
DUNS SCOTUS' PHILOSOPHIE DES INDIVIDUUMS UND KRITIK AM ABSTRAKTIONISMUS DER ARISTOTELISCHEN ERKENNTNISTHEORIE ALS GRANDIOSES BEISPIEL EINER MIT DEM CHRISTLICHEN GLAUBEN VEREINBAREN PHILOSOPHIE

*Josef Seifert**

Este estudio considera, en primer lugar, la superioridad axiológica del individuo por sobre lo abstracto. Por ello, la consideración de la metafísica aristotélica solo como universalidad y sin considerar el valor de la haecceitas, el individuo aquí y ahora, implica suponer que lo abstracto es el valor más alto. Ello sería más bien errado y lo que se sostiene aquí es que Duns Scoto ha visto que no toda individualidad proviene de la materia, y en el caso de los seres personales sería más bien la propia persona el principio de individuación. Asimismo, desde el punto de vista del valor, la voluntad, puesto que quiere lo individual, sería la facultad más alta. Así el amor sería la forma más sublime de acto, puesto que apunta en su forma más alta al ser personal y de manera eminente, al ser personal divino. Por ende, más alto que un mero conocimiento abstracto.

Palabras clave: individuo, haecceitas, persona, voluntad, amor

DUNS SCOTUS PHILOSOPHY OF THE INDIVIDUAL AND CRITIQUE OF ABSTRACTIONISM IN ARISTOTELIAN THEORY OF KNOWLEDGE AS A GREAT EXPAMPLE OF PHILOSOPHY CONSISTENT WITH CHRISTIAN FAITH

This study considers first the axiological superiority of the individual over the abstract. Therefore, a consideration of aristotelian metaphysics only as universality and without considering the value of the haecceitas, the individual here and now, assumes that the abstract is the highest value. This would be rather misguided and so is argued here that Duns Scotus has seen that not all individuality comes from matter, and in the case of personal beings is rather the person herself the principle of individuation. Also, from the point of view of values, will, and taking into account desires to individual, would be the highest faculty. So, love would be the most sublime form of action, because point to personal being in his most higher form, and in an eminent way, love to personal divine being. Therefore, higher than mere abstract knowledge.

Keywords: the individual, haecceitas, person, will, love

* Academia Internacional de Filosofía-Instituto Edith Stein, Granada. E-mail: jmmbseifert12@gmail.com.



Ich möchte in diesem Aufsatz ein paar Bemerkungen vorausschicken: Erstens bin ich kein Duns Scotus Experte wie Walter Hoeres oder Alan Wolter und fühle mich daher außer Stande, die vom Titel dieses Vortrags erwartete Leistung zu erbringen und das Denken des großen und subtilen Franziskanerphilosophen, den ich sehr verehere und bewundere und dem ich viele Einsichten, vor allem in die reinen Vollkommenheiten, verdanke, detailliert und präzise darzustellen, und dabei der technischen philosophischen Sprache und ungeheuren Komplexität und Subtilität der skotistischen Gedankengänge und Diskussionen mit seinen Gesprächspartnern Rechnung zu tragen¹. Abgesehen davon daß die manchmal bestehende Skizzenhaftigkeit und Obskurität mancher skotistischer Schriften dieses Vorhaben erschweren, bin ich mit den auf unser Thema bezüglichen und ungeheuer schwierigen Gedanken des Doctor subtilis zu wenig vertraut, um dieser Aufgabe gewachsen zu sein.

Zweitens sehe ich es nicht als meine primäre Berufung an, selbst über jene Lehren von Duns Scotus, die ich genauer kenne und über die ich Einiges publiziert habe, gelehrte historische Arbeiten zu schreiben.

Vielmehr sehe ich es als meine Obliegenheit an, die großen philosophischen Einsichten von Duns Scotus in die Sachen selbst, die ich in diesem Vortrag in einem *Symphilosophieren mit Scotus* darstellen möchte, neu zu gewinnen und in eigenen Worten und einer mehr phänomenologischen als mittelalterlichen Terminologie auszudrücken. Daher sollen die folgenden Ausführungen primär jenen Wahrheiten gewidmet sein, durch deren Herausarbeitung Duns Scotus ganz wesentliche Beiträge zu einer personalistischen Philosophie gemacht und einen falschen metaphysischen Abstraktionismus überwunden hat. Wir verdanken ihm nämlich zweifellos eine Reihe von großen Beiträgen zur *philosophia perennis*, die mit unserem Thema eng verbunden sind und insbesondere Metaphysik, Erkenntnistheorie und philosophische Anthropologie betreffen. Diese Beiträge sind auch manchen anderen

1 Vgl. dazu WOLTER, A., (transl.), *Duns Scotus*, Philosophical Writings, 4th ed., New York, 1962. Vgl. auch die besten Darstellungen dieser Lehre in WOLTER, A., *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, New York, 1946, and HOERES, W., *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München, 1962. Vgl. SEIFERT, J., *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Vita e Pensiero, Milano, 1989, Kap. 5, sowie ders., "Essere Persona Come Perfezione Pura. Il Beato Duns Scotus e una nuova metafisica personalistica", *De Homine, Dialogo di Filosofia* 11, Herder/Università Lateranense, Roma, 1994, pp. 57-75; und "A vontade como perfeição pura e a nova concepção não-eudemonística do amor segundo Duns Scotus," traduzido do inglês por HOFMEISTER, R., Veritas, Philosophische Fakultät, PUCRS, Porto Alegre, September 2005, pp. 51-84.

mittelalterlichen Denkern nicht fremd, wurden aber von diesen nicht mit vergleichbarer Klarheit herausgearbeitet:

1. Metaphysik: Die Unzurückführbarkeit des individuellen Seins auf eine allgemeine Wesenheit plus der Materie als Individuationsprinzip und die axiologische Überlegenheit des Individuums über das Abstraktum.

Scotus zeigte auf dem Gebiet der Metaphysik die absolute Unzurückführbarkeit der Person inklusive der göttlichen Personen auf eine allgemeine Wesenheit und auf irgendetwas außer der absolut einmaligen, geistigen und intrinsisch individuellen Substanz der Person sowie deren axiologische Überlegenheit über das Abstraktum auf. Im Gefolge dieser Einsicht in die *geistige Individualität der menschlichen Seele und jeder Person* und in deren über die Universalien überlegene Seinsform erwies Scotus auch die Unhaltbarkeit der Annahme, die menschliche Seele würde erst durch die *materia prima quantitate signata* des menschlichen Leibes - als Individuationsprinzip - zu einem Individuum und müßte ohne Bezug zur Materie (zum Leib) eine Art allgemeine Spezies sein wie die "Weiße an sich"². Hinter dieser These verbergen sich einige Irrtümer: insbesondere die Verwechslung zweier radikal verschiedener Begriffe von "geistig" und die Idee, daß die sehr begrenzte Rolle der Materie als partiales Individuationsprinzip alle Individuation und Individualität überhaupt erklären könne.

Mit seiner Kritik dieser These trug Duns Scotus wesentlich zur Überwindung einer sich von Platons Phaidon an hinziehenden Verwechslung zwischen der unkörperlichen abstrakten "Geistigkeit" der Ideen bzw. der nach Aristoteles vom Intellekt abstrahierten und zuvor im Seienden gleichsam "steckenden" Universalien und dem personalen und wesenhaft individuellen Geist bei³. Weder die menschlichen Seelen noch die Personen der Engel noch die göttlichen Personen sind abstrakten Universalien ähnlich, sondern sind vielmehr das Konkreteste, Individuellste, Einmaligste, was es gibt.

Scotus stimmt in sehr differenzierter, und der Idee der "Quantität" der Materie (der *materia quantitate signata*) als Individuationsprinzip kritisch gegenüberstehender, Weise der Theorie zu, daß *in materiellen Seienden die Materie* das Individuationsprinzip ist. Dennoch ist es ausgeschlossen, daß die Materie das Prinzip der Individualität der menschlichen Seele geschweige denn anderer Personen wäre.

2 Dies sagt THOMAS VON AQUIN in Summa Theologica, Ia, Q. 79, in: Opera Omnia S. Thomae Aquinatis opera omnia ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis mediæ aevi auctoribus, 7 Bde, ed. BUSA S. J., R., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980, vol. III.

3 Eine vertiefte Analyse dieses gewaltigen Unterschieds verdanke ich einem Seminar, das Dietrich von Hildebrand im Herbst 1864 über "Geist und Person" an der Universität Salzburg hielt.

Denn wenn die geistige Person in viel eminenterem Sinne als die gesamte materielle Welt individuell ist, muß man natürlich auch die Idee zurückweisen, daß die *prima materia quantitate signata* das Prinzip *aller* Individuation sei, was das individuelle Sein nur auf die rein materielle und sinnliche Welt beschränken würde und, zumindest in letzter Konsequenz⁴, selbst in den Engeln und Gott oder auch in den vom Leib getrennten Seelen nur noch so etwas wie abstrakte Wesenheiten erblicken müßte, deren Individualität man nur noch durch eigenartige Spekulationen wie der transzendentalen Beziehung der getrennten Seele zum Leichnam oder durch stillschweigend eingeführte ganz andere Quellen der Individualität, wie den *actus essendi*, zu retten versuchen mag.

Nein nicht einmal innerhalb des materiellen Seienden ist die *materia prima* das einzige und primäre Prinzip der Individuation sondern auch die Form und besser noch kommt das individuelle Seiende durch die synthetische Einheit beider zustande bzw. besteht in ihrer durch die reale Existenz in die Wirklichkeit gesetzte Einheit.

In jedem geistigen Wesen, der Seele, dem Engel und Gott, finden wir jedoch noch einmal ein ganz rein anderes, geistiges, intrinsisches und wesentlich höheres Individuum-Sein, als daß die *materia prima* dieses erklären könnte.

Ja man kann im Geiste von Duns Scotus argumentieren, daß auch das universale Wesen als solches mehr den Charakter eines "Wesensplanes", einer *ratio essentiae*, besitzt, aber nur im individuellen und realen Seienden, wirklich Wesen ist, also wirklich das ist, worin das Wesen eines Seienden besteht. Die allgemeine menschliche Natur etwa ist ja nicht in ihrer Abstraktheit das, *was* und *wie* der Mensch ist: nicht sie hat Erkenntnisfähigkeit, Freiheit, nicht sie kann Lust oder Schmerz empfinden, besitzt Bewußtsein, und alles andere, was zum Wesen des Menschen gehört, sondern nur der konkrete Mensch⁵.

Und ihre *eigentliche und individuelle* Seinsform kommt der Person an und in sich zu und nicht etwa erst durch einen Stoff einer in sich ungeformten *materia prima*, die ja in ihrer unendlich teilbaren Seinsform, in ihrem unendlich viele Teile außer anderen Teilen Haben, unmöglich die schlechthin einfache und unteilbare Individualität der Person begründen kann.

4 Ich sehe hier von mir höchst merkwürdig erscheinenden Konstruktionen, wie daß die Individualität der *anima separata* von einer transzendentalen Hinordnung auf die im Grab zerfallende Materie des Leibes herrühre, und auch von der Idee, die Existenz sei das individuierende Prinzip der vom Leib getrennten Seele, des Engels, oder Gottes.

5 Vgl. dazu SEIFERT, J., *Sein und Wesen*. Philosophie und Realistische Phänomenologie/ Philosophy and Realist Phenomenology. Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein/Studies of the International Academy of Philosophy in the Principality Liechtenstein, Hrsg., BUTTIGLIONE, R. and SEIFERT, J., Band/Vol. 3, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1996, bes. Kap. 1.

Denn nicht nur ist das personale Sein nichts Abstraktes, sondern es ist auch nicht auf die materielle Welt menschlicher Leiber eingegrenzt noch findet es in die Materie die Quelle seiner Individualität, sondern ganz im Gegenteil ist das personale Sein im eigentlichsten Sinne, das personale *on kat exochén*, rein geistig und doch durchaus konkret und individuell. Ja die Urform der *Haecceitas*, des ein dieser-da-Seins der Person, findet sich nicht icht in der sinnlich materiellen Welt oder auch in den einzigen leiblichen Geistwesen, den Menschen, sondern nur in rein geistigen Personen, in unendlicher Fülle nur in Gott.

Duns Scotus sieht, wie später Suarez⁶, daß das Individuum-Sein, das ein *tode ti Sein*, das ja schon Aristoteles gegen Platon dem Seienden im eigentlichen Sinne, der *prote ousia*, der ersten Substanz –*diesem Menschen, diesem Ochsen*– als eines ihrer Wesensmerkmale zuschrieb, eine reine Vollkommenheit ist und damit dem Seienden in seiner höchsten Form zukommt: der Substanz, der Person und unsterblichen Seele jedes Menschen, dem Engel, der unmöglich eine reine Spezies sein kann und innerhalb von dessen allgemeinem Wesen und den einzelnen Chören jeweils ungezählte Individuen gibt, und Gott selbst, da die göttlichen und notwendig seienden Personen die Urform aller personalen Einmaligkeit sind.

Mit der Lehre des seligen Duns Scotus von der intrinsischen Individualität jeder Person als einem unwiederholbaren Subjekt und deren geistiger Quelle in der Person selbst, die wesentlich ein je einmaliges Individuum ist, ist auch die bereits erwähnte skotistische Lehre von der geistigen Substantialität, dem in sich selber Stehen, jeder Person, die eine einzigartige, ja eine je einzige und unwiederholbare Individualität besitzt, auf das Engste verbunden.

Die in der *Ordinatio* ausführlich und wohl begründete Anschauung von Duns Scotus, daß die göttlichen Personen am meisten und im höchsten Maße in sich im Sein stehen, daß auch und in erster Linie sie Hypostasen und Subjekte sind, die auf keine Relation oder irgendwelche sonstigen Akzidentien anderer Subjekte reduzierbar sind, auch nicht auf eine subsistierende Relation, findet auch eine religiöse und theologische Bestätigung. In einer glänzenden Analyse verteidigt er im *Opus Oxoniense*⁷ diese seine Lehre von der intrinsischen Individualität jeder göttlichen Person als eines substantiellen Subjekts gegen andere Interpretationen des katholischen Dogmas diverser Konzile und zeigt, wie sich diese Lehre, daß auch, ja im höchsten Maße die göttlichen Personen in sich stehende Subjekte sind, ganz mit dem Mysterium der Dreifaltigkeit und den trinitarischen Dogmen vereinbaren läßt, daß diese göttlichen Personen nicht Individuen derselben Spezies oder desselben Genus sind, was sich in dieser Form nicht

6 GRACIA, J., (transl., ed.), *Suarez on Individuation. Metaphysical Disputation V*, “Individual Unity and Its Principle”, Marquette University Press, Milwaukee, 1982.

7 Vgl. die interessante und neue (von der Vatikan Edition abweichende) Rekonstruktion der relevanten Teile dieses Werkes und ihre Herausgabe in lateinisch-deutscher Sprache in SCOTUS, D., *Über die Erkennbarkeit Gottes*. Texte zur Philosophie und Theologie. Lateinisch-Deutsch. Hg. von KRAML, H., LEIBOLD, G., RICHTER, V., Philosophische Bibliothek Bd. 529, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000, Liber I, Distinctio 26, pp. 160-181.

einmal von Engeln sagen läßt, sondern daß sie in einer höchsten unsagbaren Einheit einer einzigen göttlichen Wesenheit (oder Substanz) und einem perichoretischen gegenseitigen Innewohnen EINES Wesens sind, ohne daß diese Einheit ihre Verschiedenheit aufheben würde. Scotus verwendet dabei eine der beiden bekannten Formulierungen des hl. Augustinus in *De Trinitate* und führt aus, daß sich diese seine Lehre trotz des gegenteiligen Anscheins auch bei Augustinus findet und mit dem katholischen Dogma, daß es zwischen den göttlichen Personen keinen anderen Unterschied als den ihrer Relation gibt, vereinbaren läßt⁸. Diese Ausführungen ließen sich auch auf die Scotus noch nicht bekannte dogmatische trinitarische Formulierung aus dem 15. Jahrhundert anwenden⁹.

Diese Lehre läßt sich nämlich so interpretieren, daß sie besagen will, daß es keinerlei hierarchischen Unterschied der Vollkommenheit und Größe zwischen den göttlichen Personen gibt, wie der Arianismus und andere Häresien dies lehrten, aber nicht so, als wären die göttlichen Personen nichts als (subsistierende) Relationen, was ja schon deshalb ausgeschlossen ist, weil sie dann viel mehr Personen als drei wären, da jede von ihnen zu den beiden anderen Personen in bestimmten, auf einander nicht reduzierbaren Relationen steht.¹⁰

8 Vgl. die Formulierung des Nizänokonstantinopolitanum von 381, das in keiner Weise der Lehre des Duns Scotus widerspricht:

Dies ist aber der katholische Glaube:

Wir verehren den einen Gott in der Dreifaltigkeit und die Dreifaltigkeit in der Einheit, ohne Vermengung der Personen und ohne Trennung der Wesenheit.

Eine andere nämlich ist die Person des Vaters,

eine andere die des Sohnes,

eine andere die des Heiligen Geistes.

Aber Vater und Sohn und Heiliger Geist haben nur

eine Gottheit, gleiche Herrlichkeit, gleich ewige Majestät.

[...]

Wer daher selig werden will, muss dies von der heiligsten Dreifaltigkeit glauben.

Vor allem die folgenden, Scotus bekannten Formulierungen bemüht sich Scotus in m.E.überzeugender Weise mit seiner Lehre zu vereinbaren:

255 Die drei göttlichen Personen beziehen sich aufeinander. Weil die reale Verschiedenheit der Personen die göttliche Einheit nicht zerteilt, liegt sie einzig in den gegenseitigen Beziehungen: "Mit den Namen der Personen, die eine Beziehung ausdrücken, wird der Vater auf den Sohn, der Sohn auf den Vater und der Heilige Geist auf beide bezogen: Obwohl sie im Hinblick auf ihre Beziehung drei Personen genannt werden, sind sie, so unser Glaube, doch eine Natur oder Substanz" (11. Syn. v. Toledo 675: DS 528). "Wegen dieser Einheit ist der Vater ganz im Sohn, ganz im Heiligen Geist; der Sohn ist ganz im Vater, ganz im Heiligen Geist; der Heilige Geist ist ganz im Vater, ganz im Sohn" (ebd.: DS 1331).

9 Am ehesten könnte man nämlich in folgender dogmatischer Formulierung, die ich nach dem Katechismus der katholischen Kirche zitiere, einen Gegensatz zu seiner Lehre sehen:

In ihnen ist "alles ... eins, wo sich keine Gegensätzlichkeit der Beziehung entgegenstellt" (K. v. Florenz 1442: DS 1330).

10 Wie der Zeugens und des Gezeugtseins, des Hervorgehens des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn und den göttlichen spirationen des Vaters und des Sohnes, der gegenseitigen Liebe und des gegenseitigen Innewohnens der göttlichen Personen. Vgl. dazu meine Kritik des rein relationalen Personbegriffs Hans Urs von Balthasars in: SEIFERT, J., "Person und Individuum. Über Hans Urs von Balthasars Philosophie der Person und die philosophischen Implikationen seiner Dreifaltigkeitstheologie", *Forum katholische Theologie* 13, 1997, pp. 81-105.

Jede Person, und vor allem die göttliche, besitzt also, lehrt Duns Scotus, eine individuelle und unwiederholbare Einmaligkeit, die sich ganz besonders in ihrer Freiheit, deren Existenz in uns ebenso unmittelbar evident ist wie daß es kontingente Seiende in der Welt gibt¹¹, Entscheidung weder durch die Natur noch durch den Erkenntnisgegenstand noch durch irgendeine der Person weiter zugrundeliegende Gemeinschaft oder Substanz erklären läßt, aber auch darin, daß nur der Sohn Mensch wurde und nur seine Person in ihrer menschlichen Natur leiden konnte, was etwa die Häresie des Patripassionismus leugnet, äußert¹².

Indem Duns Scotus den Finger auf dieses unaussprechbare und undefinierbare Etwas der *Einzigkeit* und der *Diesesheit* (der *haecceitas*) jedes Individuums und vor allem jeder Person legt und dessen Präsenz keineswegs nur innerhalb der materiellen Seienden, sondern in erster Linie im geistigen und personalen Sein und in Gott erblickt, lehnt er auch jeden metaphysischen Abstraktionismus und falschen Platonismus ab, der den ewigen und zeitlosen allgemeinen Eide und Ideen oder auch den durch den Intellekt aus dem Einzelnen abstrahierten allgemeinen Wesenheiten eine ontologische oder wertmäßige Überlegenheit über die individuellen Seienden, vor allem über die Personen, zuspricht.

Nein, wenn die abstrakten Universalien letzten Endes Wesenspläne und Ideen von individuellen und konkreten Seienden und auf diese hingeordnet sind, so kann man unmöglich behaupten, das Abstrakte und Allgemeine stelle ein dem Individuum gegenüber höheres Seiendes dar, auch wenn es durch seine Zeitlosigkeit, durch seine unendliche Variationsfülle möglicher Konkretisierungen eine gewisse Überlegenheit über endliche Individuen besitzt.

Vielleicht schränkt Duns Scotus diese seine These der ontologischen und wertmäßigen Überlegenheit des Individuums über das Universale, wie später Soeren Kierkegaard, nur auf Personen und Gott ein, während er innerhalb der niedrigeren Seienden der Spezies und Gattung einen dem Individuum gegenüber höheren ontologischen Rang einzuräumen bereit wäre, aber zumindest auf der Ebene personalen Seins ist das Individuum, der *Dieser-Da* oder diese einzige *Diese-Da*, das Höchste.

Diese Position des Duns Scotus drückt sich auch in seiner Lehre aus, daß die niedrigere Gottähnlichkeit der Geschöpfe, der "Spuren Gottes", dort besteht, wo nur oder primär die Spezies, das Universale, Träger der Gottähnlichkeit ist, während die höhere Form der Gottähnlichkeit, die des *Imago Dei*, welche nur Engeln und Menschen zukommt, in einer Ähnlichkeit des Individuums mit Gott liegt, was er auch durch eine knappe Unterscheidung zwischen Spur (*vestigium*) und Abbild (*imago*) im buchstäblichen Sinne verdeutlicht, indem

11 Vgl. SCOTUS, D., *On the Will and Morality*, Selected and transl. by WOLTER, A., Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1986, p. 9.

12 Vgl. SCOTUS, D., *Über die Erkennbarkeit Gottes*, *op. cit.*, Liber II, Distinctio 25, S. 182-199.

er zeigt, aus der Spur können wir nur schließen, daß irgendein Pferd oder ein Rind vorbeigezogen sind, also die Spezies erkennen; aus dem Abbild hingegen können wir auch erkennen, wer, welche individuelle Person, in ihm abgebildet ist¹³. So wie also das individuelle Bild, das *imago*, ein vortrefflicherer, weil individueller Widerschein eines Seienden ist, das abgebildet ist oder nur eine Spur hinterläßt, so ist die Person kraft und in ihrer Individualität und nicht nur kraft ihres allgemeinen Wesens, Abbild Gottes.

2. Erkenntnistheorie: das Ungenügen der Theorie, daß der dem Intellekt eigentümliche Akt die Abstraktion und daß die abstrakte Erkenntnis die höchste Erkenntnis sei

Aus den erwähnten und von Duns Scotus zurückgewiesenen Irrtümern metaphysischer Natur folgt eine ähnliche Kritik der aus diesen folgenden falsch abstraktionistischen Erkenntnistheorie; wenn nicht alles Individuum-Sein der undurchsichtigen, unintelligiblen und dem Intellekt gegenüber resistenten *Materia prima* zu verdanken ist, so ist auch der geistige Akt des Abstrahierens von Individuen keineswegs mehr der dem Intellekt eigentümlichste oder gar der wertmäßig höchste Akt des Verstandes. Auch wenn Erkennbarkeit und die Objektivität der Universalien von fundamentaler Bedeutung ist und auch wenn es eine der glänzendsten Eigenschaften des Intellektes ist, das Allgemeine vom Individuellen abzuheben und als solches erkennen und betrachten zu können, so ist dieser Akt nach Duns Scotus keineswegs mehr der unbestritten höchste Akt des Intellekts. Im Gegenteil, der höchste Akt der *ratio* des Menschen kann nur in der Erkenntnis und Schau des individuellen personalen Seins liegen.

In seiner Erkenntnistheorie zeigt Scotus daher das Ungenügen der Theorie auf, daß der dem Intellekt eigentümliche Akt die Abstraktion und vor allem daß die abstrakte Erkenntnis die höchste Erkenntnis sei. Vielmehr, wenn das höchste und das absolute Sein ein absolut individuelles und konkretes Sein ist, so ist der höchste geistige Akt des Intellekts nicht die Erkenntnis der Universalien, sondern die Schau der individuellen Personen, in erster Linie der göttlichen, worin die Seligkeit besteht. Auch zeigt sich dann, hat man einmal die Idee der Materie als einzigem Individuationsprinzip überwunden, daß es eine durch und durch geistige Erkenntnis des individuellen Seins gibt, eben des personalen Seins, das sich von einer abstrakten Idee noch schärfer unterscheidet als die materiellen ersten Substanzen.

13 Vgl. SCOTUS, D., *Über die Erkennbarkeit Gottes*, op. cit., Liber I, Distinctio III, Qu 1, 5 ff., S. 106: *Quantum ad primum dicitur quod vestigium est impressio derelicta ex transitu alicuius super vacuum vel plenum, ipsum imperfecte repraesentans. Et ideo imperfecte vestigium repraesentat aliquid quia sub ratione speciei, imago perfecte quia sub ratione individui. Sicut per vestigium distinguitur equus a bove et cognoscitur quod transiens est equus non bos, non autem distinguitur hic equus ab illo; sed imago distinguit quia imago Iovis non repraesentat Caesarem.*

Diese Erkenntnis des Individuums in seiner *haecceitas* gehört auch nicht nur der sinnlichen Wahrnehmung zu, die der Mensch mit dem Tier gemein hätte, sondern ist ein geistiger Akt und so schwer und erhaben, daß es im Gegensatz zur Allgemeinerkenntnis nur dem göttlichen unendlich vollkommenen Erkennen möglich ist, das Individuum in seine tiefsten Tiefen hinein zu erkennen und wir dazu erst in der ewigen Seligkeit und den dort bestehenden höheren Erkenntnisvermögen unseres Intellekts fähig sein werden. So kann man die erkenntnismäßige Schau des individuellen geistigen und vor allem göttlichen Seins, welches auch Fundament des höchsten Aktes überhaupt, der Liebe, ist, als den eigentlichsten und zumindest höchsten Akt des Intellekts betrachten, auf den ja auch das Verstehen der universalen Wesenheiten wie der menschlichen Natur und des Verstehens, daß sie nur in Individuen wirklich sind, was wir von ihnen begreifen, hinzielt.

Der höchste Akt des Intellekts, die *visio beatifica* DIE und die Schau Jesu Christi gilt einem eminent individuellen Seienden und keiner Abstraktion. Sie ist auch ein rein geistiger Akt und keine sinnliche Wahrnehmung und so erhaben, daß sie dem Menschen auf Erden nur ahnungshaft und nicht im eigentlichsten Sinne gegeben ist, sondern uns erst im Himmel, in der Perfektion der Person, voll geschenkt sein wird. Und es ist gerade eine der immensen Überlegenheiten des göttlichen Intellekts über den menschlichen, daß er nicht nur, wie wir, uns selbst, sondern jedes Individuum als Individuum, und in seiner Allwissenheit jenseits aller unserer Erkenntnis des Anderen und unserer selbst, bis ins letzte Geheimnis seines Dieser-da-Seins erkennt.

Auch unsere Selbsterkenntnis im moralischen Sinne am Jüngsten Tag und vor allem die Erkenntnis unseres ewigen Richters wird gerade das durch und durch Individuelle in jeder Person erblicken.

Die Überlegenheit der geistigen Erkenntnis des Individuums geht weiterhin für Duns Scotus daraus hervor, daß der höchste Akt des Menschen, die Liebe, insbesondere die Gottes- und Nächstenliebe, immer einem Individuum gilt und daher der diesen höchsten Akt der Person fundierende Erkenntnisakt die Erkenntnis des Individuums in seiner personalen *haecceitas* sein muß, was diesem geistigen Erkennen des individuellen Seins eine weitere höchste Würde verleiht.

3. Philosophische Anthropologie: Der Irrtum, daß der Intellekt anstatt des Willens die höchste Fähigkeit des menschlichen Geistes sei

Damit haben wir auch schon den eng mit den erörterten verbundenen dritten und anthropologischen Beitrag von Duns Scotus berührt, dem der heutige Vortrag gilt. Eng mit der falschen Überbewertung der Erkenntnis des Abstrakten und Allgemeinen in der platonischen und aristotelischen Tradition und dem damit verbundenen Intellektualismus und Abstraktionismus ist auch eine Theorie verbunden, der zufolge der höchste Akt und

die höchste Potenz der Person der Intellekt wäre und der Wille, der relativ weniger das Allgemeine berührt, sondern wenigstens in der konkreten Handlung und der Liebe immer das Individuelle zum Gegenstand hat, deshalb dem Intellekt wertmäßig unterlegen wäre. Ganz im Gegenteil sieht Duns Scotus mit der nahezu ganzen franziskanischen Tradition, im freien Willen die höhere Fakultät der Person, weil die Akte des Willens Träger der höchsten Personwerte sind, der moralischen und weil die höchste Tugend überhaupt, die Liebe, alle rein theoretischen Erkenntnisse und überhaupt alle Erkenntnisse als solche, an Wert übertrifft und immer einem Individuum gilt.

Der freie Wille ist auch eine *reine Vollkommenheit*¹⁴. Damit berühren wir auch einen der für die philosophische Anthropologie wichtigsten Beiträge von Duns Scotus zur Metaphysik, nämlich eine differenzierte Lehre von den reinen Vollkommenheiten und ihrer Erkenntnis. Die anselmische Lehre der reinen Vollkommenheiten¹⁵ hat Duns Scotus sehr entscheidend verfeinert. Ein erster Beitrag ist die Befreiung der Lehre der reinen Vollkommenheiten von den Transzendentalien im traditionellen Sinn: Duns Scotus unterscheidet grundsätzlich verschiedene Arten von reinen Vollkommenheiten: (1) die traditionellen, die sich in allen Seienden finden - *coextensivae enti qua enti*, wie Sein, Wesen, Einheit, Wahrheit; (2) die manchen endlichen Seienden und Gott zukommenden reinen Vollkommenheiten wie Leben und Freiheit; und (3) die exklusiv göttlichen wie absolute Unendlichkeit und unendliche Vollkommenheit.

Obwohl er eine höchste Einheit aller reinen Vollkommenheiten in Gott annimmt, betrachtet er jede von ihnen als *simpliciter simplex*, also als unreduzierbar und unterscheidet daher auch innerhalb der reinen Vollkommenheiten, welche unendlich sein können, höhere von niedrigeren, also eine Hierarchie, in der der Wille und vor allem die Liebe, in erster Linie die Gottesliebe, am höchsten steht. Mit diese neuen Lehre der Hierarchie der geistigen Akte und Zentren der Person ist auch eng verknüpft, daß Duns Scotus dem Willen und der Liebe eine die Grenzen der Erkenntnis sprengende Unendlichkeit zuschreibt, welche der Intellekt nicht besitzt, eine Einsicht, die später René Descartes entwickelt, wenn auch mit gewissen schwerwiegenden Irrtümern verbunden hat, vor allem was die Veränderbarkeit der ewigen Wahrheiten angeht¹⁶.

Auf dem Gebiet der philosophische Anthropologie überwindet Scotus also ganz den intellektualistischen aristotelischen Irrtum, daß der Intellekt, der in einer seiner charakteristischen

14 Vgl. HOERES, W., *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München, 1962; sowie SEIFERT, J., *Veritas*, *op. cit.*, pp. 51-84.

15 Vgl. Vor allem ANSELM VON CANTERBURY, *Monologion*, Kap. 15.

16 Vgl. DESCARTES, R., *Meditationes de Prima Philosophia. Oeuvres de Descartes*, hrsg. v. ADAM, C., TANNERY, P. Bd. VII, J. Vrin, Paris, 1983, 1-561, 4. Auch MARION, J., *Sur la théologie blanche de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1981 ; ders., MARION, J., *Sur l'ontologie grise de Descartes. Savoir aristotélicien et science cartésienne dans les Regulae*, J. Vrin, Paris, 1975, 2nd ed. 1981.

Tätigkeiten das Allgemeine und Abstrakte zum Gegenstand hat, anstatt des Willens, der primär, wenn nicht ausschließlich individuelle Objekte hat, die höchste Fähigkeit des menschlichen Geistes sei, sondern erkennt vielmehr, daß - unbeschadet der grundlegenden und unentbehrlichen Rolle der Allgemeinerkenntnis der Universalien und der Erkenntnis des Individuellen - der freie Wille, dem man noch das Herz als Sitz geistiger Affektivität, die sich nicht auf den Willen reduzieren läßt, zur Seite stellen könnte¹⁷, die höchste und sublimste geistige Kraft der Person ist. Denn die Liebe als höchste Tugend und die sittlichen Werte überhaupt als höchste Personwerte, gründen nicht im Intellekt, sondern in der Hingabe des Willens und Herzens. Dazu stützen Duns Scotus und die meisten franziskanischen Philosophen, die dieselbe Hierarchie der personalen Grundkräfte lehren, sich fest auf die Offenbarung, vor allem den I. Korintherbrief, demnach der Apostel, wenn er auch alles Wissen und alle Wissenschaft des Intellekts besäße, aber die Liebe nicht hätte, Nichts wäre: "2Und wenn ich weissagen könnte und wüßte alle Geheimnisse und alle Erkenntnis und hätte allen Glauben, also daß ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts"¹⁸. Deshalb ist die Überbewertung des Intellekts, und noch dazu nur seiner abstrakten Erkenntnis, und sogar der Willensakte ohne Liebe, ein großer Irrtum, den Scotus zurückweist.

In dieser Weise können wir einen wichtigen Teil der grandiosen Vision vom Menschen, von Gott und von der Erkenntnis zusammenfassen, eine Vision, welche, anstatt eines philosophischen Systems, das nur mit Mühe und vielen Konstruktionen mit dem Glauben in Einklang zu bringen ist, ein einmaliges Beispiel der Verbindung von Glaube und Vernunft darstellt, die Duns Scotus uns geschenkt hat.*

17 Vgl. VON HILDEBRAND, D., Über das Herz. Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität, Josef Habel, Regensburg, 1967, bes. Kap. 2.

18 1 Kor. 13: 1-15:

1 Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönend Erz oder eine klingende Schelle. 2 Und wenn ich weissagen könnte und wüßte alle Geheimnisse und alle Erkenntnis und hätte allen Glauben, also daß ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts. 3 Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe und ließe meinen Leib brennen, und hätte der Liebe nicht, so wäre mir's nichts nütze. 4 Die Liebe ist langmütig und freundlich, die Liebe eifert nicht, die Liebe treibt nicht Mutwillen, sie blähet sich nicht, 5 sie stellt sich nicht ungebärdig, sie sucht nicht das Ihre, sie läßt sich nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht zu, 6 sie freut sich nicht der Ungerechtigkeit, sie freut sich aber der Wahrheit; 7 sie verträgt alles, sie glaubet alles, sie hoffet alles, sie duldet alles. 8 Die Liebe höret nimmer auf, so doch die Weissagungen aufhören werden und die Sprachen aufhören werden und die Erkenntnis aufhören wird. 9 Denn unser Wissen ist Stückwerk, und unser Weissagen ist Stückwerk. 10 Wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören. 11 Da ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind und war klug wie ein Kind und hatte kindische Anschläge; da ich aber ein Mann ward, tat ich ab, was kindisch war. 12 Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich's stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin. 13 Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.

* Artículo recibido: 22 de octubre de 2015. Aceptado: 26 de noviembre de 2015.

Bibliographie

ANSELM VON Canterbury, *Monologion*, Kap. 15.

DESCARTES, René, *Meditationes de Prima Philosophia*, Oeuvres de Descartes, hrsg. v. Charles Adam & Paul Tannery, Bd. VII (Paris: J. Vrin, 1983).

HILDEBRAND, Dietrich von, *Über das Herz. Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität*, (Regensburg: Josef Habbel, 1967).

HOERES, Walter, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus* (München: 1962).

MARION, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1981).

MARION, Jean Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Savoir aristotélicien et science cartésienne dans les Regulae* (Paris: J. Vrin, 1975, 2nd ed. 1981).

SEIFERT, Josef, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. (Milano: Vita e Pensiero, 1989).

_____, "Essere Persona Come Perfezione Pura. Il Beato Duns Scoto e una nuova metafisica personalistica," *De Homine*, Dialogo di Filosofia 11 (Rom: Herder/Università Lateranense, 1994), pp. 57-75.

_____, *Sein und Wesen. Philosophie und Realistische Phänomenologie/ Philosophy and Realist Phenomenology. Studien der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein/Studies of the International Academy of Philosophy in the Principality Liechtenstein*, (Hrsg./Ed.), Rocco Buttiglione and Josef Seifert, Band/Vol. 3, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996

_____, "Person und Individuum. Über Hans Urs von Balthasars Philosophie der Person und die philosophischen Implikationen seiner Dreifaltigkeitstheologie", *Forum katholische Theologie* 13 (1997),

_____, "A vontade como perfeição pura e a nova concepção não-eudemonística do amor segundo Duns Scotus," traduzido do inglês por Roberto Hofmeister Pich, *Veritas* (Philosophische Fakultät, PUCRS, Porto Alegre, Brasilien: September 2005), pp. 51-84..

Scotus, Johannes Duns, *Über die Erkennbarkeit Gottes. Texte zur Philosophie und Theologie. Lateinisch-Deutsch. Hg. Von Hans Kraml, Gerhard Leibold, Vladimir Richter*, Philosophische Bibliothek Bd. 529 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000).

_____, *Duns Scotus on Will and Morality. Selected and transl. by Alan Wolter*, (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1986)

_____, *Philosophical Writings*, and transl. by Alan Wolter, 4th ed. (New York, 1962).

SUAREZ, Francisco, *On Individuation*. Metaphysical Disputation, V, "Individual Unity and Its Principle", Trad. Jorge Gracia, Milwaukee: Marquette University Press, 1982.

WOLTER, Alan, *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus* (St. Bonaventure, New York: Franciscan Institute Publications, 1946).