Metaphysica concludens tales passiones de ente et illas considerans, non esset scientia realis”.

solchen unterscheiden<sup>54</sup>. Denn auch in diesem Fall beruht die begriffliche Unterscheidung ja nicht auf einer bloßen Fiktion; sie beruht vielmehr auf einer Abstraktion des Verstandes, in der das wirkliche Ding auf inadäquate Weise erfasst wird. Seiendes aber ist unabhängig von unserem Verstand durch seine Seiendheit und in dieser im ontologischen Sinne Eines, Wahres und Gutes: „auch wenn der Geist nichts von den Dingen denkt, ist Gold wahres Gold, und *eine* bestimmte Sache, die von anderem unterschieden ist [d.h. transzendental Eines; R.D.); und ähnlich ist Gott einer und gut“<sup>55</sup>. Damit bleibt auch bei Annahme eines bloß begrifflichen Unterschieds<sup>56</sup> der Charakter der Metaphysik als Realwissenschaft gewahrt.

Aber worin unterscheiden sich die *passiones entis* dann vom Seienden als solchen – was besagen sie über diesen Sinngehalt, den sie wesenhaft einschließen, hinaus? Und was ist schließlich ihr philosophischer Sinn? In Suárez Antwort auf diese Fragen wird der historische Hintergrund seiner Position direkt greifbar.

Das, was die *passiones entis* zum Seienden als solchen hinzufügen kann – nach dem Gesagten weder eine bloße Fiktion noch eine positive Realität des Dings sein, die als solche ja wiederum Seiendes wäre. Nun gibt es aber nur zwei Klassen von realen Prädikaten, die keine positive Realität im Ding selbst ausdrücken: negative Bestimmungen und äußere Benennungen (*denominationes extrinsecae*); letztere bestimmen das Subjekt in Bezug auf anderes, das sich zu ihm verhält, ohne daß aber dadurch ein dem Subjekt innerliches Sein begründet wird – so heißt beispielsweise Gott von den Geschöpfen her ‘Schöpfer’, oder eine Wand wird von dem, was sich durch den Gesichtssinn erkennend auf sie bezieht, ‘gesehen’ oder ‘sichtbar’ genannt<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Die zweite Vorbemerkung in Sektion 3.1 erweist diesen Standpunkt im allgemeinen als widerspruchsfrei und aus Gründen vertretbar; 3.1.6.: “optime [...] fieri potest ut sint realia, quamvis non re, sed ratione distinguantur”. Die Annahme der nur begrifflichen Differenz einer Bestimmung von ihrem realen Träger schließt die Realität dieser Bestimmung nicht nur nicht aus – sie impliziert diese sogar; denn was in keiner Weise real ist, ist entweder Nichts oder ein bloßes *ens rationis* – und der Unterschied zwischen diesem und dem real Seienden wird vom Verstand nicht konstituiert, sondern vorgefunden, ist also kein bloß begrifflicher, sondern ein realer. Cf. *ibidem*: “ut attributum sit sola ratione distinctum a reali subiecto, oportet quod sit attributum reale et non rationis tantum vel privativum; alioqui [...] plus quam ratione distingueretur, scilicet ut non ens ab ente, vel ut ab ente vero ens fictum”. Die Unterscheidung erscheint in der an späterer Stelle ausgeführten Systematik der Unterscheidungstypen (Sektion 7.1) als eine Unterform der *distinctio realis realis negativa*; cf. 7.1.7.

<sup>55</sup> 3.1.10: “quamvis enim mens nihil de rebus cogitet, aurum est verum aurum, et est una determinata res distincta ab aliis; et similiter Deus est unus et bonus etc”.

<sup>56</sup> 3.1.12: “sola ratione ab ipso ente distinguerentur”.

<sup>57</sup> Cf. 3.1.7: “huiusmodi autem praedicata seu attributa videntur posse ad duo capita revo-

Solche Bestimmungen bilden die transzendentalen Attribute in dem, was sie zu Seiendem hinzufügen: Sie drücken darin entweder – wie *unum*, das formal die Ungeteiltheit des Seienden besagt – eine negative Bestimmung aus – oder aber – wie *verum* und *bonum* – eine Benennung von etwas anderem her<sup>58</sup>. Die Negation oder äußere Benennung, welche sie jeweils hinzufügen, drückt einen nur begrifflich unterscheidbaren Aspekt des Seienden aus, der jedem Seienden zukommt, im Begriff des Seienden als solchen aber noch nicht ausgedrückt wird.

Die Konzeption knüpft bewußt und gezielt nicht an Scotus an; sie nimmt vielmehr die vorschotische Tradition der Transzendentalienlehre auf. Dies zeigt sich zunächst an dem Erklärungsmodell, das sie zugrundelegt. Suárez verweist auf eine berühmte Aussage im vierten Buch der *Metaphysik* zum Verhältnis des Seienden und des Einen, die von mittelalterlichen Autoren regelmäßig als Ausgangspunkt der Erläuterung des allgemeinen Verhältnisses unter den Transzendentalien verwendet wurde: “Das Seiende und das Eine sind dasselbe und eine einzige Natur (*phýsis*), indem sie einander folgen..., jedoch nicht so, dass sie beide durch einen einzigen Wesensbegriff (*lógos*) bestimmt würden”<sup>59</sup>. Das Verhältnis ist also durch zwei Momente charakterisiert: (1.) die sachliche Identität des Seienden und des Einen und (2.) ihre begriffliche Verschiedenheit. Sie werden in der vorschotischen Deutungstradition im Sinne einer begrifflichen Auslegung des Seienden durch das Eine ohne reale Differenz aufeinander bezogen. Repräsentativ für diese Tradition ist die Auslegung des Thomas, auf die Suárez in diesem Zusammenhang ausdrücklich verweist<sup>60</sup>.

Danach fügt das Eine dem Seienden nur ein begriffliches Moment – die Negation des Geteiltseins – hinzu<sup>61</sup>. Wenn nun die Negation auch ein bloßes *ens rationis* ist<sup>62</sup>, so ist doch das Eine als solches kein *ens rationis*; denn es bringt nicht nur das Ungeteiltsein zum Ausdruck, sondern

cari. Unum est eorum, quae in negatione vel privatione consistunt [...] aliud est eorum quae consistunt in denominationibus extrinsecis sumptis ex rebus ipsis, quomodo dicitur Deus creator ex tempore, vel paries visus, etc.”.

<sup>58</sup> *Ibidem*: “nihil aliud dicere possunt, nisi aut negationem, aut privationem, vel aliquam habitudinem seu denominationem extrinsecam”.

<sup>59</sup> Aristoteles, *Metaphysik* IV, cap. 2, 1003b22–24; siehe dazu auch J. Aertsen, *Die Lehre von den Transzendentalien und die Metaphysik*, in: “Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 35 (1988), 304–307.

<sup>60</sup> 3.1.11: “ita videtur rem hanc plane exponere D. Thomas [...]”.

<sup>61</sup> Thomas von Aquin, *In IV Metaph.*, lect. 2, n. 560 (ed. Marietti): “[...]superaddens indivisionis rationem, quae cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additum”.

<sup>62</sup> *Ibidem*: “negatio vel privatio non est ens naturae sed rationis”.

bezeichnet auch das Seiende selbst. ‘Eines’ besagt gerade das ungeteilte *Seiende*, oder *das Seiende, insofern es ungeteilt ist*<sup>63</sup>. Ähnlich verhält es sich nach Auffassung des Thomas mit den anderen transzendentalen Bestimmungen des Seienden. Jede von ihnen bezeichnet das Seiende selbst und zwar so, dass über den Sinngehalt des Seienden hinaus ein bestimmter begrifflich unterscheidbarer Aspekt des Seienden im allgemeinen ausgedrückt wird<sup>64</sup>. Auf diese Weise leistet jede *passio entis* unmittelbar eine Art Auslegung – Explikation – der Natur des Seienden als solchen. Den Ausdruck ‘*explicatio entis*’ oder ‘*explicatio naturae entis*’ verwendet Thomas allerdings nicht. Er erscheint im vorliegenden Zusammenhang bei Suárez, der den aristotelischen Text in diesem Sinne deutet<sup>65</sup>.

Diese Deutung unterscheidet Suárez später bei der Erörterung des transzendentalen Einen (Sektion 4.1) ausdrücklich von der scotischen Position. Scotus zufolge drückt das Eine zwar eine Negation aus – es besagt die innere Ungeteiltheit des Seienden und seine Abteilung von anderem – bezeichnet dabei aber eine reale Vollkommenheit, die vom Seienden als solchen nicht nur begrifflich, sondern auch real verschieden ist; es fügt dem Seienden auf reale Weise eine Vollkommenheit hinzu<sup>66</sup>. Danach kann nicht gesagt werden, die transzendentalen Attribute explizierten unmittelbar das Seiende als solches. Suárez sucht keine Vermittlung mit dieser Auffassung; sie sei, wie er kurz bemerkt, durch die Ausführungen in Sektion 3.1 – die gerade betrachtet wurden – “hinreichend zurückgewiesen”<sup>67</sup>.

Wie Thomas versteht Suárez das Verhältnis ‘Seiendes’ – ‘Eines’ als repräsentativ auch für das Wahre und das Gute. Der begriffliche Aspekt unter dem diese das Seiende im allgemeinen darstellen ist aber keine Negation, sondern jeweils ein positives Verhältnis zu etwas anderem: ‘Wahres’

<sup>63</sup> *Ibidem*: “unum [...] ipsum ens designat, superaddens indivisionis rationem”; n. 553: “est enim unum ens indivisum”.

<sup>64</sup> *Ibidem*, n. 553: “[...] significant omnino idem, sed secundum diversas rationes”.

<sup>65</sup> 3.1.11: “Hanc conclusionem indicasse mihi videtur Arist., 4 *Metaph.*, cap. 2, simul dicens, ens et unum eandem dicere naturam, et nihilominus non idem formaliter significare; quia nimirum unum de formali addit negationem, quam non dicit ens; per eam vero nihil aliud explicatur, quam ipsamet natura entis”.

<sup>66</sup> Duns Scotus, *QQ. Metaph.* IV, q. 2, n. 80 (ed. St. Bonaventure 1997, 339): “privatio nullam perfectionem ponit; unitas ponit”; *ibidem*, n. 143, p. 355: “[...] non tamen realiter differens [ab ente] quod sit alia natura, sed [...] differentia reali minori, si vocetur differentia realis omnis non causata ab intellectu”. Siehe dazu J. Aertsen, *Being and One: The Doctrine of the Convertible Transcendentals in Duns Scotus*, in: “Franciscan Studies” 56 (1998), 47–64.

<sup>67</sup> 4.1.1: “[...] Scotus [...] qui docet unum addere supra ens aliquid positivum ex natura rei distinctum ab ente. Sed haec sententia quantum ad distinctionem ex natura rei inter ens et id, quod unum addit supra ens rejecta sufficienter est praecedente disputatione et plane repugnat Aristoteli, 4 *Metaph.*, cap. 2 [...]”.

bezeichnet das Seiende im Verhältnis zum Verstand, der es als das erkennt oder erkennen kann, was es ist – ‘Gutes’ bezeichnet das Seiende im Verhältnis zum Willen; es meint das Seiende, insofern es etwas an sich hat, aufgrund dessen es geliebt werden kann<sup>68</sup>.

Die Erläuterungen knüpfen an das überkommene Lehrstück von den ‘relationalen’ Transzendentalien an, das in der neueren Forschung als ein innovativer Beitrag des Thomas zur Transzendentalienlehre des 13. Jahrhunderts gilt<sup>69</sup>. Im Sinne dieser Konzeption, die Thomas am ausführlichsten in *De veritate* q. 1, a. 1 und q. 21, a. 1 entfaltet, drücken ‘Wahres’ und ‘Gutes’ jeweils eine allgemeine Seinsweise aus, die Seiendes in seiner positiven Hinordnung auf ein anderes – nach seiner zumindest möglichen Übereinstimmung mit einer der rationalen Grundkräfte der menschlichen Seele betrifft. Die Übereinstimmung mit dem Verstand bringt ‘Wahres’ zum Ausdruck, die Übereinstimmung mit dem entsprechenden Strebevermögen ‘Gutes’<sup>70</sup>. Suárez’ Erklärung setzt den ontischen Grund der Bestimmungen nicht speziell in Beziehung zur menschlichen Seele und entspricht insofern dem thomasischen Verständnis nicht genau; zudem kommen die Konzeptionen im Verständnis jenes ontischen Grundes nicht genau überein. An die Stelle des Seinsaktes setzt Suárez die reale Wesenheit mit ihrer Hinordnung auf die denkunabhängige Existenz. Die Unterschiede in der speziellen Ausführung lassen die Gemeinsamkeit des Kerngedankens jedoch nicht übersehen. Suárez selbst verweist auf das Lehrstück des Thomas<sup>71</sup> und versteht seine Erklärung im Ganzen ausdrücklich als dessen Erläuterung<sup>72</sup>.

Vor diesem Hintergrund versteht und erklärt Suárez schließlich den philosophischen Sinn dieser transzendental–begrifflichen Hinzufügung. Durch sie wird die Vollkommenheit, die dem Seienden als solchen von sich her – in seiner Natur oder Seiendheit – immer schon eignet, expliziert<sup>73</sup>. Die Explikation geschieht dabei nicht mit Bezug auf etwas Reales, das dem Seienden als solchen hinzugefügt würde, sondern “gemäß eben dem formalen

<sup>68</sup> 3.1.11: “significant [...] ens sub quadam habitudine ad aliud, scilicet quatenus in se habet unde ametur aut vere cognoscatur”.

<sup>69</sup> S. hierzu J. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, s. Anm. 2, 102–105, 243–334.

<sup>70</sup> Thomas von Aquin, *De veritate* q. 1, a. 1: “[...] convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum [...] convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum”.

<sup>71</sup> 3.1.11: “videtur rem hanc plane exponere divus Thomas citatis locis”.

<sup>72</sup> 3.1.4: “Haec est sententia D. Thomae, dict. q. 1 *de Verit.*, art. 1 et q. 21, art. 1[...] et in rigore est vera, indiget tamen explicatione”.

<sup>73</sup> 3.1.11: “per ea [...] explicatur realis positiva perfectio entis, non secundum aliquid reale superadditum ipsi enti, sed secundum ipsammet formam seu essentialem rationem entis”.

oder wesenhaften Sinngehalt des Seienden selbst<sup>74</sup>. Das bedeutet: Die als Vollkommenheit gedachte Natur des Seienden als solchen bildet den unmittelbaren Gegenstand der transzendentalen Explikation und ihren inneren Ausgangspunkt, der in der Explikation immer gegenwärtig bleibt. Dieses unmittelbare und innere Verhältnis des *explicans* zum *explicatum* ist für die transzendente Seinsauslegung charakteristisch. Dadurch unterscheidet sie sich von jener anderen Form der Seinerschließung, welche die Vollkommenheit eines bestimmten Wesens indirekt anhand seiner realen Eigenschaften und wesentlichen Akzidenzien oder Eigentümlichkeiten (*propria, proprietates*) erklärt. Erkannt wird auf diesem letzteren Weg zunächst diese Eigenschaft und nur dadurch, indirekt, die zugrunde liegende Natur, insoweit sie in ihr Ausdruck findet. Ein solches Verfahren erscheint sinnvoll im Bereich der *kategorialen* Formen, nicht aber in Rücksicht auf die Natur des Seienden als solchen, da es nichts gibt, das nicht innerlich und wesentlich Seiendes ist.

Daraus erhellt im Sinne des Suárez schließlich die Bedeutung der transzendentalen Attribute für die Metaphysik. Gänzlich einfache Formen – und dazu gehört in gewisser Weise auch die Natur des Seienden als solchen – erschließen sich unserem Verstand nicht völlig aus sich und in sich selbst. Zu ihrem Verständnis führt nur eine Untersuchung, die ihre Natur durch Verneinung oder im Verhältnis zu anderem auslegt. Auf diese Weise legt die Wissenschaft vom Seienden als solchen ihren Gegenstand in den transzendentalen Attributen aus. Jeglicher Sinngehalt, den diese dem Seienden als solchen hinzufügen, dient unserer rationalen Einsicht in die Natur oder wesenhafte Vollkommenheit des Seienden als Seienden. In dieser Funktion haben die transzendentalen Eigenschaften für die Metaphysik eine eminente Bedeutung; und sie haben für diese Wissenschaft überhaupt nur diese Bedeutung<sup>75</sup>.

#### 4. Folgerungen

Das durch die neuere Forschung etablierte Bild, wonach Suárez den Grundlinien der scotischen *scientia transcendens* folgt und diese an die neuzeitliche Ontologie vermittelt, erscheint aufgrund dieser Beobachtungen korrekturbedürftig. Suárez übernimmt zwar den scotischen Begriff des Seienden, knüpft aber in der Ausführung der Transzendentaltheorie nicht an den scotischen Entwurf an. Sein Begriff der Transzendentalität

<sup>74</sup> *Ibidem*, “secundum ipsammet formam seu essentialem rationem entis”.

<sup>75</sup> *Ibidem*, “omnis haec attributorum ratio eo tendit, ut perfectius a nobis cognoscatur et explicatur entis natura; alioqui frustra esset et impertinens ad scientiam entis”.

des Seienden, sein Verständnis der transzendentalen Methode bei der begrifflichen Analyse und Determination des Seienden und schließlich seine Deutung der transzendentalen Attribute und ihrer ontologischen Funktion unterscheiden sich grundlegend vom scotischen Verständnis. Und Suárez ist sich der Differenz bis in die Details bewusst. Im Gegensatz gegen die scotische Position entwirft er in einer kontinuierlichen, planvoll und systematisch geführten Auseinandersetzung einen neuen transzendentalphilosophischen Ansatz. Er enthält das Programm einer inneren transzendental-begrifflichen Explikation der Natur des Seienden als solchen. Dieses ist aus scotischer Sicht nicht nachvollziehbar; denn es fordert die Überwindung der elementaren Denkmodelle, an denen sich die scotische *scientia transcendens* orientiert: des Kompositionsmodells bei der transzendental-begrifflichen Analyse und des Modells der realen Eigentümlichkeit (*proprium/Per-se Akzidens*) bei der Deutung der transzendentalen Attribute; beide Modelle sind dem kategorialen Denken entnommen; sie lassen daher den Kerngedanken der transzendentalen Seinsexplikation – die Annahme, dass die *ratio entis* im Explizierenden innerlich und wesenhaft enthalten ist – nicht zu.

Die Konzeption einer durch die *passiones entis* unmittelbar geleiteten Seinsauslegung bildet gemäß Suárez einen mittleren Weg, auf dem einerseits gegen Scotus die innere Transzendenz und Unbegrenztheit des Seienden radikal auch in Hinsicht auf diese "Eigenschaften" des Seienden als solchen gedacht werden kann – und andererseits, obwohl die Hinzufügungen dann nur noch als begriffliche in Betracht kommen, Metaphysik als Realwissenschaft bewahrt werden kann. Im Aufweis der nur begrifflich unterscheidbaren transzendentalen Bestimmungen leistet die Metaphysik eine wahrhafte Explikation der Natur des Seienden als solchen.

In ganz ähnlicher Weise bestimmte aber die vortscotische Transzendentalienlehre, als deren Exponent in den Erörterungen Thomas erscheint, die Aufgabe und den Weg der transzendentalen Seinsauslegung. Wie sich zeigte, nimmt Suárez bewusst diese Lehrtradition auf. Es scheint somit, dass er auf eine konkurrierende Alternative zur scotischen *scientia transcendens* zielt, welche von dem neuen – mit Scotus geteilten – Grund der Annahme der Einheit und des washeitlichen Charakters der *ratio entis* aus an die vortscotische Transzendentalienlehre anknüpft und diese in einer dem neuen Seinsbegriff angepassten Gestalt fortführt. Suárez Entwurf lässt sich unter dieser Hinsicht sowohl in die Wirkungsgeschichte der scotischen wie auch die der vortscotischen, thomasischen Transzendentalwissenschaft einschreiben. ∞

ROLF DARGE

ROLF DARGE — Professor antropologii filozoficznej i etyki na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Salzburgu. Specjalista w zakresie filozofii średniowiecznej. Autor m.in.: *Suárez' transzendental Seinsauslegung und die Metaphysiktradition, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 80*, Verlag Brill, Leiden–Boston 2004; *Habitus per actus cognoscuntur. Die Erkenntnis des Habitus und die Funktion des moralischen Habitus im Aufbau der Handlung nach Thomas von Aquin*, Verlag Bouvier, Bonn 1996.

ROLF DARGE — Professor of Philosophical Anthropology and Ethics at the Faculty of Catholic Theology (Salzburg University). Expert in medieval philosophy. Main works: *Suárez' transzendental Seinsauslegung und die Metaphysiktradition, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 80*, Verlag Brill, Leiden–Boston 2004; *Habitus per actus cognoscuntur. Die Erkenntnis des Habitus und die Funktion des moralischen Habitus im Aufbau der Handlung nach Thomas von Aquin*, Verlag Bouvier, Bonn 1996.