Johannes Duns Scotus

Quaestionen zur Metaphysik des Aristoteles, Buch II–IV

Herders Bibliothek
der Philosophie des Mittelalters

Herausgegeben von
Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann,
Isabelle Mandrella, Andreas Niederberger

Band 65

Johannes Duns Scotus

Quaestionen zur Metaphysik des Aristoteles,
Buch II–IV

Johannes Duns Scotus

Quaestionen zur Metaphysik des Aristoteles,
Buch II–IV

Quaestiones super libros
Metaphysicorum Aristotelis, liber II–IV

Lateinisch
Deutsch

Neu herausgegeben, übersetzt
und erläutert sowie eingeleitet
von Joachim Söder

HERDER

FREIBURG · BASEL · WIEN

Zum Übersetzer

Joachim R. Söder promovierte 1998 an der Universität Bonn mit einer Dissertation über die Metaphysik des Duns Scotus. Seit 2009 ist er Professor für Philosophie an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen. Zuvor war er Editor am Albertus-Magnus-Institut und nahm Lehraufträge und Gastprofessuren an den Universitäten Bonn, Köln, Trier und Los Angeles wahr.

In der Reihe »Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters« liegen von ihm der Band 4 [Johannes Duns Scotus: Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz (2005)] und der Band 58 [Johannes Duns Scotus, Quaestionen zur Metaphysik des Aristoteles, Buch I (2023)] vor.

MIX
Paper from responsible sources
FSC® C004378
FSC www.fsc.org

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2025
Hermann-Herder-Str. 4, D-79104 Freiburg i. Br.
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
produktsicherheit@herder.de
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: PBtisk a. s., Příbram
Printed in the Czech Republic
ISBN 978-3-451-02454-2

Inhalt

Einleitung 7
Transzendentalwissenschaft – ein Programm 8
Argumentationslogik 10
Redaktionsstufen 12
Zu Text, Übersetzung, Anmerkungen und Erläuterungen . 14
Abkürzungen von Reihentiteln und Übersetzungen 16

Text und Übersetzung

Metaph. II Quaestio 1 19
Metaph. II Quaestio 2–3 27
Metaph. II Quaestio 4–6 87
Metaph. III Quaestio unica 169
Metaph. IV Quaestio 1 177
Metaph. IV Quaestio 2 223
Metaph. IV Quaestio 3 297
Metaph. IV Quaestio 4 317
Metaph. IV Quaestio 5 341

Anhang

Weiterführende Erläuterungen 345

Textkritischer Anhang 375
Übersicht der Abweichungen 375
Diskussion problematischer Stellen und Begründung der Textabweichungen 376

Literaturverzeichnis 379
Quellen 379
Forschungsliteratur 385

Personenregister 389

Einleitung

Im Prolog seiner *Quaestionen zur Metaphysik des Aristoteles* hatte Duns Scotus[1] die philosophische Disziplin ›Metaphysik‹[2] nicht nur – gut aristotelisch – als Universalwissenschaft bestimmt, sondern als solche ihr programmatisch die Aufgabe einer Transzendentalwissenschaft zugesprochen:

> »Deshalb muss es eine Universalwissenschaft geben, die an sich jene transzendentalen Begriffe betrachten soll. Diese Wissenschaft nennen wir Metaphysik. Der Name kommt von ›meta‹: ›jenseits (*trans*)‹ und ›ycos‹: ›Wissenschaft‹; sozusagen Transzendentalwissenschaft, weil sie von den Transzendentalien handelt.«[3]

Diese konzeptionelle Neufassung des aristotelischen Projekts von ›Erster Philosophie‹ darf zurecht als bahnbrechend bezeichnet werden. Zwar kann die mittelalterliche Entwicklung einer systematischen Transzendentalienlehre, die Gegenstand philosophisch-theologischer Spekulation ist, mindestens bis zu Philipp dem Kanzler (gest. 1236) zurückverfolgt werden.[4] Doch findet man vor Scotus weder die explizite Gleichsetzung von Metaphysik mit Transzendentalwissenschaft, noch den Ehrgeiz, von diesem universalwissen-

---

[1] Zu Leben und Werk des Johannes Duns Scotus sowie zu den *Metaphysik-Quaestionen* im Allgemeinen siehe Joachim Söder, »Einleitung« (HBPhMA 58), S. 11–21.

[2] Zur Schreibweise: *Metaphysik* (kursiv) meint stets die aristotelischen Schriften zur Ersten Philosophie, Metaphysik (ohne Kursivierung) dagegen die philosophische Disziplin. Die Abkürzung *Metaph.* steht für die *Metaphysik-Quaestionen* des Duns Scotus.

[3] Duns Scotus, *Metaph.* I prol. n. 18 (HBPhMA 58, S. 39). – Zur scotischen Etymologie des Wortes ›Metaphysik‹ vgl. Claus Andersen, »›Metaphysica secundum ethymon nominis dicitur scientia transcendens‹. On the Etymology of ›Metaphysica‹ in the Scotist Tradition«, S. 62–67.

[4] Vgl. Jan Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, S. 107–134.

schaftlichen Ausgangspunkt her das Ganze der Wirklichkeit systematisch zu begreifen.[5] Das in den *Metaphysik-Quaestionen* aufgestellte Programm wird noch bis ins frühe 20. Jahrhundert zum Distinktionsmerkmal der scotistischen Schultraditionen, mit dem sie sich gegen alternative Metaphysik-Konzeptionen absetzen.[6] Und durch die protestantische Scotus-Rezeption schließlich gelangt der Gedanke einer transzendentalwissenschaftlichen Metaphysik zu Christan Wolff und Immanuel Kant.[7] In Anlehnung an eine Formulierung von Susanne Langer lässt sich daher mit Recht bei Scotus von »philosophy in a new key«[8] sprechen – es ist in der Tat eine neue, bis dahin unerhörte Tonart, unter deren Vorzeichen das Metaphysik-Projekt durchgeführt wird.

Transzendentalwissenschaft – ein Programm

Eine Tonart ist aber noch kein Musikstück, ein Programm ist erst das Versprechen, noch nicht seine Einlösung. Durch die Formulierung des Prologs steht die Überschrift ›Metaphysik als Transzendentalwissenschaft‹ über den *Quaestionen zur Metaphysik des Aristoteles*. Wie aber werden die noch leeren Seiten gefüllt? Wie bricht sich eine Idee, die am Anfang wohl eher eine Intuition als ein vollumfängliches Wissen ist, Bahn?

In den Büchern I bis IV sehen wir, wie intensiv Duns Scotus um die Durchführung seines Programms ringt. Wenn Metaphysik Transzendentalwissenschaft ist, was ist dann ihr Gegenstand? Sind es die unkörperlichen Entitäten – Gott und die ›getrennten Substanzen‹ – oder ist es das Seiende ›insofern es seiend ist‹ (*Metaph*. I q. 1)? Für die

---

[5] Vgl. Ludger Honnefelder, »Transzendent oder transzendental: Über die Möglichkeit von Metaphysik«, S. 274–279; ders., »Der zweite Anfang der Metaphysik«, S. 165–186; ders. »Metaphysik als ›scientia transcendens‹«, S. 1–19.

[6] Claus Andersen skizziert die Entwicklung von den frühen Scotus-Schülern bis hin zu Cherubino Prezzolini, dessen Metaphysik-Kurs »ad mentem Doctoris Subtilis« 1904 publiziert wurde; vgl. Claus Andersen, »›Metaphysica secundum ethymon nominis dicitur scientia transcendens‹. On the Etymology of ›Metaphysica‹ in the Scotist Tradition«, S. 67–97.

[7] Vgl. die magistrale Studie von Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens*, die den Weg transzendentalphilosophischen Denkens von Duns Scotus über Suárez, Wolff und Kant bis zu Charles S. Peirce nachzeichnet.

[8] Antonie Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, S. 573–616.

erste Lösung würde sprechen, dass die unkörperlichen Entitäten in gewisser Hinsicht ja auch die uns vertraute materielle Wirklichkeit transzendieren. Die zweite Lösung dagegen ist ungleich radikaler: Auf ihrer Grundlage kann das traditionelle ontokosmologische Paradigma überwunden werden.[9] Denn ein streng gefasster Begriff von ›seiend insofern es seiend ist‹ transzendiert alle kategorialen Realisationen des Seienden.

Diesem strengen Begriff von ›seiend‹ stehen allerdings, das macht *Metaph*. IV deutlich, erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Denn aus den semantischen Analysen des Aristoteles hatte sich ergeben, dass ›seiend‹ offenbar ein mehrdeutiger Begriff ist, dessen verschiedene Sinnrichtungen nur lose – nach Aristoteles: ›paronym‹ – miteinander zusammenhängen. Anders als etwa Thomas von Aquin betrachten Logiker des ausgehenden 13. Jahrhunderts Paronymie vielfach nicht als ein Mittleres zwischen Homonymie (Äquivokation) und Synonymie (Univokation), sondern ordnen sie wegen der Mehrdeutigkeit der Äquivokation zu. »Entweder« – so fasst Olivier Boulnois die Diskussion zusammen – »ein Begriff ist einheitlich, dann hat er eine einheitliche Bedeutung; oder wir haben es mit mehreren Begriffen zu tun, dann wird die Wirklichkeit auf äquivoke Weise bedeutet.«[10] Ist also ›seiend‹ ein äquivoker Begriff? Wie kann dann dieser polyseme Begriff Grundlage *(subiectum)* der Metaphysik als einheitlicher Wissenschaft sein?[11] Andererseits: Gesetzt die Metaphysik wäre Wissenschaft vom Seienden ›insofern es seiend ist‹: Wie lässt sich gegen die überragende Autorität des Aristoteles und eine geradezu erdrückende Tradition so etwas wie ein einheitlicher, univoker Begriff von ›seiend‹ etablieren,[12] und was genau ist der Inhalt dieses Begriffs (*Metaph*. IV q. 1)? Und in welchem Verhältnis könnte dieser univoke Begriff von ›seiend‹ mit anderen transzendentalen Begriffen, etwa ›eines‹, stehen (*Metaph*. IV q. 2)?

---

[9] Vgl. Joachim Söder, »Von der Ontokosmologie zur Ontologik«, 33–40.

[10] Olivier Boulnois, »Introduction au Livre IV«, S. 21.

[11] Vgl. die immer noch wegweisende Studie von Albert Zimmermann, *Ontologie oder Metypyhsik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*.

[12] Olivier Boulnois, »Introduction au Livre IV«, S. 20, spricht von einem »Paradigmenwechsel« *(changement de paradigme)*, denn »Duns Scot est le premier penseur à transgresser cette autorité [d' Aristote], et soutenir l'univocité de l'étant.«

Damit zusammen hängt das Problem, ob es einen Begriff geben kann, der endlich-geschaffenes Seiendes in gleicher Weise umfasst wie unendlich-göttliches (*Metaph.* II q. 2–3). Und falls ja: Könnten wir ›unter den Einschränkungen der irdischen Existenz‹ *(in statu isto)* einen solchen Begriff überhaupt erkennen (*Metaph.* II q. 4–6)?

In immer neuen Anläufen ringt Duns Scotus um die Klärung der Positionen. Kaum scheint durch Argumente pro und contra ein Resultat erreicht, wird es auch schon wieder – häufig unter Heranziehung eines gedachten (oder im Kontext der obligatorischen Hochschuldisputationen auch realen) Gegners – problematisiert – und die Argumentation beginnt von Neuem.

Argumentationslogik

Einer heutigen Leserin mag dieses dauernde Anstürmen gegen argumentativ scheinbar gut abgesicherte Positionen bisweilen recht spitzfindig, ja sogar kleinlich erscheinen. Die *Metaphysik-Quaestionen*, deren älteste Schicht ja auf die Oxforder Zeit vor 1298 zurückgehen dürfte,[13] enthüllen aber, wie versiert Duns Scotus die in der Artes-Fakultät üblichen formalen und semantischen Argumentations-Techniken beherrscht. Einen Hinweis darauf geben schon die häufig zu lesenden Bemerkungen: dies oder jenes wäre eine ›Fehlschluss in der Folgerung‹ (oder: ›der Verbindung und Trennung‹, ›der Redefigur‹, ›der unzureichenden Voraussetzung‹, ›der Vervierfachung der Terme‹, ›aus Unkenntnis der Widerlegung‹, ›durch Gegenbeispiel‹, ›durch Akzidens‹). All diese Fachbegriffe gehen zurück auf die in dieser Zeit gebräuchlichen Logik-Traktate – des Petrus und Pseudo-Petrus Hispanus, Lambert von Auxerre, Simon von Faversham, Wilhelm von Sherwood und anderer – und geben einen Einblick in die in hohem Grade formalisierte Argumentationskultur des 13. Jahrhunderts.[14]

---

[13] Vgl. Joachim Söder, »Einleitung« (HBPhMA 58), S. 15–17.

[14] Vgl. Petrus Hispanus, *Tractatus*, ed. De Rijk; Pseudo-Petrus Hispanus, *Tractatus exponibilium*, ed. Mullally; Lambert von Auxerre, *Logica*, ed. Alessio; Simon von Faversham, *Quaestiones Elench.*, ed. Ebbesen et al.; Wilhelm von Sherwood, *Syncategoremta*, ed. O'Donnell; hierzu allgemein Klaus Jacobi, »Zur Einführung II«, S. 101–111.

Eine besonders wichtige Rolle für die *Metaphysik-Quaestionen* kommt der sogenannten Obligationen-Logik, wie sie in der Sophismata-Literatur des 13. Jahrhunderts ihren Niederschlag gefunden hat, zu.[15] In ihr wird untersucht, welche logischen Verpflichtungen einem Sprecher daraus erwachsen, dass er bestimmte Propositionen vertritt. Insbesondere Aussagen, die neben Nomen und Verbum noch weitere Operatoren (etwa Quantoren oder Modal-Ausdrücke) enthalten – in der Fachsprache das 13. Jahrhunderts: synkategorematische Zeichen –, sind ein intensiv diskutiertes Feld. Auch auf diesem Gebiet zeigt sich Duns Scotus vertraut mit einschlägigen Positionen seiner Zeit, wie sie etwa bei Wilhelm Dalling, Richardus Sophista oder dem Anonymus Vaticanus[16] begegnen.

All diese Techniken sind dazu geeignet, selbst feine Haarrisse in der Argumentation aufzuspüren und den eigenen Standpunkt logisch bestmöglich abzusichern. Wahrscheinlich ist es genau diese in den *Metaphysik-Quaestionen* extensiv betriebene Übung, die Duns Scotus den Ehrentitel des *doctor subtilis* eingetragen hat: In seinem Empfehlungsschreiben für die theologische Promotion spricht der Ordensgeneral Gonsalvus Hispanus, der bis zur Ausweisung der papsttreuen Professoren 1303 mit Duns Scotus im Pariser Franziskanerkonvent zusammenlebte,[17] vom »überaus scharfsinnigen Genie« *(ingenium subtilissimum)* dieses Denkers, von dem er sich selbst »durch lange Erfahrung« *(experientia longa)* überzeugen durfte.[18] Wenn Duns Scotus die in Oxford begonnen *Quaestionen* in Paris (und später in Köln) weiterbearbeitete, was ja die zahlreichen Nachträge und Ergänzungen der zweiten Redaktionsschicht belegen, dann

---

[15] Zur grundsätzlichen Bedeutung für Duns Scotus' Philosophie vgl. Antonie Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, S. 196–222; Giorgio Pini, »Signification of Names in Duns Scotus«, S. 34–35.

[16] Vgl. Wilhelm Dalling, *Sophisma*, ed. Ebbesen, S. 249–265; Richardus Sophista, *Abstractiones*, ed. Ebbesen; Anonymus, *Tractatus Vaticanus de communibus distinctionibus*, ed. De Rijk, S. 147–212. Zum Ganzen: Sten Ebbesen, »Tantum unum est«, S. 175–199.

[17] Vgl. Joachim Söder, »Einleitung« (HBPhMA 58), S. 13; William Courtney, »The Parisian Franciscan Community in 1303«, S. 155–171.

[18] *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Denifle Bd. 2, n. 652, S. 117: »dilectum in Christo patrem Johannem Scotum, de cujus vita laudabili, scientia excellenti, ingenioque subtilissimo aliisque insignibus conditionibus suis partim experientia longa, partim fama quae ubique divulgata est, informatus sum ad plenum, dilectioni vestre assigno […] presentandum.«

wird Gonsalvus Hispanus bis 1303 wohl direkter Zeuge dieses akribischen Denkprozesses (und vielleicht selbst Diskussionspartner für Scotus) gewesen sein. Dementsprechend tragen die scotischen *Metaphysik-Quaestionen* in den alten Ausgaben seit Mauritius a Portu den Titel *Quaestiones subtilissimae*[19] – ein Hinweis auf die ›höchst differenzierte‹ Arbeitstechnik des Verfassers.

Die Redaktionsstufen

Wie schon in der Einleitung zu *Metaph*. I erörtert,[20] lassen sich verschiedene Redaktionsstufen des Textes unterscheiden. Der Grundtext, der für die Bücher I bis V vor der Oxforder Sentenzenvorlesung *(Lectura)* im Jahre 1298 verfasst worden sein dürfte, repräsentiert ein frühes und sehr stark von der Oxforder Logik geprägtes Stadium scotischer Reflexion über die Probleme der Metaphysik.[21] Diesem Grundtext hat Duns Scotus im Laufe der nächsten Jahre, während seines Pariser Aufenthalts (ca. 1300–1307 mit der erzwungenen Unterbrechung 1303/04) und wohl auch noch in der Kölner Zeit (1307/08) in fortlaufender Arbeit eine Vielzahl von Ergänzungen und Erweiterungen hinzugefügt.

Das Fortschreiten seines metaphysischen Denkens tendiert immer mehr von den logischen und häufig aporetischen Angängen des Grundtextes zu dem, was wir als die ›klassischen‹ scotischen Positionen aus den theologischen Werken (vor allem der *Ordinatio*) kennen: die Univozität des Begriffs ›seiend‹ und damit verbunden die Auffassung, dass ›seiend insofern es seiend ist‹ als transzendentaler Begriff das Subjekt der Metaphysik ›für uns‹ – unter den Einschränkungen der irdischen Existenz – im Gegensatz zu einer Metaphysik ›an sich‹ ausmacht. Diese Entwicklung des metaphysischen Denk-

---

[19] Vgl. Duns Scotus, *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, ed. Mauritius Hibernicus, Venetiis 1497. Denselben Titel tragen die *Metaphysik-Quaestionen* in der Ausgabe von Luke Wadding (*Opera Omnia*, Bd. 4, Lugdunum 1639, S. 497–848); Louis Vivès (*Opera Omnia*, Bd. 7, Paris 1893) wählt die Überschrift: *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis.*

[20] Vgl. Joachim Söder, »Einleitung« (HBPhMA 58), S. 16–21.

[21] Vgl. Thomas Williams, »The Life and Works of John Duns Scotus«, S. 9; Giorgio Pini, »Univocity in Scotus's ›Quaestiones super Metaphysicam‹: The Solution to a Riddle«, S. 69–110.

projekts ließ schon für jüngere Zeitgenossen, die offenbar den ›späten‹ Scotus für den einzig authentischen hielten, eine so große Distanz zum ursprünglichen Text spürbar werden, dass sie sich über die Ansichten des ›frühen‹ Scotus geradezu irritiert zeigten. Besonders eindrucksvoll wird dies an drei Randbemerkungen unterschiedlicher Provenienz (in den OPh als *adnotationes interpolatae* klassifiziert) deutlich, mit denen mittelalterliche Leser regelrecht vor den frühen Positionen des Grundtextes warnten:

> »Dies ist nicht die Auffassung dieses Doktors, wie jemandem, der sorgfältig nachdenkt, klar wird.« (Randbemerkung von zweiter Hand in Manuskript C)

> »Eigene Auffassung, die er [Duns Scotus] aber jetzt nicht mehr vertritt. Beachte des Weiteren, wie er die Analogielehre vertritt. Andernorts hat er allerdings die Univokationslehre vertreten, was er in anderen Schriften stärker hervortreten lässt. Weiter: Beachte im weiteren Verlauf über die ganze Kolumne die Auflösungen der Argumente, die die Univokation begründen sollen.« (Randbemerkung in Manuskript F)

> »Antwort auf die Untersuchungsfrage, die er [Duns Scotus] in den *Sentenzen*-Kommentaren nicht vertreten hat.« (Randbemerkung von dritter Hand in Manuskript G)[22]

Diese unterschiedlichen Akzentsetzungen, die seit der kritischen Edition von 1997 auch durch das Druckbild ins Auge fallen, haben in der neueren Scotus-Forschung die Frage laut werden lassen, ob hier ein echter Bruch in den metaphysischen Grundauffassungen konstatierbar sei, ja, ob man eine scotische Metaphysik 1 von einer Metaphysik 2 scheiden sollte.[23] Demgegenüber steht das Bemühen, die scotische Metaphysik als konsequente Durchführung *eines* systematischen Gedankens – nämlich des Versuchs, die Fülle der Wirk-

---

[22] Siehe im Textteil dieses Bandes *Metaph*. IV q. 1 n. 70 *Zusatzbemerkungen (a)*.

[23] Vgl. Dominique Demange, »Pourquoi Duns Scot a critiqué Avicenne«, S. 195–232; Rega Wood, »The Subject of the Aristotelian Science of Metaphysics«, S. 609–622; dies., »Duns Scotus on Metaphysics as the Science of First Entity«, S. 11–29; Olivier Boulnois, »Duns Scot et la refondation de la métaphysique«, S. 211–256; zusammenfassend Joachim Söder, »Einleitung« (HBPhMA 58), S. 19–21.

lichkeit aus transzendentalphilosophischer Perspektive zu begreifen – zu verstehen.[24]

Ganz gleich, ob man die verschiedenen Redaktionsstufen als disruptiv oder als kontinuierliche Weiterentwicklung *einer* Idee beurteilt: Es lohnt sich, auf die unterschiedlichen Textschichten zu achten, denn häufig lösen die Ergänzungen der zweiten Redaktion Aporien des Grundtextes auf oder entwickeln Lösungen, die über die ursprüngliche aporetische Problemstellung deutlich hinausgehen.

Die kritische Edition der *Metaphysik-Quaestionen* (OPh III–IV) hatte die verschiedenen Textschichten erstmals im Druck kenntlich gemacht. Seitdem hat die Forschung weitere Textstücke, die in den OPh noch dem Grundtext zugewiesen worden waren, als Nachträge identifiziert. Insbesondere die Analysen Giorgio Pinis haben gezeigt, dass etwa in *Metaph* IV q. 1 deutlich mehr Passagen der zweiten Redaktionsstufe zugeordnet werden können, als die OPh erkennen lassen. Unsere Ausgabe schließt sich in der Regel den Argumenten Pinis an.[25]

Zu Text, Übersetzung, Anmerkungen und Erläuterungen

Grundlage der vorliegenden zweisprachigen Ausgabe der Bücher II bis IV ist der lateinische Text der kritischen Edition von 1997 (OPh III).[26] Dieser Text wurde an dreizehn Stellen auf Grund textkritischer Überlegungen oder neuerer Forschungsresultate verbessert. Die Veränderungen sind im ›Textkritischen Anhang‹ am Ende des Bandes aufgeführt und jeweils einzeln begründet. Des Weiteren wurden sechs Passagen, die in den OPh dem Grundtext zugewiesen waren, auf Grund neuerer Untersuchungen als authentische Texte der zweiten Redaktion klassifiziert. Auch hierzu findet sich eine

[24] Vgl. Richard Cross, »Duns Scotus and Analogy: A Brief Note«, S. 147–154; Hannes Möhle, *Analogie und Univokation bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus* (in Vorbereitung). Ich danke Hannes Möhle, dass er mir das Manuskript dieser Monographie vorab zugänglich gemacht hat.

[25] Siehe hierzu das Verzeichnis der Abweichungen im ›Textkritischen Anhang‹ am Ende des Bandes.

[26] Siehe hierzu auch die Hinweise in Joachim Söder, »Einleitung« (HBPhMA 58), S. 22–23.

Übersicht im ›Textkritischen Anhang‹, die Begründung erfolgt jeweils im Text selbst. Auf die Übernahme der von den Editoren der OPh eingefügten gliedernden Zwischenüberschriften wurde aus den in HBPhMA 58, S. 22–23, genannten Gründen verzichtet.

Für die Übersetzung von *Metaph.* II–IV gelten dieselben Grundsätze, wie sie für das erste Buch dieses Werks skizziert wurden.[27] Der hohe Grad der Technizität und die vielen, vermehrt in den Texten der zweiten Redaktionsschicht vorkommenden, elliptischen Sätze erforderten zahlreiche Ergänzungen, um überhaupt einen lesbaren deutschen Text herzustellen. Diese Ergänzungen sind selbstverständlich stets durch eckige Klammern gekennzeichnet. Nach der Erstellung der deutschen Übersetzung wurden sowohl die englische Version von Etzkorn/Wolter als auch die französische von Olivier Boulnois und seiner Equipe verglichen; es war jedesmal eine Ermutigung, wenn sich bei besonders schwierigen Passagen herausstellte, dass auch die amerikanischen bzw. französischen Kollegen zu einer ähnlichen Interpretation gekommen waren. Gleichwohl weicht unsere deutsche Übersetzung in einer ganzen Reihe von Fällen auf Grund eines divergenten Textverständnisses sowohl von Etzkorn/Wolter als auch von Boulnois ab. Es wird Aufgabe einer intensivierten Scotus-Forschung sein, zu entscheiden, welche Interpretation sich als die angemessenere herausstellt.

Ein wesentlicher Schlüssel zum Verstehen des Textes sind die unter dem Text stehenden Anmerkungen, die vor allem Quellennachweise und gezielte Hinweise auf Sekundärliteratur geben. Ausführlichere Anmerkungen wurden, wie bereits in Buch I geschehen, in den Anhang am Bandende transferiert, um den Fußnotenapparat zu entlasten.[28]

Die zahlreichen Aristoteles-Verweise wurden nach der von Immanuel Bekker eingeführten Standard-Zitation (Seite, Spalte a/b, Zeile) verifiziert. Wo der Duns Scotus vorliegende lateinische Aristoteles-Text in signifikanter Weise von unseren heute gebräuchlichen griechischen Ausgaben abweicht, wurde zusätzlich auch die arabisch-lateinische oder griechisch-lateinische Version angegeben. Allgemein gilt es zu beachten, dass die jeweiligen Buch- und Kapitel-Einteilung nicht immer mit unseren heutigen Gliederungen übereinstimmen.

---

[27] Siehe Joachim Söder, »Einleitung« (HBPhMA 58), S. 23–25.
[28] Siehe Joachim Söder, »Einleitung« (HBPhMA 58), S. 25–26.

Der *Metaphysik-Kommentar* des Thomas von Aquin liegt immer noch nicht in einer auf Handschriftenbasis erarbeiteten kritischen Edition vor. Der derzeit zuverlässigste Text dürfte die von Cathala/Spiazzi erarbeitete Version der Marietti-Ausgabe sein, die sich selbst als »eklektisch« bezeichnet.[29] Da diese Edition in der Forschung überaus weitverbreitet ist, wurden in den jeweiligen Belegen auch die Paragraphen-Nummern von Cathala/Spiazzi in eckigen Klammern beigefügt.

Abkürzungen von Reihentiteln und Übersetzungen:

Reihentitel

AL	Aristoteles Latinus
CCCM	Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
HBPhMA	Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters
OPh	Duns Scotus: Opera Philosophica
PL	Patrologiae cursus completus, series Latina (›Patrologia Latina‹)

Übersetzungen

Boulnois	Jean Duns Scot, *Questions sur la Métaphysique*, ed. Olivier Boulnois, Vol. 1 (Livre I à III), Paris 2017 / Vol. 2 (Livres IV à VI), Paris 2020.
Etzkorn/Wolter	John Duns Scotus, *Questions on the Metaphysics of Aristotle,* transl. Girard Etzkorn / Allan Wolter, 2 Bde., St. Bonaventure (N.Y.) 1997.
HBPhMA 58	Johannes Duns Scotus, *Quaestionen zur Metaphysik des Aristoteles, Buch I / Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, liber I*, ed. Joachim Söder (HBPhMA 58), Freiburg i. Br. 2023.

[29] Vgl. Raimondo Spiazzi, »Introductio editoris«, S. XXII: »Non criticam, bene vero eclecticam editionem nominare possumus nostram.«

Text und Übersetzung

[LIBER SECUNDUS]
[Quaestio 1]
[Utrum prima principia complexa sint nobis naturaliter nota]

In foribus quis delinquit?

Utrum prima principia complexa, cuiusmodi sunt »de quolibet affirmatio vel negatio« et »omne totum est maius sua parte« et huiusmodi, sint nobis naturaliter cognita.

1 Quod sic:

Commentator I *Metaphysicae* suae commento 1, super illud »Nullus ignorat locum ianuae in domo«, dicit quod »prima principia sunt naturaliter cognita a nobis in quolibet genere entium«.

2 Item, sunt cognita a nobis non per inventionem, nec per doctrinam, ergo naturaliter; quia non sunt plures modi cognoscendi. Probatio assumpti: quia ›omne cognitum per doctrinam vel per inventionem cognoscitur per aliquid prius notum‹, I *Posteriorum*; sed primis principiis nihil est prius.

3 Ad oppositum:

Philosophus III *De anima*: anima de se est »sicut tabula nuda in qua nihil depingitur«; ergo secundum se et per naturam suam non habet aliquam cognitionem.

---

[1] Aristoteles, *Metaphysik* II 1, 993b5, griech.-lat. Übersetzung (›translatio media‹), ed. Vuillemin-Diem (AL XXV 2), S. 36. – Vgl. *Auctoritates Aristotelis*, ed. Hamesse, S. 120: »Mit Prinzipien in der Wissenschaft verhält es sich wie mit dem Eingang im Haus, den niemand ignorieren kann.«

[2] Vgl. Aristoteles, *Topik* VI 6, 143b15–16: »Von jedem Sachverhalt ist entweder die Bejahung oder die Verneinung wahr.« – Ähnlich Aristoteles, *Peri hermeneias* 9, 18a28–29; *Auctoritates Aristotelis*, ed. Hamesse, S. 123.

[3] Euklid, *Elemente* I 8, ed. Heiberg, S. 10 (griech. Text); ed. Busard, S. 33 (lat. Text).

[4] Der Große Kommentar des Averroes zur Metaphysik beginnt mit dem zweiten Buch der aristotelischen *Metaphysik*, weshalb es zu einer Inkongruenz

[ZWEITES BUCH]
[Untersuchung 1]
[Sind komplexe erste Prinzipien uns von Natur aus bekannt?]

Die Türen, wer kann sie verfehlen?[1]

Sind komplexe erste Prinzipien wie »Von jedwedem Sachverhalt [gilt] Bejahung oder Verneinung«[2] und »Jedes Ganze ist größer als sein Teil«[3] und dergleichen uns von Natur aus bekannt?

1 Ja:

Der Kommentator (in Kommentar 1 seiner *Metaphysik* I[4]) sagt über die Stelle »Keiner kennt nicht den Ort der Tür im Haus« [993b5]: »Die ersten Prinzipien werden von uns von Natur aus gewusst in jeder Gattung der Seienden.«[5]

2 Weiter: Es gibt Erkenntnisgehalte, die wir weder durch Auffinden erkennen noch durch Lehre. Folglich sind sie uns von Natur aus bekannt; denn mehr Erkenntnisweisen gibt es nicht. Begründung der Annahme: ›Alles Erkannte wird durch Lehre oder Auffinden mittels eines früher Bekannten erkannt‹ (*Zweite Analytiken* I).[6] Aber nichts ist früher als die ersten Prinzipien.

3 Gegenteilige Ansicht:

Der Philosoph, *De anima* III: Von sich aus ist die Seele »wie eine blanke Tafel, auf der noch nichts aufgemalt ist.«[7] Folglich besitzt sie für sich genommen und ihrer Natur nach keinerlei Erkenntnis.

---

zwischen der Zählung des kommentierenden und des kommentierten Buches kommt.

[5] Averroes, *In Metaph.* II comm. 1, ed. Darms, S. 55; ed. Iuntina Bd. 8, fol. 29raA. – Der Wortlaut der Aristoteles-Stelle 993b5 nach der arab.-lat. Übersetzung, ed. Darms, S. 53; ed. Iuntina Bd. 8, fol. 28vaH.

[6] Aristoteles, *Zweite Analytiken* I 1, 71a1–2: »Jedes vernünftige Lehren und Lernen geschieht auf Grund einer vorausgehenden Erkenntnis.«

[7] Aristoteles, *De anima* III 4, 429b31–430a2; siehe Duns Scotus, *Metaph.* I prol. n. 5 mit Anm. 5 (HBPhMA 58, S. 30–31).

4 Dicendum quod non habet aliquam cognitionem naturalem secundum naturam suam, neque simplicium neque complexorum, quia ›omnis nostra cognitio ortum habet a sensu‹. Primo enim movetur sensus ab aliquo simplici non-complexo, et a sensu moto movetur intellectus et intelligit simplicia, quod est primus actus intellectus. Deinde, post apprehensionem simplicium sequitur alius actus, qui est componere simplicia ad invicem. Post illam autem compositionem habet intellectus, ex lumine naturali, quod assentiat illi veritati complexae, si illud complexum sit primum principium.

5 Ad Commentatorem dicendum quod pro tanto dicuntur ›naturaliter cognita a nobis‹, quia facta compositione simplicium terminorum, statim ex lumine naturali intellectus acquiescit vel adhaeret illi veritati. Tamen cognitio terminorum acquiritur ex sensibilibus, et ille intellectus dicitur habitus principiorum quo adhaeremus primis principiis.

6 Ad aliud: cognitio principiorum, quantum ad simplicia, acquiritur ex sensibilibus. Et ad illud quod assumitur quod non acquiritur ›per inventionem nec per doctrinam‹, dicendum quod illa dividunt acquisitionem scientiae, quae est per prius notum; non intellectus, qui est habitus principiorum.

7 Contra responsionem ad primum: si homo ex lumine naturali assentit veritati principiorum, tunc omnes homines aequaliter assentirent. Quia quod consequitur hominem vel intellectum nostrum secundum naturam suam, aequaliter reperitur in omnibus habentibus intellectum. Quod est contra Commentatorem super III *Physicorum*

---

[8] Aristoteles, *Zweite Analytiken* II 19, 100a3–13. Vgl. *Auctoritates Aristotelis*, ed. Hamesse, S. 197: »Unser Verstand erkennt nichts ohne Sinneswahrnehmung.« – Siehe Duns Scotus, *Metaph.* I q. 1 n. 136 mit Anm. 276 (HBPhMA 58, S. 132–133).

[9] Siehe Duns Scotus, *Metaph.* I q. 4 n. 12 mit Anm. 420 und 421 (HBPhMA 58, S. 200–201).

4 Es ist zu sagen: Die Seele besitzt ihrer Natur nach keinerlei natürliche Erkenntnis, weder von einfachen Gehalten noch von komplexen; denn ›all unsere Erkenntnis nimmt ihren Ausgangspunkt vom Sinn her‹.[8] Zuerst nämlich wird das Sinnesvermögen von einem einfachen nicht-komplexen Gehalt bewegt, und vom bewegten Sinn wird der Verstand in Bewegung versetzt, sodass er einfache Gehalte begreift – darin besteht die erste Tätigkeit des Verstandes. Hierauf folgt, nach dem Erfassen einfacher Gehalte, eine weitere Tätigkeit; sie besteht darin, die einfachen Gehalte miteinander zu verbinden.[9] Nach dieser Verbindungstätigkeit aber ist der Verstand auf Grund des natürlichen Lichts in der Lage, jener komplexen Wahrheit zuzustimmen, wenn der komplexe Gehalt ein erstes Prinzip ist.

5 Zum Kommentator [n. 1] ist zu sagen: Erste Prinzipien werden insofern als ›von uns von Natur aus gewusst‹ bezeichnet, als dass der Verstand auf Grund des natürlichen Lichts sofort, nachdem die Verbindung der einfachen begrifflichen Momente erfolgt ist, zur Ruhe kommt bzw. dieser Wahrheit überzeugt anhängt. Dennoch wird die Erkenntnis der begrifflichen Momente im Ausgang von Sinnesgegenständen gewonnen, und jene Verstandesleistung, durch die wir den ersten Prinzipien überzeugt anhängen, heißt Prinzipien-Habitus.[10]

6 Zum anderen Argument [n. 2]: Die Erkenntnis von Prinzipien, sofern sie sich auf einfache richtet, wird im Ausgang von Sinnesgegenständen gewonnen. Und zu jener Annahme, dass diese Erkenntnis ›weder durch Auffinden noch durch Lehre‹ gewonnen wird, ist zu sagen: Jene beiden Möglichkeiten teilen den Wissenserwerb ein, der durch ein früher Bekanntes erfolgt, nicht die Verstandesleistung, die Prinzipien-Habitus ist.

7 Gegen die Antwort auf das erste Argument [n. 5]: Wenn ein Mensch der Wahrheit der Prinzipien auf Grund des natürlichen [Verstandes-]Lichts zustimmt, dann müssten alle Menschen gleichermaßen zustimmen. Denn was seiner Natur nach sich aus dem Menschen bzw. aus unserem Verstand ableiten lässt, findet sich gleichermaßen in allen Verstand besitzenden Wesen. Das widerspricht dem Kommentator (*Kommentar zu Physik* III am Anfang), der be-

[10] Siehe Duns Scotus, *Metaph.* I q. 4 n. 84 mit Anm. 509 (HBPhMA 58, S. 239).

in principio, qui dicit quod aliqui propter consuetudinem negaverunt prima principia. Et exemplificat de Christianis, qui negant illud principium ›de nihilo nihil fit‹.

8 Ad hoc dicendum quod ratio illa procedit de principiis simpliciter primis, cuiusmodi sunt ›impossible est idem simul esse et non esse‹, et ›omne totum est maius sua parte‹ et huiusmodi, circa quae impossible est errare, secundum Philosophum in IV huius.

Non autem procedit de principiis quae possunt esse conclusiones respectu primorum principiorum; talibus enim potest unus magis assentire quam alius. – Numquid assentire talibus subest imperio voluntatis, visa conexione illorum ad prima principia?

9 Hic ponuntur plura dubia.

Primum: si iste assensus sit alius actus intellectus quam apprehensio? Avicenna enim in principio *Logicae* suae videtur assumere pro eodem ›assensum‹ et ›scire‹.

10 Secundum: si iste assensus sit ab intellectu agente elicitive, qui ponitur lumen intelligibile?

11 Tertium: si adhaesionis conclusionis formale principium sit idem quod adhaesionis principii vel notitia principii?

12 Quartum: utrum habitus principii, qui dicitur intellectus, sit principium per se apprehensionis vel adhaesionis?

13 Quintum: quomodo adhaesio est naturalis et non apprehensio, cum adhaesio praesupponat apprehensionem?

14 Sextum: an componere differat ab apprehensione complexi? et an simul sit? et an simul cum ipso sit apprehensio simplicium, ut sic

---

[11] Vgl. Averroes, *In Physic.* I comm. 60, ed. Iuntina Bd. 4, fol. 36rbD: »Falsche Gewöhnung ist, wie Aristoteles in *Metaphysik* II sagt, der größte Hinderungsgrund, um eine ganze Anzahl an sich evidenter Sachverhalte zu erkennen. […] Wenn ein Mensch von Kindheit an daran gewöhnt worden ist, falschen Reden zu glauben, wird diese Gewöhnung dazu führen, offensichtlich Wahres zu leugnen. […] So kommt es, dass jüngere Autoren behaupten, aus Nicht-Seiendem könne etwas entstehen; der Grund für diese Auffassung: falsche Gewöhnung.« – Zur Stellenangabe siehe Anhang.

[12] Averroes, *In Metaph.* XII comm. 18, ed. Iuntina Bd. 8, fol. 304rbE–F: »Wer von Schöpfung spricht, behauptet, dass das Tätigkeitsprinzip das ganze Seiende von Neuem aus nichts erschafft […]. Und das ist die Ansicht derer, die unser Gesetz auslegen, und derer, die das Gesetz der Christen auslegen.« – Das Prinzip ›aus nichts entsteht nichts‹ bei Aristoteles, *De sophisticis elenchis* 5, 167b14–15.

hauptet, dass manche aus falscher Gewöhnung die ersten Prinzipien leugnen.[11] Und er exemplifiziert das an den Christen, die das Prinzip ›Aus nichts entsteht nichts‹ leugnen.[12]

8 Hierzu ist zu sagen: Dieses Argument läuft, wenn es seinen Ausgang von schlechthin ersten Prinzipien nimmt wie ›Es ist unmöglich, dass dasselbe zugleich ist und nicht ist‹, ›Jedes Ganze ist größer als sein Teil‹ und dergleichen. Über sie kann es – nach dem Philosophen, *Metaphysik* IV [1005b5–24] – keinen Irrtum geben.

Nicht hingegen läuft es, wenn es seinen Ausgang von Prinzipien nimmt, die Schlussfolgerungen aus ersten Prinzipien sein können. Solchen kann nämlich der Eine mehr zustimmen als der Andere. – Unterliegt die Zustimmung zu solchen Prinzipien noch der Herrschaft des Willens, wenn ihr Zusammenhang mit den ersten Prinzipien gesehen worden ist?

9 An dieser Stelle ergeben sich mehrere Zweifelsfragen:

Die erste: Ist die genannte Zustimmung eine andere Verstandestätigkeit als das Erfassen? Avicenna nämlich scheint zu Beginn seiner *Logik* die Ausdrücke ›Zustimmung‹ und ›Wissen‹ für dasselbe zu nehmen.[13]

10 Die zweite: Erfolgt die genannte Zustimmung, indem der tätige Verstand, der als geistiges Licht gesetzt wird, sie absichtlich hervorruft?

11 Die dritte: Ist das Formalprinzip des überzeugten Anhängens an eine Schlussfolgerung dasselbe wie das des überzeugten Anhängens an ein Prinzip bzw. die Kenntnis des Prinzips?

12 Die vierte: Ist der Prinzipien-Habitus, der Verstandesleistung genannt wird, seinem Wesen nach Prinzip des Erfassens oder des überzeugten Anhängens?

13 Die fünfte: Wie kann das überzeugte Anhängen natürlich sein und nicht das Erfassen, wo doch das Anhängen das Erfassen voraussetzt?

14 Die sechste: Unterscheidet sich das Verbinden vom Erfassen des Komplexen? Und geschieht es gleichzeitig? Und geschieht gleichzeitig mit ihm das Erfassen der einfachen Gehalte, so dass sich somit

---

[13] Avicenna, *Logica* I 1, ed. Fabrianensis, fol. 2va: »Wenn dir gesagt wird, jede Weißheit sei ein Akzidens, wirst du hieraus nicht nur den Sinn dieses Ausdrucks verstehen können, sondern auch glauben können, dass es so ist.«

circa principium simul sint quinque actus, scilicet duae apprehensiones simplicium, compositio, apprehensio complexi, et adhaesio? Haec quaere alibi.

15 Septimum: si intellectus est assentire et dissentire, quare non delectari et tristari?

16 Octavum: quare simplicium tantum est apprehensio, et non assentitur eis nec dissentitur? Ex hoc forte pateret quomodo est verum in compositione et divisione, et non in simplicibus.

[14] Siehe Duns Scotus, *Metaph.* VI q. 3 n. 31–38.