

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 70 (2023)

Heft: 2

Artikel: Aspekte der Transformation des Möglichkeits-Begriffs durch die jüdisch-christliche Schöpfungslehre oder : die Theologisierung des Möglichen. Eine Diskussion mit Blick auch auf Leibniz

Autor: Leinkauf, Thomas

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1055252>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Aspekte der Transformation des Möglichkeits-Begriffs durch die jüdisch-christliche Schöpfungslehre oder: die Theologisierung des Möglichen. Eine Diskussion mit Blick auch auf Leibniz*.

I.

Wirklich ist alles das, was ist – *omne id, quod est*. Notwendig ist alles das, was nicht nicht sein kann – *omne id, quod non potest non esse*¹ oder dessen Gegenteil einen Widerspruch einschließt. Möglich ist alles das, was sein kann – *omne id, quod esse potest* oder das, was nicht notwendiger Weise nicht ist (*quod non necessario non est*). Hier, am ‚posse esse‘ allerdings haben sich die Geister mehr geschieden als an den anderen *modi essendi*.²

*Dieser Text wurde auf Einladung von Wouter Goris im Wintersemester 2021/22 am Philosophischen Institut der Universität Bonn vorgetragen. Ich danke Wouter, aber auch Theo Kobusch, Lars Andreas Heckenroth und den anderen Teilnehmern für die Einladung und die Diskussionsbeiträge.

¹ Es ist interessant, daß es etwa für Origenes dem durch Gott, den Alles-Könnenden (*omni-potens*), geschaffenen Sein, da es im intentionalen Strahl von dessen Willen steht, nicht möglich sei, nicht zu sein. Modal-logisch ist hier zwar Notwendigkeit angezeigt, jedoch im Banne eines an sich nicht-notwendigen, da freien und unverfügbaren Willensaktes Gottes zur Schöpfung (*ad hoc facta*), siehe ORIGENES: *Peri archôn (De principiis)* III, 6, 5, hgg. von Herwig Görgemanns, Heinrich Karpp. Darmstadt: WBG 1992, 656: „Nihil enim omnipotenti impossibile est, nec insanabile est aliquid factori suo: propterea enim fecit omnia, ut essent; et ea, quae facta sunt, ut essent, non esse non possunt. [...] Substantialem interitum ea, quae a deo ad hoc facta sunt, ut essent et permanerent, recipere non possunt“.

² Einige Autoren setzen etwa beim *possibile* ein ‚denominative dicitur a potentia‘ an, andere verschiedene *possibilia* je nach Hinsicht des Kontextes, siehe BONAVENTURA: *In sent.* I, dist. 42, art. unicus, q. 4, in: *Opera theologica selecta*. Firenze: Ad claras aquas 1934 [im Folgenden = *Opera*], I, 599b-601b), der in seiner Antwort auf verschiedene „modi dicendi“ verweist. In seiner Antwort auf das zweite Dubium (602b: potuit Deus simul omnia facere, sed ratio prohibuit) ist Bonaventura sachlich ganze nahe am Begriff des ‚compossibile‘: „Dicendum quod ‚ratio‘ hic vocatur voluntas rationalis et rationabilitas in voluntate, quamvis non dicat aliud quantum ad principale significatum a divina essentia, connotat tamen aliud, scilicet congruitatem aliquam in voluto [!], quae quidem non reperitur in eius opposito. Quod patet. Si omnia simul producta essent quantum ad esse singulare, nulla creatura aliquid faceret, et non esset rerum cursus in universo, qui est. Voluntas ergo rationalis hoc exigebat, ut Deus non faceret omnia simul, quamvis posset [!]; unde ‚prohibitio‘ non accipitur hic pro repugnantia (sc. logica), sed pro arctatione potentiae quantum ad actum, non quantum ad posse. Et haec est determinatio indifferentiae ad hoc opus, non ad oppositum“. Da Bonaventura

Ausnahme macht, wie immer, das Nichts oder Nichtseiende, das eben kein *modus essendi* ist. Ein mögliches ‚Sein‘ des Nichts, so sieht es zumindest die grundsätzlich nicht-dualistische Position seit Platon–Aristoteles bis hin zu den Patres, bestünde nur in der Aufhebung von Etwas – gibt es kein Etwas, dann auch kein Nichts (zumindest im Sinne des ‚aliud quid‘³). Daher ist seit Platons *Sophistes* klar ausgesprochen: nicht das absolute Nichts oder Nicht-Sein (*ouk on*) ‚ist‘, sondern ausschließlich das relativ (auf ein Seiendes oder Etwas) Nicht-Seiende (*mê on*).⁴ Aber zurück zum *posse*: nicht alles das, was sein kann, ist auch wirklich – *non omne id, quod esse potest, et actu est*. Alles Notwendige ist auch notwendigerweise möglich – *omne necessarium necessario possibile est*. Aber: das Möglich-Sein des Notwendigen selbst ist nie nur möglich und wenn wir vom Möglichen sprechen,

den Ausdruck ‚impossibilia‘ (dist. 43, art. unicus, q. 2, 609b) kennt (*ista duo sint impossibilia, quod potentia sit infinita, omnino existente substantia finita*), dürfte dessen Komplement ‚compossibilia‘ ebenso geläufig sein. Sicherlich bezieht sich die „ordinatio in creaturis ... ad se invicem“ (q. 3; 612b) hierauf. Wichtig für die spätere Diskussion (vor allem auch bei Leibniz) ist es auch, daß hier bei Bonaventura aber auch später bei Nikolaus von Autrecourt der Begriff der „concomitantia“ auftaucht, so etwa ib. dist. 44, art. 1, q. 4; Opera I, 627b; AUTRECOURT: *Exigit* (Anm. 18), 258,30–259,14 (hier bezüglich des Zusammen-Wirkens verschiedener Kräfte, *virtutes*, in einem physikalischen Prozess; siehe etwa LEIBNIZ: *Brief an Arnauld*, Juni 1686, in: *Die Philosophischen Schriften*, hg. von Carl I. Gerhardt. Berlin: Weidmann 1875–90 [Nachdruck Hildesheim: Olms 1978] (=GP), Bd. II, 47: hypothèse de la concomitance“; 58: die hypothèse de la concomitance bezieht sich auf den „accord des substances entre elles“; 68–69; an Arnauld 30. 4. 1687; GP II, 94–95: la concomitance zwischen Körper und Seele „qui marque la sagesse admirable du createure bien plus que toute autre hypothèse“. Zu *contingenta, necessaria, possibilia, impossibilia* siehe auch LEIBNIZ: *Confessio philosophi*, in: *Sämtliche Schriften und Briefe*, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie zu Göttingen. Berlin: De Gruyter 1923ff. (=A) VI/3, 126–127.

³ So aber auch noch SUÁREZ, Franciscus: *Disputationes Metaphysicae* (1597), in: *Opera omnia*, ed. Luis Vives. Parisiis 1866, T. XXV–XXVI [= Opera], Disp. III, sect. 2, n. 5: das nihil als „non ens“ ist dem aliquid kontradiktorisch entgegengesetzt, insofern letzteres eben ein „ens“ mit Wesensgehalt ist. Es ist natürlich etwas Anderes, dieser logischen eine ontologische Opposition hinzuzufügen, d.h. das Nichts zu einem Existenz-Abgrund zu erheben. Die Möglichkeit hierzu liegt in einem Schöpfungsbegriff, der nicht-mythologisch ist, sondern die Faktizität und Realität der Wirklichkeit anspricht, dies ist Thema dieses Textes. Natürlich kann ich hier nicht die Konsequenzen verfolgen, die bis in den Idealismus, die Existenzphilosophie oder den Nihilismus-Pessimismus des 20. Jahrhunderts reichen werden, hierzu siehe die immer noch hellsichtigen Beobachtungen von Luigi PAREYSON: *Vom Staunen der Vernunft*, hg. und eingeleitet von Gianluca de Candia. Münster: Aschendorff 2021, insbes. 47–61.

⁴ PLATON: *Sophistes* 241 D 6, 258 E–259 B, 258 D 6: *eîdos toî mê óntos*; BEIERWALTES, Werner: *Nicht-Sein ‚ist‘. Identität und Differenz als Elemente platonischer Dialektik*, in: *Identität und Differenz*. Frankfurt/M: Klostermann 1980, 9–23. Cusanus hat hingegen mit seinem dynamischen Funktionsbegriff des ‚Nicht-Anderen‘ auch den Eigenstand des Nichts benennbar gemacht: es ist ‚nichts anderes als das Nichts (*non aliud quam nihil*) und damit aus der ontologischen Dialektik zum Sein/Etwas herausgehoben, siehe *De non aliud sive directio speculantis*, in: *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Heidelbergensis*. Hamburgi: Meiner 1932–2014 (=h), IV, h XIII, 9–10; VII; 15–16. Man kann, mit Blick auf unser Thema, sagen: nur weil es ein Nicht-Nichts gibt, ‚ist‘ das Nichts dessen Negation und ebenso: nur weil es ein Wirkliches ‚noch nicht‘ gibt, ist es möglich, daß es zum Sein oder zur Wirklichkeit kommt. Was aber ist mit einem Möglichen, das nie wirklich werden wird?

dann immer auch und vor allem im Blick auf Wirkliches. Im Unterschied zum Nicht-Sein/-Seienden ist das Mögliche keine Negation des Seins, sondern dessen Noch-Nicht, eröffnet also, eher im Sinne einer vorläufigen Privation (darin dem relativen *mê ón* Platons doch verwandt), einen Horizont, impliziert Dynamik und Tendenz.⁵ Bevor ich auf Aspekte der historisch-sachlichen Diskussion der Implikationen dieser modalen Aspekte eingehen werde, möchte ich – mit dem vorlaufenden Hinweis, daß es natürlich nicht möglich ist, daß ein einziger Vortrag und vor allem der hinter dem Vortrag stehende Vortragende alle Möglichkeiten des Möglichen wird irgendwie anzeigen können – ganz kurz einige systematische Überlegungen anstellen: dem Wirklichen und auch dem Notwendigen geht das Mögliche in einer bestimmten Hinsicht voraus. Es erscheint zumindest dem Denken zunächst als Bedingung der Möglichkeit des Wirklichen und des Notwendigen: was noch nicht einmal sein kann, das kann auch nicht wirklich oder gar notwendig sein. Nun läßt sich jedoch andererseits auch sagen, daß wiederum Bedingung des Möglichen selbst ein Modus der Wirklichkeit oder sogar der Notwendigkeit ist, der schlechthin aller modalen oder bedingten Form von Sein vorgreift. So hat zumindest im Kern das klassische griechische Denken argumentiert: das Mögliche ist nicht *sui* suffizient oder autark, da ihm zum Sein eben der Modus des Wirklich-Seins fehlt, der nicht verwechselt werden darf mit demjenigen der Existenz (der diese aber auch nicht ausschließt). Oder, umgekehrt: aus dem reinen Möglich-Sein läßt sich kein Gramm an Realität oder Wirklichkeit herauspres-

⁵ Matthaeus ab Aquasparta, der Schüler des Bonaventura, hat hierzu eine dezidierte Position entwickelt, siehe die *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*, q. 1. Quaracchi: Coll. S. Bonaventurae 1957, 209–215; siehe KOBUSCH, Theo: *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters* [Anm. 13], 294–297, hier 295. Für Aristoteles allerdings war das Mögliche im Sinne der Kontingenz nach einer Lesart immer gebunden an die Wirklichkeit: ist das kontingent-mögliche *x* (die Seeschlacht) wirklich geworden, ist es zugleich auch notwendig (nur Aussagen über Wirkliches haben Wahrheitswert). Jedes *x*, das da ist oder existiert, ist somit notwendig (somit Vergangenheit) und das nicht-notwendig Mögliche, das Kontingente, eine Sache der Zukunft (aber möglicherweise ohne prädikationslogischen Wahrheitswert oder mit einem unbestimmten Wahrheitswert), siehe *De interpretatione*, c. 9, 18a–19a. Ob aber Aussagen über das Zukünftige Wahrheitswert besitzen, ist nicht wirklich klar. Ist aber Vergangenes als solches mit EN VI 2, 1139b notwendig (da nicht ungeschehen zu machen) und gilt das Gesetz der Kausalität, dann ist jedes zukünftige *x*², da es notwendig auf einem (notwendigen) vergangenen *x*¹ basiert, selbst notwendig (vgl. BOETHIUS: *Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias*, I, 1, c. 9; II, 3, c. 9, ed. K. Meiser. Leipzig: Teubner 1877–1888, 122–123, 249–250; THOMAS: *STh* I. q. 14, a. 13 ad 2). Die spätere Entwicklung (nach 1277) wird vor allem durch Scotus der Kontingenz nicht das bloß Nicht-Notwendig-Sein zuschreiben, sondern einen Status, „dessen Gegenteil sogar im selben Zeitpunkt geschehen könnte“, siehe DE CANDIA, Gianluca: *Les pays des réalités possibles. Possible logicum bei Duns Scotus und G.W. Leibniz*, in: *Einheit und Vielheit metaphysischen Denkens*. Festschrift für Thomas Leinkauf, hg. von Walter Mesch, Michael Städtler, Christian Thein. Hamburg: Meiner 2022, 162–180, 168f.; siehe auch zum hiermit verbundenen Problem göttlichen Vorher-Wissens CRAIG, W.L.: *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suárez*. Leiden: Brill 1988, sowie die knappen und präzisen Analysen von HOENEN: *Marsilius von Inghen* (Anm. 18), 157–233.

sen. Also ist die Wirklichkeit oder das Wirklich-Sein, das *energeia(i) eînai* oder das *actu esse*, Bedingung wiederum der Möglichkeit des Möglichen. Letzteres erscheint somit als defizitär, als Mangel an Aktualität, Effizienz oder Präsenz. Diese muß ihm aus dem absolut vorgängigen reinen aktuellen Sein zukommen – entweder aus einem Prinzip oder einem Gott, der *ontôs enérgeia ôn* ist, oder aus einer Natur, die aus ihr selbst heraus oder aus ihrem Wesen heraus alle Realität entläßt. Erst indem dann mit der jüdisch-christlichen Denkform, das ist hier eine meiner Thesen, das Mögliche selbst zu einem integralen Moment des göttlichen Wesens, nämlich seiner Macht oder seines Vermögens (*potentia*), gemacht wird, eröffnet sich ein Horizont, in dem ein *posse esse* oder eine *possibilitas essendi* als unverkürzte Wirklichkeit selbst noch jedem tatsächlich wirklich Gewordenen, jedem *esse existens* und *esse creatum*, (in einem nicht temporalen Sinne) vorausliegen kann. Indem also Gott selbst das Mögliche in sich sozusagen aufnimmt, und zwar als Horizont des in der Amplitude seines Willens stehenden Erschaffbaren oder Bewirkbaren, das die gesamte *latitudo entis* umspannt, wird die Diskussion um das Mögliche schrittweise, wie man sagen könnte, ‚theologisiert‘.⁶ Das Mögliche ist nur noch ‚möglich‘ im Sinne seiner Existenz-Setzung und in seiner Abhängigkeit von Gott als einer zu ihm extrinsischen Potenz. In Gott selbst hingegen ist das Mögliche identisch mit seinem Sein (*posse = esse*) oder eben, etwa als *esse essentiae* (die Frage wäre: welche Form des *esse* hier eigentlich anzusetzen sei), *sui-suffizient*, da es keines komplementären Aktes zu seiner Verwirklichung bedarf.⁷ Zum anderen jedoch gilt ebenso: die Bewahrung der Idealität der Wesensform, wie sie in der griechischen Tradition konzipiert worden war, konnte nur durch die Autonomisierung des *esse essentiae* – sei dies im Sinne des intelligiblen Sie-selbst- und des Wahr-Seins einer Sache, sei es im Sinne der (formalen) Propositionalität eines Sachgehaltes – erreicht werden.⁸ Dadurch wurde – und dies ist sozusagen das Fundament

⁶ Es ist vielleicht sinnvoll, hier vor Mißverständnissen zu warnen: Theologisierung meint nicht, daß die Argumente, die sich um die Bestimmung des Möglichen ranken, selbst im engeren Sinne theologische Argumente wären, also aus der Trinitätsspekulation, der Inkarnationslehre, der Providenz- und Heilsökonomielehre etc. kommen, vielmehr sind diese alle im Kern philosophisch (oder, wie man auch sagen könnte: dialektisch). ‚Theologisierung‘ bezieht sich hier darauf, daß das Mögliche zu einem Moment des Göttlichen selbst wird, neben den klassischen Bestimmungen der Einheit, des Seins oder der Güte. Das Mögliche nicht nur im Sinne von Vermögen (*potentia*), Mächtigkeit (*virtus*), Kraft-Macht (*potestas*), sondern im Sinne von „possibilitas“ wird schrittweise zu einer Bestimmung des göttlichen Wesens und Seins. Siehe LEIBNIZ: *Brief an Arnauld*, Mai 1686, GP II, 42: das „entdement de Dieu“ ist ein „pays de possibles“; ebenso Juni/Juli 1686, 55–56.

⁷ BONAVENTURA: *In sent.* I, dist. 43, art. unicus, q. 3; Opera I, 613a: „[...] divina potentia non completur per actum, et ideo non est frustra, etiamsi non habeat potentiam passivam correspondentem“.

⁸ SUÁREZ, Franciscus: *Disputationes metaphysicae* (1597), in: Opera XXV, Disputatio VIII, sect. 7, n. 16: „Denique etiamsi fingas nullum actu esse intellectum, res erit intelligibilis ex se et vera“, siehe die Analyse von COURTINE, Jean-François: *Suarez et le système de la métaphy-*

jedes nicht-voluntaristischen Denkansatzes – die Wesensform, das stabile Etwas-Sein einer Sache, ihr Mit-sich-Identisch-Sein, zugleich gegenüber einem manipulativen Zugriff seitens des „Willens“ Gottes immunisiert.⁹ Gegenüber dem in ihm selbst oder besser: in seinem Intellekt und Denken Möglichen kann selbst Gott nicht die Sach-Unmöglichkeit verhängen, und selbst die Existenz-Unmöglichkeit hängt von Rationalitätsbedingungen ab (etwa, wie bei Thomas von Aquin und Duns Scotus, von der ‚compossibilitas‘), die dem Willen Gottes vorgreifen.¹⁰ Diese Theologisierung des

sique. Paris: PUF 1990, 309–325. Courtine zeigt überzeugend, daß dieser intelligible, autonome Sachgehalt (zu trennen vom nur Satz-förmigen Sachverhalt) hier gerade noch nicht mit dem „ens rationis“ zusammenfällt, 317–318. Schon Duns Scotus etwa hatte das *esse intelligibile* als direktes Produkt göttlichen Denkens begriffen, siehe *Ordinatio* I, d. 35, q. unica, n. 32 (Vat. VI) 258 (zur Debatte nach Scotus siehe HOENEN: *Marsilius of Inghen* [Anm. 18], 88–89). Allerdings gilt auch: das Wesens oder die Wesensform als *esse intelligibile* darf nicht verwechselt werden mit dem „esse intellectuale“ (*intellectibilia*), etwa der Rationalseele als *anima separata* oder der Engel, die ein eigenes, vom Denken – auch vom göttlichen Denken – unabhängiges Sein oder eine Entität besitzen, siehe etwa HUGO VON ST. VIKTOR: *Didascalicon De studio legendi*, Apparatus A, ed. Thilo Offergeld (= *Fontes Christiani* 2). Freiburg: Herder 1997, 409; *Expositio in Hierarchiam Caelesti*. I, c. 1, PL 175, col. 925–928; die *intelligibilia* haben dagegen ihr Sein (*esse*) im ewigen Denk-Akt Gottes (dessen Gehalte gegenüber seinem Willen immun sind).

⁹ Das Schreckgespenst dieser möglichen Manipulation (die kalkuliert in der sichersten Wissensform, nämlich der mathematischen platziert wird) hatte René Descartes mit seinem *genius malignus* – der ganz kalkuliert nicht mit der *voluntas Dei* ineins gesetzt worden ist – an die Wand der Frühen Neuzeit gemalt, siehe *Meditationes de prima philosophia*, in: *Oeuvres*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Cerf 1897–1910 (= AT), Med. I, n. 12, AT VII 22: *genius malignus*; II, n. 3; AT VII 25: „*deceptor nescio quis [...] summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit*“. Leibniz rückt hier die Verhältnisse wieder zurecht und, wie man sagen könnte, ‚zurück‘ in die vor-voluntaristische Ausgangslage, etwa bei ALSTED, Johann Heinrich: *Philosophia digne restituta*. Herbornae Nassoviorum: 1612, *Archeologia* I, c. 23, 138: „*Nihil est in voluntate, quod non antea fuerit in intellectu. Intellectus enim [...] portat voluntati lucernam. Ille est rex, haec veluti regina*“, siehe LEIBNIZ: *Brief an Arnauld*, Juni/Juli 1686, GP II, 49: « les essences sont dans l’entendement divin avant la consideration de la volonté » oder in den späten *Essais de Theodicée, seconde partie* § 186; GP VI, 228: « les Verités éternelles, qui avoient été jusqu’à cet auteur [sc. Descartes] un objet de l’entendement divin, sont devenues tout d’un coup [das muss man natürlich anders sehen] un objet de sa volonté. Or les actes de sa volonté sont libres, donc Dieu est la cause libre des Verités ». Siehe das Zitat folgende Anm.

¹⁰ DUNS SCOTUS: *Ord.* I, dist. 42, n. 16: „*Quod intelligo sic: ‚impossibile simpliciter‘ includit impossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt impossibilia, et ab eo sunt principiative impossibilia, a quo principiative habent suas rationes formales. Est ergo ibi iste processus, quod sicut Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili, ita producit duo entia formaliter (utrumque in esse possibili), et illa ‚producta‘ se ipsis formaliter sunt impossibilia, ut non possint simul esse unum, neque aliquid tertium ex eis; hanc autem impossibilitatem, quam habent, formaliter ex se habent, et principiative ab eo – aliquo modo – qui ea produxit*“; n. 18: „*Sed omne ‚simpliciter nihil‘ includit in se rationes plurium, ita quod ipsum non est primo nihil ex ratione sui, sed ex rationibus illorum quae intelligitur includere, propter formalem repugnantiam illorum inclusorum plurium; et ista ratio repugnantiae est ex rationibus formalibus eorum, quam repugnantiam primo habent per intellectum divinum*“. Daß die Ideen = *possibilia* im Denken Gottes sind, ohne daß Gott sie ‚gemacht‘ oder ‚hervorgebracht‘ habe, also als reale, ewige Wesensbestimmungen (und zwar ‚vor‘

Möglichen oder Verlagerung des Möglichen in Gott steht hier im Blick, wenn ich von der Transformation des Möglichkeitsbegriffs durch das jüdische, mehr noch christliche Denken spreche. Denn diese Transformation steht unbestreitbar im Horizont oder Schlagschatten des Schöpfungsbegriffs und es ist ebenso unbestreitbar, daß ein wirklicher Begriff von Schöpfung als ‚creatio ex nihilo‘ dem jüdisch-christlichen Denken angehört und daß der Demiurg Platons, obgleich er für die Weltentstehungs-Lehre unabdingbar gewesen ist¹¹, nicht nur aus der Sicht Platons selbst, ebenso wie die Materie, einem *nothòs lógos* angehört und nur bedingt die Implikationen eines *deus creator* erfüllt. Eines der Resultate der christlichen Reflexion auf diese Grundeinsicht in eine Erschaffung/Schöpfung „aus Nichts“ wird eben die Ersetzung dieses ‚Nichts‘ (*nihil*) durch Gott selbst sein, eine, wie Cusanus sagen wird, „creatio ex Deo“ (*De possest* n. 67; 16–20; 69, 3–5 h XI/2), wobei Gott hierbei aus seiner eigenen Möglichkeit, die als ein Nichts-von-Allem dem (dialektisch-spekulativ verstandenen) Nichts oder Nicht-Sein entspricht, aus seinem *posse-fieri* heraus, Sein setzt (siehe unten Schema II, D zur Kapazität des Seienden). Cusanus kann uns auch ein gutes Beispiel dafür geben, daß es dieser ganzen Tradition durchaus bewußt gewesen ist, daß sie etwa vorausgesetzt hat, was die antike Tradition nicht gekannt oder, als gekannt, auf keinen Fall akzeptiert hatte: den Gedanken, daß Gott ein „principium supernaturale, liberum“ sei, „quod voluntate creat omnia“ (*De beryllo* n. 37; h XI/1, 43). Daher konstatiert er:

„Omnis igitur creatura est intentio voluntatis omnipotentis. Istud ignorabant tam Plato quam Aristoteles. Aperte enim uterque credidit conditorem intellectum ex necessitate naturae omnia facere, et ex hoc omnis eorum error se-

seinem Wollen, vgl. *Reportata Parisiensia* I, dist. 36, q. 4, n. 7–9 [Wadding XI, f. 208b–209a]; *Lectura* I, dist. 39, q. 1–5 [Vat. XVII, f. 485] behauptet Leibniz, ganz im Sinne von Scotus, noch in seiner *Theodicée* §§ 189 und 380, auch hängt die Unvereinbarkeit des Gegensätzlichen ebenfalls nicht vom Willen Gottes ab, vgl. die *Annotationes* von Leibniz zu einem Schreiben Eckharts (ca. 1677/1678), GP I, p. 253, 255–256: „nam intellectus est natura prior voluntate, seu voluntas intellectum supponit“. Dennoch ‚existieren‘ auch die Ideen oder Essenzen oder *possibilia* ausschließlich im Denken Gottes: nur wenn er selbst existiert, ‚existieren‘ auch diese als *possibilia*: nichts würde ‚möglich‘ sein (im Sinne der *realitas objectiva possibilis*), wenn das „notwendige Sein nicht existierte“ (*an Bourguet*, Dezember 1714, GP III, 572), siehe auch schon *Confessio philosophi* (1672/1673), A VI3, 122 und MONDADORI: *Modalities* (Anm. 56), 185–188.

¹¹ Siehe BALTES, Matthias: *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*. 2 Bde. Leiden: Brill 1976–1978 (dieser Band vor allem zu Proklos’ Kommentar zum Timaios). Bd. I, 208–209: „Die Ansicht, Platon vertrete im Timaios eine wirkliche Weltentstehung, scheint bis ins 1. Jahrhundert vor Christus die vorherrschende gewesen zu sein, Erst Eudor hat hier, wie wir vermuten, die Wende gebracht“. Eine strikte nicht-zeitliche, d.h. uneigentliche Welt-Entstehung“ haben seit des Aristoteles Kritik an Platon alle Aristoteliker vorgetragen, die Gegenthesen von Attikos und Plutarch für eine zeitliche, dem Wortlaut des Timaios folgende ‚Schöpfung‘ überzeugten jedoch Alexander von Aphrodisias. Die umfassende Rekonstruktion der nicht-jüdischen (Ausnahme Philon) und nicht-christlichen Modelle durch Baltes zeigt die hier herausgestellte Differenz des schöpfungstheologischen Grundansatzes der christlichen Lehre und ihrer theologischen Durchformung.

cutus est. Nam licet not operetur ,per accidens sicut ignis per calorem', ut bene dicit Avicenna, nullum enim accidens cadere potest in eius ,simplicitatem', et per hoc videtur agere ,per essentiam', non tamen propterea agit quasi natura seu instrumentum necessitatum per superioris imperium, sed per liberam voluntatem, quae est et essentia eius" (*De beryllo* n. 37–38; h XI/1, 43–44).

II.

Zusätzlich zur Theologisierung des Möglichen und von dieser sachlich nicht abzutrennen, weil zu ihr in substantieller Wechselwirkung stehend, muß noch auf eine andere für unsere Fragestellung zentrale Voraussetzung hingewiesen werden: Eine ganze Reihe bedeutender Untersuchungen zur Entwicklung der Disziplin, die wir gewohnt sind als Metaphysik zu bezeichnen, von Etienne Gilson, Henri de Lubac, Max Wundt, insbesondere aber August Faust, bis hin zu Jean-Francois Courtine, Alain de Libera, Ludger Honnefelder und anderen, hat auf beeindruckende Weise zeigen können – sich dabei zusätzlich auf eine bis heute immer umfänglicher werdende Menge von gesicherten Textzeugnissen stützend –, daß diese Entwicklung seit der durch Albertus Magnus und Thomas von Aquin gewonnenen ,klassischen' Form der Scholastik, also seit der Mitte des 13. Jahrhunderts, eine Richtung genommen hatte, in welcher, sicherlich in der Folge des Einflusses Avicennas, eine Aufspaltung des Gegenstandes der Metaphysik zu konstatieren ist. Endprodukte dieser Aufspaltung sind auf der einen Seite das wirkliche Existieren eines Etwas im Sinne seiner Seins-Bedingungen und auf der anderen Seite das begriffliche Gegenstand-Sein einer Sache im Sinne ihrer Denk-Bedingungen (*cogitabilitas*) – es ist sicherlich nicht von der Hand zu weisen, daß in dieser Differenz auch noch die seit Boethius und vor allem im boethianischen 12. Jahrhundert, vor allem in der Schule von Chartres wirksame Unterscheidung zwischen der *forma essendi* und „dem, was ist“ (*id, quod est*) weiterhin präsent geblieben ist, das kann ich hier nicht weiter verfolgen.¹² Die Seins-Bedingungen und die Denk-Bedingun-

¹² In dieser ,ontologischen Differenz' zwischen dem Seins-Prinzip (*forma essendi, forma substantialis*) und dem Prinzipierten (*ens, esse*) ist sozusagen diejenige angelegt, die als Differenz zwischen Wesen und Existenz dann als dominant weiterwirken wird. Zu Boethius ist die grundlegende Schrift *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint*, in: BOETHIUS: *Die theologischen Traktate*, übers., eingel. und mit Anmerkungen versehen von M. Elsässer. Hamburg: Meiner 1988, 35ff. zu vergleichen, für die Schule von Chartres etwa THIERRY VON CHARTRES: *Abbreviatio Monacensis. Commentum super Hebdomades Boetii* n. 16, in: *Commentaries on Boethius*, by Thierry of Chartres and his school, ed. N.M. Häring. Toronto: Pontif. Inst. of Mediaeval Studies 1971, 407–409. Zur Sache siehe HADOT, Pierre: ,*Forma essendi*'. *Interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, in: *Les études classiques* 38 (1970), 143–156. Es erscheint mir auch wichtig, daß die Forschung einmal die mögliche sachliche Vorbereitung des Kompossibilitäts-Begriffs im modallogisch-/ontologischen Bereich durch das Chartresische Konzept der *possibilitas determinata* in den Blick nähme. Die Kontraktion gleichsam des allgemeinen Möglichkeitsraumes durch diese Spezifizierung könnte als Vorstufe zu den späteren durch Scotus und andere eingeführten Überlegungen gedient haben. Die

gen nun, um die es hier geht, betreffen zwar jeweils ein Etwas, ein ‚aliquid‘, aber sie thematisieren dieses auf höchst unterschiedliche Weise, die bis hin zu Kant noch einen Reflex der von Thomas herkommenden aber erst nach ihm, nämlich von Heinrich von Gent, ausformulierten Unterscheidung von *esse essentiae* und *esse existentiae* bilden.¹³ Natürlich treffen sich Wirklich-Sein und Gedacht-Sein auf der vorgreifenden Ebene des Seins, vor allem der Ebene des Wesens und der *quidditas*, und natürlich gehört das Wesen als ‚essentia‘ oder ‚quidditas‘ ebenso zu den Existenz- wie den Denkbedingungen, aber es ist etwas Anderes, wenn sich das ‚ens reale‘ schrittweise ablöst von dem, was ihm durch das ‚ens cogitabile‘, sofern es Produkt individueller Denkleistung ist, als Sachgehalt seines Wirklich-Seins vindiziert werden kann.¹⁴ Dieses ‚ens cogitabile‘ und mit ihm die Möglichkeits-

Einschränkung durch die Wesensform (*species*) entspricht sachlich durchaus der Einschränkung, die das Zusammenbestehen von inkompatiblen Wesensformen auslöst. Der letztere Gedanke ist nur in sich komplexer ausgeprägt und erfährt bis hin zu Leibniz Verfeinerungen, die der Schule von Chartres, da ihr der Blick auf die faktisch existierende Welt nicht in gleicher Weise dringlich gewesen ist, so nicht möglich gewesen sind. Die Verkürzungen-Kontraktionen der Möglichkeiten der je eigenen Spezies/Form sind andere gegenüber den Einschränkungen, die durch das Konfligieren der Totalität aller anderen Spezies/Formen gegeben sind. Kontraktion ist bis ins späte 16. Jahrhundert hinein immer als Einschränkung des Universal-Intelligiblen durch eine materiale Dimension verstanden worden, so etwa ZABARELLA, Jacobo: *De tribus praecognitis liber*, c. 14, in: *Opera logica*. Francofurti: Zetzner 1608, f. 527 D: „sed est eadem forma utrobique, prius quidem abiuncta a materia, deinde ad sensilem materiam contracta“.

¹³ HEINRICH VON GENT: *Summa (Quaestiones ordinariae)*. Parisiis: 1520 (ND 1953), a. 21, q. 3, f. 126Vh; q. 4, f. 127rO. Vgl. COURTINE: *Suarez et le système de la métaphysique* (Anm. 8), 183–190, 308: „l’esse essentiae, tel qu’il est fixé en son indépendance et son absoluité par Henri de Gand“; KOBUSCH, Theo: *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters* (= Geschichte der Philosophie V). München: Beck 2011, 308–323, 311–312 (*esse existentiae-esse essentiae*) mit Verweis auf Quodl. IX, q. 2; XI, q. 3, 353 die Differenz zu Scotus. Kobusch macht auch deutlich, daß Heinrich wie Duns Scotus ihre (idealistischen) Wurzeln im Denken Avicennas haben (und damit auch in einem platonischen Verständnis von Wesen und Intelligibilität). Die Implikationen dieser Unterscheidung werden sozusagen immer aufdringlicher und zwingen den philosophisch-theologischen Diskurs zu weiteren, nicht weniger konsequenzenreichen Unterteilungen, siehe etwa SUÁREZ, Franciscus: *Disputationes metaphysicae* (1597), Opera XXV: *De divinis substantiis*, Disp. III, c. 4, n. 2: „omnes et solae creaturae non [!] includunt essentialiter ipsum esse existentiae actualis, et ideo possunt (sc. a Deo) quidditative cognosci secundum suas essentias et ut possibles sunt, etiamsi non videantur existantias“. Zur epistemischen Dimension und der dort von Heinrich angesetzten Bedeutung der Wesensform (*quidditas*, *essentia*) siehe PERLER, Dominik: *Zweifel und Gewißheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*. Frankfurt/M: Klostermann 2006, 37–85.

¹⁴ Sofern es allerdings ‚Produkt‘ des göttlichen Denkens, d.h. des Denkens im absoluten, vor-propositionalen Sinne, ist, war es – in der platonischen, durch Avicenna vermittelten Tradition durchaus denkbar, daß das Mögliche als rationaler Sachgehalt einer existieren könnenden Sache und im Sinne des „esse essentiae“, wie es etwa Heinrich von Gent formuliert hatte, diesem erst-instanzlichen Denken als „ewiger“ (*aeternum*) intelligibler Gegenstand (gleichsam als Idee) gegenüberstand und aus seiner formal-essentiellen Bestimmtheit ‚nur noch‘ in die Existenz gebracht werden mußte. Diese Position, die kritisch gegenüber der Tradition von Augustinus bis Thomas von Aquin anzusetzen ist, wird dann von Duns Scotus verschärft. Umso schwieriger wird dann die genaue Bestimmung des Verhältnisses zwischen

bedingungen des Erkenntnisapparates werden später in der Gestalt des Etwas, was „sein kann“ (*id, quod esse potest; posse esse*), zum Seinsbegriff schlechthin der Transzendental-Philosophie.¹⁵ Das ‚ens reale‘ oder das in-

apriorischem ewigen (formalen) Sachgehalt oder Wesen einer Sache und ihrer kontrakten, individuellen Existenzform. Siehe für das Weiterleben bis ins 16. Jahrhundert COURTINE: *Suarez et le système de la métaphysique* (Anm. 8), 210–227, 225: „La possibilité de distinguer, sinon réellement (in re), du moins par la raison (ratione), entre l'être et ses propriétés transcendantes, même s'il est déjà intrinsèquement présent dans ces propriétés, les principia cognitionis et les principia essendi“. Die *entia rationis*, so Suárez, haben keine ‚entitas‘ und ‚realitas‘, siehe *Dipsutationes metaphysicae* I, sect. 1, n. 4. Es ist in diesem Kontext aufschlußreich, daß Nicolaus Cusanus in seiner Schrift *De ludo globi* dem „Wert“ (*valor*) eine transzendente Dimension zuschreibt (natürlich diejenige des ‚bonum‘) und ihn als ein „ens reale“ bezeichnet (*De ludo globi* II, n. 112, 6–7), das unserem Urteilen vorgreift (*praecedere*). Indem dies aber so ist, ist eben der Wert (oder das Gute) auf das Urteilen des Intellektes angewiesen, der Sachgehalt sozusagen durch die Annahme des Begriffsgehaltes alleine auch wirklich oder real (n. 114, 3–7). Dies kann nur funktionieren und jede kantische Transzendentalität a limine ausschließen, insofern der Intellekt des Menschen selbst eine Subjekt-transzendierende Instanz ist, deren ‚subjektive‘ Aktuierung die Universalität des ‚valor‘ kontrahiert auf eine singuläre Perspektive. Zur Sache siehe KREMER, Klaus: *Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen*, in: KREMER, Klaus/REINHARDT, Klaus (Hgg.): *Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues*. Trier: Paulinus 2000, 105–146; MANDRELLA, Isabelle: *Viva imago. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus*. Münster: Aschendorff 2012; PEROLI, Enrico: *Niccolò Cusano. La vita, l'opera, il pensiero*. Roma: Carocci ed. 2021, 425–428. Alle Möglichkeit selbst des Wert-Seins ist, als *ens reale*, der Wert; das individuelle Werturteil realisiert eine dieser Möglichkeiten, in welcher jedoch das gesamte Potential von Wert ‚aufgehoben‘ ist.

¹⁵ Sachlich allerdings abhängig vom ingeniösen, visionären Denkansatz von Leibniz, der Möglichkeit, Wesen und Realität im Gedanken der Harmonie synthetisiert. Jean-Francois Courtine kann daher konstatieren (*Suarez et le système* [Anm. 8], 267, Anm. 12): « [...] la 'science générale' est science 'réale' ou ontologique, précisément parce qu'elle a pour objet le possible comme tel [!] : res et ens sont synonymes, et c'est à titre de possible que l'étant est 'réel', i. e. différent de l'être de raison, dont toute la realitas est in mente ». Siehe LEIBNIZ, in: *Opusculs et fragments inédits*, ed. par Louis Couturat. Paris: F. Alcan 1903 (ND Hildesheim 1983) 22: „essentia seu realitas in genere sive possibilitas [...] nihil aliud est quam cogitabilitas“. Zum systematischen Zusammenhang von Realität und Harmonie siehe LEINKAUF, Thomas: *Harmonie und Realität. Eine systematische Einleitung*, in: LEINKAUF, Thomas/MEIER-OESER, Stephan (Hgg.): *Harmonie und Realität. Beiträge zur Philosophie des späten Leibniz* (= *Studia Leibnitiana Sonderheft* 51). Wiesbaden: Steiner 2017, 9–22. Im Ansatz von Leibniz wird klar, daß Möglichkeit oder Möglich-Sein grundsätzlich das Wesen einer Sache (eines *aliquid*) zum Ausdruck bringt und zwar genau als dessen harmonische Grundverfasstheit. Sofern Wesen oder Realität in einer durch Komplexität (Ein-Vielheit) ausgedrückten Denkbarekeit (*cogitabilitas*) besteht, entspricht dem auf der sprach-logischen Seite eine *complexe significabile*-Struktur. Auch Schelling in seiner stark von Kant und Fichte beeinflussten, aber durchaus Kant-kritischen frühen Philosophie, hält an dem (aus dem Nominalismus stammenden) Grundsatz fest, daß die Existenz oder das Existieren nicht zur Realität einer Sache, auch nicht des höchsten Realgrundes, gehört, vgl. SCHELLING: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795), in: *Sämtliche Werke*, hg. von K.F.A. Schelling. Stuttgart: Cotta 1856–1861, I, Bd. 1, 164–165: „Allein ein Objekt realisiert sich niemals selbst; um zur Existenz eines Objekts zu gelangen, muß ich über den Begriff des Objekts hinausgehen: seine Existenz ist kein Teil seiner Realität: ich kann seine Realität denken, ohne es zugleich als existierend zu setzen“. Dieser Realitäts-Begriff geht zurück bis auf Avicennas Begriff des Wesens oder der Sache (Sachhaltigkeit), die auch ‚außerhalb‘ des Seins Gottes nicht an Existenz, wohl aber an widerspruchslose Denkbarekeit und ein absolutes intelligibles Selbst.Sein gebunden ist.

dividuelle existierende Einzelseiende hingegen, das sich schon mit Duns Scotus langsam aus dem Zugriffshorizont des Begrifflichen herauslöst (man kann ja nicht sagen, daß der Kunstbegriff und Kunstgriff der ‚haecceitas‘ das Problem gelöst hätte)¹⁶, wird zum Pflock, um den das Lasso einer Ontologie geschlagen ist, die, wenn dieses zur absoluten Kontraktion zugezogen ist, quasi Begriffs-los vor dem faktischen Sein des Einzeldinges steht.¹⁷ Dies deswegen, weil alles, was von diesem esse singulare prädiziert werden kann, eben gerade nicht diese Singularität als solche trifft (sondern durchgehend Essential-Formen am Prädikatsterm instantiiert). Dieses Treffen oder Erfassen des Singulären als Singulären wird dann sozusagen dem ‚Berühren‘ oder der ‚Intuition‘ überantwortet, die jedoch selbst zunächst Begriffs-los ist.¹⁸ Sofern, wie bei Ockham, jedoch das ‚ens reale‘ und das ‚ens

¹⁶ Es ist etwas anderes, wenn Existenz (*existentia*) verstanden wird als der formale, d.h. sachhaltig-intelligible Grund für das Sein eines Etwas „außerhalb seiner Ursachen“, so etwa bei SUÁREZ, Franciscus: *Disputationes Metaphysicae* (Salmanticae: Renaut 1597), Opera XXVI, disp. XXXI, sect. 4, n. 6: „Nam existentia nihil aliud est quam illud esse [!], quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas et desinit nihil, ac incipit esse aliquid“. Es ist die *entitas* und damit eine bestimmte *qualitas*, die zur Existenz kommt und damit ein grundsätzlich Wißbares und dem Bereich des Wesens und des Intelligiblen Angehöriges, so hat es auch schon Duns Scotus gesehen, siehe *Quaestiones quodlibetales* VIII 8, 9: „existentia non est per se ratio objecti ut scibile est“, d.h. Existenz ist per se jenseits dessen, was gewusst werden kann. Es muss eine weitere Bedingung, ein ‚per aliud‘, hinzutreten, um den Kontraktionspunkt des *esse existentiae* ins Licht einer rational anrechenbaren Bestimmtheit zu stellen.

¹⁷ Wer etwa die Aussage des Petrus Aureoli ernst nimmt: „omnis res se ipsa est singularis et per nihil aliud. Igitur quaerere per quod res extra intellectum est, est singularis, nihil est quaerere“ (*In sent.* II, dist. 9, qu. 3, art. 3), wird das ‚se ipsa‘ begrifflich nicht aufschließen, sondern nur hinnehmen können. Alle Sachbestimmungen dieses individuellen Seins sind dann konsequent ‚extrinsisch‘ denominativ und verbleiben im Horizont der prädizierenden Rationalität. Die Zurückbiegung der Wesensbestimmung (*essentia*) auf *genus*, *species* und *categoriae* ist aus der Sicht des Nominalismus nur konsequent, fügt zum Sein (Existenz) der Sache jedoch nichts hinzu (*nihil addit*) – das ist ja die Stoßrichtung unserer Argumentation (siehe auch Anm. 21): der Sachgehalt wird rein zum Denkgehalt und damit auch zu einem – mit Blick auf das wirkliche Sein (Existieren) – rein Möglichen. So auch BIEL, Gabriel: *In sent.* I, dist. 3, qu. 1: „quaelibet res seipsa, id est per se ipsam, formaliter et intrinsece sibi ipsi idemptificatur et a quolibet alio distinguitur et non per quodlibet superadditum vel extrinsecum. Patet: quia ab illo res habet unitatem a quo entitatem. Sed entitatem habet a se ipsa formaliter. Non enim res est ens per aliud formaliter, sed seipsa“ (zitiert bei COURTINE: *Suarez et le système de la métaphysique* [Anm. 8, S. 511, dort Anm. 21).

¹⁸ Hier ist insbesondere, weil für die Diskussion bis in die Frühe Neuzeit und bis zum Idealismus hinein wirkmächtig, die Position Wilhelm von Ockhams zu nennen, nach dem dasjenige, was er ‚intuitive Erkenntnis‘ nennt, vor allem die Existenz oder Nicht-Existenz von Etwas erfaßt und nicht, wie die ‚abstraktive‘ Erkenntnis, den Sachgehalt oder die Wesensbestimmung. Auch wenn die innere Erfahrung der reflexiven Erfassung kontingenter subjektiver Vorgänge (ich bin, ich denke, ich fühle, ich liebe etc.) wegen ihrer Gewißheit allen anderen Gewißheiten vorausgehen muß, ist die Erfassung trans-subjektiver kontingenter Fakten in ihrem Daß-Sein alleine Sache der intuitiven sinnlichen Erkenntnis – aber eben keine definitorische, das Wesen erfassende begriffliche Bestimmung. Vgl. etwa OCKHAM: *Ordinatio* I, prol., q. 1; *Opera theologica* I, 40–44, 64; siehe auch *Expositio in libros Physicorum*, Prologus; *Opera philosophica* IV, 9: „Nam obiectum scientiae est tota propositio nota“, die Verschie-

rationis' (oder, anders gesagt, das Wissens-Objekt und die mentale Proposition) gleichgesetzt werden, wird, wenn nicht schon bei Ockham so doch in der Folge bis hin zu Kant, der vormalige Sach- und Wesensgehalt aus seinem ontologischen Status der (normativen) Selbständigkeit in denjenigen einer innermentalenen, rein begrifflichen Subsistenz überführt.¹⁹ Hier ist

bung des Sach- und Wesensgehaltes aus der Präsenz einer identischen, idealen und universalen Form in die Satz-Form läßt dem eigentlich ad extra bezogenen Erkenntnisakt nur noch die direkte Bezugnahme offen, die jedoch im wahrsten Sinne Sprach-los weil Satz-los, nicht aber Begriff-los ist. Die „direkte empirische Basis“ (PERLER: *Zweifel und Gewißheit* [Anm. 19], 220) kann Ockham trotz der grundsätzlichen These, daß Wissen sich auf mentale Sätze bezieht, nicht wegdrücken. Dennoch bezieht sich das Wissen selbst auf die Satzform, deren Gehalt durch die einzelnen Begriffe (*termini*) erzeugt wird, Perler spricht S. 222 von einer „natürlichen Kausalrelation“, die den Begriffen und ihrer Fundierung in der Sache (extramentaler Tatsache) gegenüber dem Satz eine Priorität zuweist. Johannes von Mitrecourt hingegen läßt wieder eine wieder eine auch den Sach- oder Wesensgehalt eines Sinnendatums betreffende intuitive Erkenntnis zu, siehe etwa MITRECOURT: *Questioni inedite sulla conoscenza*, q. 3, a cura di Anna Franzinelle, in: *Rivista critica di storia della filosofia* 13 (1958), 319–340, 331: „experimur enim nos scire evidentem quod albedo est“, dieses ‚quod‘ steht im Kontext aber auch für das damit verbundene ‚quid‘, denn die Sinneserfahrung, die auf das Daß geht, wird hier durch die Erkenntnis (*intellectio*), der es um den „evidentem assensum de veritate contingentem“ geht (für den die Existenz oder Präsenz nur Bedingung ist), potenziert. Ginge es ausschließlich um das Daß, dann wäre es gleichgültig und auch epistemisch unzugänglich, Was denn hier im Daß ‚ist‘. Mitrecourt sagt aber explizit, daß wir uns sicher sind, daß es die „albedo“ sei, die da gegenwärtig ist! NIKOLAUS VON AUTRECOURT: *Exigit ordo executiones*, ed. J.R. O'Donnell, in: *Mediaeval Studies* 1 (1939) 242, 23–29: „Ex praecedentibus apparet quod illa propositio non est omnino vera quae dicit: ‚cognitio intuitiva est rei existentis ut existens et abstractiva non‘; unde est indifferens ad esse et non esse. Ut supra dixi, quaelibet cognitio est rei existentis, sed in hoc est differentia, quia intuitiva est rei existentis sub esse claro magis, et si Deus sic clarissime omnia cognoscat ut creditur, nostra intuitiva etiam posset dici abstractiva respectu cognitionis Dei quae intuitiva simpliciter diceretur“. Siehe auch HOENEN, Maarten J.F.M.: *Marsilius of Inghen. Divine knowledge in late medieval thought*. Leiden: Brill 1993, 43–45 zu SCOTUS: *Ordinatio* I, d. 8, p. 1, q. 4, n. 187.

¹⁹ So auch KOBUSCH: *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters* [Anm. 13], 421–423, 422: „eine Art Paradigmenwechsel in der Ontologie“. Siehe zuvor COURTINE: *Suárez et la métaphysique* (Anm. 8), 157–194; PERLER, Dominik: *Zweifel und Gewißheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*. Frankfurt/M: Klostermann 2006, 208–266 zu Ockham. Wenn Begriffe im Denken (*entia rationis*) keine „objektiven“ Seinden mehr sind, wie Ockham in den *Quodlibeta* behauptet, dann müssen sie Akte des Denkens sein, die dennoch als solche wiederum ein ‚reales‘ Sein besitzen, siehe MCCORD ADAMS, Marilyn: *Ockham on Identity and Distinction*, in: *Franciscan Studies* 36 (1976), 5–74, 24–26; Gottes Sein und das Sein der Begriffe, die das Denken in Bezug auf Gott konzipiert, sind dann zwei verschiedene Realitäten, die in einem Verhältnis stehen. Was jedoch das Denken im Begriff von Gott erfasst, ist selbst wiederum rein begrifflich, das Sein oder Wesen Gottes wie auch seine ‚realen‘ Attribute, bleiben hiervon unterschieden (OCKHAM: *Scriptum in librum primum sententiarum* [Ordinatio] I, dist. 2, q. 2, OTh II, 66: „quod attributa divina quae sunt plura non sunt realiter essentia divina, sed attributa, quae sunt conceptus [...] quae tamen vere praedicantur de ipsa essentia, quia pro ipsa vere supponunt.“ Der ontologischen Einheit Gottes steht nicht nur die begrifflich-semantische Vielheit seiner Attribute (als Prädikate) gegenüber, sondern auch das Prädikat ‚Einheit‘ selbst. Letzteres kann nur ‚Zeichen‘ der ersteren sein, nur für diese supponieren. Die Differenz der Attribute, die durch den Unterschied ihrer Wesensbestimmung (*essentiae*) für Thomas und Heinrich von Gent gekennzeichnet ist, wird durch Scotus' Einführung der Formalunterscheidung (*distinctio formalis*) in Richtung der sich dem Denken zeigenden

etwas passiert – die schrittweise Transformation eines von Seele und Denken unabhängigen, idealen Wesensgehaltes in eine rein psychologisch-mental fundierte Begriffsform (die sich eine Zeit lang noch der Krücke der *ideae innatae* bediente, um dann auch diese abzustoßen) –, das die Denkgeschichte bis heute beschäftigt und in diesem Zusammenhang ist auch, wie schon angedeutet, der Begriff des Möglichen (*possibile*) oder der Möglichkeit (*possibilitas*) transformiert worden – etwa zu der Bedeutung hin, daß Möglich-Sein eher mit Denk-möglich-Sein zusammenfällt als mit Existieren-Können oder daß, anders gesagt, das Existieren-Können das Nicht-Nichts-Sein oder das abstrakte Etwas-Sein indiziert, das ausschließlich im Akt des Denkens begegnet (oder ‚Objekt‘ wird).²⁰ Die Verschiebung geht hier, in the long run, von der im Intellekt Gottes bewahrten Wesensform/-natur (*esse essentiae*) schrittweise zu der im Intellekt des Menschen konstituierten Begriffsform, die einen Sachverhalt indiziert. Diese Diskussion, die hier nur vorausgesetzt werden kann, mußte aber auf jeden Fall durch das Nadelöhr dessen gefädelt werden, was Heinrich von Gent, Bonaventura und der *doctor subtilis* in ihren komplexen Überlegungen zum Status des Seins, des Möglichseins und des Wirklich-Seins vorgelegt hatten. Ein mögliches Wirkliches kann vor diesem Hintergrund, der auch eine Aufwertung des Begriffs des Unendlichen (*infinitum, infinitas*) impliziert, dann vor allem als ein „Setzbares“ (*ponibile*) verstanden werden²¹ – natürlich nähert

Differenzen gerückt, obgleich eben noch nicht zu einer bloßen mental-nominalen Unterscheidung depotenziert. Dafür drohte die Gefahr, daß die Einheit Gottes durch diese ‚Vielfheit‘ zersetzt würde, wenn sie nicht letztlich als reine Setzung des Denkens behauptet würde (wie bei Ockham, Thomas von Straßburg, Adam Wodeham, Marsilius von Inghen). Zur zunehmenden Bedeutung der Supposition im Rahmen des sich in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts unter englischem Einfluß durchsetzenden logisch-semantischen Zugriffs auf gerade auch theologische Fragestellungen (Gottes Wissen, *futura contingentia*) siehe HOENEN: *Marsilius of Inghen* (Anm. 18), 242–246.

²⁰ Es ist Theo Kobusch, der darauf insistiert, und zwar mit guten Gründen, daß es Heinrich von Gent gewesen sei, der hier Innovatives mit großer Folgewirkung geleistet habe, siehe KOBUSCH: *Philosophie des Hoch-und Spätmittelalters* (Anm. 13), 314: „Die Unterscheidung zwischen dem, was von Natur aus ist, und dem durch den menschlichen Intellekt ‚Ergänzten‘ bzw. ‚Vervollständigten‘ ist von fundamentaler Wichtigkeit. Sie durchzieht das ganze Werk“. In seiner Transzendentalien-Lehre und der Verknüpfung mit dem ‚ordo rationis‘ antizipiert Heinrich die Entwicklung zur ‚modernen‘ Transzendentalität, die wir hier auch im Blick haben.

²¹ Die Bedeutung der Setzbarkeit steht in direktem Verhältnis zu derjenigen des Unendlichen (als einem Relat der Disjunktion ‚infinitum-finitum‘) und der Aufwertung der ‚intrinsischen‘ oder ‚virtuellen‘ Bestimmung eines Seienden. Siehe hierzu die Beobachtungen von Courtine, der eine Entwicklungslinie von Heinrich von Gent über Duns Scotus bis hin zu Franciscus Suárez und der Leibniz-Wolff-Tradition zieht, COURTINE: *Suárez et le système* (Anm. 8), 394–401. HEINRICH VON GENT: *Summa quaestionum ordinariarum* II, art. 44, q. 2. Parisii 1520, fol. XVr–XVIr, XVr: „infinitum in quantum infinitum significat positionem“; SUÁREZ: *Disputationes metaphysicae* (1597), Opera XXV, Disp. XXX, sect. 2, n. 18–19. Hierauf baut die Absetzung vom thomistischen Verständnis des Seins als ‚actus essendi‘ auf: jetzt wird das Wesen (*essentia*) einer Sache als aus dem Begriff des Möglichen (*possibile*) und der Setzbarkeit (*positio, protensio, praetensio*) heraus verstehbar – damit aber eben auch zu-

dieses Verständnis von Wirklichkeit das Sein theologisch dem Geschaffen-Sein an, das zeigt schon die Nähe von *ponibile* und *creabile* an, die im „*possibile*“ konvergieren – philosophisch jedoch demjenigen, was gesetzt werden kann. Hier steht, obgleich der Ursprung dieser Reflexionen metaphysisch und vor allem theologisch motiviert ist, die Tür weit auf zur Transzendentalphilosophie und den Setzungslehren des Idealismus von Kant über Fichte zu Hegel.²²

III.

Reflexionen über einen gedanklich konsistenten Begriff des Möglichen oder des Möglich-Seins, das sich einer Möglichkeit verdankt, die nicht nur der Formalität des logischen „*possibile*“, des *possibile logicum*, entspringt, die-

gleich als ausschließlich in den Akt des Denkens zurückgeschoben. Dies war zuvor, bei Thomas oder Bonaventura, anders: hier fielen Wesen und Sein mit dem Möglichsein dann zusammen, wenn es um das Verständnis Gottes ging. Auch der Ternar *essentia-virtus-operatio* ist in Bezug auf das absolute Vermögen Gottes eine Ausfaltung unendlicher Implikation: „propter summam enim indivisionem virtutis cum essentia, et propter summam unitatem ipsius virtutis, ubicumque potest, tota potest“, so BONAVENTURA: *In sent.* I, dist. 43, art. unicus, q. 1; Opera I, 606b mit Blick auf 606a: „quantum est de se, potentia illa (sc. Dei) potest in infinitis operari“, sowie *Liber de causis* § 15 (16); 80 Pattin: „omnes virtutes quibus non est finis pendentes sunt per infinitum primum quod est virtus virtutum“. Zu beachten ist die intrinsische Beschränkung der unendlichen Macht/Mächtigkeit Gottes im Blick auf privatives oder negatives Sein: „non potest in mala vel privatoria“ (607b), dies wird dann ausgedehnt auf widersprüchliches oder dann sogar nicht-kompossibles Sein. Ebenso ist auch für Bonaventura die Setzbarkeit an die Limitation gebunden, *ib.*, q. 3; 613b: „possibile secundum potentiam finitam potest poni, quia omnino potest esse ad actum reducta; sed possibile secundum potentiam infinitam non potest poni, quia semper est in reducendo, et nusquam in reductum esse“. Jede Beschränkung ‚finitisiert‘ das Mögliche, die Setzungs-Macht (potentia) Gottes ist gerade deswegen unendlich, weil sie nicht, wie notwendigerweise jedes Gesetzte (positum), in einem solchen selbst terminiert, sie bleibt „infinitas circa potentiam, non circa opus“ (614a). Dies ‚circa potentiam‘ indiziert Bonaventuras Verständnis des „actus, qui est posse“, sofern dessen Grund (*ratio*) „in habitu“ bleibt – nur dann setzt Gott tatsächlich Unendliches; sofern allerdings dieser Grund im Tun (*facere*) liegt, kontrahiert sich das Vermögen auf ein begrenztes Sein (q. 4; 615b). Auch hier deutet sich ein Überschuss des Könnens gegenüber dem auf Setzung gehenden Wollen an: „Deus possit plura quam velit“! Setzen kann er jedoch nicht ohne Wollen/Willen: „non potest operari sine voluntate“. Die Macht des unbedingten Könnens (*posse*) wird eingeeht durch die Kontrolle rationaler Intention (*velle*).

²² Siehe etwa Kants Reflexionen zum „Gegenstand überhaupt [...] ob er Etwas oder Nichts sei“ (das ‚scholastische‘ Problem des *ens/res/aliquid-nihil* Gegensatzes), KANT: KrV A 290–291; B 347–347; AA XVIII, Reflexion 5726. DUNS SCOTUS: *Lect.* I, dist. 5, p. 2, q. un., n. 317: die allgemeine Washeit (*quidditas*) des *ens ratum* oder der allgemeinen Naturen ist nur durch die Eignung der Existenz vom Nichts unterschieden, ein Gedanke, der sich bis hin zu Suárez und anderen Autoren der Frühen Neuzeit halten wird, siehe auch Anm. 63 (zu Suárez). Man könnte sagen: wie es in Gott eine Entwicklung gibt von der Vorfindlichkeit eines per se und ex se Wesenhaften (*extra voluntatem*) zur Setzung dieses Wesenhaften durch seinen Willen in ihm, so auch beim menschlichen Geist eine Entwicklung von der Vorfindlichkeit ‚ewiger‘ Wahrheiten und Axiomata qua „innatae“ oder „infusae“ zur Setzung durch sein eigenes Denken.

se jedoch für ihre eigene Sachhaltigkeit nicht ausschließt, durchziehen die Geschichte des Denkens wie ein roter Faden.²³ Sie tun dies signifikanter Weise jedoch nicht von Anfang an in der gleichen Intensität, denn dazu bedurfte es mindestens zweier entscheidender, den Rahmen des antiken Denkens sprengender Voraussetzungen, die ich schon angesprochen hatte: (1) erstens des sich durchsetzenden Gedankens, daß Sein selbst sich in allen seinen Aspekten, also auch den modalen, einem Grund verdankt, der ihm schlechterdings vorausliegt und aus dem es kraft dessen Intention und Schöpfungskraft entspringt, anders gesagt: des Gedankens, daß Möglichsein und Möglichkeit im Sein Gottes, das sich selbst nicht mehr im Sinne eines Möglich-Seins, das ein Noch-nicht implizierte, vorausliegen kann, selbst als Wirklichkeit gesetzt sind – dieser Gedanke spiegelt sich in der Bestimmung, daß das Sein Gottes entweder als von jeder Möglichkeit frei und als reiner Akt zu begreifen sei (wie bei Thomas von Aquin) oder, wie es dann etwa Nicolaus Cusanus (mit Patenschaft bei Bonaventura und Duns Scotus) fassen wird, daß er das reine Können selbst sei, das „*posse ipsum*“, der Zusammenfall von *posse* und *esse* im Gottesnamen „*possest*“²⁴ oder eben, wie schon in *De docta ignorantia*, das Im-Akt-Sein alles dessen, was „möglich ist“ (I, c. 5, n. 14);²⁵ (2) und zweitens bedurfte es des daraus

²³ Vgl. DEKU, Henry: *Possibile logicum*, in: ID.: *Wahrheit und Tradition. Kritische Reflexionen*, hgg. von Werner Beierwaltes und Rolf Schönberger. Regensburg: Pustet 2012, 35–63. JACOBI, Klaus: *Die Modalbegriffe in den logischen Schriften des Wilhelm von Shyreswood und in anderen Kompendien des 12. und 13. Jahrhunderts*. Leiden: Brill 1980. Siehe jetzt den Sammelband: *Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, hgg. von Thomas Buchheim, Corneille Henri Kneepkens Kuno und Lorenz. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2001.

²⁴ Hierzu LEINKAUF: *Thomas Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*. Münster: Aschendorff 2006, 138–143. Eine der irritierenden, aber sich dem dialektisch-spekulativen Blick dann kohärent erschließenden Aussagen dieses ungewöhnlichen, alle traditionellen Vorgaben sprengenden (ebenso hier diejenigen der Schule von Chartres) Denkers, findet sich etwa in *De visione Dei*, c. IX, n. 37: „*impossibilitas coincidet cum necessitate*“. Dies könnte man so verstehen: wenn es immer wahr ist, daß das Unmögliche nicht möglich ist, dann ist dies notwendig so. Das ‚Sein‘ der Unmöglichkeit besteht dann notwendiger Weise im Nicht-möglich-Sein – wie das ‚Sein‘ des Nichts oder Nicht-Seins in seinem Nicht-Sein besteht. Es ‚ist‘ also notwendig und ausschließlich als Unmögliches oder als „*impossibilitas*“ in der Notwendigkeit (*necessitas*), die, zumindest in der chartreser Schule, allerdings als *necessitas absoluta*, ein Gottes-Namen ist. Aber für Cusanus ist ausschließlich in Gott, und zwar im Sehen oder ‚Blick‘ Gottes diese Koinzidenz von Unmöglichkeit und Notwendigkeit gegeben, denn die Unmöglichkeit betrifft hier den Zusammenfall der Gegensätze, der für unser Denken ‚unmöglich‘ zu denken und eine „Dunkelheit“ (*caligo*) ist. In dieser, den Gedanken der *lux inaccessibilis* aufnehmenden Dunkelheit ‚wohnt‘ das absolute Können, das *posse ipsum*.

²⁵ Dies macht doch, zumindest in der expliziten Formulierung, einen Unterschied aus zum Gedanken des *actus purus* oder *actus ipse*. Giordano Bruno wird später genau diesen Gedanken von Gott als des ‚omne id quod esse potest‘ für seinen Begriff des Einen und Prinzips des Universums unter explizitem Rückgriff auf Cusanus übernehmen, siehe etwa *De la causa, principio et uno*, dialogo III, ed. Thomas Leinkauf (= Bruno Werke 3). Hamburg: Meiner 2007, 170–180 mit Bezug zu CUSANUS: *De possest*, nn. 7–8; h XI 8, siehe den Kommentar 410–411. Zum cusanischen Gedanken des Möglichen als Gottesnamen siehe die ausgezeich-

sich entwickelnden Gedankens, daß sich zwischen das Sein Gottes, in dem Möglich-Sein und Wirklich-Sein absolut in Eins gesetzt sind, und das Sein der Wirklichkeit (Realität), in dem alles, was „real“, also physisch möglich ist, zugleich auch wirklich und damit notwendig ist²⁶, ein Bereich schiebt, der eine Seins-Form *sui generis* bezeichnet: das zwar mögliche, aber noch nicht verwirklichte oder sogar niemals wirklich werdende Sein, so daß es jetzt denkbar wurde, daß aus dem höchsten und letzten Seins-Grund nicht alles das entsteht (als *creatum* oder *positum*), was in diesem der Möglichkeit und dem Vermögen nach angelegt und impliziert ist, sondern nur das,

nete Zusammenfassung von PEROLI: *Niccolò Cusano* (Anm. 14), c. 6. 2: *La potenza di Dio*. Il possest, 475–496, bes. 485f. Siehe auch MEIER-OESER, Stephan: *Potentia vs. Possibilitas? Posse!*, in: BUCHHEIM/KNEEPKENS/LORENZ (Hgg): *Potentialität und Possibilität*, (Anm. 23), 237–253; MOJSISCH, Burckhart: *Possibilitätsphilosophie im Wandel bei Nikolaus von Kues*, in: IREMADZE, T./TSKHADADZE, T./KHEOSHVILI, G. (eds.): *Philosophy, Theology, Culture. Problems and Perspectives*. Tbilisi: Nekeru 2007, 142–152.

²⁶ Was physisch oder real wirklich möglich ist, dessen Seinsbedingungen müssen alle gegeben sein, davor ist es nicht einmal möglich; die Wirklichkeit des Physischen ist nicht anders als sie von sich her sein kann, es gibt in ihr keine „Kontingenz“, denn daß etwas nicht wirklich ist, verdankt sich nicht der Tatsache, daß es eben anders gekommen ist, als es hätte kommen können und daß das, was tatsächlich ist daher an sich die Signatur des Nicht-Notwendigen oder Kontingenten trägt – diese Perspektive läßt sich aus dem Physischen immanent gar nicht eröffnen –, sondern der Tatsache, daß nicht alle Bedingungen seines Möglichen vorhanden waren, dem, was etwa Thomas Hobbes in seiner Schrift *De corpore* X 4–5 als „*potentia plena*“ bezeichnet hat. Sein-Können, Sein und Sein-Müssen koinzidieren hier bzw. diese Unterscheidung macht in Bezug auf natürliches Seiendes an sich keinen Sinn, sie ist aus einem anderen, meta-physischen Bereich auf den physischen nur übertragen. Duns Scotus referiert eine auf Boethius (*Consolatio philosophiae* V, prosa 6) zurückgehende Auffassung, nach welcher es für die existierenden (geschaffenen) Dinge den Sachverhalt der Kontingenz nur in Bezug auf ihre ‚näheren Ursachen‘ (*causae proximae*) geben könne, während sie zugleich notwendig sind in Bezug auf ihre (oder ganz generell: die) erste Ursache (*causa prima* = Gott), siehe hierzu mit den Argumenten ‚e contra‘ *Ordinatio* I, dist. 39, n. 32–37; Scotus’ Position (n. 38sq) ist diejenige, daß man auch in Gott selbst schon einen Ursprung der Kontingenz annehmen müsse: „oportet ponere causam istius contingentiae ex parte Dei“, mit der konsequenten Frage: „quid sit illud in Deo quod est causa contingentiae in entibus“? Für Scotus läßt sich die Kontingenz nicht aus dem Notwendigen ableiten (nicht: es gibt Notwendiges, also auch Kontingentes), sondern nur aus dem schon angenommenen (direkte Erfahrung) Kontingenten auf ein Notwendiges zurückschließen (n. 40–41). Die Ursache hierfür kann aber nur im Willen Gottes und nicht in seinem rein auf Notwendigkeit basierten Intellekt liegen (n. 42–46), siehe bes. n. 51: der menschliche Wille verhält sich in der Wahl des Willensaktes frei zu diesem Wahlakt selbst und zu dem Gewollten: „unde in illo instanti in quo elicit volitionem, contingentem se habet ad volendum et contingentem habet habitudinem ad nolendum“. Er kann ‚in oppositum‘ Wollen, der göttliche Willensakt allerdings ist noch auf einer hierzu vorgängigen Stufe rein einheitlich (*voluntas unica, volituo unica*) und absolut frei (n. 54). Die Absolutheit dieses Willensaktes markiert den Einschlag der Kontingenz (n. 60–61). DE CANDIA: *Les pays des réalités possibles*, (Anm. 5) 169 sieht hingegen den Wechsel von der Kausalität des Versstandes zu derjenigen des Willens bei Scotus als Grund für die „Freiheit“ Gottes. Für Alexander von Aphrodisias besteht selbst das Können (*dýnamis, posse*) in seiner Praefatio zum Kommentar zu dem ersten Buch der *Topica* de Aristoteles (*Commentaria in Aristotelis Topicorum*, ed. M. Wallies. Berlin: Reimer 1891) vor allem darin, in gleicher Weise sich „in contraria“ zu richten, so ZABARELLA, Jacobo: *De natura logicae* Lib. I, c. 9; Opera. Francofurti 1586, co 18 F- 19 A.

was von diesem göttlichen Seins-Grund auch explizit gewollt worden ist.²⁷ Es mußte also etwas philosophisch einsichtig gemacht werden, was nie wirklich werden kann (außer eben im göttlichen Denk-Akt oder im „*mundus intelligibilis*“ selbst), etwas, das reine Möglichkeit oder *in statu possibilitatis*, bleiben konnte, obgleich es der Sache nach, da es nichts Widersprüchliches impliziert und alle Bedingungen eines „ens ratum“ erfüllt, wirklich werden könnte.²⁸ Dies, was wirklich werden könnte, wenn es denn gewollt werden würde (also in den von Gott intendierten Heilsplan paßte), mußte jedoch Bedingungen aufweisen, die es von dem unterschied, was noch nicht einmal gewollt werden konnte. Was noch nicht einmal gewollt werden kann, ist dasjenige, das in sich widersprüchlich ist, also eben auch nicht wirklich gedacht werden kann (es kann höchstens imaginiert und fingiert werden oder, wie der ‚eckige Kreis‘ in einer begriffs- und referenzlo-

²⁷ Siehe DEKU: *Possibile logicum* (Anm. 23), 52–56; Deku markiert das „Problem unrealisierter Möglichkeiten“ als „spezifisch christlich“ und stellt es in den Horizont des Schöpfungsgedankens einer „*creatio ex nihilo*“, so 55 mit Anm. 28. Siehe JOHANNES PETRUS OLIVI: *Quaestio an in homine sit liberum arbitrium, Solutiones* 7, ed. Peter Nickl. Freiburg: Herder 2006, 116: „Non habeo autem in proposito pro inconvenienti, immo pro magna veritate quod presente causa sufficiente et inquantum tali effectus possit non esse“ (hier muß der freie Willensakt hinzutreten). Der Gedanke, daß es ein „mögliches Zukünftiges (gibt), das niemals verwirklicht wird“ (so KOBUSCH: *Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters* [Anm. 13], 303), scheint erst dem späten 13. Jahrhundert, in letzter Konsequenz auch erst dem 14. Jahrhundert anzugehören. Er spielt eine Rolle bei Richard von Mediavilla und seinem spezifisch neuen Begriff der „*futuritio*“, siehe *Super quatuor libros Sententiarum* I, d. 38, a. 1, q. 6. Brixiae: 1591, Vol. I, f. 341b. Gegen die Invektive des Bischofs Tempier in seiner Verurteilung von 1277 setzt Mediavilla wie dann auch Scotus und der Scotismus auf die Möglichkeit „mehrerer Welten“ (*plures mundos*).

²⁸ Für Duns Scotus etwa wäre ein *ens creatum*, wenn es denn in sich selbst notwendig wäre (also der Akt des Schaffens natürlich auch selbst notwendig), ein Seiendes, das nicht nicht sein könnte, wenn alle es am Sein hindernden Bedingungen aufgehoben wären, so etwa *Ordinatio* I, dist. 2, pars 2, q. 4, n. 261: „Creatura ergo si esset ex se necessaria, non posset non esse circumscripto omni alio cuius circumscriptio non implicat contradictionem, tamen circumscripta causa alia a se per impossibile, posset non esse“. Die Situation im 17. Jahrhundert spiegelt auch diese Problematik: so kann etwa Antoine Arnauld in seinem Briefwechsel mit Leibniz erklärtermaßen nichts anfangen mit dem Gedanken eines an sich Möglichen, das nie realisiert werden wird, siehe Breif an Leibniz vom 13. Mai 1686, GP II, 31–32: « j'avoue de bonne foy que je n'ay aucune idée des ces subsstances purement possibles, c'est-à-dire, que Dieu ne créera jamais. Et je suis fort porté à croire che ce sont des chimeres que nous nous formons, et que tout ce que nous appelons substances possibles, purement possibles, ne peut estre autre chose que le toute puissance de Dieu, qui estant un pur acte, ne souffre point qu'il y ait en luy autre possibilité [...], Mais je suis fort trompé s'il y a personne qui ose dire qu'il a l'idée d'une substance possible purement possible. Car pour moy je suis convaincu, que quoyqu'on parle tant de ces substances purement possibles, on n'en concoit néanmoins jamais aucune que sous l'idée de quelqu'une de celles que Dieu a créés. Il me semble donc, que l'on pourroit dire, que hors les choses de Dieu a créées ou qu'il doit créer, il n'y a nulle possibilité passive, mais seulement une puissance active et infinie ». Zum Begriff des ‚(ens) ratum‘ siehe (von Leibniz intensiv studiert) ALSTED, Johann Heinrich: *Philosophia digna restituta*. Herbornae Nassoviorum: 1612, Archologia I, c. 26, 165: „Ratio enim dicta est a reor, ratum: quod scilicet firmet, & ratam faciat sententiam“.

sen Weise artikuliert werden).²⁹ Was hingegen im *status possibilitatis* bleiben konnte, ohne wirklich zu werden, ist dasjenige, das nicht in sich widersprüchlich ist, sondern zu *anderem*, das mit ihm den Anspruch auf Existenz behaupten will, in Widerspruch steht (Leibniz wird diesen Anspruch auf Existenz später in dem lateinischen Kunstwort ‚existiturieren‘ begrifflich zu fassen suchen).³⁰ Auch für Franciscus Suárez ist später dann das *esse essentiae*, sofern es als real verstanden und begriffen wird, ein Sein, das „die Fähigkeit einschließt auf das Existieren hingeordnet zu sein“, es weist eine bestimmte Form der Möglichkeit auf, die als „*potentia obiectiva*“ schon von Heinrich von Gent diskutiert worden ist:³¹ „*eius (sc. entis) ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum*“³².

IV.

Somit kommen wir, in unserer hermeneutisch einkreisenden Reflexion, zunächst zu den Bedingungen des an sich möglichen und im reinen Intellekt

²⁹ HEINRICH VON GENT: *Quodlibet* VI, q. 3. ed. G.A. Wilson (= *Opera omnia* 10). Leuven: 1987, 41–50; VIII, q. 3, *Quodlibet* Magistri Henrici Goetals a Gandavo, ed. J. Badius Ascensius. Parisiis 1518 (ND Leuven 1961), f. 304vQ. Zu dem, was noch nicht einmal gewollt werden kann, steht dasjenige im Gegensatz, das noch nicht einmal nicht gewollt werden kann! Hier hat schon Augustinus etwa festgehalten, daß es gänzlich unmöglich ist, daß wir nicht nicht-wollen können, daß wir glücklich werden, siehe *De natura et gratia liber unus* c. 46, 54; PL 44, col. 273 [CSEL 60, 272]: „[...] quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus“.

³⁰ Siehe LEIBNIZ: *Veritates absolutae primae* (nach 1677), GP VII 194–197, hier 194: „omne possibile existere exigit, et proinde existeret nisi aliud impediret, quod etiam existere exigit et priori incompatible est, unde sequitur, semper am existere rerum combinationem, qua existunt quam plurima“; *Notationes generales* (1683/1685), A VI/4, 557: „Omnis essentia seu realitas exigit existentiam quemadmodum omnis conatus exigit motum, vel effectum, scilicet, nisi quid obstat. Et omne possibile non tantum involvit Possibilitatem, sed et conatum actu existendi [...] quia ita postulant ideae essentiarum in Deo actu existentes; postquam Deus libere decrevit eligere quod est perfectissimum [...] ita unaquaeque res ad existentiam aspirat pro modulo suae perfectionis, obstat autem quae perfectior est. Proinde omne possibile existit, nisi impediatur existentiam perfectioris. Ex his patet: Essentias rerum pendere a natura divina, existentias a voluntate divina; neque enim propria vi sed decreto Dei existentiam obtinere possunt“; *De rerum originatione radicali* (1697), GP VII, 302–308. Dietrich Mahnke nennt dies das „Daseinsstreben der Möglichkeiten“, siehe MAHNKE, Dietrich: *Leibniz' Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*. Halle: Niemeyer 1925, 254.

³¹ SUÁREZ: *Disputationes metaphysicae* (1597), *Opera* XXV, Disp. VI, sect. 3, n. 3: „esse essentiae non potest concipi ut reale, nisi saltem aptitudine includat ordinem ad existentiam“; dabei muß im Blick bleiben, daß Suárez Existenz (*existere*) versteht als „extra causas esse“ (DM XXXI, sect. 12, n. 5) mit ib. sect. 1, n. 4: „existentia non convenit creaturae, nisi per causam efficientem et ideo non potest creatura dici actu esse, nisi facta sit“. Zur ‚*potentia obiectiva*‘ siehe HEINRICH VON GENT: *Quodlibet* X, q. 7, ed. 185–186, 189, 197 und PORRO, Pasquale: *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, in: VANHAMEL, W. (ed.): *Henry of Ghent*. Leuven: Leuven Univ. Press 1996, 211–253; KOBUSCH: *Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters* (Anm. 13), 312–313.

³² SUÁREZ: *Disputationes metaphysicae* (1597), *Opera* XXV, Disp. II, sect. 4, n. 4.

wirklichen, aber vom Wirklich-Sein, dem *esse existentiae* oder *esse reale*, (noch) abgeschiedenen Sein. Ich möchte jetzt auch zwei, natürlich unausweichlich simplifizierende Schemata zur Hand geben, um anhand dieser den von mir hier intendierten Übergang von einer ‚klassischen‘ Grundvorstellung, in welcher sich Gott, Ideen und Welt zueinander verhalten (Schema I), zu einer komplexen Anreicherung zu verdeutlichen, in welcher vor allem der Horizont der im Intellekt, nicht, das ist wichtig, im Willen oder Wollen Gottes konzipierten Ideen sich deutlich verändert hat (Schema II).

Ein Blick auf die 42. und 43. Distinktion des ersten Bandes des Sentenzen-Kommentares des Petrus Lombardus sowie auf deren ausführliche Kommentierungen durch Albert, Thomas, Bonaventura und Scotus macht klar, daß die hier angesprochene intensivierte Diskussion des Möglichkeitsbegriffes, die den Rahmen antiker Vorstellung sprengt, sich vor dem Hintergrund eines durch den Schöpfungsbegriff (*creatio ex nihilo*) extrem forcierten Rekurses auf die Mächtigkeit oder Macht Gottes – das, was man als die „*potentia absoluta Dei*“ bezeichnet hat – entwickelte. Wenn die Welt erst durch Gottes Tun entsteht und d.h., wenn es kein Materie-Substrat geben kann, das dem durch dieses Schaffen entstehenden Wirklichen, ihm vorausliegend, eine Möglichkeitsbasis gibt – dies war durch den rein philosophisch gestützten Gedanken des „*ex nihilo nihil fit*“ notwendiger Weise anzunehmen –, dann muß diese Möglichkeitsbasis in der Instanz des schaffenden Prinzips selbst liegen.³³ In Gott muß also, da in ihm keine einen Mangel und ein Noch-Nicht indizierende „*potentia passiva*“ sein kann³⁴, eine „*potentia*“ im Sinne der unbedingten, absoluten Mächtigkeit angenommen werden und eine „*possibilitas*“ im Sinne des durch diese *vis* oder *virtus creativa/creationis* zu realisierenden Wirklichen. Vor allem in der *distinctio* 43, die das „*quantum Deus potest*“ diskutiert und in diesem Zusammenhang auf die Frage nach der Unendlichkeit des durch das Können gesetzten Effektes eingeht, tauchen viele der Grundprobleme auf, die die spätere Diskussion beherrschen werden (Frage nach der Unendlichkeit der Wirkung = Welt, Frage nach der Absolutheit des Willens, Frage nach der Möglichkeit des Seienden). Wichtig für das Folgende ist, daß die Möglichkeit des Seins und die Macht oder Mächtigkeit des Seinsprinzips (Gottes) immer vor dem Hintergrund der Rationalitätskriterien diskutiert worden sind, die im Intellekt Gottes liegen – seine Macht kann nichts realisieren,

³³ Siehe z.B. BONAVENTURA: *In sent.* I, dist. 42, art. unicus, q. 1, Opera I, 591b: „[...] divina autem potentia non indiget alio sustentante, quod patet, quia non indiget subiecta materia, sed facit ex nihilo“.

³⁴ Vgl. die signifikant schwankende Position von THOMAS VON AQUIN: *Summa contra gentiles* I c. 16, eds. K. Albert, P. Engelhardt. Darmstadt: 1974, Bd. 1, 64–66), der einmal klar feststellt: „*nihil potentiae in sua (sc. Dei) substantia invenitur*“, dann jedoch, mit Blick auf das „*possibile absolutum*“ bzw. „*logicum*“ und die „*potentia*“ = „*virtus*“, korrigiert: „*nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva*“ (64), um sogleich wieder ganz generell zu sagen „*nullo modo in potentia*“ (66); vgl. II c. 8 (eds. K. Albert, P. Engelhardt. Darmstadt: 1982, Bd. 2, 18).

das nicht grundsätzlich den Ansprüchen der Vernunft gehorcht (SCOTUS: *Ord. I, dist. 2, p. 2, q. 1–4, n. 262; dist. 7, q. 1, n. 27; dist. 36, n. 28: intellectus divinus producit illa intelligibilia in esse intelligibili; n. 44–47*). Erst sobald sich dies ändert, wird eine rein voluntaristische Option ins Spiel kommen, in welcher der Wille (Gottes) frei oder unabhängig (*absoluta*, moralisch: *supra legem*) von der Einsicht der Vernunft ist (in je verschiedener Hinsicht bei Ockham, Buridan, Pierre d'Ailly)³⁵ – Leibniz wird sie bekanntlich dann wieder zurückweisen.

Dazu einige Vorbemerkungen: daß die im Lateinischen durch die Begriffe „*potentia*“ bzw. „*potens*“ und „*possibilitas*“ bzw. „*possibile*“ markierte Differenz in den angesprochenen philosophisch-theologischen Grundsatzüberlegungen eine immer größere Bedeutung erhielt, verdankt sich auch der Tatsache, daß der Text, in dem diese Differenz zum ersten Mal terminologisch festgehalten worden ist, das fünfte Buch der Metaphysik des Aristoteles, neben den anderen Texten des Stagiriten für die Autoren des 13. Jahrhunderts wieder vollständig verfügbar war.³⁶ Aristoteles kondensierte seine Reflexionen zum Begriff der Möglichkeit, *dýnamis*, in der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen den *dynatà katà dýnamin* und den *dynatà ou katà dýnamin*, d.h. dem Möglichen, das entsprechend oder gemäß einer es realisierenden Kraft, eines Vermögens oder einer Mächtigkeit wirklich wird und dem Möglichen, das sich nicht einer solchen Instanz verdankt und das ein rein als solches oder aus sich Mögliches ist³⁷ –

³⁵ Immer finden sich dennoch rationale Einschränkungen gegenüber absoluter Allmacht: Johannes Buridan allerdings sieht auch Gottes (freien) Willen nicht losgelöst (absolut) von der Normativität und Geltung des ersten Prinzips des Satzes vom Widerspruch (der *bebaiotátê archê* schon des Aristoteles), siehe *Quaestiones in Metaphysicen Aristotelis* IV, q. 12. Parisii 1588, fol. 21vb. Siehe KRIEGER, Gerhard: *Subjekt und Metaphysik. Die Metaphysik des Johannes Buridan*. Münster: Aschendorff 2003, 84–102. In der Konsequenz heißt dies, daß Gott selbst bei prinzipiell möglicher Täuschung unserer epistemischen Leistungen (*In analytica posteriora*, I, q. 2, corp.: *intellectus posset decipi per causam supernaturalem*) in diesem Täuschen selbst dem Prinzip des Widerspruchs folgen muß. Pierre d'Ailly läßt unter der Perspektive prinzipieller Täuschungsmöglichkeit Seitens Gottes daher überhaupt nur noch Wissen mit bedingter Evidenz zu, d.h. es gibt zuverlässiges Wissen, wenn Gott nicht eingreift, da wir aber nicht wissen können, ob und wann dies geschieht, können wir auch grundsätzlich nur bedingte oder hypothetische Gewißheit erlangen. In diesem Ansatz kommt alles auf die Zustimmung (*assensus*) des Menschen an: die faktisch wirksame Täuschung entsteht erst durch diesen Akt der Zustimmung, D'AILLY: *Quaestiones super libros sententiarum* I, q. 12; Argentorati: 1490, fol. GG: die Allmacht Gottes bleibt auf der Seite des „guten Willens“ verankert, das Schlechte-Böse tritt durch den Menschen hinzu.

³⁶ FAUST, August: *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen*. Zweiter Teil: Christliche Philosophie. Heidelberg: Winter 1932, 205.

³⁷ ARISTOTELES: *Metaphysica* V 12, 1019 b 30 sqq. Dies ‚aus sich‘ sehen wir dann eben auch etwa noch bei SUÁREZ: *Disputationes metaphysicae* (1597), Opera XXV, Disp. II, sect. 4, n. 7 in der Unterscheidung, daß eine wahrhafte *essentia realis*, da sie weder einen Widerspruch impliziert (*quae in se nullam repugnantiam involvit*) noch rein fiktional ist (*mere conflictiva peer intellectum*) einerseits eine äußere Ursache (*causa extrinseca*) ihrer Existenz aufweist (*a Deo realiter produci potest*), andererseits aber eben auch „aus sich heraus zum Sein

Aristoteles führt für ersteren Typus, den er ganz allgemein als „Prinzip der Veränderung in einem anderen oder insofern es ein anderes ist“ definiert, als Beispiel die Baukunst oder die Heilkunst an³⁸, für den zweiten Typus des als solches Möglichen, das sich einer inneren, ihm eigenen Disposition, *diáthesis*, verdankt, etwa die Möglichkeit des Menschen zu Sitzen (daß er *actu* nicht sitzt ist nicht notwendiger Weise unmöglich, widersprüchlich oder – insofern in einer Proposition formuliert – falsch).³⁹ Diese zweite Bestimmung des Möglichen, die unabhängig von einem Vermögen im Sinne einer *dýnamis metablêtikê* zu denken ist, wird, insbesondere durch Problematisierungen, die Thomas von Aquin leistet⁴⁰, und dann folgend vor allem durch die spekulativen Reflexionen des Duns Scotus, zum Begriff der „*potentia logica*“ oder „*potentia metaphysica*“ erweitert⁴¹, zu einer Bestim-

geeignet ist“ (*ex se apta est esse seu realiter existere*) im Sinne einer inneren Ursache (*causa intrinseca*).

³⁸ ARISTOTELES: *Metaphysica* V 12, 1019 a 16-18. Die Definition, 1B., 1020 a 4-6.

³⁹ ARISTOTELES: *Metaphysica*, V 12, 1019 b 29-30.

⁴⁰ Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa contra gentiles* II c. 37 (eds. K. Albert, P. Engelhardt. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1982, Bd. 2, 136); *De potentia* 1,3; 3, 1,1; *S. th.* I 25, 3: Thomas reflektiert auf das Problem, daß bei Annahme einer *creatio ex nihilo* das Sein einer Sache in jeder Hinsicht, auch in dem der Seins-Möglichkeit, entweder unter das aktive Vermögen des Schöpfers fallen muß – es gibt keine „ewige“ Materie, die als passive Möglichkeit einem Akt korrespondieren kann – oder zumindest von ihm selbst her dem Sein nicht widerstreiten darf. Ein Sein das „*secundum se ipsum*“ als möglich zu denken ist, muß eine Nichtwidersprüchlichkeit der es konstituierenden Begriffe aufweisen (*non repugnantia terminorum*). Diese Bedingung oder dieses Kriterium der Nicht-Repugnantz erweitert, so sieht es richtig Henry Deku (*Possibile logicum*, Anm. 23, 53), den antiken, vor allem aristotelischen Begriff des der Anlage nach Möglichen zu einem logisch oder metaphysisch Möglichen. Das von Ewigkeit her in sich Mögliche hat allerdings für Thomas seinen eigenen Seinsgrund oder sein Fundament ausschließlich im Denken Gottes, vgl. *S. th.* I 15; I 16, 7; *Quaestiones disputatae de veritate* 2, 3, 3; Duns Scotus kennt das der Anlage nach (*ad aliud*) Mögliche durchaus, siehe etwa *In sent.* I, dist. 2, pars 2, q. 4, n. 262: „*possibilitas, sive activa sive passiva, est ad aliud in natura, sicut patet per definitionem potentiae activae et passivae V Metaphysicae, quod est principium transmutandi aliud vel ab alio in quantum aliud, vel ab alio vel in quantum aliud*“ mit Bezug auf *Metaphysica* V, 1019a15-20.

⁴¹ THOMAS VON AQUIN: *De potentia*, q. 3, a. 14 concl.: dem „*possibile absolutum*“ entspricht der Sachverhalt, „*quando termini enunciationis nullam ad invicem repugnantiam habent*“, d.h. „*secundum se impossibile*“ bzw. „*sibi ipsi repugnans*“ sind. DUNS SCOTUS: *Ordinatio I* dist. 2, q. 7, n. 10; pars 2, q. 4, n. 262 (mit direktem Bezug auf Aristoteles): „*Dico quod possibile logicum differt a possibili reali, sicut patet per Philosophum V Metaphysicae cap. De potentia. Possibile logicum est modus comparisonis formatae ab intellectu, illius quidem cuius termini non includunt contradictionem [...]. Sed possibile reale est, quod accipitur ab aliqua potentia in re*“; von Gott kann dann gesagt werden, ib., I dist. 43, q. unica, n. 6, *Opera VIII* 734 b: „*Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili*“. Die „Unmöglichkeit“ eines geschöpflichen Seins liegt in dessen „*repugnantia formalis partium*“, ib. n. 3, *Opera VIII* 730 a; siehe auch *Ordinatio I*, dist. 7, q. 1, n. 27; dist. 42, n. 5: „*nihil est simpliciter impossibile nisi quia simpliciter repugnat sibi esse; cui autem repugnat esse, repungat ei ex se primo, et non propter respectum affirmativum vel negativum eius ad aliquid aliud primo*“. Die „*ratio possibilitatis*“ eines Seienden liegt jedoch nicht primär im Willen Gottes, sondern in seinem Intellekt (n. 6: *intellectus divinus erit illud a quo est prima ratio possibilitatis in lapide*). Das ist die ‚*possibilitas ex se formaliter*‘, fundiert im intelligiblen Subsistieren im gött-

mung von Möglichkeit, die diese als innere *dispositio* einer Sache begreift, als deren innere, logisch und ontologisch widerspruchsfreie Wesensbestimmung. Es ist Grundintention dieser Reflexionen auf das Möglich-Sein einer Sache, der schlechthinnigen Kontingenz, die der Welt durch die Tatsache der *creatio ex nihilo* zukommt (letztlich ist der Wille Gottes die Wurzel aller Kontingenz, SCOTUS: *Lectura Sent.* I, dist. 39, q. 1–5, n. 61 [Vat. XVII, f. 500]), eine mindestens ebenso starke Substantialität oder wesenhafte Konsistenz der durch den Schaffensakt tatsächlich geschaffenen möglichen Dinge zur Seite zu stellen.⁴² Dazu diene der Begriff der „metaphysischen Möglichkeit“, sofern in ihm die widerspruchsfreie Wesensbestimmung einer Sache als „*formaliter ex se*“, also als rein aus der Wesenheit oder Quidität der Sache selbst heraus, bestimmt und mit dieser Möglichkeit zugleich die absolute Seins-Möglichkeit verbunden wird, die in sich notwendig ist im Unterschied zur Seins-Wirklichkeit.⁴³ Alles, was tatsächlich ist oder existiert, erhält durch diesen Gedanken ein seinem Existieren *vorgängig* zu denkendes absolutes Möglichsein zugewiesen, dessen Wirklichkeit wiederum rein begrifflich ist und auf der Nicht-Repugnanz oder Kompossibilität der den jeweiligen „terminus“ ausmachenden Teilmomente beruht (SCOTUS: *Ord.* I, d. 7, q. 1, n. 27: *non-repugnantia terminorum*; NICHOLAUS VON

lichen Intellekt (n. 7, insbes. n. 14–17 mit Einführung der (In-)Kompossibilität). Vgl. FAUST: *Der Möglichkeitsgedanke* (Anm. 36), 239–266. Siehe auch SUÁREZ, Franciscus: *Disputationes metaphysicae* (1597), Opera XXVI, Disputatio XLII, sect. 3, n. 9: „In eo quod possibile dicitur, duo includi videntur: unum est quasi negativum, nimirum non repugnantia essendi, et hoc dici solet possibile logicum, eique correspondet potentia logica“. Noch für Johannes Clauberg ist die Nicht-Repugnanz dasjenige ausgezeichnete Merkmal, welches das Seiende (*ens*) als ein rein „denkbares“ (*cogitabile*) ausweist. Damit gehört diese Grundbestimmung für ihn zu den drei zentralen Bedeutungen von „ens“, vgl. *Metaphysica de ente, quae recte Ontosophia dicitur*, § 4, in: *Opera omnia*. Amstelodami: 1691, 283: das Seiende (*ens*) kann verstanden werden 1. als reines „intelligibile“ oder „cogitabile“, dem nichts widerstreitet (*non potest opponi quicquam*), 2. als „id quod vere est aliquid“, auch wenn keiner (*es*) denkt (*nemine etiam cogitante*) – in diesem Fall ist es kein „ens rationis“ und hat eigenen ontologischen Selbststand, und 3. als Substanz „vel significat rem, quae per se existit, ut substantia, cui solent opponi accidentia“.

⁴² Leibniz stellt, gegen Descartes, vor allem SPINOZA: *Ethica* I, prop. 29, *Cogitata metaphysica* (1663), I. c. 3, *Opera*, ed. Bruder. Lipsiae: 1843, 110–116, heraus: „ego cum aliis contingens sumo pro eo, cuius essentia non involvit existentiam“, ad Ethicum B. de Spinoza (nach 1678), I, prop. 29, GP IV, 148 = A VI/4, n. 337, 1775. Leibniz excerpirt sich zuvor schon aus *Ethica* IV, def. 3; A VI/4, n. 336, 1736: „contingens est in cuius essentia nihil invenimus quod existentiam ponat vel tollat“.

⁴³ Vgl. die Unterscheidung „possibile in re“ und „possibile in dicto“ bei ALBERTUS MAGNUS: *Summa theologiae, pars I*, tract. XIX, q. 78, Opera XXXI, p. 828 b; wobei dem „possibile in dicto“ die Bedeutung einer „cohaerentia terminorum subiecti et praedicati“ entspricht, dem „possibile in re“ einerseits das „possibile secundum naturam“ (*causae inferiores*) und andererseits das „possibile secundum Dei potentiam“ (*causae superiores*). Siehe SUÁREZ: *Disputationes metaphysicae* (1597), Opera XXV, Disp. I, sect. 4, n. 21: „homo [...] non ideo est animal rationale, quia Deus talem illum cognoscit, seu quia in exemplari divino talis repraesentatur, sed potius ideo talis cognoscitur, quia ex se postulat talem essentiam“; SCOTUS: *Lect.* I, d. 2, p. 1, q. 1–2, n. 57; Vaticana XVI, 131.

AUTRE COURT: *Exigit ordo executionis*, ed. O'Donnell 1939, 188,2–15: omne ens quod non includit in suo conceptu repugnantiam est possibile). Ein solches mögliches Sein (logisch möglich, Nicht-Repugnant), das Gegenstand des göttlichen Intellectes ist, ist diesem „gegenwärtig“ (*praesentialiter*) als logisch möglich (nicht als unabhängige Wesensform wie bei Heinrich von Gent) und als „esse deminutum“ bzw. „secundum quid“ (als Produkt göttlichen Denkens und Intendierens, SCOTUS: *Ord. I*, d. 8, p. 2, q. *unica*, n. 274: *praesentialiter*; d. 36, q. *unica*, n. 28: *secundum quid*, n. 46: *ens deminutum*). Es ist, um dies kurz anzumerken, historisch sehr wahrscheinlich, daß diese das Wesen einer Sache betreffende metaphysische Möglichkeit nicht ohne Avicennas These von der reinen Wesenheit zustande gekommen ist, die auch als formaler Bestand eines an sich Möglichen oder als das ideale *prä-esse* einer Sache expliziert werden kann.⁴⁴ Ich möchte diese Kompossibilität, die vor allem durch Scotus wohl auf den Tisch der Diskussion gelegt worden ist und deren sozusagen ontologische Voraussetzung die Ablösung der Idee von der aktualen Existenz ist (die zuvor in ihr eingeschlossen war), als interne Kompossibilität bezeichnen. Beispiele für diese sind sich absolut ausschließende Wesensprädikate, wie dreieckiger Kreis, der Mensch als *animal non rationale*, die Äquivalenz von 2+2 und 5, ‚Sokrates fliegt‘ etc. Dies deswegen, weil ich denke, daß erst später durch Leibniz mit der zusätzlichen Ausweitung auf eine externe Kompossibilität die volle Implikation dieser Gedanken auf den Begriff gebracht worden ist. Beispiel hierfür ist die Unmöglichkeit der Koexistenz von Seienden mit unverträg-

⁴⁴ AVICENNA: *Metaphysica sive Philosophia prima* V sect. 1, *De rebus communibus et quomodo est esse earum*, a cura di Olga Lizzini e Pasquale Porro. Milano: Bompiani 2002, 442–465: hier der Unterschied zwischen ‚equinitas tantum‘ oder ‚humanitas tantum‘ innerhalb der Proposition oder Definition 444–445: „equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum; ipsa in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus neque in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectum, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis, sed ex hoc quod est equinitas tantum“; siehe auch KOBUSCH: *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters* (Anm. 13), 178–179 zur „Essentialisierung der Ontologie“; LEINKAUF: *Der Ternar essentia-virus-operatio* (siehe Anm. 57) zur Essentialisierung der Akzidentien. Man sehe etwa wie Leibniz später, auf dem Sockel vor allem der skotistischen Diskussion, in den „état de pure possibilité“, den die Dinge im Intellect Gottes haben, auch die Akzidentien festgelegt sein läßt, LEIBNIZ: *Essais de Theodicée*, Premier partie §52; GP VI/6, 131: „ce decret (sc. das Fiat Gottes) ne change rien dans la constitution des choses, et qu'il laisse telles qu'elles étoient dans l'état de pure possibilité, c'est à dire qu'il change rien, ny dans leur essence ou nature, ny même dans leur accidens [!], représentés déjà parfaitement dans l'idée de ce monde possible“. Natürlich muß Leibniz mit Blick auf das große Alternativ-System des Spinoza auf der anderen Seite die traditionelle Differenz zwischen Substanz und Akzidens, gemäß welcher die Substanz sich gleichbleibt und die Akzidentien sich im Verhältnis hierzu ebenso substantiell verändern, gelten lassen, siehe ebd., Troisième partie §§ 390–396, 346–352. Dennoch ist auch klar, daß die Akzidentien auf eine essentielle Weise genau so sich an ‚ihrer‘ Substanz verändern, wie es die harmonie préétablie verlangt (§ 396, 352; § 403, 356–357). Die größte systematische Differenz zu Spinoza ist, daß die Substanzen-Monaden selbst keine Modifikationen (= Akzidentien) der absoluten Substanz sind.

lichen Akzidentien, z.B. daß das selbe Individuum zugleich Alt und Jung, derselbe Tisch zugleich grün und rot ist, der eine und selbe Alexander Sieger und Verlierer gegen Darius gewesen ist, etc. Selbst wenn die synchrone In-Kompossibilität durch eine diachron-sequentielle Kompossibilität ersetzt werden würde – das Individuum x war zuerst jung und dann alt, etc. – sind doch die Forderungen Leibniz'scher Kompossibilität noch radikaler: hier wird jede Bestimmung an ihrem individuellen Träger zu einer wesentlichen, die zu allen Bestimmungen, seien sie essentiell oder akzidentell, aller anderer Individuen (auch auf der temporalen Achse), in einem Verhältnis ontologischer Verträglichkeit stehen muß: Wird auch nur eine Bestimmung, selbst das unscheinbarste Akzidens, verändert, liegt unmittelbar ein anderer Träger und ebenso unmittelbar eine andere Welt vor. Der ‚Ort‘ des ersteren „possibile“, das ein „esse intelligibile“ auf Basis rational-logischer Non-Repugnanz ist, ist das Denken Gottes vor der Schöpfung.⁴⁵ Albertus Magnus hält daher in seinem Sentenzen-Kommentar fest:⁴⁶ „Schon ehe die Welt da war, war es möglich, daß die Welt dasein werde“. Obgleich dies nicht in der Intention der an diesem Diskurs des 13. bis 14. Jahrhunderts beteiligten Theoretiker lag, wird doch mit diesem Gedanken der Horizont für eine Reflexion darauf eröffnet, daß der Umfang des von Gott kraft seines Ratschlusses – bis hin zu Leibniz auch als ‚decretum absolutum‘ bezeichnet – ausgewählten Möglichen (Schema II, C), ohne in Widersprüche zu verfallen, kleiner sein kann, als der Umfang des schlechthin und an sich Möglichen, sofern in diesem die Möglichkeit vieler möglicher Welten aufscheint (Schema II, B).⁴⁷ Es war für das griechische Denken gleichsam

⁴⁵ DUNS SCOTUS: *Ord.* I, dist. 43, q. unica, n. 3: „rem produci in esse intelligibili non est rem produci in esse simpliciter“; das „esse intelligibile“ ist dabei der „entitas quidditativa“ zuzuordnen; siehe auch *Ord.* II, dist. 1, q. 2, n. 93. Das *esse possibile* ist zu unterscheiden von dem *esse possibile*, ersteres entspricht dem intelligiblen Sein von x als *possibile* im Intellekt Gottes (*Ord.* I, dist. 3, pars 1, q. 4, n. 262), zweiteres dem durch Gottes Willen in die Wirklichkeit gesetzten Sein dieses *possibile*. Siehe auch *Ord.* II, dist. 1, q. 2, n. 83; *Lectura* I, dist. 43, q. un., n. 19; II, dist. 1, q. 2, n. 82.

⁴⁶ ALBERTUS MAGNUS: *I sent.* 42, a. 9, Opera XXVI, 372 a,b.

⁴⁷ Ein interessanter Beleg hierfür (*plura sunt possibilia quam volita*) findet sich bei BONAVENTURA: *Quaestiones disputatae de mysterio trinitatis* [im Folgenden MT] in: *S. Bonaventurae opera omnia*, Tomus V. Quaracchi: Ad claras aquas 1891, q. 3, a. 1 (72 b–73 a): „Tripliciter est loqui de potentia et voluntate: aut quantum ad affectum, aut quantum ad effectum, aut quantum ad respectum. Primo modo habent identitatem et aequalitatem, quia quidquid vult Deus potest velle, vel quidquid potest vult posse. Ultimo modo habent inaequalitatem, quia potentia dicitur respectu possibilium, et voluntas respectu volitorum, et *plura sunt possibilia quam volita*. Medio autem modo aequalitatem habent, scilicet quantum ad effectum, quia licet *potentia ad plura se extendat quam voluntas*, quia tamen Deus nihil facit, nisi quod vult, aequari dicuntur voluntas et potentia quantum ad effectum [...]“ (meine Hervorhebungen). Zur Bedeutung der Terminologie *posse creare/posse creari* bzw. *posse facere/posse fieri* im Rahmen der mittelalterlichen Diskussion um eine „pluralitas mundorum“, die ja ebenfalls als Indikator göttlicher Schöpfermacht diente, vgl. MEIER-OESER, Stephan: *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*. Münster: Aschendorff 1989, 212–225.

undenkbar und also widersprüchlich, daß essentiell Mögliches nicht wirklich werden könnte – dazu mußte keine ‚megarische‘ Position eingenommen werden (siehe ARISTOTELES: *Metaphysica* IX 3) – ebenso natürlich wie umgekehrt auch dasjenige, was unmöglich ist, nicht wirklich werden kann (ARISTOTELES: *Physica* VI 10, 241b; *De Caelo* I 7, 274b). Somit mußte etwas Mögliches irgendwann irgendwie wirklich werden – diese Möglichkeit des (an sich) Möglichen wurde nicht modallogisch entschieden, sondern chronologisch. Es galt: was möglich ist, wird auch (irgendwann) möglich. Dies nun, daß der Umfang des zum ‚creabile‘ erkorenen Möglichen (aus christlich-theologischer Perspektive) kleiner sein konnte als derjenige des an sich, d.h. durchs Denken Mögliche, erweist sich als modal-theoretische Erweiterung des grundsätzlichen ontologisch-kosmologischen Problems, wie die unbestreitbar absolute Schaffenspotenz Gottes (für deren intrinsische Begrenzung es keinerlei rationales und auch keinerlei moralisches Argument geben konnte, sofern diese sich eben schon auf eine *potentia ordinata* oder *secundum quid* beziehen) sich zu einer Welt verhält, deren Einzigkeit sowohl aus aristotelisch-physikalischen als auch aus christlich-theologischen Gründen ebenso unbestreitbar notwendig erschien. Es ist allerdings durch die intensive Reflexion auf die Implikationen der Schaffenspotenz Gottes die für Platon und Aristoteles gleichsam ungefragt feststehende Vorstellung von der Einzigkeit der Welt, von der ja auch nur deswegen gesagt werden konnte, daß sie ein ‚theòs aisthêtós‘ sei (ein sichtbarer Gott, *Timaios* 92 C; CUSANUS: *De possest* [1460], n. 72; *Sermo* [Jan. 1454] CLXI, n. 4), aufgesprengt worden. Als Konsequenz dieser Diskussionen ist dann zumindest im Possibilien-Raum die Idee einer ‚pluralitas mundorum‘ erlaubt, ja sie schien logisch sogar geboten. Im Blick auf diesen Horizont war eine sozusagen ‚klassische‘ Lösung sicherlich die, daß nicht die All-Macht Gottes (Schema II, A) zu bestreiten sei, sondern die unbegrenzte Aufnahmefähigkeit einer an sich möglichen unendlichen Schaffensintention (C) von Seiten des Zu-Erschaffenden oder *a parte rei*.⁴⁸ Diesem Horizont der *capacitas* wurde sachlich derjenige der Materie und des „posse fieri“ zuge-

⁴⁸ So ALBERTUS MAGNUS: *De caelo et mundo*, Lib. I, tract. 3, c. 6, ed. P. Hoßfeld (= Opera omnia V). Münster: Aschendorff 1971, 65: „est magna differentia inter id quod deus potest facere de absoluta potentia ipsius, et inter id quod in natura potest fieri“. Vgl. zur Sache DUHEM, Pierre: *Le système du monde*. Paris: Librairie scientifique A. Hermann et Fils 1913–1959, Tome IX, 365; PETRUS LOMBARDUS: *I sent*, dist. 35, c. 1–6; dist. 36, c. 2; THOMAS VON AQUIN: *I Sent.*, dist. 36, q. 1, a. 2; siehe HOENEN: *Marsilius of Inghen* (Anm. 18), 112–113 zu Marsilius, *Sent.* I, q. 38, a. 4, ed. Hoenen (*Marsilius von Inghen*, Dissertation Nijmegen 1989, Teil II, 39–41. LEIBNIZ: *Essais de Theodicée*, Troisième partie § 388; GP VI, 346: „les limitations et imperfections y (sc. dans la creation) naissent par la nature du sujet, qui borne la production de Dieu; c’est la suite de l’imperfection originale des creatures“. Dies betrifft sozusagen das „malum metaphysicum“ und zeigt sich zunächst als „malum physicum“, das die körperlich-sensitive Natur alles Seienden, auch des Menschen, betrifft. Hingegen sind Laster (*vice*) und Verbrechen (*crime*) erst Produkt der „operation interne libre de la creature (sc. rationelle, intellectuelle)“.

ordent (D) – den höchsten Grad an Komplexität wird dies, vor Leibniz, in Nicolaus Cusanus' Abhandlung *De venatione Dei* erhalten.⁴⁹ Die modaltheoretische Diskussion musste dann dringlich zu einer Klärung des Verhältnisses zwischen dem rein an sich und logisch Möglichen (B) und dem schöpfungs-logisch Möglichen führen (C), dies war aber nur dadurch möglich, daß man B unter dem Index eines *posse fieri* analysierte und dadurch die relationalen Bedingungen einführte, die den Bereich des possibile logicum oder intrinsisch Möglichen (B) aufsprengen zu dem hin, was man als *possibile reale* bezeichnen könnte – zu dem, was ich das extrinsisch Kompossible genannt habe (C). Die wirkliche Welt (E) ist das *possibile reale* (C) auf der Basis des *posse fieri* (D). Immer bleiben wir hier jedoch in eine vorvoluntaristischen Grund-Position, die der Allmacht Gottes absolute Grenzen in der Rationalität des Möglichen zieht: „non potest facere (Deus) contra institutionem naturae ordinatae“, so etwa Bonaventura in seinem Sentenzen-Kommentar.⁵⁰ Die ‚Dinge‘ (res) sind „in Gott“, aber nicht als sie selbst, als „res ipsae“, auf zweifache Weise: als in ihrer Ursache (Gott als *cognoscens*) und als in ihrer Möglichkeit (Gott als *potens producere*)⁵¹, d.h. sie

⁴⁹ Hierzu PEROLI: *Niccolò Cusano* (Anm. 14), 496–511 mit einschlägiger Literatur.

⁵⁰ BONAVENTURA: *In sent.* I, dist. 42, art. unicus, q. 3, Opera I, 595a; IB.: 595b–596a die Unterscheidung der Typen des ‚impossibile‘, hier gilt kategorisch, daß im vierten Modus des „impossibile secundum illustrationem veritatis aeternae“, 596a, daß das göttliche Wollen/Können nichts vermag gegen den „ordo divinae sapientiae“, d.h. etwa gegen die logischen *Impossibilia* (*quod duo opposita insint eidem et secundum idem, duo et tria non esse quinque*). Wie wir wissen, wird sich dies Regimen der Ordnung göttlicher Weisheit (*ordo divinae sapientiae*, so auch 597a) im Zeitbogen bis hin zu Descartes' *Meditationes de prima philosophia* für einige Denkansätze dramatisch ändern. Zu *potentia absoluta-ordinata* siehe, neben THOMAS VON AQUIN: *Summa contra gentiles* I, c. 35; *S. th.* I, q. 25; *De potentia* q. 1, art. 6, auch grundlegend DUNS SCOTUS: *Ordinatio* I, dist. 44, n. 3: „In omni agente per intellectum et voluntatem, potente conformiter agere legi rectae et tamen non necessario conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta; et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae), et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam. Et ideo non tantum in Deo, sed in omni agente libere – qui potest agere secundum dictamen legis rectae et praeter talem legem vel contra eam – est distinguere inter potentiam ordinatam et absolutam; ideo dicunt iuristae quod aliquis hoc potest facere de facto, hoc est de potentia sua absoluta, – vel de iure, hoc est de potentia ordinata secundum iura“. Zur Sache siehe RANDI, Eugenio: *Il sovrano e l'orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla ‚potentia absoluta‘ fra XIII e XIV secolo*. Firenze: La Nuova Italia Ed. 1987; COURTENAY, William J.: *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*. Bergamo: Lubrina 1990.

⁵¹ BONAVENTURA: *In sent.* I, dist. 36, art. 1, q. 1, Opera I, 493b: „Dicendum quod aliquid dicitur esse in aliquo tripliciter: vel secundum actualem existentiam, vel secundum similitudinis praesentiam, vel secundum causativam potentiam. Primo modo sunt res in universo, secundo modo in cognitiva substantia, tertio modo in sua causa. His duobus modis ultimis res sunt in Deo, quia est cognoscens res antequam fiant, et potens producere“; art. 2, q. 1, 496a–b. Für Duns Scotus ist das Gewußt-Werden (*esse cognitum*) einer Sache immer ein „esse diminutum“, also auch im Denken Gottes (dies wird dann Ockham radikal verneinen, *Scriptum* I, d. 35, q. 5; *OTh* IV, 490–497); das Sein oder Existieren dieses cognitum (*extra*

sind dort im Intellekt Gottes als Wesenheiten, die an sich möglich sind (B) weil sich ihre Faktoren in ihnen selbst nicht widersprechen (*non repugnancia*), aber, wie es Heinrich Schepers genannt hat, als „ungegliederte Unendlichkeit von Möglichkeiten“; und sie sind dort im Willen Gottes als Möglichkeiten, weil sich ihre Faktoren unter einander nicht widersprechen (*non impossibilia*, C-D) und daher eine mögliche Welt bilden können. Man könnte diese beiden Aspekte des im Sein Gottes vorfindlichen Möglichen als den der ‚Denkbarkeit‘ (Nicht-Repugnanz der inneren Faktoren einer Sache, Intelligibilität) und der ‚Schaffbarkeit‘ (Nicht-Repugnanz der äußeren Relationen einer Sache mit allen anderen Sachen, Kompossibilität) bezeichnen. In letzter Konsequenz öffnet sich mit dem zweiten Aspekt nicht nur der Häresie-verdächtige und zudem nicht-aristotelische (siehe *De coelo* 277b, 279a) Horizont einer Pluralität der Welten, wie er ja seit dem 13. Jahrhundert durchaus diskutiert worden ist, sondern vor allem derjenige nach der Frage des zureichenden Grundes für die wirklich existierende Welt, wie sie Leibniz dann mit aller Schärfe stellen wird (unter dem Index: *de mundo optimo*) und mit seinem Konzept der „Begriffsinklusion“ in Verbindung mit der Wahl des Besten aus konkurrierenden Möglichkeiten, d.h. einer Synthese aus Logik und Metaphysik, zu beantworten sucht.⁵²

Wieviel das Denken des späten Leibniz der angedeuteten mittelalterlichen Diskussion verdankt, die dann vor allem durch den Skotismus und dessen Rezeption im jesuitischen Bereich, etwa bei Suárez, eine bis hinein ins 17. Jahrhundert wirkende, wegweisende Orientierung erfuhr, ist offensichtlich.⁵³ Den Zusammenhang der hier von mir herausgestellten Faktoren A, B, C und D mit Blick auf die tatsächlich existierende Welt E konnte es nicht unberührt lassen, daß, wie wir wissen, in der großen Entwicklungs-

Deum) hängt dann vom Willen der verursachenden Instanz ab, SCOTUS: *Lectura* I, dist. 36, quaestio unica, n. 26; Vat. XVIII, f. 468-9. Der Status der ‚Ideen‘ im Denken Gottes ist bei Scotus derjenige eines *esse cognitum et diminutum* (ontisch: ein Nicht-Sein oder Nichts, nihil), dessen Existenz oder Wirklichkeit von willentlicher Setzung abhängt; Heinrich von Gent hingegen gibt den Ideen in Gott ein wesentliches Sein (*esse essentiae*), das es von fiktivem Sein abgrenzt und dessen Grad an Sein eine Vorstufe zum wirklichen Sein (*esse*) darstellt, in: *Summa quaestionum ordinariam*, a. 21, q. 4. Parisiis 1520 [ND Paderborn: Schöningh 1983]], f. 127r-v. Hier stellt sich das Problem, ob noch von einer ‚creatio ex nihilo‘ gesprochen werden kann (dies kritisierten Richard von Middleton wie Scotus daran), nicht jedoch die Frage nach der Funktion des Willens hinsichtlich der Existenz-Setzung, siehe HOENEN: *Marsilius von Inghen* (Anm. 18), 130-132, zu Ockham 135-139.

⁵² Zur Sache siehe KRÜGER, Lorenz: *Rationalismus und Entwurf einer universalen Logik bei Leibniz*. Frankfurt/M: Klostermann 1969, 32-36; LORENZ, Stefan: *De mundo optimo. Studien zu Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710-1791)* (= *Studia Leibnitiana Supplementa* 31). Stuttgart: Steiner 1997, vor allem 47-82, 48. Den Grundsatz vom zureichenden Grund hat Leibniz schon in den 1670er Jahren formuliert, siehe etwa die *Confessio philosophi* (1672/1673), A VI/3, n. 7, 118: „nihil esse sine ratione, fundamentum est physicae et moralis“.

⁵³ Vgl. hierzu LEINKAUF, Thomas: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Systematische Transformation der Substanz: Einheit, Kraft, Geist*, in: KREIMENDAHL, Lothar (Hg.): *Philosophen des 17. Jahrhunderts*. Darmstadt: Primus-Verlag 1999, 209-212 mit weiterführenden Hinweisen.

linie von Duns Scotus über Suárez zu Kant das zuvor erwähnte „intelligibile“, also die rein rational zu erfassende Wesensbestimmung einer Sache, zum alleinigen Kriterium philosophischen, d.h. metaphysischen Wissens, geworden ist und damit auch zum Kriterium des Möglichen schlechthin – ob ‚an sich‘ (B) oder eben ‚secundum intentionem Dei‘ (C mit Blick auf D) – dadurch aber eben auch die hier verhandelte Modalform des Möglichen in diejenige des Notwendigen zu kollabieren drohte.⁵⁴ Nicht die (logisch-rationale) Unmöglichkeit einer anderen möglichen Welt oder Wirklichkeit hindert diese daran ins Sein (Existenz) zu treten, sondern die Tatsache, daß sie für die Weisheit (also den Intellekt) Gottes nicht zukunfts-fähig ist, weil diese nur das Beste oder eben: die beste Welt, nicht irgendeine mögliche Welt, wählt (*eligit*) oder „will“.⁵⁵ Neben die Nicht-Repugnanz der Wesensformen und -begriffe, die an sich möglich sind, sowie die Nicht-Inkompossibilität des Möglichen, das im Kontext mit anderem Möglichen wirklich sein könnte, treten dann schrittweise die Totalität (absolute Vollständigkeit) und Harmonie (absolute Wechsel-Relation) als Bedingungen für die ‚eine‘ wirkliche – tatsächlich geschaffene – Welt. Das ist dann die eigentlich von Gott so „gewollte“ Welt, für die Leibniz auf jeden Fall mehr Gründe angeben können wollte, als das ‚quia voluit‘, das (epistemologische) Stoppschild seit Augustinus bis hin zu Scotus. Der letzte Grund für die Wahl für E (auf Basis des Potentials von C-D) ist dann die vollständige Verträglichkeit aller und zwar noch der kleinsten, scheinbar kontingenten Bestimmungen aller Einzelseienden untereinander.

V.

Die metaphysische Möglichkeit, deren Sachstruktur Leibniz wohl vor allem durch seine Kenntnis des Duns Scotus und von dessen frühneuzeitlicher Schule sich erarbeitet hat,⁵⁶ wird sozusagen auf die Physis ausge-

⁵⁴ KRÜGER: *Rationalismus und Entwurf einer universalen Logik* (Anm. 52), 38: „Damit aber ist die Nichtexistenz des betrachteten Möglichen bereits ausgeschlossen, und es wäre seinem Begriff nach notwendig geworden“; siehe die Diskussion bei LORENZ: *De mundo optimo* (Anm. 52), 48–49.

⁵⁵ LEIBNIZ: *Specimen quaestionum philosophicarum* (1664), A VI/1, 69–95, q. X, § 3; 86: „Uti, cum negatur, potuisse mundum a Deo aliter, quam factus est, creari. Non quod impossibile est, sed quia ob sapientiam Conditoris, qui optimum eligit, non erat futurum“. Zum Kontext des Harmonie- und Totalitäts-Begriffes siehe LEINKAUF, Thomas: *Diversitas identitate compensata. Ein Grundtheorem in Leibniz' Denken und seine Voraussetzungen in der frühen Neuzeit*, in: *Studia leibnitiana* 28 (1996), 58–83; 29 (1997), 81–102.

⁵⁶ Hierzu siehe MONDADORI, Fabrizio: *Modalities, Representations and Exemplars: The Region of Ideas*, in: HEINEKAMP, A./LENZEN, W./SCHNEIDER, M. (eds.): *Mathesis rationis*. Festschrift für Heinrich Schepers. Münster: Nodus-Publ. 1990, 169–188; DE CANDIA, Gianluca: *Die Scotus-Rezeption des jungen Leibniz*, in: *Studia leibnitiana* 48 (2016), 119–150, bes. 123–127. Wichtige Autoren, die Leibniz mit Blick auf Scotus nachweislich gelesen und auch zitiert hat sind: Francisco a Sancto Augustino Macedo (1596–1681), *Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti: cum differentiis inter utrumque, textibus utriusque fideliter productis, sen-*

dehnt, die Akzidentien werden, wie ich es an anderer Stelle einmal diskutiert habe, essentialisiert.⁵⁷ Dabei ist klar, daß Leibniz in der Linie, die von Thomas, Bonaventura und Scotus ausgeht, eine klar anti-voluntaristische Position einnimmt, die vor allem durch die *bebaiôtâtê archê* des zureichenden Grundes (bei den aristotelisch geprägten Scholastikern war es der Widerspruchssatz) garantiert ist: dadurch wird sichergestellt, daß schon die Wesensformen der Dinge ihre Möglichkeiten einbegreifen! Diese Möglichkeit als solche, also das, was wir auf unserem Hilfs-Schema II unter B-C-D markiert haben, das *esse essentiae*, wird aus der Sicht von Leibniz von Gott nicht „gemacht“, sondern er erwirkt ausschließlich ihre Existenz, das *esse existentiae*.⁵⁸ Im Possibilien-Horizont à la Leibniz ist jedoch alles das impliziert, was in der Tradition zuvor als zumindest problematisch gegolten hatte: das Üble, das Böse, die Sünde, der Mangel etc. Der Weg sagen wir von 1250 bis 1670 ist da sehr lang, von Bonaventuras klarer Aussage: *Deus non potest in mala vel privatoria*, bis zu derjenigen des (noch jungen) Leibniz: „*peccata bona sunt, id est harmonica, sumta cum poena aut expiatione*“!⁵⁹ Alle zentralen Faktoren, die seit der hochscholastischen Dis-

tentiis subtiliter examinatis, commentariis interpretum Caietani (...) et Lychtei diligenter exussis et aliarum (...) apte prolatis. Pataviae: 1671 (befindet sich in der Bibliothek von Leibniz, Sigle HOFBIB F), spät 1706 hat Leibniz erworben Johannes Poncius (1603–1661), *Scotus Hiberniae restitutus*. Parisiis: 1660 (ebenfalls in der Bibliothek Sigle Gg-A 682), vgl. etwa A VI/4, B, 1343, 1374. Natürlich hat es auch eine indirekte Kenntnis von Thesen und Lehrstücken des Scotus gegeben, die durch Autoren wie B. Pereira, J. Zabarella, F. Suárez, de Bassoles oder Fonseca, um nur einige zu nennen, vermittelt wurden, Mondadori hat zusätzlich drauf hingewiesen (175), daß Leibniz auch über den Kommanter des Cajetan zur *Summa theologiae* des Thomas von Aquin, dort Pars 1, q. 14, a. 5, n. 10–11; q. 15, a. 1, n. 6–8, den Begriff des „*esse objectivum*“ aus der Sicht des Scotus kennen konnte.

⁵⁷ Hierzu LEINKAUF, Thomas: *Der Ternar essentia-virtus-operatio und die Essentialisierung der Akzidentien*, in: *Philosophie im Umbruch*, hg. von Arbogast Schmitt u. Gyburg Radke-Uhlmann. Stuttgart: Franz Seiner Verlag 2009, 131–153.

⁵⁸ Siehe unten Anm. 62–63. LEIBNIZ: *Brief an Magnus Wedderkopf*, Mai 1671; A II/1, n. 60, 117–118, 117: „*Essentiae enim rerum sunt sicut numeri continentque ipsam Entium possibilitatem, quam [!] Deus non facit, sed existentiam: cum potius illae possibilitates seu Ideae rerum coincidunt cum ipso Deo [...]. Cum autem Deus sit mens perfectissima, impossibile est ipsum non affici harmonia perfectissima, atque ita ab ipsa rerum idealitate ad optimum necessitari*“. Der hier sichtbar werdenden möglichen Nezessitierung Gottes durch diese perfekte Harmonie wird Leibniz später, vor allem in seinen *Essais de Theodicee sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal* (1710), *Discours preliminaire* § 2, GP VI, 50, mit dem Konzept der Wahl des Besten durch die „moralischen Notwendigkeit“ zu begegnen versuchen; siehe auch *Premiere partie* § 20, 114–115: „*les verités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu, independamment de la volonté*“.

⁵⁹ Für Bonaventura siehe *In sent.* I, dist. 43, art. unicus, q. 1; Opera I, 607b; für Leibniz etwa den Brief an Magnus Wedderkopf (vmtl. Mai 1671), A II/1, n. 60, 118; wichtig hierzu: *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia* (1689), A VI/4, n. 326, 1653–1659, hier 1656–1657: „*itaque pro certo habere possumus, omnia a Deo fieri perfectissimo modo, neque quicquam ab eo praeter rationem agit [...] peccata oriuntur ex originali rerum limitatione. Deus autem non tam peccata decernit, quam certarum substantiarum possibilium, futurum peccatum liberum in notione sua completa sub ratione possibilitatis iam involventium, totamque adeo rerum seriem cui inrunt [Futur!] connotantium, admissionem ad existendum*“;

kussion um das mögliche Sein angeführt worden sind, finden sich durch eine neue Synthese vereinigt, auch in Leibniz' System:

i) die Allmacht Gottes, die jedoch ihre inneren Grenzen am Intellekt Gottes (der die Ideen zu seinen ‚Objekten‘ hat) findet;⁶⁰ Gott kann nichts Wollen, was ihm sein Intellekt nicht als rational ausgewiesen hat; ii) die Anreicherung des Horizontes des Intelligiblen, der Wesensformen und der Ideen durch die Kriterien Repugnantz und Kompossibilität; iii) die Reflexion auf mögliche Welten; iv) das Insistieren auf didere Singularität der faktischen Welt, die diese allein aufgrund der Tatsache einnimmt, daß sie die Beste ist und ihre Existenz die größte Kapazität an Seins-Wirklichkeit dokumentiert.⁶¹

Was hinzutritt ist die v) systematisch konsequente Ausdehnung der Wesensbestimmungen auf die Ganzheit oder Totalität dessen, was einem Einzelsein zukommen konnte – damit aber eben auch die Ausdehnung der metaphysisch-theologischen Implikationen des Monas-Begriffs auf alles das, was existiert. Nicht mehr nur eine Theologisierung des Möglichen also, sondern eine Theologisierung des Wirklichen, dies natürlich unter dem Index der Bedingung des Optimums. Das schien aber auch unumgänglich, wenn wir bedenken, daß von Möglichem immer nur sinnvoll als Möglichem in Bezug auf eine ihm zukommen könnende Wirklichkeit gesprochen werden kann. Wenn also das Mögliche selbst einen Status von Wirklichkeit erhält, wie es hier auf jeden Fall für dessen Subsistenz im Denken Gottes angenommen wird, dann scheint es eben auch kein Mögliches mehr zu sein, sondern selbst ein Wirkliches – eine wirklich intelligibel subsistie-

Confessio philosophi (1672/3), A VI/3, n. 7, 122: „Peccata scilicet contingere ita ferente harmonia rerum universali, lucem umbris distinguente, Harmoniam autem universalem non a voluntate Dei, sed intellectu seu idea, id est natura rerum esse. Eidem ergo peccata transcribenda, peccata proinde non voluntatem, sed existentiam Dei sequi“. Die Übel, das Böse und die Sünde sind also für Leibniz in provokanter Weise integrale Momente der „series rerum“ der geschaffenen (besten) Welt, so daß gilt: „[...] ita sublati peccatis tota rerum series longe alia futura erit. Sublata, vel mutata rerum serie, etiam ultima ratio rerum, id est Deus e medio tolletur mutabiturque“ (IB.).

⁶⁰ Vgl. LEIBNIZ: *Theodizee* § 7 und § 20; NE III 4, 17; GP VI, 422, 449; VII, 305 wird der inner-göttliche Ideen-Raum als „regio idearum“ bezeichnet. Zum eindeutig platonischen, vermutlich durch Marsilio Ficino vermittelten Hintergrund vgl. LEINKAUF, Thomas: *Leibniz und Platon*, in: *Zeitsprünge* 13 (2009), 23–45. Dennoch weist Leibniz gegen die antike (PLATON: *Tim.* 30C, 51E–52A) und einen Großteil der mittelalterlichen Tradition seit Avicenna die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Idee bzw. Essentialbestimmungen zurück. Sie sind ihm Teil des (an AUGUSTINUS: *De diversis quaestionibus* 83, q. 46, n. 2; *Retractationes* I, 3, n. 2 angelehnten) „mundus intelligibilis“, dessen ‚Ort‘ das *Verbum divinum* oder der Intellekt Gottes ist, siehe GP VII, 614.

⁶¹ Leibniz Ms ohne Titel und Datum, GP VII 289–291, 290, § 10: die Welt ist „maxime capax“ mit größter „quantitas realitatis“, sie ist (§ 9, 289): „ea rerum series, per quam plurimum existit, seu series omnium possibilium maxima“.

rende Wesensform oder Essential-Bestimmung – zu sein.⁶² Von dieser Wirklichkeit des Möglichen muß dann eben diejenige unterschieden werden, die es als existierend oder geschaffen ‚extra causam suam‘ – und eben nicht intra – ansetzt, je höher oder größer hierbei wiederum der Kompossibilitätsfaktor angesetzt wird, desto expliziter wird auch diese Wirklichkeit ‚extra causam suam‘ ihres Kontingenz-Charakters entkleidet und gleichsam essentialisiert.⁶³ Die Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit im Sinne des *esse existentiae* scheint dann bei Leibniz, ein weiterer Punkt vi, von den modalen Kriterien weg auf die ontologisch-werthaften Kriterien verschoben zu sein, d.h. auf die Quantität und Qualität der relationierenden Prädikate, die alle Seienden zur vollkommensten und besten harmonischen Ganzheit (*totalitas, totum*) verknüpfen. Nur vor dieses Optimum will Leibniz noch einen (singulären, individuellen) Existenz-Indikator stellen (der ja dem reinen Possibilien-Raum, egal welcher Perfektion, nicht von sich her zukommen kann).⁶⁴

VI.

Was man, bei aller Komplexität im Einzelnen, doch sehen kann, ist sicherlich Folgendes: durch die Intensivierung der Diskussion des Möglichen wird vor allem auch der Begriff des Wirklichen in vielfacher Weise modifiziert – ebenso wie, in Parenthese gesagt, die Diskussion des Seins oder

⁶² Leibniz sagt dies auch ganz klar, insbesondere in den *Essais de Theodicée*, Seconde partie § 184; GP VI, 226 – nachdem zuvor ausführlich und zustimmend in § 183 aus PIERRE BAYLES: *Pensées diverses*, c. 152, Bd. II, 774–775 zitiert worden ist, mit der an die scholastische Tradition anschliessenden Behauptung: « cet empire (de la volonté de Dieu) ne s'étend que sur l'existence des creatures, il ne s'étend point aussi sur leurs essences » – heißt es 226: « c'est à mon avis l'entendement Divin qui fait la réalité des Verités éternelles: quoyque sa volonté n'y ait point de part. Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant ».

⁶³ Das Existieren ‚außerhalb‘ der Ursache ist auch für Suárez das entscheidende Kriterium, vgl. SUÁREZ: *Disputationes metaphysicae* (1597), Opera XXV, Disp. XXXI, sect. 1, n. 4: „existentia non convenit creaturae nisi per causam efficientem et ideo non potest creatura dici actu esse, nisi facta sit; sect. 12, n. 5: „quid enim aliud est existere quam extra causas esse“.

⁶⁴ Siehe die treffenden Beobachtungen von André Robinet in seinem Beitrag ROBINET: *De la notion individuelle complète et concrète: logique et métaphysique dans les textes de Leibniz*, in: HEINEKAMP/LENZEN/SCHNEIDER (eds.): *Mathesis rationis* (Anm. 56), 103–118, hier 115: « Il n'y a pas de passage du complet au concret parce que l'existence ne fait pas partie des perfections calculés en optimum. Aucune texte ne mentionne l'existence parmi les perfections compossibilisées [...]. Le meilleur des mondes possibles est un monde [...] possible. Il n'est pas le monde réel ». Nicht folgen kann ich ihm allerdings in der These, daß die Kontingenz im Schöpfungsakt deswegen „radikal“ werde, weil der Schöpfungswille (volonté créatrice) ihn in jedem Moment „aussetzen“ (suspendue) könne (117) und daß es für diesen Willen eher eine Determination bezüglich des „Wie“ (comment), nicht jedoch des „Warum“ (pourquoi) gebe (118). Aus meiner Sicht ist dies Warum gerade substantielle in der Unausweichlichkeit begründet, das auf rationalen Kriterien basierende ‚Beste‘ wirklich werden zu lassen – der Wille des Leibnizschen Gottes ist nicht radikal von seinem Intellekt und dessen begründeten Entscheidungen abgespalten oder selbständig.

des Etwas auch denjenigen des Nichtseins oder Nichts tangiert hat. Damit einerseits, um wieder von Leibniz sozusagen auf die Sichthöhe seit der Avicenna-Rezeption des Hochmittelalters zurückzugehen, das Mögliche als *esse essentiae* oder als *forma* und *idea* nicht ein Sein vor allem Sein, einen Wirklichkeits-Status erhält, der in gewisser Weise das *esse existentiae* oder die *realitas ipsa* überflüssig machte (sozusagen ein Ideen-Raum ohne jede Individualität-Singularität)⁶⁵ oder damit, andererseits, die Herausstellung eines exklusiven Wirklichkeitsanspruchs für das *esse existentiae* oder *esse singulare* nicht deren Wesensformen in ihrer normativen Selbständigkeit ebenso überflüssig machte (ein Horizont des Individuellen ohne jede trans-individuelle, intelligible Norm)⁶⁶, mußte schon seit dem hohen Mit-

⁶⁵ Dies steht vielleicht im Hintergrund der doch, sieht man die seit Heinrich von Gent laufende Diskussion um das *esse essentiae* und dessen Status als eines von Avicenna herkommenden Aus-sich-Seins (hier: *de se-esse*), auf einem anderen Denkansatz beruhenden Position des Suárez, die dem wesentlichen Sein kein ‚reales‘ Sein ohne den Setzungsakt Gottes zusprechen will, SUÁREZ: *Disputationes metaphysicae* (1597), Opera XXV, Disp. XXXI, sect. 2 (zur *ratio possibilitatis*), n. 1: „statuendum est, essentiam creaturae, seu creaturarum de se, et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale, et in hoc sensu, praeciso esse existentiae, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil“. Suárez will sich hier mit Scotus eins wissen (hoc in parte Scotus nobiscum convenit in principio posito, quod essentiae creaturarum, etiam a Deo sint cognitae ab aeterno (!), nihil sunt, nullum verum esse habent, antequam per liberum Dei efficientiam illud recipiant“. Zur Sache COURTINE: *Suárez et le système de la métaphysique* [Anm. 8], 298–321, 298: für Suárez könne man nicht behaupten, daß die *possibilia* einen „ordre autonome, étrangère à Dieu“ besäßen, « indépendant de lui, et par conséquent s’imposent nécessairement à sa volonté ». Aber auch für Scotus sehen wir: Die Existenz oder das Wirklich-Sein der Washeiten oder Wesensgehalte würde für Scotus eine *creatio ex nihilo* zunichte machen, daher kam diesem ‚Sein‘ des Washeitlichen nur ein Status des intelligiblen Seins zu, das „hervorgebracht“, aber nicht „erschaffen“ ist (SCOTUS: *Ordinatio* I, d. 36, q. un., n. 13; II, d. 1, q. 2, n. 84). Auch Suárez selbst rudert etwas später XXXI, sect. 2, n. 2 zurück von der harten These des „omnino esse nihil“ zu derjenigen Einsicht, daß: „ipsa essentia (= natura, quiditas) et semper est aliquid in genere essentiarum et in esse intelligibili (!) et in potentia activa creatoris, licet non in esse reali actuali“. Es gibt also ein ‚Sein‘ der Wesensformen und Essenzen vor dem aktuellen Wirklichsein (als *creatum*), zumindest in der „potentia Dei“ und dem „esse intelligibile“. Darauf deutet Suárez auch hin in SUÁREZ: *Disputatio* I, sect. 4, n. 21 (ganz im Sinne dessen, was man bei HEINRICH VON GENT: *Quodl.* XI, q. 3, ed. Parisiis 1518, f. 450r finden kann): „homo [...] non ideo est animal rationale, quia Deus talem illum cognoscat, seu quia in exemplari divino talis repraesentatur, sed potius ideo talis cognoscitur, quia ex se (!) postulat talem essentiam“.

⁶⁶ Nochmals ein kurzer Hinweis auf Nikolaus von Autrecourt: dieser hat in dem Absatz *An aliqua eadem causa possit produci diversos effectus in specie* seines *Exigit ordo executionis*, folgende Feststellung gemacht (NIKOLAUS VON AUTRECOURT: *Exigit* [Anm. 18], 255: „omnis entitas possibilis, cuius positio esset conveniens et ad ornatum universi, est; sed illa est quaedam entitas possibilis, scilicet causa directe correspondens effectui; non enim includit repugnantiam in conceptu et eius positio est conveniens; (conveniens) enim videtur quod quilibet effectus producat a causa sibi convenienti. [...] causa naturalis operatur semper secundum suum totum cognatum“. Die realen Möglichkeiten der Entfaltung einer Sache liegen in deren „virtus activa“, die sozusagen die inner-natürliche Dimension des Besten bereitstellen – es wäre interessant, aber das sagt der Text hier nicht, in welcher Weise die Schöpfungsintention Gottes diese aktiven Potentiale in ihrem universalen Kalkül als wech-

telalter eine differenzierte Abwägung der Optionen in die intellektuelle Öffentlichkeit eingespeist werden, sei dies über bestimmte Distinktionen in den Sentenzen-Kommentaren, sei es in vielen *Quodlibeta*, sei es in Teilen einer *Summa*. Das Resultat, wenn man denn davon sprechen kann, ist eine Diskussion, deren Rekonstruktion vielleicht noch immer nicht den Grad an Subtilität und Substantialität erreicht hat, den sie selbst über den Zeitraum zwischen 1250 und 1700 vorgelegt hatte. Was sich zeigt sind u.a. folgende Zuordnungen, die zum Teil auch im vorhergehenden Text thematisch gewesen sind – die Forschung müßte allerdings noch in genauerer Weise aufzeigen, wie in diesem Diskussionskonfinium der Begriff des Möglichen (*possibile*) in den hier aufgezeigten semantischen Schattierungen tradiert oder modifiziert worden ist: diejenige des *creatum* zum *positum* oder des *creabile* zum *ponibile* mit Gott als der *causa extrinseca*; diejenige des *esse essentiae* mit dem reinen Aus-sich-Sein oder der reinen, nicht-gesetzten Wesenhaftigkeit; diejenige des *esse existentiae* mit dem *esse singulare* sowie der nicht-propositionalen Direkterfahrung oder -erfassung (*cognitio intuitiva*); diejenige, analog hierzu, des *esse essentiae* mit der rational-definitiven Operation; diejenige aber auch des *possibile reale* mit der Setzungs-Intention Gottes, des *possibile logicum* mit der nicht gesetzten, aus sich heraus seienden Nicht-Widersprüchlichkeit, diejenige der klassischen Transzendentalien und der sie begleitenden Differenzierungen von Seins-Lehre oder Ontologie (allgemeine Metaphysik) und (spezielle) Metaphysik (in Physik, Theologik und Mathematik) mit einer diese noch übergreifenden, unitiven, super-transzendentalen Seinsweise, die den Begriff der Metaphysik veränderte und die allgemeine Seinslehre (Ontologie) immer stärker in den Vordergrund treten ließ⁶⁷ (hier ist, über den Jesuiten Benedictus Pereira [1535–1610], der Einfluß des Duns Scotus nicht zu übersehen⁶⁸) – alle diese Zuordnungen, zu denen sich sicherlich noch andere hinzufügen ließen, haben bis hinein in die Wolff-Schule und die Philosophie Kants und des Idealismus ihre provozierende Attraktivität behalten. In ihnen jedoch, das sollte deutlich geworden sein, hat der Begriff des Möglichen eine immer differenzierte Bedeutung und Stellung erhalten.

selweise sich bedingend antizipiert haben könnte. Dann wären wir natürlich auf direktem Wege zu Leibniz.

⁶⁷ Hierzu siehe die Ausführungen von COURTINE: *Suarez et le système de la métaphysique* (Anm. 8) und vor allem auch LAMANNA, Marco: *La nascita dell'ontologia nella metafisica di Rudolph Göckel (1547–1628)*. Hildesheim: Olms 2013; LEINKAUF: *Philosophie des Humanismus und der Renaissance 1350–1600*. Hamburg: Meiner 2017, Bd. I, 107–110.

⁶⁸ PERERIUS (Pereira), Benedictus: *De communibus omnium rerum principiis et affectionibus*, 1562. Ebenso wichtig: FONSECA, Petrus: *Commentarii in libros Metaphysicorum*, 1577–1579. Coloniae: 1616; SUAREZ, Franciscus: *Disputationes metaphysicae*, 1598 (erste Publikation im Reichsgebiet: Moguntiae 1600); GOCLINIUS (GÖCKEL), Rudolphus: *Isagogê in Peripateticorum et Scholasticorum primam Philosophiam quae dici consuevit Metaphysica* Francofurti: Palthenius 1598.

SCHEMATA

Schema I (radikal vereinfacht)

A = Gott (Intellekt-Wille)

B = Ideen in Gott (Intellekt), wird dann zu B-C-D in Schema II, vgl. ABAELARD: *Theologia christiana* IV, n.138 (= Corpus Christianorum 12), 335; V, n. 7; 349; ACHARD VON ST. VIKTOR: *De unitate Dei et pluralitate creaturarum* (1170/1171) I, 38, ed. Martineau. Saint Lambert de Bois: Ed. du Franc-Dire 1987, 108; I, 44-45; 116-118; I, 48; 130.

----- Kontingenzt

C = Welt wird dann später zu E

Schema I → II (Mittelplatonismus bis 12. Jahrhundert)

*Schema II*A = Allmacht Gottes (*potentia absoluta*), Intellekt Gottes (*intellectus divinus*)

→ schlechthinnige Setzungsmöglichkeit als Setzungsmacht, BONAVENTURA: *In sent.* I, q. 42, art. unicus, q. 2, Opera I, 593b:

quod (Deus) potest omne quod posse est potentiae ; et in se potest omne quod est potentiae simpliciter; in alio potest quod est potentiae imperfectae [...] dicitur omnipotens, quia potentia eius ad omnia sufficit et in nullo deficit“;

sofern das ‚possibile‘ durch die ‚potentia‘ hervorgebracht wird (causatur), ist es ein diminutum: possibile (A-B) diminuit de ratione potentiae (C).

----- Bereich des Essentiellen (*intra Deum: essentiae, res ratae*), reine Rationalität

B = schlechthin, an sich Mögliches (*simpliciter possibile, potentia ordinata*)

→ possibile sine repugnantia; ideae =essentiae, vgl. BONAVENTURA: *In sent.* I, dist. 35, art. unicus, q. 1; Opera I, 480a; q. 2; 481b-482a; q. 3; 484a mit Definition von Idee, alles mit Blick auf AUGUSTINUS: *De diversis quaestionibus*, q. 46, n. 2: *idea, causa primordialis, formae aeternae*.

----- Bereich des Erschaffbaren, *quasi materia intra Deum*, relationale Rationalität

C = das existieren könnende Mögliche (*possibile secundum quid, potentia ordinata*)

→ compossibile in mente divina (= *posse fieri* [formaliter]) – vgl. BONAVENTURA: *In sent.* I, dist. 35, art. unicus, q. 4; Opera I, 486a:

die Vervielfältigung der Ideen in Gott tangiert nicht die reale Einheit (*ad rem*), führt jedoch zu einer Komplexität hinsichtlich der „ratio expressiva cognoscendi“! dennoch, so q. 5, 488b-489a, keine Ordnung und Relationalität, sondern Sach-Einheit (*in Deo ideae sunt simpliciter unum*)

D = Kapazität des Seienden (*potentia receptiva, relativa, posse fieri* [materialiter])

→ Verwirklichungsmöglichkeit von B, *ordinatio ad se invicem*, vgl. BONAVENTURA: *In sent.* I, dist. 43, q. 3; Opera I, 612b, d.h. das Unendlich-Sein ist dem geschaffenen Sein nicht gemäß (*nullo modo convenit creaturae*); hinsichtlich der ‚capacitas‘ gilt ib., q. 44, art. 1, q. 1; 620a: *Deus facit capacitatem* (sc. *mundi/creaturae*), d.h. er hätte diese, entsprechend seiner Schöpfungsintention erweitern können (*maior capacitatem dare*). Dies lässt jedoch die Essentialstruktur der Welt (B) nicht zu: „non tamen quantum ad essentialium nobilitatem maiorem (sc. potuit Deus fecisse mundum meliorem)“ (621a), ebenso aber lässt es auch die Realstruktur nicht zu: „res non sunt capaces nisi ordinis finiti“ (dist. 44, art. 1, q. 4; 625a); Leibniz, *Essais de Theodicée, Troisième partie* § 388.

----- Kontingenz/Oboedienz-Schwelle:

→ divina virtus ad nihil arctetur; [...] quia posset omnino non facere (dist. 44, art. 1, q. 4; 627a), zu *obedientia* mit Blick auf Materie (dist. 44, art. 1, q. 1; 620b: *materia prima est creata in omnimoda possibilitate et in perfecta obedientia respectu Creatoris*; 622a)

E = wirklich existierende Welt

diese kann, trotz der unendlichen Mächtigkeit und Willenskraft Gottes (*potentia absoluta*), nicht besser sein als sie substantiell oder ihren sie bestimmenden Wesensformen nach ist (*mundus ordinatus secundum potentiam ordinatam*), da, um einen infiniten Regress zu vermeiden, als einzige *ratio sufficiens* das „quia voluit“ oder besser: ‚quia sic voluit‘ angesetzt werden muss (BONAVENTURA: *In sent.* I, dist. 44, art. 1, q. 1; Opera I, 622a): „quia voluit et rationem ipse novit“.

Zusammenfassung

Dieser Beitrag versucht einige Phasen der komplexen Transformation des Begriffs der Möglichkeit (possibilitas) oder des Möglichen (possibile) zwischen Antike-Spätantike und jüdisch-christlichem Denkansatz nachzuzeichnen und auf deren wichtige Auswirkung auf die System-Konstruktion von Leibniz zu verweisen. Hierbei geht es auch um grundsätzliche ontologische – vor allem den Status der Wesensformen im Verhältnis zu ihren eingeschränkten Existenz-Bedingungen – und dann auch epistemologische – vor allem die Aufladung des Begriffs des Einzel-Seienden und des Begriffs des Begriffs (conceptus conceptus) selbst – Konsequenzen und deren Implantation in die übergreifenden Diskussionen in den Disputationes und Summen. Als ein zentraler Indikator der Verschiebung innerhalb des semantischen Konfiniums des Möglichen ist hierbei die der Antike in dieser Radikalität unbekannte Bedeutung des Schöpfungsbegriffs und der damit verbundenen zentralen Bedeutung, die der Intentionalität und der Willenskraft und Wollens-Möglichkeit der schöpfend-schaffenden Instanz zukommt.

Abstract

This contribution tries to show some of the steps which the quite complex transformation of the concept of possibility or of the possible was submitted to in the development of thought between the antique/late-antique and Jewish-Christian traditions and, finally, to make clear the important influence this discussion has had in the systematic thought of Leibniz. In this context ontological—for example regarding the status of the essential forms in relation to their contracted, limited instantiations—or epistemological problems—for example the ever more complex concept of the individual beings and of the concept of the concept itself—have been at stake and have been integrated in the discussions that took place in the 'disputationes' or 'summae'. As a most central indication for the transformations inside the semantics of the concept of the possible is surely the central importance the concept of creation implying also a new reflection on intentionality and volition in the creator gained in the development from antique to the Jewish-Christian thinking.

