

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 27 (1913)

Artikel: Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV. Jahrhundert [Fortsetzung]
Autor: Okkam, Wilhelm
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762131>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

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

DREI ZWEIFLER AM KAUSALPRINZIP IM XIV. JAHRHUNDERT.

VON G. M. MANSER O. P.

(Schluß von S. 305.)

—•••—
Wilhelm Okkam.

(† 1349).

Peter d'Ailly und Nicolaus von Autricuria waren Okkamisten. Der Letztere sogar Zeitgenosse und höchst wahrscheinlich ein unmittelbarer Schüler des berühmten Neuerers. Das Verhältnis der beiden zu ihrem Meister wird verschieden beurteilt. Während die einen die beiden Okkamisten für ziemlich logische Fortsetzer der Lehre Wilhelms halten, neigen andere mehr zur Ansicht, daß sie den Prinzipien ihres Geistesführers Gewalt antaten und sie über Gebühr urgiert hätten. Vielleicht bringt unsere kurze Klarlegung der Stellung Okkams zum Kausalproblem einiges Licht in die Streitfrage hinein.

Okkams interessanten Lebenslauf, — seine revolutionäre Stellung im eigenen Orden, seine Parteinahme für Ludwig den Baier gegen den Papst usw. — setzen wir als bekannt voraus. Wir stellen auch hier nur die drei Fragen: Hat Okkam an dem Kausalprinzip gezweifelt? Welche Folgerungen ergaben sich ihm aus dieser Stellung? Welches ist der letzte Erklärungsgrund seiner Stellung? — Dabei werden wir wörtlich angeführte Quellenbelege, insoweit sie sich auf heutzutage allgemein zugestandene Lehrpunkte beziehen, sorgfältig beschränken, sogar vermeiden, um den freundlichen Leser nicht allzusehr mit schon Bekanntem zu belästigen.

I.

Okkams Stellung zum Kausalprinzip.

Hat Okkam tatsächlich die Sicherheit des Kausalprinzips angezweifelt?

Wir wollen hier zuerst die Hauptstelle, aus welcher wir nachträglich den Beweis für seine Kausalskepsis zu schöpfen beabsichtigen, wörtlich anführen, um dem Leser Gelegenheit zu geben, genaue Kontrolle ausüben zu können

über die Richtigkeit dessen, was wir behaupten. Die betreffende Stelle findet sich in seinem *Centiloquium Theologicum* Concl. I.¹ Dasselbst bekämpft er die aristotelische Behauptung, daß ein Bewegtes von einem andern bewegt werden müsse, denn sonst wäre es *primo* und *per seipsum* bewegend und daher zugleich in Akt und in Potenz, mit den Worten: „*quamvis sit aliquibus probabilis (ratio aristotelica) tamen non videtur demonstrativa. Primo quia possum rationabiliter dicere aliquid seipsum movere, sicut anima et angelus, qui producunt varios suos actus, et gravitas ipsaque movendo seipsam descendit. Et si dicatur, quod descendit descensu subiecti et ita non movet seipsam; Contra, illud potius dicitur movere, quod movendo se movet, quam aliquid aliud, cui inhaeret, vel suum subiectum. Ergo precisa causa motus est descensus naturalis. Item circumscribatur subiectum adhuc gravitas descendit. Item patet in sacramento altaris ubi a pluribus ponuntur accidentia sine subiecto. Aliquibus ergo videtur nullum inconveniens aliquid posse seipsum movere, et per consequens ista propositio: omne quod movetur ab alio movetur non est per se nota: nec ex per se notis deducitur, et per consequens non est principium demonstrativum. — Ad argumentum in oppositum, quando dicitur, sequeretur, quod idem esset in actu et in potentia simul. Dicitur quod ista potest habere duplicem sensum: unum scilicet talem: idem habet aliquid actu et non habet illud actu sed in potentia habendi est; et iste sensus est impossibilis tanquam includens contradictionem manifeste. Alium sensum talem potest habere: idem est actu potens ad causandum in seipso aliquid, ad quod est in potentia ad recipiendum; et hoc videtur multis satis possibile: quod sufficit in proposito ad impediendum ut predicta propositio, scilicet omne quod movetur ab alio movetur sit primum principium. Aliae vero rationes aristotelis, quibus nititur hoc idem probare, quamvis sint multis probabiles, non omnibus tamen videntur demonstrativae“.²*

Der wörtlich angeführte Text bietet unter den verschiedensten Gesichtspunkten Interessantes. Es ließe sich

¹ Editio Lugduni 1495. 9. E. 31.

² *Centiloquium theologicum*. Concl. I. (Ed. Lugduni 1495.)

aus ihm allein schon recht gut nachweisen, mit welcher Oberflächlichkeit Okkam die wichtigsten aristotelischen Prinzipien erfaßte und abzutun gewohnt war, und wie wenig er seine großen scholastischen Vorgänger kannte, die mit viel mehr Scharfsinn die gleichen Einwände, die er macht, auch schon gemacht und sie zurückwiesen. Aber lassen wir all das beiseite. Wir wollen ja nur die Tatsache konstatieren, daß er das Kausalprinzip d. h. den aristotelischen Satz: *omne quod movetur, ab alio movetur* nicht für ein absolut sicheres Axiom hielt. Das bestätigt nun der Text ganz klar, indem Okkam:

1. alle Gründe, welche Aristoteles für die Gültigkeit des Kausalprinzips angeführt hatte, als bloß wahrscheinliche bezeichnet, weil nicht alle Gelehrten sie für demonstrativ halten „*Aliae vero rationes aristotelis, quibus nititur hoc idem probare, quamvis sint multis probabiles, non omnibus tamen videntur demonstrativae*“;

2. indem er gegen dasselbe den Einwand vorbringt: bei den Engeln, der menschlichen Seele und dem fallenden Körper wäre Bewegung und doch nicht ab alio, sondern Selbstbewegung;

3. indem er dem Kausalprinzip, da einige die geschöpfliche Selbstbewegung für möglich halten, ausdrücklich sowohl den Charakter eines ersten Prinzips, als auch eines sicheren abgeleiteten Prinzips abspricht, ja überhaupt jeden demonstrativen Wert „*Aliquibus ergo videtur, nullum inconueniens, aliquid posse seipsum mouere, et per consequens ista propositio omne, quod movetur ab alio movetur, non per se nota, nec ex per se notis deducitur, et per consequens non est principium demonstrativum*“;

4. indem er endlich die Zurückführung des Kausalprinzips auf das Kontradiktionsprinzip nicht evident sicher hält. Schon Aristoteles und nach ihm die christlichen Aristoteliker betrachteten die Leugnung des Kausalgesetzes als einen Angriff auf das Widerspruchsprinzip. Was bewegt wird, wird entweder von einem andern bewegt oder ist absolut sich selbst bewegend. Wenn das Erstere, so setzt es eben ein Anderes als Ursache voraus. Wenn das Letztere, d. h. wenn es bewegt wird und doch nur sich selbst bewegt, dann ist ein und dasselbe zugleich in Akt und Potenz, mit andern Worten: „es ist“ und „es ist zugleich nicht“. Das ist aber präzise die Leugnung des

Kontradiktionsprinzips.¹ Diese ganze letztere Folgerung be-
anstandet Okkam. Er bemerkt dazu, daß es vielen möglich
erscheint, daß in gewissem Sinne ein und dasselbe zugleich
in Akt und Potenz sei. Und diese Meinung vieler genügt,
sagt er, dem Kausalprinzip den Charakter eines „*primum*
principium“ abzusprechen: *et hoc videtur multis satis*
possibile: quod sufficit in proposito ad impediendum, ut
predicta propositio scilicet omne, quod movetur, ab alio mo-
vetur, sit primum principium“.

Okkams Zweifel an der Gültigkeit des Kausalprinzips
ist somit eine ganz unleugbare Tatsache.

II.

Die Folgerungen seiner Kausalskepsis.

Okkam hat die Folgerungen aus seinem Zweifel an dem
Kausalprinzip mit fast verblüffender Offenheit gezogen. Er
hat die Axt an den Baum des gesamten metaphysi-
schen Wissens gelegt, die bei ihm auf der ganzen Linie
zu einer bloß wahrscheinlichen Disziplin herabsinkt. Der
zersetzende Zweifel an dem Kausalprinzip dringt bei ihm
zersetzend und zerfressend in all jene Grundthesen der
Metaphysik ein, die auf jenem ruhen.

Das zeigt sich vorerst in seiner Naturtheologie. Die
Existenz Gottes ist unbeweisbar.² Da das Kausalprinzip
keine Sicherheit bietet, vermögen wir ebensowenig die
Unmöglichkeit einer *series infinita* zu beweisen.³ Weder
daß Gott die unmittelbare Ursache aller Dinge, noch irgend-
eines Dinges ist, noch daß er die Dinge mittelbar hervor-
brachte, ist beweisbar.⁴ Folgerichtig ist es auch unbeweis-
bar, daß er irgend etwas frei schuf. Alles das ist nur
Gegenstand des Glaubens.⁵ Unbeweisbar ist auch: die

¹ Vgl. Thomas. C. Gent. I. I. c. 13.

² Centiloquium theol. Concl. I. 1. Sent. dist. III. q. II.

³ „Difficile est vel impossibile probare contra philosophos, quod
non sit processus in infinitum in causis eiusdem rationis, quorum una
potest esse sine alia“ I. Sent. dist. II. q. X.; Centiloq. theol. Concl. I.

⁴ „... non potest probari naturali ratione, quod Deus sit causa
immediata efficiens omnium“ „Secundo dico, quod non potest pro-
bari, quod Deus sit causa efficiens alicuius effectus...“ „Ex
istis sequitur demonstrative, quod non potest probari, quod Deus sit
causa mediata alicuius effectus...“ Quodlib. II. q. I.

⁵ „Ideo, quod Deus sit causa libera respectu omnium tenendum
est tanquam creditum: quia non potest demonstrari per aliquam rationem,
ad quam non responderet unus infidelis“ II. Sent. q. IV.

Einzigkeit Gottes,¹ seine Unendlichkeit und absolute Vollkommenheit,² seine Erkenntnis der Einzel-
dinge,³ seiner Vorsehung,⁴ die Unterordnung aller
Dinge unter ihn als höchstes Ziel.⁵ Überhaupt sind
seine Attribute bloße *entia rationis*.⁶ Nichts Reales er-
kennen wir von dem inneren Sein Gottes „*nec divina
essentia, nec divina quidditas, nec aliquid intrinsecum
Deo, nec aliquid, quod est realiter Deus, potest hic cog-
noscere a nobis*“. Hat Okkam mit der Naturtheologie, der
höchsten aristotelischen metaphysischen Disziplin nicht
gründlich aufgeräumt?

Diese Auffassung der philosophischen Gotteslehre zog
notgedrungen eine eigentümliche Theorie über das Verhältnis
von **Glauben** und **Wissen** nach sich. An Stelle der Har-
monie des Glaubens und Wissens bei gegenseitiger Gebiets-
unterscheidung tritt die Gebietstrennung. Sie gehören
beide ganz verschiedenen Gebieten an. Das Wissen erreicht
die Realität Gottes gar nicht; der Glaube allein unter-
richtet uns darüber. Sie sind einander indifferent. An
Stelle der Vernunftmäßigkeit des Glaubens tritt die Dis-
krepanz, sagt Überweg.⁷ Milder ausgedrückt, ist es
wenigstens das Verhältnis der gegenseitigen Indifferenz,
der völligen gegenseitigen Entfremdung.

Den gleichen skeptischen Charakter trägt Okkams
Psychologie. Alles was das Wesen der menschlichen Seele
und die Natur ihrer Tätigkeit angeht, ist der beweisenden
menschlichen Vernunft unzugänglich und bloß Gegenstand
des Glaubens. Da wir von einer intellektuellen Tätigkeit
in uns keine Kenntnis haben, ist der Schluß aus einer
solchen auf eine immaterielle unvergängliche Seele
unstatthaft.⁸ Im Gegenteil. Den Glauben nicht voraus-

¹ „Unum esse Deum est creditum et non demonstratum ratione naturali nobis in via possibili“ Biel. I. Sent. dist. II. q. X.

² „Teneo oppositum, quia non potest sufficienter probari, quod Deus sit ens eminentissimum . . .“ Quodl. VII. q. XXI.

³ „Non potest sufficienter probari, quod Deus intelligat aliquid extra se, aut velit extra se . . .“ Quodl. II. q. II. ad 1.

⁴ Quodl. VI. q. I. u. q. II.

⁵ Bei Biel. II. Sent. dist. I. q. V. a. 2. concl. II.

⁶ I. Sent. dist. III. q. II.; Quodl. IV. q. XVIII.

⁷ Grundriß der Geschichte der Phil. II. (1905) S. 345.

⁸ „Non autem experimur istam intellectionem, qua est operatio propria substantiae immaterialis et ideo per intellectionem non concludimus illam substantiam incorruptibilem esse in nobis tanquam formam“ Quodl. I. q. X.

gesetzt und nur unserer Vernunft folgend, würden wir richtiger sagen: die Seele ist eine materielle und vergängliche Form.¹ Wenigstens ist es uns nicht evident, ob in uns irgendwelche immaterielle Form, die informierendes Prinzip des Leibes wäre, existiert.² Ebenso unbekannt muß uns daher auch der Ursprung der Seele sein. Wir können weder beweisen, daß die Seele erzeugt, noch daß sie unmittelbar geschaffen ist, noch daß sie überhaupt einen Ursprung hat.³ An mehreren Stellen tritt er für die berühmte platonische *pluralitas formarum* im menschlichen Kompositum ein.⁴ Schließlich aber erklärt er seiner Skepsis entsprechend, daß wohl weder das eine noch das andere bewiesen werden könnte.⁵ Häufig hat man geglaubt, John Locke wäre der erste gewesen, der die Erkennbarkeit spezifisch verschiedener Substanzen geleugnet hätte. Auch das ist unrichtig. Nicht einmal Nicolaus von Autricuria war der erste. Vor ihm hat Okkam den Zweifel an der Erkennbarkeit jeglicher Unterscheidung zwischen spezifisch verschiedenen Substanzen ganz offen ausgesprochen: „*Quod nullam — so erklärt er — rationem evidentem, nec demonstrative probantem distinctionem specivocam inter substantias quascumque habemus*“.⁶ Hier kommt eigentlich der ganze antimetaphysische Charakter seiner Weltanschauung zum Vorschein. Er bezweifelt jede quidditative Erkenntnis der Dinge. Das „Ding an sich“, die Wesenheiten der Dinge sind uns unerreichbar und deshalb auch der Unterschied von quidditativ verschiedenen Substanzen.

Dieser antimetaphysische oder antiintellektualistische Zug erhält in Okkams **Voluntarismus** den beredtesten Ausdruck. Schon oben bei Kardinal d'Ailly bedeuteten wir,

¹ „Et licet secundum fidem et veritatem ista sit anima incorporea, quae et forma incorruptibilis, tamen talis (sequens rationem naturalem) diceret, quod esset forma extensa et corruptibilis“ Quodl. I, q. X.

² „Intelligendo per animam intellectivam formam immaterialem incorruptibilem . . . non potest sciri evidenter per rationem vel experientiam, quod talis forma sit in nobis, nec quod talis anima sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis . . . Sed ista tria solum fide tenemus“ Quodl. I, q. X.

³ Quodl. XI, q. I.

⁴ II. Sent. q. IX.; Quodl. II, q. X.

⁵ „Quod in homine sunt plures formae substantiales bene est difficile probare vel eius oppositum“ IV. Sent. q. VII.

⁶ Quodl. III, q. VIII.

daß nur die Kenntnis der Dingwesenheiten und deren Zurückführung auf den göttlichen Verstand und die göttliche Wesenheit als ewig unveränderliche Norm des göttlichen Wollens und Schaffens in der Moralphilosophie den schrankenlosen Voluntarismus paralisiert, gewisse unveränderliche natürliche und göttliche Gesetze ermöglicht und den Grund zur Unterscheidung von an sich guten und an sich schlechten Handlungen zu legen vermag. Das zeigt sich wieder bei W. Okkam. Er ist Voluntarist wie Peter d'Ailly und Nicolaus von Autricuria. Teilweise finden sich bei allen dreien die gleichen frappanten Beispiele. Ja Okkams Voluntarismus grenzt hie und da, wie Ritter sagt, geradezu an Frevel.¹ Alles hängt nur vom göttlichen Willen ab. Möglich ist etwas, weil Gott es hervorbringen kann, nicht weil es seinem inneren Wesen und daher seinem ewigen Denken entspricht.² In Gott und daher für Gott gibt es keine unveränderlichen Gesetze, sondern nur für uns, insofern Gott etwas will.³ Es gibt keine innerlich d. h. aus ihrer Wesenheit gute und schlechte Handlungen, sondern gut ist eine Handlung nur, weil Gott sie will, und schlecht, weil Gott sie nicht will; selbst der Haß gegen Gott, der Diebstahl und der Ehebruch sind nicht an sich böse, sondern bloß insofern Gott sie nicht will; würde Gott sie wollen oder sie jemanden vorschreiben, wären sie verdienstlich;⁴ Gott kann sie dem Menschen befehlen und dann ist der Haß Gottes eine sittlich gute Handlung.⁵ Verdienst, Schuld und Strafe hängen daher wieder nur vom Willen Gottes ab: der Haß Gottes verdient nicht aus sich Strafe, sondern bloß wegen des Willens Gottes; die Gnade Gottes berechtigt nicht aus sich zum ewigen Leben; auch ohne Sünde kann Gott jemanden ewig bestrafen; Gott kann den Menschen hassen,

¹ Geschichte der Philos. B. VIII, S. 602.

² I. Sent. dist. XXXXIII. q. II.

³ III. Sent. q. XIII.

⁴ „Licet odium Dei, furari, adulterari habeant malam circumstantiam annexam et similia de communi lege quatenus fiunt ab aliquo, qui ex praecepto divino obligatur ad contrarium; sed quantum ad esse absolutum in illis actibus, possunt fieri a Deo sine omni circumstantia mala annexa; sed etiam meritorie possunt fieri a viatore, si caderent sub praecepto divino, sicut nunc de facto eorum opposita cadunt sub praecepto divino“ II. Sent. q. 190.

⁵ „Sed Deus potest praecipere, quod voluntas creata odiat eum . . . odire Deum potest esse actus rectus in via, puta si praeciatur a Deo“ IV. Sent. q. XIV.

welcher sündenlos, ist und jenen nicht hassen, der mit der Sünde behaftet ist.¹ Wie bei Luther ist die Prädestination nur ex parte Dei und sind die guten Werke an sich unnütz.² Offenbar hat Okkam den Protestantismus wissenschaftlich antizipiert.

Man mag sagen, was man will: Okkams Weltanschauung ist in ihrer innersten Verkettung ein schroffer Angriff auf das metaphysische Wissen seiner ganzen Ausdehnung nach. Sie charakterisiert sich als: Bruch zwischen Metaphysik und Wissenschaft, Metaphysik und Glaube, Metaphysik und Moralphilosophie.

III.

Der tiefere Grund der okkamistischen Kausalskepsis.

Okkams wissenschaftliche Stellung wird auch in der neuesten Zeit noch ganz verschieden beurteilt. Ein Beweis hiefür ist de Wulf, der ihm die gleichen phil. Grundlehransichten zuschreibt wie dem hl. Thomas. Wir haben einer solchen Auffassung schon früher widersprochen, und auf Widerrede folgte Widerrede. In der neuesten Auflage seiner *Histoire de la philosophie médiévale* hält er gegen Jacquin und den Schreibenden den früheren Standpunkt vollständig aufrecht.³ Okkam steht wesentlich nicht im Gegensatz zu den bedeutendsten Scholastikern des 13. Jahrhunderts.⁴ Mit Anselm v. Canterbury, Alexander Hales, Thomas, Bonaventura, Skotus verbindet ihn die gleiche grundlegende Lehrsynthese: „Il y a une synthèse, qui se trouve être commune à un groupe des principaux docteurs occidentaux, — il suffira de citer Anselm de Canterbéry, Alexander de Halès, Bonaventure, Duns Scot, Guillaume d'Occam“.⁵ Okkam beabsichtigt keineswegs die Grundlagen des mittelalterlichen Dogmatismus niederzureißen „G. d'Occam n'a pas prétendu renverser les assises du dogmatisme médiévale“.⁶ Er ver-

¹ „Item dilectio Dei et odium sunt opposita per eum, sed odium Dei non est natura sua dignum poena aeterna . . . Item sicut se habet poena ad peccatum, ita secundum eum gratia ad gloriam, sed Deus potest punire aeternaliter sine aliquo peccato actuali, praecedenti vel concomitante“ III. Sent. q. V. — „Ad aliud dico potest (Deus) aliquem odire sine omni iniquitate in odito . . . et potest eum existentem in iniquitate non odire in poenam aeternam“. Ib.

² I. Sent. dist. XVII. q. II.

³ Hist. de la Philos. méd. 1912. S. 119.

⁴ das. 522.

⁵ das. 114.

⁶ das. 522.

steht nicht anders als wie Thomas die Objektivität unseres Erkenntnisursprunges: „lui-même ne comprend pas autrement, que S. Thomas la genèse de nos états représentatifs, puisqu'il admet une action du dehors sur l'intelligence“.¹ Auch tritt er für die Abstraktion ein, die Unterscheidung von sinnlicher und geistiger Erkenntnis;² scharf kritisiert er allerdings die Specieslehre — species impressa —, aber nur jene materialistisch-irrtümliche, welche den Erkenntnisprozeß in eine materielle Übertragung des Dingbildes auf den Erkennenden oder auch in die Spiritualisierung des Phantasiebildes verlegte.³ Gegen diese irrtümlichen Auffassungen hat er erfolgreich gekämpft, wobei aber seine Kritik den wahren Begriff der species intentionalis keineswegs gefährdet: „Mais ses critiques laissent debout la vraie notion de l'espèce intentionnelle“.⁴ In diesem Sinne ist wohl auch seine Stellung gegen einen Intellectus agens aufzufassen.⁵

Jedermann kennt de Wulfs Verdienste auf dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik, und sie sollen am wenigsten von uns ignoriert werden. Wem wäre es ferner nicht bekannt, wie dunkel und schwankend Okkams Ansichten in manchen Punkten sind, so daß seine verschiedene geschichtliche Beurteilung mehr als erklärlich erscheint. Dessenungeachtet ist uns de Wulfs Urteil über Okkam bis zur Stunde unbegreiflich geblieben, und vielleicht gelingt es uns, den einen und andern dunklen Punkt doch etwas besser zu beleuchten. An was wir uns vor allem stoßen, ist folgendes: wie kann Okkam, der Zweifler am Kausalprinzip, der jede sichere reale Gotteserkenntnis leugnet, die ganze metaphysische Grundlage der Psychologie und Moralphilosophie in Frage stellte, in seinen phil. Grundfragen mit Thomas v. Aquin übereinstimmen? Fügen wir, um ja nicht ungerecht zu sein, noch hinzu, daß de Wulf selber zugibt, der berühmte „Neuerer“ hätte jede sichere Kenntnis des Daseins und Wesens Gottes,⁶ der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele⁷ — vom Kausalprinzip spricht de Wulf nicht — bezweifelt und einem ausgesprochenen Voluntarismus gehuldigt.⁸ Dieses Geständnis löst uns das Rätsel erst recht nicht. Wie konnte Okkam zu diesen merkwürdigen tiefgreifenden Folgerungen kommen, wenn

¹ Hist. de la Philos. méd. 1912 S. 520.

² das. 518.

³ das. 519 u. 415—416.

⁴ das. 520.

⁵ das. 519—20.

⁶ das. 516.

⁷ das. 520.

⁸ das.

seine tiefgründigsten phil. Prinzipien mit jenen des heil. Thomas übereinstimmen?

In Wirklichkeit stimmen Thomas und Okkam in der Begriffslehre, dem tiefsten aller phil. Probleme nicht überein. Hierin glauben wir denn auch den tieferen und letzten Erklärungsgrund für seine Kausalskepsis gefunden zu haben.

Versuchen wir es den ganzen Aufbau seiner Ideenlehre kurz zu skizzieren.

a) Okkams Sinneserkenntnis.

Die menschliche Erkenntnis beginnt mit der Sinneserkenntnis. Diese ist nach Okkam eine doppelte: eine intuitive und eine abstraktive.

α) Die **intuitive** oder schauende Sinneserkenntnis geht jeder andern voraus und ohne sie wird überhaupt nichts erkannt.¹ Vollzogen wird sie durch die äußeren Sinne. Ihr Gegenstand bildet das augenblicklich gegenwärtige auf uns einwirkende Sinnesobjekt. Ihr Akt ist die *perceptio*, in welcher die äußeren Sinne den von außen einwirkenden Gegenstand erfassen und zwar so lange und nur so lange, als das Objekt gegenwärtig einwirkt, weil der Sinn nur so lang den Gegenstand zu schauen vermag.

β) Der schauenden äußeren Sinneserkenntnis folgt die **cognitio abstractiva** der inneren Sinne. Sie gehört der Einbildungskraft — *imaginatio*, *phantasia* — an. Ihr Akt ist die „*repraesentatio*“, die Wiedervergegenwärtigung dessen, was in der *perceptio* von den äußern Sinnen erfaßt wurde. Abstraktiv wird sie genannt, weil sie von der Gegenwart des Objektes absieht, es in seiner Abwesenheit vergegenwärtigt und erkennt.³

Wie stellt sich Okkam zu den *Sinnesspecies*? Schon vor ihm hatten Petrus Aureolus († 1322), und Wilhelm Durandus O. P. († 1332) auf dem Gebiete der Sinneserkenntnis die Notwendigkeit jeglicher *species* bestritten. Folgt Okkam diesen beiden geistesverwandten Vorgängern, die bekanntlich seine Geistesrichtung in wesentlichen Fragen beeinflussten? Oder bekämpft er nur, wie de Wulf meint, jene besondere irrtümliche Speziesart gewisser mittelalter-

¹ „Nihil potest naturaliter cognosci in se, nisi cognoscatur intuitive“ I. Sent. dist. III. q. II.

² II. Sent. q. XVII.

³ II. Sent. q. XVII.

licher Materialisten, welche an eine rein physische Übertragung eines Bildes vom Gegenstand auf den Empfindenden dachten, während er im übrigen mit Thomas übereinstimmte?¹ Unseres Erachtens leugnet er jede Art *Species*, wie schon Stöckl und Muschietti ganz richtig hervorhoben.² Wenigstens mit Thomas von Aquin kann er unmöglich übereinstimmen. Der Aquinate verlangt für die Sinneskenntnis eine solche psycho-physische Einwirkung auf den Empfindenden, daß in derselben ein wirkliches intentionelles Bild des Gegenstandes eingeprägt wird „*species cogniti est in cognoscente*“;³ dieses Bild, diese *species impressa* ist zwar zeitlich zugleich mit dem Akte der Erkenntnis, aber der Ursächlichkeit nach — *prioritate causalitatis* — früher als der Erkenntnisakt, weil die *species* die passive Potenz determiniert, ihr den Gegenstand präsentiert und sie erst dadurch aktuiert; daher ist die *species* ein wirkliches *principium formale* des Erkenntnisaktes „*species rei visae est principium formale visionis in oculo*“;⁴ in diesem Sinne tritt die *species* als ein Mittleres und Drittes zwischen Objekt und Erkenntnisakt, indem sie zwar nicht das ist — *quod* —, was erkannt wird, sondern ein *medium quo*, das worin der Gegenstand erkannt wird: „*lapis non est in anima sed species lapidis . . . Et tamen lapis est id, quod intelligitur, non autem species lapidis*“;⁵ da der Gegenstand selbst nicht im Erkennenden sein kann, wohl aber seine *species*, ist diese für Thomas gerade der Grund der Realität unserer Sinneserkenntnis. So Thomas! — Okkam ganz anders! Er leugnet, daß eine *species* als Prinzip des Sinnesaktes irgendwie diesem vorausgehen müsse;⁶ er leugnet, daß eine *species* zur Determination der passiven Potenz nötig sei „*Nec debet poni species propter determinationem potentiae, quia omnis potentia passiva sufficienter determinatur per agens sufficiens*“;⁷ er leugnet sowohl für die intuitive als abstraktive Sinneserkenntnis die Notwendig-

¹ Hist. d. l. phil. méd. 519—20.

² Stöckl, Geschichte der Phil. des Mittelalters. II. 992; Muschietti, Breve saggio sulla Filosofia di G. d'Okkam. 1908. 73 ff.

³ S. Th. I. q. 14. a. 1.

⁴ Ib. I. q. 56. a. 1; de Anima I. II. lect. 24; De Verit. q. II. a. 3. ad 8; ib. a. 6.

⁵ I. q. 76. a. 2 ad 4.

⁶ II. Sent. q. XVII.

⁷ II. Sent. q. XIV.

keit der species als eines das Objekt repräsentierenden Faktors „nec debet poni propter repraesentationem“; er leugnet und zwar da, wo er gegen die species polemisiert, daß zwischen Objekt und Erkenntnisakt irgendwie ein Drittes Vermittelndes dazwischen trete. Das Objekt und der Erkenntnisakt genügen allein „nec ... requiritur aliud praeter obiectum et actum“;¹ an andern Stellen sagt er auch einfach: das Objekt und die Erkenntnisfähigkeit sind die beiden einzigen Ursachen oder Prinzipien der Erkenntnis sowohl des inneren Sinnes² als der äußeren Sinne.³ Dasselbe Prinzip stellt er übrigens auch für die intellektuelle Erkenntnis auf „sed agens sufficiens est obiectum et intellectus“.⁴ Offenbar ist hier nicht bloß die Rede von der Nutzlosigkeit jener materialistischen Bilderübertragung, die sich ja nur auf die äußere Sinneserkenntnis beziehen könnte, während Okkam hier und zwar an der gleichen Stelle die Speziestheorie ebenso scharf in bezug auf die innere Sinneserkenntnis bestreitet, wie für die äußere. Hinzufügen könnten wir auch noch jenes berühmte Argument, das Okkam in Sent. II. q. XVII. für die Nutzlosigkeit der Sinnesspecies anführt: für Sinnesspecies kann weder ein hinreichender Grund aus der Erfahrung entnommen werden, denn sie sind ja nicht selbst anschaulich, können also nicht selbst erfahren werden, noch aus unmittelbaren Prinzipien entnommen werden; ein solches Prinzip wäre nur der Satz: das Bewegende und Bewegte müssen im Raume zugleich sein; der ist aber nach Okkam — im Gegensatz zu Thomas — falsch, da es nach ihm eine actio in distans gibt. Auch gilt der Kampf jeder Spezies, auch der thomistischen! Kurz: Okkam und Thomas denken, unseres Erachtens, über den Wert der Sinnesspecies wesentlich anders. Der erstere hält sie für nutzlos und wirft sie daher seinem Prinzip: „non est ponenda pluralitas sine necessitate“⁵ aus dem Erkenntnisprozesse

¹ „Si dicas, quod in visu ponitur species, dico quod non ... nec debet poni propter repraesentationem, quia in notitia intuitiva non requiritur aliquod repraesentativum vel repraesentans aliud ab obiecto et actu ... Igitur nec in abstractiva, quae semper sequitur intuitivam, requiritur aliud praeter obiectum et actum“ II. Sent. q. XIV.

² „Respondeo, una causa partialis est visio corporalis et alia est potentia phantastica. Istaе duae causae sufficienter causant cum Deo primum actum phantasiandi“ II. Sent. q. XVII.

³ Das.

⁴ II. Sent. q. XIV.

⁵ II. Sent. q. XVII.

hinaus; der andere hält sie für absolut notwendig als „*principium formale*“ der Erkenntnis. Wir wiederholen es: de Wulfs Behauptung „*il guerroye victorieusement contre les fausses conceptions du processus cognitif. Mais ces critiques laissent debout la vraie notion de l'espèce intentionnelle*“,¹ ist uns mehr als zweifelhaft.

Hat Okkam, wie nachher seine Nachfolger Nicolaus Autricuria und Peter d'Ailly, die Realität der Sinneserkenntnis angezweifelt? Sicher nicht! Hierin gehen wir mit de Wulf einig. Hat er mit seiner Leugnung der *species* Veranlassung gegeben zu dem Zweifel der Nachfolger? Möglich ist es. Wenn der äußere Gegenstand, um erkannt zu werden, weder physisch in der denkenden Seele gegenwärtigt werden kann, noch in seinem Abbilde — *species* —, wie erreichen wir dann die Realität des äußeren Gegenstandes in unserer Erkenntnis? Ohne *species impressae* wird es schwer halten, die Realität der Sinneserkenntnis zu verteidigen; nicht einmal Kant hat das zustande gebracht, trotzdem auch er eine Einwirkung von der Außenwelt auf den Erkennenden befürwortete.

b) Okkams intellektuelle Erkenntnis.

Die Realität der Sinneserkenntnis ist zwar eine notwendige Voraussetzung zur Realität des Allgemeinwissens; aber sie zieht die letzere noch nicht notwendig nach sich. Dazu ist mehr notwendig. Der Schluß von der Realität des Allgemeinwissens auf die Realität der Sinneserkenntnis ist statthaft aber nicht umgekehrt. Wie wahr diese Behauptung ist, soll Okkams Theorie über den Ursprung der intellektuellen Erkenntnis uns zeigen.

Analog seiner Sinneserkenntnis, unterscheidet er auch die intellektuelle in eine doppelte: eine intuitive und abstraktive.

α) Okkams intellektuelle Intuition.

Die geistig intuitive Erkenntnis schließt sich eng an die ihr genetisch vorausgehende Sinnesintuition an.² Insofern und solange ein äußerer Sinnesgegenstand auf den äußeren Sinn einwirkend perzipiert wird, vermag der Verstand denselben Gegenstand ebenfalls schauend zu erfassen.

¹ Hist. d. l. phil. méd. 520.

² Quodlibet I. q. XIII.

Er schaut ihn direkt in der Sinnesintuition und ist kraft dessen in der Lage über das kontingente Sein des Gegenstandes zu urteilen, darüber ob Sokrates wirklich weiß sei „si Socrates in rei veritate sit albus“;¹ überhaupt schaut er das räumliche Zusammensein und Auseinandersein und alles, was das äußere veränderliche Sein betrifft.² Die Sphäre der intellektuellen Intuition ist aber weiter als jene der sensitiv intuitiven Erkenntnis. Der Verstand vermag auch die eigenen innern Seelenzustände, die in keiner Weise unter die Sinne fallen, zu schauen, so seine eigenen Tätigkeiten, jene des Willens: wie Freude, Trauer usw.; doch erfaßt er auch diese nur ihren kontingenten tatsächlichen Zuständen nach, ob sie da sind oder nicht da sind.³ — Grundbedingung für all diese intuitive Verstandeskenntnisse ist daher die reale Existenz der Gegenstände selbst, ohne die der Verstand sie nicht zu schauen vermag, weil sie ihm nicht gegenwärtig sein können „naturaliter notitia intuitiva non potest esse sine existentia rei“.⁴ Dadurch unterscheidet sich die Intuition von der abstraktiv-intellektuellen Erkenntnis, die von der Existenz und Nicht-Existenz des Gegenstandes abstrahiert „abstrahit ab existentia et non-existentia“ und auch stattfinden kann, wenn der Gegenstand bereits nicht mehr ist „ispa re simpliciter destructa“.⁵

Aber was erkennt denn der schauende Verstand an all diesen Gegenständen? Das Konkret-Einzelne, das Ding, wie es eben existiert und das ist nur Einzelnes. Aber schaut der Verstand bezüglich der äußeren Gegenstände das Sinnliche als Sinnliches? Gewiß! Verstand und Sinn unterscheiden sich in bezug auf ihr Erkenntnisobjekt gar nicht „Idem omnino est obiectum sensus et intellectus“.⁶ Aber schaut der Verstand in seiner Intuition

¹ „Notitia intuitiva est talis, quod . . . si Socrates in rei veritate sit albus . . . potest evidenter cognosci quod Socrates est albus; et universaliter omnis notitia incomplexa termini vel terminorum seu rei vel rerum, virtute cuius potest evidenter cognosci aliqua veritas contingens, maxime de praesenti, est notitia intuitiva“ I. Sent. Prol. q. I. bei Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. B. III. n. 787.

² Quodlib. VI. q. VI. dazu obiges Zitat.

³ I. Sent. Prol. q. I.

⁴ Ib.

⁵ „Abstractiva autem est ista, virtute cuius de re contingenti non potest scire evidenter, utrum sit vel non sit et per illum modum abstrahit ab existentia et non-existentia“ Ib.

⁶ Quodl. I. q. XIII.

nicht etwa das Wesentliche des Einzelgegenstandes, das was die *Natur* — quidditas — eines Einzeldinges notwendig konstituiert und dasselbe von einem andern wesentlich Verschiedenen unterscheidet? Schaut der Verstand in seiner Intuition überhaupt etwas Quidditativ-Reales, sei es von der Substanz des Einzeldinges oder von den Accidentien, die ihm inhärieren? Nichts von all dem! Eine real in vielen Subjekten begründete Wesenheit gibt es bei Okkam überhaupt gar nicht, wie wir weiter unten sehen werden. Was der schauende Verstand in seiner *notio intuitiva* erfaßt, das sind nur rein empirische tatsächliche und daher kontingente äußere Zustände und Verhältnisse an dem singulären Gegenstande. Beweise hierfür: 1. Okkam selber hebt fortwährend hervor, es handle sich bei der intuitiven Erkenntnis nur um kontingente Wahrheiten¹ „virtute cuius (*intuitivae*) potest evidenter cognosci aliqua veritas contingens“;² 2. er hebt wieder hervor, es handle sich bei der intellektuellen Intuition der äußeren Sinnesgegenstände nur um Existenz und Nicht-Existenz³ und das räumliche Ineinandergreifen und Auseinandersein an den Erscheinungsobjekten „sciret, si res inhaereat vel non inhaereat, . . . vel unum distat ab altero loco“;⁴ er hebt 3. hervor, auch die innern eigenen Seelenzustände würden in der Intuition nur insofern erkannt, als wir ihr Innesein in uns erführen „quae potest homo experiri inesse sibi“;⁵ und trotzdem er, wie schon Überweg erklärte,⁶ diese innere Seelenintuition für die sicherste aller realen Erkenntnisse hält, hebt er doch gerade von ihr hervor, daß wir unsere immateriellen Tätigkeiten nicht in ihrem inneren Wesen als immaterielle erfassen und daher nicht befugt

¹ „Notitia intuitiva est talis notitia, virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non sit. Similiter notitia intuitiva est talis qua quum aliqua cognoscuntur, quorum unum inhaeret alteri, vel unum distat ab altero loco . . .; statim virtute illius notitiae complexae illarum rerum sciret, si res inhaereat vel non inhaereat, distet vel non distet, et sic de aliis veritatibus contingentibus“ Quodl. VI. q. VI.

² I. Sent. Prol. q. I. ³ Ib.

⁴ Quodl. VI. q. VI. vgl. obigen Text.

⁵ „Intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intellectibilia, quae nullo modo cadunt sub sensu, cuiusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et huiusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi“ I. Sent. Prol. q. I.

⁶ Grundriß der Gesch. d. Phil. (1905) Bd. II. 344.

sind, von der Immaterialität unserer Tätigkeiten auf eine immaterielle Seelensubstanz zu schließen „Non autem experimur istam intellectionem, qua est operatio propria substantiae immaterialis et ideo per intellectionem non concludimus illam substantiam incorruptibilem esse in nobis tanquam formam“.¹ Hier verweist also Okkam selber auf den Zusammenhang, der zwischen seiner anti-metaphysischen Psychologie und der rein empirischen Intuition besteht. Wir werden diesen Gedanken, der grundlegend ist für seine antimetaphysische Weltanschauung, später weiter entwickeln.

Für den Augenblick drängt es uns nochmals hervorzuheben, daß wir nach Okkam in der geistig intuitiven Erkenntnis nur Empirisch-tatsächliches, nichts Quidditatives, nichts Wesentliches von den Dingen erkennen. Und die tiefste Ursache, warum er zu dieser anti-metaphysischen Anschauung des Einzeldinges kam, liegt unseres Urteilens auch hier in der Leugnung der species. Fordert Okkam für seine intellektuelle Intuition Erkenntnis-species? Ebensowenig, wie für die sensitive „ad cognitionem intuitivam habendam non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam et nullam penitus speciem . . . quia frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora, sed per intellectum et rem cognitam — man beachte die genau gleiche Ausdrucksweise wie bei der Leugnung der Sinnesspecies —, sine omni specie potest fieri cognitio intuitiva“.² Schaut der Verstand das Singulär-Konkrete, auch das Sinnliche ohne jede vermittelnde species, in der das Zufällige zurückgelassen und nur das Quidditative festgehalten würde, so kann er in seiner Intuition nur das Empirisch-Tatsächliche, nur das, um mich so auszudrücken, Erscheinungssein der Einzeldinge, so wie sie hic et nunc gegenwärtig sind, erfassen. Okkam bleibt sich hierin durchaus logisch.

Fassen wir all das, was wir Wichtiges in Okkams geistig intuitiver Erkenntnis vorgefunden, noch kurz zusammen. Er vertritt mit Skotus eine direkte intellektuelle Erkenntnis des Singuläre als solchen, auch des Singuläre-sensibile; er hebt den spezifischen Unterschied zwischen dem eigentümlichen Objekte der Sinnes-

¹ Quodl. I. q. X.

² II. Sent. q. XV; vgl. Prantl, op. c. B. III. 336 n. 759.

fähigkeit und der intellektuellen Erkenntnisfähigkeit prinzipiell auf; damit beraubt er sich auch des tiefsten und wichtigsten Beweises für den Unterschied zwischen der geistigen und sinnlichen Erkenntnis, den er selbst zwar festhalten will, den aber spätere moderne Empiristen, die Okkams Pfade wandelten, nicht ohne Grund leugneten. Ferner leugnet Okkam auch für seine Intuition die Notwendigkeit von Erkenntnispezies. Endlich teilt er seiner Intuitionskennntnis einen ausschließlich empirischen Wert bei. In all diesen Punkten tritt Okkam dem hl. Thomas gegenüber, weil letzterer überhaupt jede direkte intellektuelle Kennntnis des Individuums in Abrede stellt und nur eine indirekte auf die Resultate des Schätzungsvermögens gestützte befürwortet. Man anerkennt das Logische in der thomistischen Lösung des schwierigen Problems,¹ betrachtet diese Lösung aber doch nicht ungern als eine Schwäche des Thomismus im Gegensatze zum Okkamismus, der eine direkte intellektuelle Kennntnis des Singulare verfocht. Das ist eine Täuschung! Abgesehen von dem Widerspruche, in welchem die okkamistische Intuition des Sinnfälligen mit den Erfahrungstatsachen steht, und abgesehen von der weittragendsten Konsequenz, die sie nach sich zieht, daß sie zuletzt den Unterschied zwischen sinnfälliger und geistiger Erkenntnisphäre aufhebt, führt uns auch diese okk. Intuition nicht zur Erkenntnis des inneren konkreten Seins der Einzelsubstanz. Sie führt uns um kein Haar weiter als jene indirekte thomistische Erkenntnis. Sie führt uns nur zur Erfassung rein empirischer, veränderlicher, tatsächlicher Zustände eines bestimmten Individuums, eine Erkenntnis, die, sofern nicht das abstraktiv metaphysische Wissen hinzutritt, nicht einmal zu einem Indizienbeweis hinreicht.

β) Okkams abstraktiv allgemeine Erkenntnis.

Wir haben uns bei Okkams intellektueller Intuition länger aufgehalten als es vielleicht tunlich erscheinen mag. Allein, das hat einen tieferen, sehr wichtigen Grund für sich. Auf seine *notio intuitiva* nämlich baut Okkam seine geistig abstraktive Erkenntnis „*notio abstractiva*“ auf, deren eigentlicher Gegenstand die Allgemeinbegriffe — *Universalia* — sind, von denen wieder die allgemeinen Prinzipien,

¹ Vgl. de Wulf, *Hist. d. l. Phil. méd.* 415.

auf welchen die Beweisführungen ruhen, bedingt sind, sodaß wir hier endlich zur Abklärung seiner Kausalskepsis gelangen werden. In Okkam bestätigt uns die Geschichte der Philosophie neuerdings, daß die Universalienfrage und ihre bestimmte Lösung den Charakter der gesamten Weltanschauung eines Philosophen bedingt und wenn Okkams theologische, psychologische, moralphilosophische Ansichten einen antimetaphysischen Charakter tragen, so kam das nicht von ungefähr, sondern der Grund lag in seiner Universalienlehre und diese war bedingt durch seine soeben dargelegte Intuitionslehre — *notio intuitiva* — !

Okkam selber hat übrigens, und das muß zu seiner Ehre hervorgehoben werden, die Bedeutung der Universalienlehre, trotz der bekannten scharfen Betonung der Singulärerkenntnis, nicht ignoriert. Wie einem Thomas v. Aquin, Bonaventura und Skotus, ist auch ihm das Allgemeine der formelle Gegenstand der Wissenschaft „universale, quod est principium artis et scientiae“ und keine Wissenschaft hat als solche das Individuelle zum Gegenstand, sondern das Allgemeine, insofern es Zeichen ist, das für das Einzelne supponiert „*licet nulla doctrina tractare debet de singularibus signanter, seu nulla scientia proprie dicta est de individuis, sed de universalibus pro individuis*“.¹ Eigenartig aber war seine Auffassung des Universale, wie schon jene Worte „*de universalibus pro individuis*“ darauf hindeuten. Entwerfen wir vorerst einen gedrängten Abriß von Okkams Anschauung über den Ursprung und die Natur seines Universale. Nachher werden wir mit Berücksichtigung weiterer Momente und Quellen zu einer längerer Interpretation ausholen und dabei Okkams Universalienlehre Punkt für Punkt der thomistischen gegenüberstellen, um den wesentlichen Unterschied zwischen beiden klarer hervortreten zu lassen.

In seiner intellektuellen Intuition erfaßt der Verstand direkt das Singulare als solches, insofern es seiner tatsächlichen Existenz nach augenblicklich auf ihn einwirkt, weshalb er hier fähig ist über die Existenz des geschauten

¹ „*Omnis disciplina incipit ab individuis . . . et ita sicut omnis cognitio nostra ortum habet a sensu, ita omnis disciplina ortum habet ab individuis, licet nulla doctrina tractare debeat de singularibus signanter seu nulla scientia proprie dicta est de individuis sed de universalibus pro individuis*“ *Expos. aur. Praedicab. De specie.*

äußeren Dinges ein Urteil zu fällen.¹ Ihr entspringt der *Einzelbegriff* — *idea singularis* —, der als Zeichen nur für ein einziges Einzelding supponiert.² Diesem ersten intuitiven Akte des Verstandes folgt ein zweiter, das abstraktive Erkennen — *notio abstractiva* —, aus der das Universale, der Allgemeinbegriff und zwar ohne Vermittlung einer *species*³ und ohne eine besondere das Universale gestaltende Tätigkeit des Verstandes oder Willens;⁴ es genügt dazu ein bloßer zurückgelassener *habitus*, der den Verstand anregt, von etwas früher intellektuell Geschautem ein Abbild hervorzubringen.⁵ Das Universale entsteht nämlich in folgender Weise: derselbe Verstand, welcher vorher in einer Intuition ein augenblicklich gegenwärtig einwirkendes Singulare schaute, bildet etwas dem Geschauten Ähnliches nach „*aliquid consimile prius intellecto*“, ein sehr treues Bild desselben „*quasi imago simillima rei prius intellectae in esse obiectivo*“, ein Bild, das so treu das Geschaute wiedergibt, daß der Gegenstand ein und derselbe ist „*illud fictum est tantum tale, quale fuit prius intellectum in esse obiectivo*“,⁶ nur

¹ Sent. I. Prol. q. I.

² Summa tot. Log. I. 14.

³ „Est una opinio, quae ponit, quod necessarium est ponere speciem impressam intellectui ad hoc, quod intelligat; . . . Illud quod relinquitur, non est species sed habitus“. Sent. II. q. XV; Sent. II. q. XIV.

⁴ „Universalis et intentiones secundae causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis a notitiis incomplexis terminorum per istam viam, quia primo cognosco aliqua singularia in particulari intuitive vel abstractiva et hoc causatur ab obiecto vel habitu derelicto ex primo actu et habita notitia statim ad eius praesentiam, si non sit impedimentum, sequitur naturaliter alius actus distinctus a primo terminatus ad aliquid tale esse obiectivum, quale prius vidit in esse subiectivo, et ille actus secundus producit universalis et intentiones secundas“ Sent. II. q. XXV.

⁵ Ib. — „et illa (abstractiva notio) erit, simul cum cognitione intuitiva perfecta, quia statim post cognitionem intuitivam perfectam sive obiectum destruat sive sit absens, potest intellectus eandem rem, quam prius vidit intuitive considerare et formare hoc complexum — haec res aliquando fuit — et assentire evidenter, sicut quilibet experitur; ergo oportet ponere aliquem habitum inclinans ad istum actum, quia ex quo intellectus modo promte potest elicere istum actum post cognitionem intuitivam et aliquando non potuit, sequitur quod nunc est aliquid inclinans intellectum ad illum actum, qui prius non fuit“, II. Sent. q. XV.

⁶ „Intellectus noster primo intelligit intuitive aliquid singulare realiter existens, quo intellecto potest idem intellectus fingere aliquid consimile prius intellecto, sed illud sic fictum non poterit habere esse

mit dem Unterschied, daß es von der tatsächlichen Existenz des geschauten Objektes absieht, weil es augenblicklich nicht mehr einwirkt, vielleicht überhaupt nicht mehr existiert.¹ Aber was ist denn eigentlich dieser okkamistische *conceptus universalis*? Seiner Existenzweise nach, die er in der Seele hat, halten die einen ihn für ein bloßes *fictum*, andere für eine *qualitas animae*, wieder andere identifizieren ihn mit dem Denkakteselbst, was wohl das Richtigste ist.² Wichtiger ist für uns hier die Frage nach dem objektiven *repräsentativen Inhalte* dieser abstrakten Idee. Worin besteht die Allgemeinheit der okkamistischen Allgemeinidee? Drückt sie inhaltlich eine reale Wesensidentität vieler Einzeldinge, etwas quidditativ vielen Gemeinsames aus? Mit andern Worten: ist Okkams Universale metaphysisch allgemein? Keine Spur von dem! Das Universale ist überhaupt, so erklärt er kategorisch, und zwar in keiner Weise in Vielen real begründet.³ Es ist nicht eines, das in vielen ist, sondern nur eines, das für viele Individuen Zeichen ist „*pro induividuis*“.⁴ Aber wie ist das aufzufassen? Dem Inhalte nach vergegenwärtigt uns der Allgemeinbegriff etwas Individuelles, Singuläres, denn er ist ja das genaue Abbild eines ehemals geschauten individuellen Objektes und zudem gibt es ja nach Okkam gar nichts außer Singulär-Konkretes. Damit stimmt Okkams ausdrückliche Erklärung überein: die intuitive und abstraktive Erkenntnis unterscheiden sich zwar, aber nicht in bezug auf ihre *Objekte* „*differunt, sed non penes obiecta*“.⁵ In beiden erkennen wir nur Singuläres; aber in der intuitiven Idee ein Singuläres wie es tatsächlich existierend uns gegenwärtig ist, weshalb die Einzelidee nur ein Zeichen dieses Singuläres

subiectivum sed tantum esse obiectivum . . . et ideo illud fictum est tantum tale, quale fuit prius intellectum in esse obiectivo . . . erit quasi imago simillima rei prius intellectae in esse obiectivo . . .“ Sent. I. dist. 13. q. I.

¹ Sent. I. Prol. q. I. dazu die oben zitierte Stelle aus II. Sent. q. XV.

² Sent. I. dist. 2. q. VIII.

³ „Nulla res extra animam, nec per se, nec per aliquid additum reale vel rationis, nec qualitercumque consideretur vel intelligitur, est universalis.“ Sent. I. dist. 2 q. VII. Später mehr!

⁴ „Ideo dico quod nulla res talis est, quae sit universalis et intrinseca illis, quibus est communis“ I. Sent. dist. 2. q. IV.

⁵ „Ideo dico, quod notitia intuitiva et abstractiva seipsis differunt, et non penes obiecta et penes causas suas quascumque quamvis notitia intuitiva naturaliter non possit esse sine existentia rei“ Sent. I. Prol. q. I.

„*signum alicuius singularis*“ genannt werden kann; dagegen fingieren wir uns in der abstrakten Kenntnis ein Singulare, von dessen augenblicklicher Existenz wir absehen, und das deshalb, trotzdem es etwas Singuläres vorstellt, wegen seiner Ähnlichkeit mit andern Singularia als ein Exemplar für alle andern ihm ähnlichen Exemplare supponiert werden kann,¹ als Zeichen für die gesamte Menge der einander singulär ähnlichen Singularia gesetzt werden kann, d. h. es ist ein „*signum plurium*“ oder „*pro singulis*“, während der Einzelbegriff nur ein „*signum alicuius singularis*“ ist.² — Offenbar ist Okkams Universale nicht ein metaphysisches, sondern ein **kollektives**, ein bloßes Zeichen für den Umfang, die Menge singulär ähnlicher Dinge, aber nicht etwas, das in vielen ist. An Stelle des inhaltlich abstrakten und daher quidditativen aristotelischen Universale setzt er das sensitive Gemeinbild — *imago communis* —, das an sich dem Gebiete des bloßen Schätzungsvermögens — *aestimativa* — angehört, das inhaltlich ja auch nur etwas Singuläres vorstellt und ebenfalls von der tatsächlichen Existenz des Vorgestellten abstrahiert. Daher hat Okkam von seinem Standpunkt aus ganz recht, wenn er unermüdlich behauptet: „Das Universale kann nicht in vielen sein.“ Sein Universale kann in der Tat nicht in vielen sein, weil es inhaltlich singulär ist. Ein Singulare kann deshalb, weil es Singulare ist, nie in den ihm ähnlichen Singularia sein, so wenig als ein Exemplar von mehreren einander ähnlichen Exemplaren in den andern Exemplaren sein kann; es kann

¹ „Universale non est aliquid reale habens esse subiectivum nec in anima nec extra animam, sed tantum habet esse obiectivum in anima et est quoddam fictum habens esse tale, quale habet res extra in esse subiectivo et hoc per istum modum, quod intellectus videns aliquam rem extra animam fingit consimilem in mente ita quod si haberet vim productivam, talem rem in esse subiectivo numero distinctam a priori produceret extra consimiliter et proportionaliter sicut est de artifice . . . Ita in proposito illud fictum in mente ex visione alicuius rei extra esset unum exemplar et indifferenter respiciens omnia singularia extra et propter illam similitudinem in esse obiectivo potest supponere pro rebus extra habentibus consimile esse extra intellectum“ Sent. I. dist. 2. q. VIII.

² „Aliter accipitur nomen ‚singulare‘ pro omni eo, quod est unum et est signum alicuius singularis nec est natum esse signum plurium.“ „Dicendum est igitur, quod quodlibet universale est una res singularis et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium“ Summa t. Log. I. 14, b. Prantl. B. 3. n. 791.

nur als Zeichen an die übrigen ihm ähnlichen Exemplare erinnern und sie vertreten. Das scheint uns ganz einleuchtend. Aber auch das scheint uns einleuchtend, daß ein Universale, wie Okkam es sich gedacht hat, dem keine Wesensidentität der Einzeldinge, sondern nur Singuläres zugrunde liegt, das nur auf einer Ähnlichkeit von Singularien aufgebaut ist, jegliche apodiktische Beweisführung ausschließt und eo ipso, weil es nicht auf dem Prinzip der Identität, sondern nur der Analogie ruht, höchstens Wahrscheinlichkeit für gezogene Schlußfolgerungen für sich in Anspruch nehmen kann.

Prantl, dessen Auffassungen vor allem de Wulf folgte, hielt Okkams Erkenntnislehre wesentlich für einen aristotelischen Empirismus.¹ Wie wenig das mit der Wirklichkeit stimmt, beweist das Gesagte. Und dennoch ist es sehr begreiflich, wenn manche ihn mit Aristotelismus und Thomismus in Verbindung brachten. Okkams Darstellungen sind verfänglich. Abgesehen von manchen wirklich aristotelischen Elementen, die sich bei ihm finden, sucht er auch anderes, das nicht aristotelisch ist, mit der Autorität des großen Philosophen zu decken. Er versteht es trefflich, aristotelischen Prinzipien und Benennungen seinen eigenen ganz verschiedenen Sinn unterzulegen, aristotelische Lehren aus einem Gebiet in ein ganz anderes zu transponieren. Was Okkam über seine intellektuelle Intuition und die ihr folgende abstraktive *notio* sagt, erinnert unwillkürlich an das, was die Aristoteler über den Gegenstand und die Tätigkeit des Schätzungsvermögens sagten. Alles das erklärt uns das Verfängliche in Okkams Theorien, die häufig scheinbar aristotelisch sind und in Wahrheit doch etwas ganz anderes besagen.

Wie groß übrigens die Kluft ist zwischen Okkam und Thomas von Aquin und zwar bei dem ganzen Aufbau des abstraktiven Begriffswissens, darüber wird uns eine Parallele zwischen beiden Punkt für Punkt durchgeführt unterrichten. Dieser Vergleich wird manchen Punkt, den wir aus Okkams Lehre schon hervorhoben, noch greller beleuchten, mit neuen Beweisen stützen und die logische Verkettung seines Systems beleuchten.

1. Thomas und W. Okkam gehen schon von einer ganz verschiedenen **Basis** aus. Okkams abstraktives Begriffs-

¹ Gesch. d. Log. d. Abendl. B. 3. S. 332.

wissen setzt schon intellektuelles Wissen voraus und baut sich auf diese bereits vorhandene geistige Erkenntnis auf. Seine rein empirische Intuition des Singularen, in welcher der Verstand direkt die kontingenten tatsächlichen Verhältnisse des Sensiblen und innerer singulären Seelenzustände erfaßt, liefern den Stoff zur abstrakten Allgemeidee.¹ Dadurch hebt er aber auch den spezifischen Unterschied zwischen dem Objekt der Sinneserkenntnis und des Verstandeswissens auf: „Idem omnino est obiectum sensus et intellectus“.² — Ganz anders Thomas. Er bestreitet jene direkte intellektuelle Erkenntnis des Singularen „intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium“.³ Ihm ist die abstraktive Erkenntnis die erste und einzige intellektive Erkenntnis auf Erden.⁴ Das Sinnfällige ist nur eigentümliches Objekt der Sinneserkenntnis.⁵ Das erste und eigentümliche Objekt des Verstandes, sofern er mit dem Leibe verbunden, ist nur das Allgemeine „ens universale“, das Wesentliche des Dinges, insoweit es aus dem Einzelnen abstrahiert ist.⁶ Das Objekt zur abstraktiv-allgemeinen Erkenntnis liefert ihm einzig und allein das Phantasiebild „phantasma“. Alle natürlichen intellektuellen Kenntnisse stützen sich auf diese Basis, auch jene von der Seele und von Gott.⁷

2. Ganz verschieden von Okkam faßt Thomas die **Abstraktion** auf, aus der das Universale entsteht. Sie stützt sich, wie soeben bemerkt, auf das phantasma, das nicht bloß die Rolle einer beliebigen causa instrumentalis, sondern einer causa materialis spielt, weil aus ihm die species intelligibilis gewonnen werden soll.⁸ Nach Thomas vollzieht sich nämlich der Entstehungsprozeß der abstrakten Idee also: die eigentlich aktiv erkennende intellektuelle Fähigkeit

¹ Vgl. die obigen Zitate, wo Okkam systematisch diesen Gedanken durchführt.

² Quodl. I. q. XIII.

³ S. Th. I. q. 86. a. 1.

⁴ Ib. q. 84. a. 7; q. 85. a. 1.

⁵ Ib. q. 78. a. 1.

⁶ Ib. dazu: q. 84. a. 7. „Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas, sive natura in materia corporali existens“; q. 85. a. 5. „primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus“. Das. I. q. 85. a. 6. a. 8.

⁷ Ib. I. q. 84. a. 7; I. q. 12 a. 12; I. q. 88. a. 1.

⁸ Ib. I. q. 84. a. 6.

ist nur der *Intellectus possibilis*.¹ Der ist aber an sich passiv und bedarf daher seines aktuell auf ihn einwirkenden Objektes, um aus seiner Potenzialität in den Akt übergeführt zu werden.² Die *Quidditas rei*, das eigentliche Objekt des möglichen Verstandes ist nun zwar im *Phantasma* enthalten, aber nur potenziell, weil noch in der individuellen Materie existierend.³ Soll sie ein intelligibile in actu werden, bedarf es dazu des *Intellectus agens*, der real verschieden vom *Intellectus possibilis*,⁴ die Aufgabe hat, das im *Phantasma* potenziell enthaltene Wesen eines Seins zu einem intelligibile in actu zu gestalten und hierin besteht die Abstraktion.⁵ Er vollzieht diese Aufgabe, indem er im *Phantasma* nur das Quidditative beleuchtend, diesem eine geistige Existenzweise gibt⁶ und dadurch entsteht die *species intelligibilis*, die dem möglichen Verstande eingeprägt wird⁷ und worin der letztere zuerst die Sache, welche in der *species* präsentiert wird und dann erst durch eine gewisse Reflexion die *species* selbst erkennt.⁸ Auf dieser abstrahierten quidditativen Kenntniss der Dinge ruht nach Thomas alles metaphysische Wissen. Mit ihm

¹ S. Th. I. q. 79. a. 4.

² S. Theol. I. q. 79. a. 2.

³ Ib. a. 3; a. 4 ad 4um.

⁴ „Intellectus agens et possibilis sunt diversae potentiae“ I. q. 79. a. 10; ib. a. 4 ad 4um.

⁵ „Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agendi“ I. q. 73. a. 3; dass. I. q. 84. a. 6.

⁶ Ib. q. 85. a. 1. Zwei Klippen hat Thomas bei der Auffassung der *species intelligibilis* vermieden, die beide gleich gefährlich wären. **Inhaltlich** d. h. in ordine repraesentativo ist dieselbe forma rei, welche virtuell im *phantasma* war, in der *species intelligibilis* aktuell. Die *species intelligibilis* ist inhaltlich nicht etwa ein vom *Intellectus agens* nachgebildetes bloßes Abbild dessen, was im *Phantasma* beleuchtet wurde. Eine solche Auffassung würde wieder zum Subiectivismus führen und widerspricht dem, was Thomas sagt, daß der Agens actu intelligibile macht, was vorher nur potentia intelligibile war und daß die res das erste ist, was wir in der *species* erkennen (I. 85. a. 2); dagegen gibt der Agens jener forma rei, die im *Phantasma* war, einen neuen **modus essendi**, die geistige Existenzweise und deshalb ist sie numerisch nicht dieselbe wie im *Phantasma* (I. 85. a. 1. ad 3.) und handelt es sich nicht in dem Sinne um eine Spiritualisierung des *Phantasmas*. Das *Phantasma* bleibt in sich unverändert. Letzteres würde zum Materialismus führen.

⁷ De Verit. q. IX. a. 1. ad 16um.

⁸ I. q. 85. a. 2.

steht es und ohne dasselbe fällt es! Diese quidditativ abstrahierten Begriffe bilden den realen Inhalt der Allgemeinideen, deren formelle Zuteilbarkeit in bezug auf die vielen aus einer Vergleichung des abstrahierten Inhaltes mit den Singularia, in denen die gleiche Wesenheit ist, entsteht. Daher kann nach Thomas der Allgemeinbegriff von vielen einzelnen ausgesagt werden, weil sein Inhalt, jene quidditas in vielen ist, allerdings konkret, während sie im Universale abstrakte Existenzweise hat.¹ Das metaphysisch gefaßte Universale bedeutet ein Innensein des einen in vielen und daher ein Identischsein mit denselben.

Diese thomistische Abstraktion bekämpft Okkam auf der ganzen Linie und in bezug auf alle ihre wesentlichen Momente. Er bestreitet die Notwendigkeit einer *species intelligibilis*, die er, wie schon oben gesagt wurde, durch einen *habitus* ersetzen will.² Typisch ist sein Ausspruch: „*quidquid potest salvare per talem speciem, potest salvare sine ea aequo facilius*“.³ Dem thomistischen Grundsatz gegenüber: eine intellektuelle *species* sei deshalb notwendig, weil der materielle Erkenntnisgegenstand nicht auf den geistigen Verstand einwirken könne,⁴ macht er die verständnislose Bemerkung: die gleiche Schwierigkeit ergäbe sich auch mit der Annahme einer *species intelligibilis*.⁵ Er bekämpft den thomistischen Abstraktionsprozeß selbst. Die Ansicht, wonach der *Intellectus agens* das Phantasma beleuchtend, etwas von den individuellen Bedingungen befreien oder aus demselben eine *species* hervorbringen würde, erklärt er für irrtümlich.⁶ Überhaupt — und diese Bemerkung gilt offenbar wieder dem Thomismus sogar nach Prantl⁷ —, entsteht das Universale ohne jede besondere gestaltende Tätigkeit des Verstandes „*sine omni activitate*

¹ I. q. 85. a. 2. ad 2um.

² II. Sent. q. XV. u. q. XXV; vgl. oben.

³ I. Sent. dist. 27. q. II.

⁴ S. Th. I. q. 85. a. 1. ad 3um.

⁵ II. Sent. q. XV.

⁶ „Ex hoc patet falsitas illius opinionis, quae ponit, quod intellectus agens habet actionem circa phantasmata et intellectum passivum per modum depurationis, illustrationis et sequestrationis; quia talis remotio vel sequestratio aut est sec. esse subiectivum aut obiectivum; non primo modo, quia tunc intellectus agens causando speciem aliquid amoveret a phantasmate, quorum utrumque est falsum secundum eos, nec etiam secundo modo, quia esse obiectivum causatur per intellectum possibilem secundum eos“ II. Sent. q. XV.

⁷ Gesch. d. Log. im Abendl. B. III. S. 346.

intellectus“.¹ — Damit hat auch der thomistische *Intellectus agens* seine besondere Bestimmung verloren. Dem Namen nach behält er ihn noch bei. Aber er identifiziert ihn mit dem *Intellectus possibilis*, weil er gar keine besondere Aufgabe mehr hat. Die beiden Benennungen: *Intellectus agens* und *possibilis* bedeuten nicht zwei real verschiedene Fähigkeiten, deren eine ihrem Objekte gegenüber aktiv, die andere passiv ist, wie Thomas lehrt, sondern nur zwei Zustände der Seele der Erkenntnis selbst gegenüber.²

An Stelle der thomistischen Abstraktion finden wir bei Okkam eine andere, die seinige, die von jener total verschieden ist und in welcher derselbe Verstand, nachdem er etwas Singuläres intuitiv erfaßt hat, dem intuitiv erfaßten Gegenstand ein Abbild nachbildet, ohne auf die Existenz des letzteren Rücksicht zu nehmen. Von was hier einzig und allein abstrahiert wird, das ist nur die augenblickliche Existenz des Gegenstandes.³ Im übrigen präsentiert Okkams abstrakte allgemeine Idee inhaltlich denselben singulären Gegenstand, den der Verstand in der Intuition vorher schaute, denn alles, was existiert, ist nach Okkam nur ein Singulare und das Universale soll ja nach seiner ausdrücklichen Erklärung nicht durch eine eigene gestaltende Tätigkeit des Verstandes entstehen. Sollte jemand an diesem wichtigen Punkte unserer Auffassung von Okkams Erkenntnislehre zweifeln, würden wir ihm nochmals in Erinnerung rufen, was Okkam über das Objekt der beiden Erkenntnisarten, der intuitiven und abstraktiven selber sagt. Das Objekt der abstrahierten Idee ist jenem der Intuition so durchaus ähnlich, daß es sein treuestes Bild ist „*imago simillima*“,⁴ daß es ein und dasselbe präsentiert „*illud fictum est tantum tale, quod fuit prius intellectum*“;⁵ ja alles, was Gegenstand der Intuition werden kann, kann unter

¹ II. Sent. q. XXV.

² „*Intellectus agens et possibilis sunt omnino idem re ac ratione. Tamen ista nomina vel conceptus connotant diversa: quia intellectus agens significat animam connotando intellectionem procedentem ab anima active; possibilis autem significat eandem animam, connotando intellectionem receptam in anima: sed idem omnino est efficiens et recipiens*“ I. Sent. q. XXV. Es ist nicht richtig, wenn de Wulf sagt, es handle sich hier um eine Passivität und Aktivität nicht dem Objekte gegenüber sondern der Erkenntnis gegenüber, wie der Text klar besagt. Vgl. Hist. d. l. Phil. méd. S. 520.

³ I. Sent. Prol. q. I.

⁴ I. Sent. dist. 13. q. I.

⁵ Ib. u. II. Sent. q. XXV.

dem gleichen Gesichtspunkt „eadem ratione“ auch Objekt der abstrakten Idee werden.¹ Jene tatsächliche Existenz ausgenommen, unterscheiden sich überhaupt die intuitive und abstrakte Idee weder in bezug auf ihren Gegenstand noch ihre Ursachen: differunt, non penes objecta et causas“.² Beide haben also, wie wir oben darlegten, dasselbe Objekt und werden von der gleichen Erkenntnisfähigkeit hervor-gebracht.

Von einer quidditativen Abstraktion ist bei Okkam gar keine Rede. Die beiden Abstraktionen, die thomistische und okkamistische unterscheiden sich auch in ihren Resultaten: jene des Aquinaten endet mit einem quidditativ von den konkreten Einzelbedingungen abstrahierten Inhalte, der vielen zuteilbar ist, Resultat der Abstraktion Okkams ist ein Gemeinbild, dessen repräsentativer Inhalt singulär ist und deshalb, weil er singulär ist, nicht in vielen sein kann, wohl aber als Zeichen für die Menge der ihm ähnlichen Singularia supponieren kann.

3. Eine frappierende Bestätigung erhält all das Gesagte und speziell der letzte Punkt durch Okkams Stellung zur **Realität** der Allgemeinbegriffe. Sein Universale, so sagten wir, kann nicht in vielen sein, weil es inhaltlich singulär ist. Okkam hat diese logische Folgerung, zu seiner Ehre sei es gesagt, mutig gezogen. Wie ernst es ihm mit dieser These war, zeigen seine langen Ausführungen über diese Frage, die wir aber um so kürzer fassen können weil sie keinen Zweifel aufkommen lassen, selbst nach dem Urteile seiner wägstgen Verteidiger.

Okkam bekämpft jede Realität der Allgemeinbegriffe. Er bekämpft den alt-platonischen Realismus, der dem Allgemeinen eine selbständige Existenz gab, den *Ultrarealismus* eines Skotus Erigena und Wilhelm von Champeaux und Fridegisus, der das Allgemeine formell im einzelnen existieren ließ; er führt den Formalismus des Duns Skotus auf den genannten Ultrarealismus zurück; er weist jenen Indeterminismus, dem Durandus sich genähert, wonach das Universale die konfuse unbestimmte Kenntnis der Einzeldinge wäre, zurück; er erklärt den thomistischen Realismus für unhaltbar, denn wenn das Allgemeine nur so im einzelnen ist, daß erst unser Verstand durch

¹ „Omne illud et sub eadem ratione, quod erit obiectum intuitivae, potest esse obiectum abstractivae“ I. Sent. Prol. q. I.

² Ib.

Abstraktion es absondert, so existiert es eben im einzelnen nicht, da der Verstand die Dinge nicht zu ändern vermag, — eine weitere Bestätigung, wie entschieden Okkam jene quidditative thomistische Abstraktion, von der wir oben sprachen, verwarf¹ — ! Auf die Frage: „utrum illud, quod est universale et commune univocum, sit quocumque modo realiter à parte rei extra animam“, antwortet er negativ.² Das Universale existiert in keiner Weise real, denn kein Ding ist weder an sich, noch durch etwas ihm real oder logisch Hinzugefügtes, noch irgendwie „qualitercumque consideretur“ allgemein.³ Okkams Stellung ist so klar und bestimmt antirealistisch, daß nicht bloß Stöckl, Überweg-Heinze, Muschietti ihn zu den Conceptualisten rechnen, sondern auch Prantl⁴ und de Wulf.⁵ Letzterer sagt von seinem Universale „dehors de nous, l'universel n'a aucune réalité, car il n'existe à aucun titre dans la nature“.⁶ Das ist sehr klar und sehr richtig gesprochen. Merkwürdig ist dabei nur, daß man die Voraussetzungen und Folgen einer solchen These so wenig geprüft hat. Wenn die Wissenschaft formell das Universale zum Gegenstand hat, und das Universale ist real gar nicht begründet, wie läßt sich dann die Objektivität der Wissenschaft noch retten? Wie ist dann eine Metaphysik noch möglich? Wie läßt sich dann behaupten: Okkam hätte die Grundlagen des mittelalterlichen Dogmatismus nicht erschüttert? Darf Okkam in diesem Falle noch mit einem Anselm, Alexander Hales, Albert, Bonaventura, Thomas zusammengestellt werden? Uns ist so etwas nicht begreiflich.

Aber Okkam war logisch. Sein Antirealismus auf dem Gebiete der Universalienlehre war nur eine Folge seiner antimetaphysischen Abstraktionslehre. Und aus beiden folgt wieder ganz logisch seine Umwertung der gesamten **metaphysischen Begriffslehre**, jener Wissenschaft, die wir heute gewöhnlich **Ontologie** nennen. Ist dem wirklich so? Einige

¹ Über die Widerlegung der verschiedenen realistischen Systeme durch Okkam vgl. I. Sent. dist. 2, q. IV. q. V. q. VI. q. VII. q. VIII; Summa tot. Log. p. I. c. 12.

² I. Sent. dist. 2. q. VII.

³ Ib.

⁴ Geschichte der Log. d. Abendl. III. 340.

⁵ Hist. d. l. Phil. méd. 519.

⁶ Das. 516.

wenige Beweise aus vielen, die hierfür angeführt werden könnten, werden uns bald davon überzeugen.

Der transzendente Begriff des Seins, der nach Thomas von allen abstrakt-realen Begriffen zuerst durch Abstraktion aus der Sinneswelt erworben wird¹ und virtuell in allen positiven Begriffen wiederkehrt, hat nach Okkam mit der Realwelt nichts zu tun. Die Einteilung und Zurückführung aller real-allgemeinen Begriffe auf die 10 Kategorien, die höchsten modi essendi, ist nach Okkam keine divisio rerum; sie sind nur entia rationis, die als Zeichen für die Menge supponieren.² Der allgemeine Begriff Substanz, das erste und wichtigste Prädikamentum ist nur ein Zeichen für viele; sie bedeutet nicht etwa, wie viele irrtümlich sich einbilden, eine vielen Individuen gemeinsame Natur, sondern sie ist nur Zeichen für die einzelnen Individuen.³ Nach den Aristotelikern sind die Arts- und Gattungsbegriffe ihrem Inhalte nach in den Einzeldingen real begründet⁴ und zwar so, daß der Gattungsbegriff einen wesentlichen Teil der Art und die Art die Wesenheit des Individuums ausmacht. Nach Okkam ist weder das genus noch die species inhaltlich in den Individuen, sondern sie sind nur Zeichen für eine Menge von Individuen.⁵ Überhaupt bedeuten die Allgemeinbegriffe nichts von dem inneren Sein der Einzeldinge, sondern sie sind nur Zeichen für dieselben.⁶

Diese Auffassung der Allgemeinbegriffe überträgt dann

¹ S. Th. I. q. 85. a. 3.

² „unum et ens sunt ex rebus universalibus, quae non habent esse extra animam“ I. Sent. dist. 2. q. IV.

³ „Ista (praedicamentorum) non est divisio rerum extra animam, quia res extra animam non praedicantur de pluribus, non enim praedicatur nisi vox vel conceptus vel aliquod signum ad placitum institutum; sed ista est divisio vocum sive conceptuum sive intentionum in anima“ Expos. aur. Praed. c. 4. Dasselbe I. c. c. 7.

⁴ „Substantiae secundae significant multa. Hoc enim nomen ‚homo‘ non significat primo unam naturam communem omnibus hominibus, sicut multi errantes imaginantur, sed significat primo omnes homines particulares“ Summ. tot. Log. I. c. 43.

⁵ Vgl. Thomas I. q. 85. a. 2 ad 4um.

⁶ „Sicut genus non est de esse speciei, nec pars eius, ita species non est de esse individui, sed quaedam intentio in anima significans ipsa individua et est praedicabilis de eis non pro se sed pro ipsis individuis. . .“ Exp. aur. Praed. „species“; das Summ. t. Log. I. c. 20.

⁷ „Hoc tamen apud me est omnino certum quod nec passionem animae, nec universalium aliqua sunt res extra animam et de esse rerum singularium. . .“ Exp. aur. Perierm. Prooem.

Okkam ganz konsequent auf die Wertung der Urteile und Sätze, die aus jenen Ideen zusammengesetzt sind. Die Bejahung eines Prädikates von einem Subjekte bedeutet nicht eine inhaltliche Inhärenz, eine Seinsinhärenz des Prädikates im Subjekte, sondern nur, daß das Prädikat für die gleiche Menge supponiere, für die auch das Subjekt supponiert.¹ Eine solche Seinsinhärenz ist daher auch nicht notwendig für die Wahrheit eines allgemeinen Satzes, sondern es genügt jene Supposition als Zeichen.² Auch zur Wahrheit eines singulären Satzes ist eine solche inhaltliche Inhärenz nicht nötig, sondern es genügt, daß das Prädikat und Subjekt als Zeichen für dasselbe supponieren.³ So ist auch die Realdefinition aufzufassen; sie bedeutet nicht etwas Reales, das mit dem Definierten identisch wäre, sondern sie ist nur Zeichen für das Definierte.⁴ Und wenn unter den Disziplinen, die einen Realwissenschaften, die andern logische sind, so handeln doch alle von bloßen Termini; aber während die einen dieser Termini als Zeichen für eine Menge real existierender Einzeldinge supponieren (Realwissenschaften), sind die andern nur Zeichen für *entia rationis*.⁵

Auf der ganzen Linie —, in seinen Ausführungen über die Ideen ebensogut, wie über die Urteile und Sätze, bekämpft Okkam nichts so entschieden und konsequent wie jene Seinsinhärenz der Begriffe, jene Ansicht, wonach der Inhalt eines Begriffes entweder als Wesenheit, oder

¹ „Sicut autem praedicatum praedicatur de subiecto, ita praedicatum dicimus esse in subiecto, convenire subiecto et inhaerere subiecto et huiusmodi, quae non sunt intelligenda ac si praedicatum realiter inhaereret subiecto . . . sed omnia talia significant idem, quod praedicari nec aliter accipienda sunt“ Summ. tot. Log. I. c. 32.

² „Ad veritatem propositionis universalis non requiritur, quod subiectum et praedicatum sint idem realiter, requiritur, quod praedicatum supponat pro omnibus illis, pro quibus supponit subiectum, ita, quod de illis verificatur“ S. tot. Log. II. c. 4.

³ „Ad veritatem propositionis singularis . . . non requiritur, quod subiectum et praedicatum sint idem realiter, nec quod praedicatum a parte rei sit in subiecto, vel insit realiter subiecto ipsi, nec quod uniatur ipsi subiecto a parte rei extra animam . . . Sed sufficit et requiritur, quod subiectum et praedicatum supponant pro eodem“ Ib. c. 2.

⁴ „Definitio . . . non est eadem realiter cum definito sive cum re nec cum una dictione; tamen definitio significat idem cum definito“ S. t. Log. I. c. 26.

⁵ I. Sent. dist. 2. q. IV.

Teil der Wesenheit oder überhaupt als etwas real Seiendes in den Einzeldingen sich vorfände. Alles das hält er für absurd.¹ Und von seinem Standpunkte aus, wir betonen es noch einmal, hat Okkam ganz Recht. Wenn die Allgemeinidee inhaltlich nichts Quidditativ-Abstrahiertes repräsentiert, wie er behauptet, wenn sie nur etwas Singuläres enthält, das andern Singularia ähnlich ist, dann kann ihr Inhalt nie in vielen sein; dann ist jene Seinsinhärenz ein Unsinn. Es fehlte Okkam die quidditative, mit andern Worten die metaphysische Abstraktion. Und weil diese ihm fehlte, ist seine gesamte Begriffslehre und Prinzipientheorie antimetaphysisch, eine rein quantitative Rechnerei mit Begriffen, wie Siebeck sie nannte² und Hobbes später seine Begriffslehre bezeichnete. Dabei ändert Okkam — und hierin liegt eben das Verführerische seiner Methode — die aristotelische Terminologie nicht. Er spricht wie die Aristoteliker, von *primae* und *secundae intentiones*, von „*praedicaciones reales*“ und realen Definitionen usw., versteht aber darunter nie anderes als jene Supposition des Singulären als Zeichen für eine Menge, eine Quantität von Einzeldingen.³

Damit haben wir nun den unmittelbaren Erklärungsgrund für Okkams **Kausalskepsis**. Er liegt in seiner bloß quantitativen Begriffslehre! Der Satz: „jede Wirkung hat eine Ursache“ wird nur dann zwingenden apodiktischen Wert haben, wenn zwischen dem Subjekte und Prädikate ein Notwendigkeitsverhältnis konstatier-

¹ „Ad quaestionem est una opinio, quod quodlibet universale univocum est quaedam res existens extra animam realiter in quolibet singulari et de essentia cuiuslibet singularis . . . Ista opinio est simpliciter falsa et absurda“ I. Sent. Dist. 2. q. IV.

² Vgl. Überweg-Heinze. B. II. 342.

³ Ideo dico aliter ad quaestionem, quod nulla res realiter distincta a singularibus rebus et intrinseca eis est universalis et communis eis, quia talis res non esset ponenda nisi ad salvandam praedicationem essentialem unius de altero vel ad salvandam scientiam de rebus et definitiones rerum . . . Sed primum non valet, quia eo ipso, quod ponitur intrinseca ibi et distincta a re singulari, oportet, quod sit pars rei, sed pars non potest praedicari essentialiter de re . . . Nec propter secundum oportet ponere, quia ad habendam scientiam realem sufficit habere propositiones per se, quae possunt haberi sine tali alia re . . . Nec oportet talem rem ponere propter tertium . . . quia nunquam definitio et definitum sunt eadem res; sicut enim non sunt idem terminus ita non sunt eadem res, hoc non obstante, quod pro eadem re supponunt“ I. Sent. dist. 2. q. IV.

bar ist. Das ist nur wieder dann der Fall, wenn beide in einem irgendwie quidditativen Abhängigkeitsverhältnis stehen d. h. wenn der eine der Begriffe *real-comprehensiv* vom andern gefordert wird, wenn aus dem Wesen der Wirkung als etwas Hervorgebrachtem die Ursache entitativ gefolgert werden muß. Nun leugnet aber Okkam die quidditative Abstraktion und daher die quidditative Erkenntnis der Dinge und daher die quidditative Erkenntnis der Wirkung und Ursache und logisch deshalb auch das quidditative Innesein des einen im andern. Damit fällt für ihn jenes Notwendigkeitsverhältnis zwischen Wirkung und Ursache, das dem Kausalprinzip einzig Sicherheit garantiert. Das Kausalprinzip erhält rein quantitativen Charakter, wird zu einer bloßen mehr oder weniger wahrscheinlichen regelmäßigen Aufeinanderfolge — *successio* — zweier Einzeldinge, ganz ähnlich wie die spätern englischen Empiristen mit David Hume es auffaßten, nur mit dem Unterschiede, daß Okkam dabei die geistig intellektuelle Erkenntnis festhält.

Sein System charakterisiert sich als empirischer Intellektualismus oder wenn man will: intellektualistischer Empirismus! Es bedeutet einen Triumph des absolutesten Individualismus!

Unsere Auffassung bringt **Einheit** in das okkamistische System. Sie hebt jenen merkwürdigen unfaßlichen Widerspruch auf, den de Wulfs Darstellung hineinträgt, als hätte Okkam einerseits zwar die Realität der Universalien geleugnet, jede sichere Erkenntnis Gottes und der Seele bezweifelt und einem offenen Voluntarismus gehuldigt, anderseits aber doch an den Grundlagen der mittelalterlichen Metaphysik nicht gerüttelt, mit Thomas sogar die wesentlich gleiche Erkenntnisobjektivität gemein. Nein, Okkams Philosophie ist in ihrem tiefsten Wesen und ihrem ganzen Aufbau nach **antimetaphysisch**. Sie ist es in der Auffassung der Abstraktion, der ganzen Begriffstheorie, Prinzipienlehre und infolgedessen in der Psychologie, Naturtheologie und Moralphilosophie!

Haben die drei Zweifler am Kausalprinzip: Wilhelm Okkam, Nicolaus von Autricuria, Peter d'Ailly schon im 13. Jahrhundert Vorläufer gehabt? Möglich ist es. Jedenfalls gab es in gewissem Sinne Vorarbeiter —

allerdings unbewußte — für diese subjektivistische Geistesrichtung. Bekanntlich hat schon Wilhelm v. Auvergne († 1249) die Notwendigkeit der *species impressae* und des *Intellectus agens* geleugnet. Auch Heinrich v. Gent (1217—1293) war Gegner der *species impressae*. Roger Bacon (c. 1210—1294) kannte weder *species impressae*, noch eine metaphysische Abstraktion. Einer ausgesprochen subjektivistischen Geistesrichtung huldigte auch Dietrich v. Friberg († c. 1310).



ZUR FRAGE DER AREOPAGITICA.

VON P. JOS. LEONISSA O. M. CAP.



In der Vorrede zu seinem Werke „Der Weltapostel Paulus“ (gr. 8^o XXVIII, 664 S. 1905, Regensburg, Manz) hatte Franz X. Pölzl die Monographien über die Mitarbeiter des Apostels Paulus in der Verkündigung und Ausbreitung des Evangeliums bereits angekündigt. Nunmehr liegen dieselben vor: „*Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*“ (gr. 8^o. VIII, 494 S. 1911, ebd. ebenfalls mit kirchl. Druckgenehmigung). Sie liefern einen schätzenswerten Beitrag zur Aufhellung der Geschichte der apostolischen Zeit, ganz besonders der innerkirchlichen Verhältnisse in den durch den Weltapostel gegründeten Christengemeinden. Ihre Veröffentlichung füllt insofern eine Lücke in der biblischen Literatur aus, als dieser biblisch-geschichtliche Gegenstand bisher weder bei Katholiken noch bei Andersgläubigen in gleicher zusammenfassender Weise behandelt worden ist. In der Fachkritik hat dieselbe gleiche günstige Aufnahme gefunden, wie das erstere Werk über St. Paulus. Die Eigenschaft eines katholischen Schriftstellers hat, wie es im Vorwort (S. IV) heißt, den Verfasser nicht gehindert, an den aus dem Altertum überlieferten Nachrichten Kritik zu üben.

Beispielsweise geschieht dies in der 24. Monographie: *Dionysius der Areopagite — Areopagitica* (S. 242 ff.). Der Areopagite wird vom Pariser Bischof Dionysius unterschieden. Für diese Unterscheidung wird als Zeugnis angeführt: Gregor. Turon. *historia Francorum* (I, 30). Wie