

TEREZA SAXLOVÁ

JAN DUNS SCOTUS UND SIGISMUND
STORCHENAU: VON EINER POSSIBILITÄTENLEHRE
ZU EINER INTELLIGIBILITÄTENLEHRE

Jan Duns Scotus, einer der letzten großen Denker der Hochscholastik, wird von vielen modernen Philosophiehistorikern als Erfinder und Gründer einer wesentlich neuzeitlichen – d.h. der modalen und essentialistischen – Auffassung des Seienden angesehen, einer Auffassung also, die zur berühmten Wende Immanuel Kants Anlaß gab¹ und die man mit Recht für eine durch die äußerste „Seinsverlässlichkeit“² gekennzeichnete Metaphysik erklären könnte. Der angebliche Sinn der Auffassung des Seienden bei Duns Scotus kann dabei etwa durch die folgenden Thesen wiedergegeben werden:

1. Das Seiende im allgemeinen wird von Scotus nicht als das reale Seiende, als das, was ist, sondern als das, was sein kann, *cui esse non repugnat*, expliziert.
2. Dieses Sein-Können wird ferner für eine Eigenschaft gehalten, die einem Seienden *formaliter ex se*, d.h. aus seiner formalen Natur, zukommt und nicht aufgrund seiner Relation zur geschaffenen Welt, zu deren Schöpfer oder zum jeweiligen Verstand.

1. S. die von Ludger Honnefelder vorgeschlagene Linie Scotus - Suarez - Wolff - Kant, in: L.Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Hamburg 1990). Der radikal neue Ansatz Kants zeigt sich nach Honnefelder in der Feststellung, daß „die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände unserer Erfahrung nur über die Bedingung der Möglichkeit ihrer Erfahrung überhaupt aufklärbar sind“ (ebd., S.452).

2. Zur Seinsverlässlichkeit s. Martin Heidegger, Was ist Metaphysik?, n.371 (Gesamtwerke, B.9). Nicht nur „das Wesen des Seins“, sondern auch „das Sein des Seienden“ wird sich dieser scotistischen metaphysischen Betrachtung entziehen.

3. Darüberhinaus werden die Subjekte dieser Möglichkeit – die *possibilia* – von einigen Autoren (L. Honnefelder, S. Knuuttila)³ als etwas verstanden, was sich „im Denken als unabhängig von jedem Denken“ zeigt, so, daß man hier bei Scotus schon der eidetischen, bzw. der logischen Priorität des reinen Begriffsgehalts gegenüber jedem Begreifenden begegne, die sich dann etwa in den *Disputationes metaphysicae* von Francisco Suarez (und auch in der Metaphysik Wolffs und Storchenaus) eindeutig nachweisen läßt.

Das Thema meines Beitrags ist eben ein Vergleich zwischen einer solchen neuzeitlichen Possibilenlehre, wie diese bei Sigismund Storchenau in seinen *Institutiones metaphysicae*⁴ zu finden ist, und zwischen der Auffassung des Möglichen bei Duns Scotus. Die Aufgabe ist dabei zu zeigen, wie die auf Scotus zurückgehenden Begriffe und Argumente bei Storchenau aufgenommen und zugleich in einer Richtung transformiert werden, für die sich m.E. keine Ansätze bei Scotus selbst finden lassen.

I. JAN DUNS SCOTUS

1. Die metaphysische Betrachtung des Seienden

In seiner *Expositio libri Perihermenias* benutzt Scotus die traditionelle Distinktion zwischen zwei Bedeutungen des Ausdrucks *ens*, nämlich zwischen dem *ens ut nomen* und dem *ens ut participium*.⁵ Während mit dem *ens ut participium* immer das konkrete, existierende Einzelseiende gemeint wird, bezeichnet das *ens ut nomen* das Seiende nicht als das, was existiert, sondern nur als das, was eine Essenz, eine Washeit hat (ut *habens essentiam*) und folglich existieren kann. Die Existenz selbst ist daher in der diesem Begriff des Seienden zugrundeliegenden Erfassungsweise nur *aptitudinaliter* enthalten. Durch diese abstraktive Erkenntnis der kontingenten Wirklichkeit wird ein Schritt von der Ebene des kontingenten Seins auf die Ebene des notwendigen Sein-Könnens vollzogen, der ein

3. S. Simo Knuuttila, Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities, in: L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (ed.): *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*. Leiden, New York, Köln 1996, S. 127-144; Honnefelder, Die Lehre von der doppelten *Ratio entis* und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus, in: *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta Tertii Congressus Scientiæ Internationalis 1970*, Rome 1972, S.661-671. Eine vorsichtiger Formulierung der eidetischen Objektivität s. Honnefelder, *Scientia transcendens*, T. I, 1.5, S.53f

4. Sigismund Storchenau, *Institutionum metaphysicorum libri IV*, Vindobonae 1769

5. Jan Duns Scotus, *In Perihermenias I*, q.8, n.10, S.554 (Vives I): ... *ens participium significat idem, quod existens ... ens nomen... significat habens essentiam...*

Wissen im eigentlichen Sinne erst möglich macht.⁶ Der Schluß auf das notwendige Sein-Können einer erkannten Wesenheit darf dabei, wie Scotus in seiner Behandlung des Möglichen in den *Quaestiones in Metaphysicam IX* letztlich anzunehmen scheint, nicht als ein bloßes Produkt des vergleichenden Verstandes, als eine bloße *relatio rationis*, betrachtet werden.⁷ Denn der Stein ist nicht erst dadurch möglich, daß er vom geschaffenen Verstand als möglich erfaßt und erkannt wird; vielmehr ist er als möglich erkannt, weil er in sich möglich ist.

2. Die mögliche Wesenheit selbst als der Grund der *non-repugnantia*

Die wichtigste Frage ist nun, wie diese einer erkannten Wesenheit in sich zukommende Seinsmöglichkeit, die *non-repugnantia ad esse reale*, weiter zu explizieren ist, worin sie besteht und aus welchem Grunde sie vom Möglichen wahrhaft ausgesagt wird. In der klassischen Fragestellung eines *Cursum philosophicus* ausgedrückt: es ist zu klären, warum etwa der Chimäre widerstreitet, zu sein, nicht aber einem Menschen oder einem Stein. Scotus' Antwort wird vor allem im Rahmen seiner Behandlung der *scientia Dei* (*Ordinatio I, d. 35-36*) gewonnen und dann in einer explizit der Possibilienfrage gewidmeten Quaestio (*Ordinatio I, d.43*) weiter präzisiert. Seine Lösung kann durch die folgenden Thesen widergegeben werden:

1. Die Seinsmöglichkeit im Sinne der *non-repugnantia ad esse* wird nicht in bezug auf die Existenz eines aktiven Vermögens, etwa in bezug auf die göttliche Allmacht, ausgesagt. Sie besagt – als eine solche – keine reale Potentialität der physischen Welt, sondern bleibt das, was sie ist, auch wenn sich auf sie – *per impossibile* – keine aktive Potenz erstrecken würde. Denn nur das, was in sich möglich ist – *i.e. cui esse non repugnat* – kann von einer aktiven Potenz hervorgebracht werden.⁸
2. Darüber hinaus macht Scotus – im Rahmen seiner Polemik mit Heinrich von Gent – klar, daß die Seinsmöglichkeit einer Wesenheit in überhaupt keiner Beziehung zum Schöpfer – etwa in der Teilhabe an der göttlichen Essenz – gründet. Ein intelligibles Objekt wird nicht erst durch sein *esse exemplatum* von der göttlichen Essenz zur realen Wesenheit; vielmehr ist es ein *ens ratum* aus sich selbst.⁹

6. Vgl. dazu L.Honnfelder, *Scientia transcendens*, Teil I, 1.1

7. Vgl. ebd., 1.2. S.17-22

8. S. Scotus, *Ordinatio I*, d.36, q.1, n.61, p.296; d.43, q.1, n.9, p.355 (Vaticana VI)

9. Scotus, *Ordinatio I*, d.36, q.1, n.50, p.291: *Si secundo modo intelligatur ens ratum [i.e. cui non repugnat esse verum essentiae et existentiae], dico quod homo est ex se ens ratum,*

3. Aus dem bereits Gesagten zieht Scotus einen wichtigen Schluß, nämlich die *non-repugnantia ad esse reale* käme nach ihm einer Wesenheit *formaliter ex se* zu, d.h. aufgrund dessen, daß sie formal das ist, was sie ist. Auf die Frage, warum der Mensch möglich ist, nicht aber die Chimäre, gibt es nach Scotus nur eine angemessene Antwort: *quia hoc est hoc et illud illud, et hoc quocumque intellectu concipiente*.¹⁰

Der Grund für die Seinsmöglichkeit einer Wesenheit ist daher sie selbst, ihre eigene formale Natur, die als etwas Absolutes begriffen werden muß, d.h. als etwas Abgetrenntes von allen zu ihr „von außen“ hinzukommenden, auch wenn notwendigen Verhältnissen (sei es zum anderen Geschöpf oder zum Schöpfer selbst). Wenn es dem Menschen nicht widerstreitet zu sein, dann widerstreitet es ihm als einem solchen, als einem *formaliter tale*, nicht als einem Terminus einer Relation zur göttlichen Essenz, zu seinem kreativen Vermögen oder zu seinem Denken. Um den absoluten Charakter dieser Möglichkeit – und auch der entsprechenden Unmöglichkeit – zu betonen, behauptet Scotus an mehreren Stellen deren Gültigkeit auch unter der unmöglichen Voraussetzung, daß es keinen Gott gäbe.¹¹ Werden die modalen Charakteristika eines intelligiblen Objekts durch keine Relation zum Schöpfer, sondern durch es selbst verifiziert, müssen die von einem geschaffenen Verstand formulierten Modalaussagen auch unter der unmöglichen Bedingung der Nicht-Existenz Gottes gültig bleiben.

Auf diesem Wege kommt schließlich Scotus zu dem Begriff der einem intelligiblen Objekt innewohnenden Seinsmöglichkeit, der später von vielen Autoren der Zweitscholastik – und auch der Neuzeit – unter dem Namen *possibilitas logica*, bzw. *possibilitas interna* rezipiert und neu entwickelt wird.

3. Das Subjekt der Seinsmöglichkeit

Aus dem bereits Gesagten geht eindeutig hervor, daß die Frage nach der Möglichkeit innerhalb dieser Auffassung notwendigerweise auf die Frage nach der *Gegebenheitsweise des Möglichen* hinausläuft. Scotus' kritische Auseinandersetzung mit Heinrichs Theorie vom ewigen *esse essentialae* der möglichen Wesenheiten bringt klar zum Ausdruck, daß er selbst den Gedanken eines dritten ontologischen Status – d. h. den Ge-

quia formaliter ex se non repugnat sibi esse... et si homini de se repugnaret esse, per nullum respectum advenientem posset ei non repugnare. (Vaticana VI)

10. Scotus, ebd., n.60, p.296

11. Scotus, Ordinatio I, d.7, q.1, n.27 (Vaticana V)

danken einer spezifischen, von der realen und der intentionalen Existenz unterschiedlichen Seinsweise des Möglichen als solchen – als unhaltbar empfindet.¹² Das Mögliche als ein solches zeigt sich nach ihm nur im Denken, indem eine Wesenheit als das erkannt wird, was noch nicht ist, doch aber sein kann. Das Subjekt der Möglichkeit ist daher nach Scotus kein extramentales, vom Denken unabhängiges Sein, sondern eine erkannte Wesenheit, ein gedachter (nicht ein denkbarer!) Inhalt. Daher versteht man seine Äußerung in der *Ordinatio II*, d. 1, q. 2, daß das Möglichsein notwendigerweise vom Gedachtsein (*esse cognitum*) begleitet wird, auch wenn dieses Gedachtsein nicht für die innere Seinsmöglichkeit des Gedachten konstitutiv ist (so, daß man etwa sagen könnte, der Stein sei möglich, weil er vom Gott von der Ewigkeit her gedacht wird).¹³

Dieser erkannten Wesenheit kommt dann – wie bereits gesagt – die *non-repugnantia ad esse* aus ihr selbst zu, aufgrund der Tatsache, daß sie formal das ist, was sie ist. Dies gilt nach Scotus apriori, für jeden Verstand (*quocumque intellectu concipiente*), auch für den göttlichen.

4. Der göttliche Verstand als das Prinzip des Möglichen

Dennoch gibt es – in Hinsicht auf die Erkenntnis selbst – einen fundamentalen Unterschied zwischen einem endlichen und einem unendlichen Denken. Während der *intellectus creatus* die gedachten Inhalte mithilfe einer Abstraktion aus den bereits existierenden Dingen gewinnt, bringt der göttliche Intellekt die begrenzten Wesenheiten *ex nihilo* hervor.¹⁴ Das voraussetzungslose Denken Gottes ist von der Ewigkeit her eine vollständige Ursache des (intentionellen) Daseins und Soseins des Möglichen, wenngleich es nicht in seine Definition, in seine formale Natur eintreten kann: die formale Natur soll ja gerade etwas Absolutes darstellen, d.h. von jeder Beziehung (auch von der Beziehung auf das *primum principium*) abgelöst sein.¹⁵ Der Verstand Gottes „im zweiten logischen Moment der Ewigkeit“ ist daher zwar ein Prinzip, eine Ursache des ewigen Soseins des Möglichen, nicht aber dessen Teil. Aus dieser Sicht ist dann Scotus' wohlbekannte Äußerung zu ver-

12. Vgl. Scotus, *Ordinatio I*, d.36, q.1

13. Scotus, *Ordinatio II*, d.1, q.2, n.93, p.49 (Vaticana VII). Zu diesem Gedanken vgl. L.Honnefelder, *Scientia transscendens*, Teil I, III.3, S. 152-153

14. Die Sekundärobjekte des göttlichen Verstandes gehen dem aktuellen Erkennen keinerlei voraus; vielmehr folgen sie dem Erkenntnisakt, *sicut mensuratum et causatum*. S. Scotus, *Ordinatio I*, d.35, q.1, n.52, p.268 (Vaticana VI)

15. Zum metaphysischen Grundsatz Scotus' „*absolutum praecedat relativum*“ vgl. in diesem Zusammenhang etwa *Ordinatio I*, d.35, q.1, n.49-51, p.266-267 (Vaticana VI)

stehen, der in sich mögliche Stein habe seine innere Nichtrepugnanz *formaliter ex se, principiative* jedoch vom göttlichen Verstand als von seinem ersten äußeren Prinzip.¹⁶

Die *possibilia* als solche sind daher für Scotus Objekte des Verstandes (primär und von der Ewigkeit her des göttlichen, sekundär des geschaffenen), die jedoch durch das Moment des Erkenntseins (anders gesagt: durch das Moment der Abhängigkeit vom erkennenden Intellekt) keinesfalls innerlich bestimmt werden. Die intentionelle Existenz ist – wenn man den Ausdruck Kants anwendet – ebensowenig ein reales Prädikat wie die reale Existenz: die Ebene der Washeit muß von der Ebene des Daseins stets auseinandergehalten werden, ebenso wie die Frage nach der formalen Natur von der Frage nach den kausalen Prinzipien.

5. Die Erkennbarkeit des Möglichen

Wie gezeigt, endet Scotus' Suche nach dem ontologischen Status des Möglichen bei dem aktuellen Gedachtsein; wie steht es nun – muß man fragen – mit der Möglichkeit dieses Gedachtseins, d.h. mit der Erkennbarkeit als solcher? Die relevanten Passagen in der *Ordinatio* lassen m.E. keinen Zweifel daran bestehen, daß die Erkennbarkeit für Scotus nicht einer analogen Analyse unterzogen und nach dem Modell der Seinsmöglichkeit konstruiert wird. Denn das, was das aktuelle Erkennt-Werden einer Wesenheit ermöglicht, ist in bezug auf den menschlichen Verstand eindeutig deren reale Anwesenheit, in bezug auf den göttlichen Verstand wiederum die selbst-reflexive Anwesenheit Gottes bei sich selbst im ersten logischen Moment der Ewigkeit.¹⁷ Nicht die Erkennbarkeit als solche, sondern bloß die Möglichkeit der produktiven Erkenntnis ex nihilo wird in Frage gestellt und durch den Verweis auf die unbegrenzte Aktualität der göttlichen Selbsterkenntnis, die ein solches intelligibiles Hervorbringen ermöglicht, abgehandelt. Kurz gesagt: Das Mögliche des Scotus ist eindeutig am Horizont des Erkannten zu suchen, nicht am Horizont des Erkennbaren. Wenn einige Kommentatoren (und auch einige spätere Scotisten, wie etwa Johannes Pontius) im Zusammenhang mit Scotus den Gedanken des for-

16. Scotus, *Ordinatio I*, d.43, q.1, n.7, p.354:....possibile, secundum quod est terminus vel obiectum omnipotentiae, est illud cui non repugnat esse et quod non potest ex se esse necessario; lapis, productus in esse intelligibili per intellectum divinum, habet ista ex se formaliter et per intellectum principiative; ergo est ex se formaliter possibilis et quasi principiative per intellectum divinum.

17 Scotus, *Ordinatio I*, d.35, q.1, n.47, s.264-265:....per hoc enim quod intellectus divinus est in actu per essentiam suam ut est ratio intelligendi, habet actum primum sufficientem ad producendum omne aliud in esse cognito...

mal aus sich Erkennbaren verfolgen, muß man es angesichts der Texte als einen exegetischen „Überbau“ betrachten, die die Struktur der scotistischen Explikation der non-repugnantia ad esse auf einen erst später geöffneten Boden überträgt und im Rahmen einer ganz veränderten Fragestellung als non-repugnantia ad esse reale et intellectum zur Geltung bringt.

II. SIGISMUND STORCHENAU

1. Die modale Explikation des Seienden

Wenden wir uns nun der Possibilenlehre von Sigismund Storchenau zu, die, trotz allen Differenzen, deutliche Spuren der weitgehenden Nachwirkung des scotistischen Möglichkeitsbegriffs in der neuzeitlichen Philosophie aufweist. Wie Scotus stellt auch Sigismund Storchenau in seiner *Ontologia* die Hauptthese der modalen Explikation des Seienden auf: *ens voco id, quod est possibile; quod vero impossibile est, Non-ens*.¹⁸ Im Unterschied zu Scotus will jedoch Storchenau durch diese Äußerung nicht bloß die metaphysische Betrachtungsweise der kontingenten Realität wiedergeben; vielmehr versucht er das Seiende überhaupt von seiner Möglichkeit her zu begreifen und apriori zu bestimmen. Die Möglichkeit macht nach ihm das Seiende zum Seienden, sie ist, kurz gesagt, die *essentia entis generatim spectata*, die Wesenheit des Seienden im allgemeinen.¹⁹

2. Innere Möglichkeit als Nicht-Widersprüchlichkeit der Wesensmerkmale

Eine ausführliche Auslegung dieser für die Seiendheit eines Seienden konstitutiven Möglichkeit findet man vor allem im 1. Kapitel, *Sectio II* von Storchenaus *Ontologie (De possibili et impossibili)*²⁰. Seine Behandlung eröffnet Storchenau durch eine Definition des Möglichen und Unmöglichen, die von vornherein weitgehend den Rahmen bestimmt, in welchem sich Storchenaus Lösung der Possibilenfrage bewegen wird: das, und nur das sei nach Storchenau möglich, dessen Wesensmerkmale (*notae essentiales*) sich einander nicht widestreiten, *cuius notae es-*

18. Sigismund Storchenau, *Institutionum metaphysicorum I* (Ontologia), sectio II, caput II, §38, p.51 (Vindobonae 1769)

19. Storchenau, *ibd.*, §46, p.54

20. Storchenau, *Ontologia*, sectio II, caput I, p.35-51

sentiales sibi non opponuntur. Unmöglich wird dementsprechend dasjenige genannt, was einen solchen Widerspruch einschließt – der viereckige Kreis gilt dabei als ein typisches Beispiel des Unmöglichen.²¹

Im Falle eines Möglichen folgt nach Storchenau aus dieser Nicht-Repugnanz der Wesensbestimmungen von sich selbst die Seinsmöglichkeit, das Existieren-Können des auf diese Weise Bestimmten. Die formale Nicht-Widersprüchlichkeit der Wesenheit fundiert, wie es scheint, für Storchenau die Seinsmöglichkeit:²² die *non-repugnantia* zum Sein wird auf die *non-repugnantia* zu sich selbst zurückgeführt. Dies stellt sicher eine gewisse Umformulierung des scotistischen Ansatzes dar, wo sich der Möglichkeitsbegriff primär am Horizont einer (nicht mehr zurückführbaren und im gewissen Sinne a posteriori gewonnenen) *dispositio alicuius incomplexi* zum Sein zeigt;²³ in diesem primären Sinne der „metaphysischen Möglichkeit“ sind bei Scotus weder die Möglichkeit selbst noch der Möglichkeitsumfang a priori definierbar.

Die in Storchenaus Definition der Möglichkeit angegebene Nicht-Repugnanz der Wesensmerkmale wird im weiteren *possibilitas interna* genannt. Sie kommt einem Möglichen zu, indem es in sich selbst, in seiner formalen Natur oder Essenz, nicht in Hinblick auf das aktive Vermögen einer Wirkursache, betrachtet und untersucht wird. Im letzteren Falle handelt es sich dagegen um *possibilitas externa*.²⁴

Schon der Anfang des Kapitels macht also ersichtlich, daß die Auffassung Storchenaus im Wesentlichen an den auf die scotistische Tradition zurückgehenden Möglichkeitsbegriff anknüpft, indem sie auf eine Möglichkeit hinausläuft, die ihren Grund in der formalen Natur der Sache selbst hat und ihr unabhängig von jeder Relation zu einer anderen zukommt. Verglichen mit Scotus selbst findet man dennoch schon am Anfang zwei Akzentverlagerungen: erstens die erwähnte Zurückführung der Seinsmöglichkeit auf die logische Vereinbarkeit der Wesenseile und, zweitens, eine Betonung der Korrelativität *vera idea – obiectum possibile*, die dem Möglichen den Charakter des Erkennbaren verleiht.²⁵

21. Storchenau, *ibd.*, §29, p.35-36

22. Storchenau, *ibd.*, §30, p.37: Est igitur possibilitas interna ipsa in notis essentialibus contradictionis absentia, seu quod idem est, *habilitas ad existendum fundata in concordia notarum essentialium*

23. Zur Unterscheidung der metaphysischen Möglichkeit im Sinne einer „Beschaffenheit eines (noch) nicht verbundenen Gehaltes“ und der logischen Möglichkeit im Sinne von „Verbindbarkeit mehrerer Gehalte“ bei Scotus s. L.Honnfelder, *Scientia transcendens*, Teil I, I.2, S.12. Vgl. auch Scotus, *Ordinatio I*, d.43, q.1, n.16-18, p.359-361: das Mögliche wird hier primär als *aliquid unum* betrachtet, während vom Unmöglichen gesagt wird, es schließe in sich notwendigerweise *rationes plurium* ein (n.18, p.360-361).

24. Storchenau, *Ontologia*, Sect.II, Cap.I, §30, p.36

25. Vgl. Storchenau, *ibd.*, coroll. 3 ad §29, p.36: Et ab opposito possibile est *aliquid*, potestque aliqua idea repraesentari; & omnis idea, in qua non coniunguntur notae sibi oppositae, est vera idea, habetque obiectum possibile.

3. Notwendigkeit der Annahme einer inneren Möglichkeit

Der Begriff der inneren Möglichkeit ist vor allem gegen diejenigen zu verteidigen, die gar keine in den geschaffenen Sachen selbst gründende Möglichkeit zulassen möchten, indem sie alle Möglichkeit bloß vom kreativen Vermögen Gottes herleiten. Der bedeutendste Anhänger einer solchen Lehre in der Philosophie der Neuzeit ist natürlich René Descartes. Es ist allgemein bekannt, daß eben dieser Gründer des neuzeitlichen Rationalismus sich – vor allem in drei seiner Briefen an Mersenne²⁶ – entschieden zur Theorie der absoluten Macht Gottes meldet, die durch keine Prinzipien des endlichen Verstandes beschränkt werden darf. Nach Descartes ist Gott die *causa totalis et efficiens* nicht nur der Existenz, sondern auch der Essenz der Dinge, d.h. der ewigen, unveränderlichen Wahrheiten. Denn nur das ist wahr, was von der Ewigkeit her vom Gott als wahr erkannt und – die Ergänzung ist wichtig – gewollt wird. Es gibt daher bei Descartes keinen von Gottes Willen unabhängigen Raum der logischen Möglichkeiten und Notwendigkeiten; dieser Raum wird erst durch sein freies Denken und Willen gesetzt und geschaffen.²⁷

Eine solche Position zu vertreten, heißt eben – in der Terminologie Storchenaus – alle Möglichkeit auf die bloße *possibilitas externa* zurückzuführen, eine Annahme, die er im ganzen als unvernünftig und absurd empfindet. In seiner eigenen Auffassung muß jeder *possibilitas externa* eine entsprechende *possibilitas interna* vorausgehen: auch die absolute Macht Gottes ist nach ihm bloß als eine *potentia potens producere omne in se possibile* zu fassen. Die Notwendigkeit der Annahme einer inneren Möglichkeit glaubt Storchenau durch die folgende Argumentation begründen zu können: es sei nach ihm unzweifelhaft, daß etwa der viereckige Kreis nicht existieren kann. Dieses Nicht-Existieren-Können des viereckigen Kreises muß dabei als eine in ihm selbst liegende Unmöglichkeit angesehen werden, denn sonst müßten wir eine *limitatio*, eine Unvollkommenheit der göttlichen Allmacht zulassen. Ist aber aus dem gerade angegebenen Grunde im Falle des Unmöglichen eine innere Ursache von dessen Unmöglichkeit anzunehmen, muß dies auch im Falle des Möglichen gelten. Durch die Negation der *possibilitas interna* würde nämlich auch die innere Unmöglichkeit negiert werden.²⁸

26. Descartes, *Briefe an Mersenne*, AT I, S.145; 149-153

27. In dieser Interpretation der Lehre Descartes' stimme ich hier z.B. mit L.Alanen, S.Knuuttila überein: The Foundations of Modality of Conceivability in Descartes and his Predecessors, beson. Sect.II, in: S.Knuuttila (ed.), *Modern Modalities* (Dordrecht, Boston, London 1988), s. 1-70

28. Storchenau, *Ontologia*, Sect.II, Cap.I, §§31-36, p.38-39

Es ist zu bemerken, daß dieses bereits in theologischen Diskussionen des Mittelalters häufig auftauchende Argument in dem seit Descartes radikalisierten *status quaestionis* nicht besonders überzeugend wirkt. Descartes würde etwa schon die erste Prämisse leugnen, daß wir nämlich sinnvoll behaupten können, der viereckige Kreis könne nicht existieren. Denn, so Descartes, *nous ne pouvons bien assurer que Dieu... ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre*.²⁹

4. Die Unabhängigkeit der inneren Möglichkeit vom Gott

Viel wichtiger und differenzierter ist dagegen der zweite Teil von Storchenaus Verteidigung des Gedankens der inneren Möglichkeit, wo er durch einen Einwand gezwungen ist, die Frage der Relation des in sich Möglichen zum Gott überhaupt, nicht nur zu einer seiner Vollkommenheiten (d.h. zur Allmacht), zu eröffnen. Im Rahmen seiner Antwort wird auch seine von ihm bis jetzt nur grob dargelegte Idee der logischen Möglichkeit weiter präzisiert und inhaltlich bestimmt.

Die Gegner der inneren Möglichkeit relativieren nach Storchenau diese Idee mithilfe des konditionellen Urteilens unter der, in sich absurden, Voraussetzung, daß es keinen Gott gäbe. Diesem Gedankenmodell zur Feststellung der logischen Relationen zwischen dem Schöpfer einerseits und den notwendigen Wahrheiten im Bereich der geschaffenen Welt andererseits sind wir schon bei Scotus begegnet. Das Hauptargument der angeblichen Gegner der logischen Möglichkeit lautet in Storchenaus Fassung folgendermaßen: *in hypotesi Dei non existentis nulla res esset possibilis*, denn, unter dieser Bedingung, *ipsa rerum essentia periret*.³⁰ Wenn es nun unter dieser Bedingung keine Wesenheit gibt, gibt es natürlich auch keine Repugnanz oder Nicht-Repugnanz der Wesensbestimmungen, und folglich auch keine innere Möglichkeit.³¹

Historisch gesehen entspricht diese Position dem Standpunkt von vielen großen Theologen der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts – in diesem Zusammenhang sind etwa Thomas von Aquin, Johannes Bonaventura und Heinrich von Gent zu nennen. Auch wenn alle diese Denker von der als unproblematisch geltenden Voraussetzung ausgehen, daß sich die Allmacht Gottes nur auf das Nicht-In-Sich-Widersprüchliche erstrecken kann, führen sie letztlich die in sich möglichen

29. Descartes, *Briefe an Mersenne*, 15.4.1630, AT I, S.145

30. Storchenau, *ebd.*, schol., p.42

31. Storchenau, *ebd.*

Wesenheiten auf die unendliche Wesenheit Gottes zurück.³² Dies war jedoch, wie gezeigt, nicht mehr die Ansicht von Scotus; vielmehr muß nach ihm eine Wesenheit als solche im Denken als ein *absolutum* gesetzt werden, nicht als ein wesentlich zum Schöpfer Bezogenes. Dementsprechend sind nach Scotus die Wesensaussagen (die Modalaussagen können ja in seiner Auffassung als eine spezifische Gattung der Wesensaussagen gelten) in deren Gültigkeit unabhängig vom Wahrheitswert, bzw. von den Wahrheitsbedingungen der Präpositionen über Gott, wie etwa „Gott ist“.³³ Storchenau selbst übernimmt diesen Rahmen, macht darüberhinaus aber noch einen nicht zu überschätzenden Schritt.

In seiner Zurückweisung des Einwandes stellt Storchenau zuerst fest, daß auch unter der Voraussetzung der Nicht-Existenz Gottes sich von der inneren Möglichkeit der Geschöpfe sprechen läßt. Denn diese Möglichkeit gründet in der Nicht-Repugnanz und die Aussage „*notae essentialis huius rei ...non involunt contradictionem*“ muß auch unter dieser Bedingung wahr bleiben (*vera manet*)³⁴. Es wird in diesem Satz eine voraussetzungslose objektive Wahrheit (*veritas obiectiva*) ausgesagt, eine ewige Wahrheit (*veritas aeterna*) in dem Sinne, daß deren „*enunciatio semper fuerit vera*“.³⁵

Im Unterschied zu Scotus nimmt jedoch Storchenau die Voraussetzung der Nicht-Existenz Gottes konsequent an und zieht in seinem hypothetischen Schließen keine anderen Unmöglichkeiten (wie etwa die Existenz eines *intellectus creatus* und seiner entsprechenden aus dem Nichts am Gegebenen hervorgebrachten *intellectio* der Wesensaussage) in Betracht. Dennoch stellt es für ihn keine Denkmöglichkeit dar, im reinen Nichts eine Pluralität der potentiellen Aussagen, eine unendliche Vielheit des *Urteilbaren* zu differenzieren. Denn, so Storchenau, die objektive Wahrheit bezüglich des Nicht-Widerstreitens der Wesens-

32. Die endlichen Wesenheiten werden in dieser Lehre als etwas vom Wesen Gottes als vom Vorbild (*exemplar*) Abgeleitetes angesehen, nicht als etwas, von dem unter der Voraussetzung der Nicht-Existenz Gottes sinnvoll gesprochen werden könnte. Diese Abhängigkeit des Soseins wird besonders klar in der These Heinrichs von Gent zum Ausdruck gebracht, *esse essentiae* sei *esse exemplatum*. Vgl. Heinrich von Gent, *Summae quaestionum ordinarium I*, art.21, q.IV, fol.126-128

33. Hier muß man stets vor Augen behalten: eine logische Unabhängigkeit ist allein noch nicht eine (onto)logische Priorität. Scotus behauptet an mehreren Stellen eine logische Unabhängigkeit der Modalaussagen von Aussagen über Gott; das soll jedoch nicht heißen, daß die Modalaussagen unabhängig von Gott bestehen (etwa im Sinne eines idealen, logischen Raumes) und ihm folglich von Ewigkeit her vorgegeben sind (wie immer man diese Vorgegebenheit interpretieren mag). Vgl. dagegen S.Knuutila, *Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities*, S.142-144, in: L.Honnefelder, R.Wood, M.Dreyer (ed.): *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*. Leiden, New York, Köln 1996

34. Storchenau, *Ontologia*, Sect.II, Cap.I, schol. ad §36, p.42

35. Storchenau, *ibd.*, p.45: *Possibilitas rerum interna consistens in hac veritate obiectiva: res in suis notis essentialibus non involuit contradictionem, eo solum sensu aeterna est, quod haec enunciatio semper fuerit vera, ac nullum monumemntum concipi possit, quod cum veritate dici potuisset falsa, quodque veritas de se semper fuerit intelligibilis...*

merkmale sei – *ut quaevis alia* (sic!) – aus sich selbst erkennbar, und dies von der Ewigkeit her.³⁶ Diese Ewigkeit sei natürlich nicht im Sinne eines ewigen, dinglichen Daseins zu interpretieren, sondern nur im Sinne eines apriorischen Charakters des Objektiven und Idealen.³⁷ So ist dieser „logische Raum“ (die Pluralität der ewigen Wahrheiten *in statu logico*) in seiner unbedingten Gültigkeit unabhängig von der Existenz des Schöpfers (im allgemeinen: von der Existenz des jeweiligen Seienden); vielmehr ist er dessen Voraussetzung.

5. Die Möglichkeit als objektive Denkbarkeit

Die endgültige Formulierung der Antwort wird mithilfe der Begriffe *intelligibilitas proxima* (sekundäre Erkennbarkeit) und *intelligibilitas remota* (primäre Erkennbarkeit) gewonnen. Die primäre Erkennbarkeit ist eine Disposition der Sachen selbst, deren voraussetzungsloses Gedacht-Werden-Können, die sekundäre Erkennbarkeit stellt dagegen eine Relation zum Verstand dar und impliziert folglich dessen Anwesenheit.³⁸

Kein Verstand, auch nicht der unendliche Verstand Gottes, könne sich selbst ein intelligibles Objekt hervorbringen; vielmehr ist die Erkennbarkeit des Objekts von vornherein vorausgesetzt.³⁹ Das Allwissen Gottes ist daher nach Storchenau kein Prinzip des Intelligiblen, sondern es erstreckt sich nur auf das, was in sich selbst, aufgrund seiner Natur, erkennbar ist.⁴⁰

Auf diesem Wege kommt Storchenau zu einem extremen Realismus des objektiv Denkbaren: die Denkbarkeit wird weder durch die Seiendheit konstituiert noch durch die Struktur eines Erkenntnisvermögens, sondern sie wird zur voraussetzungslosen Bedingung eines jeglichen Seins und jeglichen Erkennens. Die Denkbarkeit in Storchenaus Fassung ist dabei nicht bloß ein gemeinsames Strukturelement des (aktuell) Gedachten (so, daß man erst an aktuell erkannten Gegenständen zwischen, sagen wir, der Form der Erkennbarkeit als solcher und der individualisierenden Materie, dem Sachinhalt dieses oder jenes Erkennbaren, unterscheiden könnte), sondern die Differenzierung geht

36. Storchenau, *ebd.*, p.43: ...haec porro veritas, ut quaevis alia, est per se intelligibilis, nec id habet a quopiam intellectu; est enim per sese apta, ut ab aliquo intellectu cognosci possit, neque generatim loquendo, intellectus efficit veritates *intelligibiles*, sed *intellectas*...

37. Storchenau, *ebd.*, p.45: Iam vero aeternitas talis est duntaxat logica, & idealis...

38. Storchenau, *ebd.*, p.43

39. Storchenau, *ebd.*, p.48: ...quemadmodum intellectus, qui sibi efficiat terminum intelligibilem, repugnat.

40. Storchenau, *ebd.*, p.44: Paritas ab intellectu divino petita rem mirifice illustrat; nam hic quoque omne, & solum illud, quod intelligibile est, intelligit.

jedem Erkannt-Werden bereits voraus.⁴¹ Es geht also nicht um die *intelligibilitas remota* als solche, sondern um die jeweils verschiedene *intelligibilitas* dieses oder jenes Erkennbaren. So spricht Storchenau an einer Stelle ausdrücklich im Plural über „*essentiae rerum, prout remote sunt intelligibiles*“⁴²; ebenfalls der Ausdruck „*paritas*“ zur Betonung der Korrelativität zwischen dem unendlichen Erkenntnisvermögen Gottes und dem Bereich des in sich Erkennbaren bestätigt eindeutig diese Annahme.⁴³ Storchenaus Analyse der (inneren) Seinsmöglichkeit wird somit auf die Ebene der Intelligibilität verschoben und gewinnt in diesem Rahmen ihre endgültige Fassung: das Wesen eines Seienden sei dessen spezifische Möglichkeit und diese sei ihrerseits als ein Erkennbares *in statu logico* von der Ewigkeit her.⁴⁴ Nicht mehr die Seinsmöglichkeit, die *non-repugnantia ad esse reale*, sondern die Erkennbarkeit als solche, die *non-repugnantia ad esse intellectum*, wird sich in dieser Theorie als *das* konstitutive Merkmal des Seienden im allgemeinen erweisen.⁴⁵

Diese Umdeutung der ursprünglichen Bedeutung der formalen Seinsmöglichkeit, wie diese bei Duns Scotus vor allem in seinen *Quaestiones in Metaphysicam* und *Ordinatio I, d.35-36, 43* vorliegt, ist dabei natürlich keine eigene Erfindung Storchenaus; sie ist, historisch betrachtet, bloß ein Resultat einer langen Transformationsbewegung, die bereits bei einigen Scotus-Nachfolgern im 14. Jahrhundert ihren Anfang findet. Diese in der Wirkungsgeschichte des scotistischen Seinsbegriffs immanente Bewegung, die ich im Titel meines Beitrags als ein Weg von einer Possibilenlehre zu einer Intelligibilenlehre bezeichne, wird bei Sigismund Storchenau m.E. in ihrer reinsten Form vollzogen; selbst die Struktur seiner Auslegung des Möglichen in den *Institutiones metaphysicae* geht im einzelnen den konstitutiven Phasen dieser exegetischen Bewegung nach.

41. Das Erkennbare macht also nicht bloß eine potentielle Mehrheit, sondern vielmehr eine Mehrheit des Potentiellen aus.

42. Storchenau, *ibd.*, p.43: Cum igitur Deo non existente nullus existeret intellectus, perirent omnino absurda hac hypothesi essentiae rerum, ut sunt proxime intelligibiles; at hoc non efficit, ut essentiae rerum, prout remote, & in se sunt intelligibiles, non remaneant...

43. S. Anm. 40

44. Storchenau, *ibd.*, p.43: Essentia entis, ut entis, est ipsa eius possibilitas...: dicitur intelligibilis, cum sit in statu pure logico... Es ist zu bemerken, daß Storchenau in seiner Behandlung des Möglichen und Unmöglichen (De possibili et impossibili) eher als von verschiedenen Possibilen von der – in sich differenzierten – Möglichkeit selbst spricht. Seine Orientierung auf die in einer Aussage zum Ausdruck gebrachte *non-repugnantia* der Wesensmerkmale wird dadurch verständlich.

45. Dementsprechend spricht Storchenau am Anfang seiner Logik im Sinne von *ens possibile* stets von *res cogitabilis*.