

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: 37 (1990)

Heft: 1-2

Artikel: Wilhelm von Ockham : das Risiko, mittelalterlich zu denken

Autor: Perler, Dominik

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760847>

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: 14.04.2026

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

DOMINIK PERLER

Wilhelm von Ockham: Das Risiko, mittelalterlich zu denken

(*Rezensionsartikel**)

«Der Herbst des Mittelalters» (J. Huizinga) hat sich in der neueren Forschung als eine gewagte, ja trügerische Metapher für die spätmittelalterliche Philosophie und Theologie erwiesen. Sie legt dem Leser nämlich erstens nahe, daß im 14. und 15. Jh. lediglich jene Erkenntnisse geerntet wurden, deren Saat und Entwicklung in früheren Perioden liegt, und sie suggeriert zweitens, daß das Spätmittelalter in einem abkühlenden intellektuellen Klima eine Epoche zum Abschluß führte, ohne weiterführende Neuansätze zu ermöglichen. In zahlreichen neueren Texteditionen und Studien hat sich jedoch gezeigt, daß das ausgehende Mittelalter trotz aller Abhängigkeit von früheren Epochen auch – um Huizingas Bildersprache aufzunehmen – ein üppig blühender Frühling war, der von zahlreichen Neuerungen geprägt war, die weit über die ziemlich willkürlich angesetzte Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit hinausführten.

Zu den markantesten und einflußreichsten Denkern dieser innovativen Zeit gehört zweifellos Wilhelm von Ockham, der in den letzten dreißig Jahren immer mehr in den Mittelpunkt der Mittelalterforschung gerückt ist. In zahlreichen Einzelstudien wurden verschiedene Aspekte seiner Logik, Ontologie, Theologie, Sozialphilosophie usw. näher untersucht, so daß wohl viele philosophische «Frühlingsboten» sichtbar wurden, jedoch kaum in einen größeren Zusammenhang eingeordnet und zueinander in Beziehung gesetzt werden konnten. Das herausfordernde und gewagte Unternehmen einer Gesamtdarstellung hat nun M. McCord Adams, die an der University of California in Los Angeles lehrt und sich seit 1963 in Übersetzungen, Kommentaren und Aufsätzen intensiv mit dem «Venerabilis Inceptor» beschäftigt, ausgeführt. In mehrjähriger Arbeit entstand eine in verschiedener Hinsicht umfassende Studie, die

*Marilyn McCord Adams, *William Ockham*. 2 Bde. – Notre Dame: University Press 1987, XX – 1402 S.

in Zukunft nicht nur für Ockham-Spezialisten, sondern für alle Leser, die an spätmittelalterlicher Philosophie interessiert sind, ein unentbehrliches Arbeitsinstrument darstellt. Wenn auch nicht in allen Punkten der aktuellste Forschungsstand berücksichtigt wird (das Manuskript wurde bereits 1982, also fünf Jahre vor der Publikation, abgeschlossen), so führt die Studie doch weitgehend in die neuesten Forschungsdiskussionen über Ockham ein und dokumentiert darüber hinaus sehr deutlich den Paradigmenwechsel in der Mittelalterforschung, der zu einer Überwindung von Huizingas methodischem Ansatz geführt hat.

1. Aufbau und Methode

Ein Werk, das über 1400 Seiten umfaßt, bedarf in hohem Maße einer klaren Struktur und Unterteilung, damit der Leser während der Lektüre nicht den Gesamtzusammenhang aus dem Blick verliert und sich nicht von der Informationsfülle erschlagen fühlt. Dieser Forderung wird die Autorin gerecht, indem sie die Studie in fünf Teile gliedert: Ontologie, Logik, Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Theologie. Diese inhaltlich ausgerichtete Gliederung bietet erstens den Vorteil, daß jeder Teil als selbständige Einheit gelesen und weitgehend in beliebiger Reihenfolge mit den anderen Teilen verknüpft werden kann. Zweitens verstärkt sie die Konzentration auf die jeweilige philosophische Problematik, indem sie Texte aus verschiedenen Zeitabschnitten versammelt. Dennoch ist die Gesamtstruktur der Studie nicht selbstverständlich oder gar unanfechtbar, denn auch folgende Einteilungsprinzipien wären denkbar:

(a) gemäß der Werkchronologie, d.h. zuerst Erkenntnistheorie und Theologie (früheste Phase, *Sentenzenkommentar* 1317–1319), danach Logik und Naturphilosophie (mittlere Phase, *Aristoteles-Kommentare* und *Summa Logicae* 1320–1324) und schließlich Sozialphilosophie und kirchenpolitische Publizistik (spätere Phase, am Hof Ludwigs des Bayern ab 1330);

(b) gemäß dem Studienaufbau im 14. Jh. und der Einteilung der Wissenschaften, d.h. zunächst Logik (Grundlagenfach als Teil des Triviums), danach Naturphilosophie (im Rahmen der *Physik-Kommentare*), darauf Metaphysik (als Abschluß der Artistenausbildung) und schließlich Theologie;

(c) gemäß Ockhams Auseinandersetzung mit den «auctoritates» und Zeitgenossen, d.h. mit Aristoteles, Duns Scotus, Walter Burleigh usw.;

(d) gemäß dem für das 14. Jh. spezifischen philosophiegeschichtlichen Kontext, d.h. eine gezielte Auswahl der vorherrschenden Problemdiskussionen (z.B. das erkenntnistheoretische Problem der «notitia intuitiva», die semantische Frage nach der Abgrenzung von «suppositio» und «significatio» usw.).

Diese kurz skizzierten Einteilungen sind sicherlich nicht alle in gleicher Weise überzeugend und bedürften einer weiteren Erklärung, um als Konstruktionsprinzipien für eine Untersuchung dienen zu können. Leider bleibt aber

auch die von Adams gewählte Einteilung unbegründet; das umfangreiche Werk weist weder eine Einleitung noch ein Schlußwort auf, wo methodische Fragen thematisiert werden könnten. Die Autorin beginnt die Studie mit der These: «Ockham's philosophical focus, whether he is doing logic, natural science, or theology, is on the branch of metaphysics commonly called <ontology>.» (3) Dieser interessante Ansatz wird zwar durch viele Einzeluntersuchungen bestätigt, bleibt aber als methodische These unerörtert. Diskussionswürdig ist hier nicht nur die Unterordnung aller Gebiete unter die Ontologie (ein Fach, das sich bekanntlich erst bei Ch. Wolff als philosophische Disziplin durchsetzte und in dieser expliziten Form dem Mittelalter fremd war¹), sondern auch die stillschweigende Gleichsetzung der Ontologie mit der Metaphysik. Der mittelalterliche Metaphysikbegriff, der sich an Aristoteles orientierte, war so vielschichtig, daß die Identifizierung von Ontologie und Metaphysik sicherlich erklärungsbedürftig ist².

Die mangelnde methodische Reflexion bedeutet indessen keineswegs den Mangel einer Methode. Die Studie zeichnet sich im Gegenteil durch die konsequente Anwendung einer analytischen Methode aus, die sich aber nicht auf Sprachanalyse beschränkt, wie die Themenvielfalt zeigt. Es handelt sich vielmehr um *logische Argumentationsanalysen*. Die Autorin verdeutlicht stets, auf leere Rhetorik verzichtend, die Schlüssigkeit einer Argumentation, indem sie erstens die Grundbegriffe und Ausgangspositionen klar erläutert und zweitens die Argumentationsverknüpfung aufzeigt. Dabei werden die einzelnen Argumentationsschritte voneinander getrennt, meistens sogar nummeriert, jedoch nie unnötig formalisiert, so daß die ganze Untersuchung von einer bemerkenswerten Argumentationsdichte geprägt wird und trotz des beträchtlichen Umfangs keine unnötigen Längen aufweist. Adams wendet dieses Verfahren geschickt auch auf Problembereiche an, die scheinbar keine logische Relevanz besitzen, und verdeutlicht gerade dadurch die Wichtigkeit logisch-semantischer Analysen. Das Problem der «*potentia dei*» bspw. wird ausgehend von der Definition «(D1) God is omnipotent, if and only if God has the power to do/make/produce anything» (1152) diskutiert, bis nach zahlreichen terminologischen Erklärungen und nach der Widerlegung von Einwänden die höchst komplizierte, jedoch schrittweise entwickelte und deshalb gut verständliche Schlußthese (D10) erreicht wird (vgl. 1213–1214).

¹ Der Begriff <Ontologie> geht auf Goclenius zurück. K. KREMER läßt deshalb die mittelalterliche Philosophie für die Begriffsgeschichte sogar unerwähnt (vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Basel – Stuttgart: Schwabe 1984, 1189–1198). Es müßte indessen genauer untersucht werden, ob und wie diese begriffliche Zuordnung der Ontologie zur Neuzeit auch inhaltlich gerechtfertigt ist.

² Vgl. dazu die Edition und Kommentierung wichtiger Texte in A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden – Köln: Brill 1965.

In exemplarischer Weise wendet die Autorin die scholastische Arbeitstechnik auf eine Untersuchung über scholastische Themen an, so daß es ihr gelingt, nicht nur Ockhams Philosophie und Theologie darzustellen, sondern auch seine Methode lebendig vorzuführen. Sie wird somit gerade durch die Art ihrer Darstellung dem Dargestellten gerecht, denn Ockham fordert stets eine Tilgung von Pseudoproblemen, die durch sprachliche Ungenauigkeiten entstehen: «Alia utilitas logicae est facilitas virtutem sermonis et proprium modum loquendi percipiendi. Nam per istam artem facilliter scitur (...) quid dicitur proprie, quid metaphoricè: quod est maxime necessarium omnibus studentibus in dictis aliorum, quia qui semper omnia dicta auctorum de virtute sermonis et proprie accipiunt, incidunt in multos errores et inexplicabiles difficultates.»³

Ockhams Leben wird in einer kurzen, einführenden «Note on Ockham's Life and Works» (XV–XVIII) lediglich gestreift. Diese radikale Reduktion aller historischen Angaben auf ein biographisches Gerüst lenkt sicherlich die Aufmerksamkeit des Lesers auf die philosophische Auseinandersetzung mit Ockham. Dennoch wäre ein Verweis auf das umstrittene Todesdatum⁴ und vor allem auf die Auseinandersetzungen mit dem Papst⁵ hilfreich, um dem scheinbar rein philosophischen und theologischen Leben Ockhams auf dem historischen Hintergrund klarere Konturen zu verleihen und damit auch den sozialgeschichtlichen Kontext der theoretischen Diskussionen zu verdeutlichen. Auch ein Hinweis auf die umstrittene Textauthentizität wäre wünschenswert, denn gelegentlich beruhen Interpretationsschwierigkeiten – z.B. widersprüchliche Thesen Ockhams in den verschiedenen naturphilosophischen Schriften – auf der ungesicherten Zuschreibung einzelner Werke⁶.

2. Philosophische Auseinandersetzung mit Ockham

Die Gesamtdarstellung von Ockhams Philosophie und Theologie soll keineswegs bloß eine Zusammenfassung oder ein philosophiehistorischer Überblick sein. Die Autorin beabsichtigt vielmehr eine genuin philosophische Auseinandersetzung mit den wichtigsten Grundsätzen und den provokativsten Thesen Ockhams. Dieser vornehmlich systematisch motivierte Ansatz soll an

³ *Exp. in libr. artis logicae prooem.* (OP II, 6–7). Sämtliche Werke Ockhams werden nach der kritischen Edition des Franciscan Institute, St. Bonaventure N.Y. 1967 ff. zitiert; OP = Opera Philosophica, OT = Opera Theologica.

⁴ Vgl. J. MIETHKE, «Zu Wilhelm Ockhams Tod», *Archivum Franciscanum Historicum* 61 (1968) 79–98.

⁵ Vgl. das wichtige Dokument E. RANDI, «Il rasoio contro Ockham? Un sermone inedito di Giovanni XXII», *Medioevo* 9 (1983), 179–198.

⁶ Vgl. zum neuesten Forschungsstand G. LEIBOLD, «Zur Authentizität der naturphilosophischen Schriften Wilhelms von Ockham», in: J.P. Beckmann u.a. (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg: Meiner 1987, 295–300.

ausgewählten Beispielen der ersten drei Teile (Ontologie, Logik, Erkenntnistheorie) verdeutlicht werden⁷.

2.1 *Ontologie*

Ockhams sogenannte nominalistische Ontologie wird gelegentlich in simplifizierender Weise mit seiner Universalienlehre identifiziert. Die Autorin verdeutlicht, daß das Universalienproblem wohl einen zentralen Bestandteil der Ontologie darstellt, jedoch erstens nur ein Aspekt eines umfassenden Programms ist und zweitens immer im spezifisch mittelalterlichen Kontext situiert werden muß. Deshalb skizziert sie zunächst (3–12) den allgemeinen Problemhorizont und stellt dann Ockhams Position anhand einer detaillierten Analyse des Prologes zum *Perihermeneias-Kommentar* dar (13–69), um nach einem Exkurs über die semantischen Aspekte dieses Problems (71–141) die allgemeinen Konsequenzen aufzuzeigen, die sich für «Ockham's ontological program» (143–167) ergeben. Dieses Programm wird in einer ausführlichen Diskussion von drei Kategorien – Quantität, Relation und Qualität – exemplifiziert (169–285) und abschließend durch eine Erörterung von möglichen Einwänden noch klarer verdeutlicht und nuanciert (287–313).

Der didaktisch geschickte Aufbau des ganzen Teils ermöglicht dem Leser eine schrittweise Einführung in die Thematik. Es zeigt sich nämlich zunächst, daß das Universalienproblem immer als ein Spezialproblem der gesamten Kategoriendiskussion, die auf Aristoteles und Boethius zurückgeht, verstanden werden muß. Die Ausgangsfrage lautet: Handelt es sich bei der Bestimmung und Unterscheidung verschiedener Entitäten (Individuen, Universalien usw.) eigentlich um die Unterscheidung von Dingen oder Begriffen (4)? Für ein Verständnis von Ockhams Position ist das Erkennen dieser Ambivalenz von großer Bedeutung, denn aus ihr entsteht die Doppelschichtigkeit der Problematik: (a) in semantischer Hinsicht: Was ist ein allgemeiner Name?; (b) in ontologischer Hinsicht: Was ist das durch einen allgemeinen Namen Bezeichnete?

Adams diskutiert ausführlich beide Lösungen, die Ockham für diese Fragen ausarbeitet, nämlich die frühere, in der *Summa Logicae* verworfene «objective-existence theory» (75–107), nach der Universalien eine eigene, wenn auch

⁷ Im Teil «Naturphilosophie» werden zunächst die wichtigen Grundbegriffe «Substanz», «Materie», «Quantität», «Individuation» und «Form» geklärt (633–740) und darauf drei ausgewählte Problembereiche, nämlich Kausalität, Bewegung und Zeit, ausführlich behandelt (741–899). Der umfangreiche Teil «Theologie» bietet eine genaue Analyse von Ockhams Gottesbegriff, d.h. der göttlichen Einheit, Namen, Attribute (903–960), eine kritische Darstellung des Verhältnisses von Glauben und Vernunft (961–1010), eine Untersuchung spezieller Fragen, nämlich der göttlichen Ideen, der (All)macht und Allwissenheit (1033–1255) sowie eine Analyse der in die Ethik und Handlungstheorie hineinreichenden Aspekte Gnade, Verdienst, Prädestination (1257–1347).

bewußtseinsabhängige Existenz haben, und die «mental-act theory» (109–141), nach der Universalien nichts anderes als allgemeine Vorstellungen, d.h. «intellectiones», sind. Aus der äußerst subtilen Diskussion zieht die Autorin indes die Schlußfolgerung: «... we shall have to conclude that neither the objective-existence theory nor the mental-act theory gives an adequate account of what makes a thought a thought *of* a given particular.» (141) Obwohl die Überwindung der ersten Theorie durch das Verwerfen von nicht-individuellen Entitäten gut begründet ist, vermag auch die zweite Lösung nicht zu überzeugen, weil sie kein Individuationsprinzip enthält. Es wird nicht ersichtlich, wie eine «intellectio» von einer anderen unterschieden wird, so daß folglich ein mit dem mentalen Akt identisches Universale von einem anderen differenziert werden kann (vgl. 129). Die ausführliche Analyse und Kritik der «mental-act theory» anhand einer genauen Untersuchung der Definition und Funktion von Vorstellungen eröffnet neue Perspektiven für die Ockham-Forschung, die bislang meistens die Überwindung der «objective-existence theory» als besondere Leistung betonte, nicht aber die Konsequenzen der neuen Lösung in Betracht zog. Adams' innovative These, die eine allzu enthusiastische Bewertung von Ockhams Universalienlehre zu Recht in Frage stellt, darf künftig nicht unbeachtet bleiben: «... Ockham weighed the disadvantages of the objective-existence theory more carefully than the consequences of the mental-act theory and in fact had better reason to abandon the former than to adopt the latter.» (75)

Die Universalien Diskussion exemplifiziert zwei Grundsätze in Ockhams Denken, nämlich erstens die enge Verflechtung von Semantik und Ontologie. Die semantische Analyse dient als «an exegetical tool» (151), um scheinbare Sachprobleme, die nur durch einen unklaren oder falschen Sprachgebrauch entstehen (z.B. die Verwendung von Universalienbegriffen als Eigennamen), zu eliminieren oder auf die wirklichen Probleme zurückzuführen. Zweitens wird die konsequente Anwendung des ontologischen Ökonomieprinzips deutlich sichtbar: Alle überflüssigen Entitäten (z.B. die «entia ficta» gemäß der «objective-existence theory») müssen eliminiert werden. Adams diskutiert die verschiedenen Formulierungen und Anwendungen dieses Prinzips und kommt zum Schluß, daß es sich hier um ein nicht abgeleitetes Grundprinzip handelt, das Ockham letztendlich nicht begründet. Das Ökonomieprinzip ist somit einerseits ein rein methodisches Reduktionsverfahren, andererseits aber auch eine Art von metaphysischem Axiom, wie die Autorin unterstreicht und damit gewisse Interpretationen korrigiert, die dem «principle of parsimony» nur eine marginale Bedeutung beimessen. «Whether or not a plurality is necessary depends in part on what basic metaphysical principles are true.» (161)⁸

⁸ Adams stellt zwar fest, daß das Ökonomieprinzip auf Aristoteles zurückgeht und somit keine Erfindung Ockhams darstellt. Leider werden die historisch äußerst interes-

Aufgrund des Ökonomieprinzips akzeptiert Ockham eine Unterscheidung von zehn Kategorien nur in nominaler Hinsicht. Real werden diese auf zwei, nämlich auf Substanz und Qualität, reduziert, wie eine semantische Diskussion der Kategorienbegriffe ‹Quantität›, ‹Relation› und ‹Qualität› (169–285) zeigt. Dagegen können aber zwei schwerwiegende Einwände erhoben werden: (a) Diese Reduktion ist willkürlich und nicht allgemein verbindlich («the charge of arbitrariness and subjectivity»), und (b) sie ist nur eine Scheinreduktion, weil sie weitere Unterscheidungen innerhalb der zwei Kategorien zur Folge hat («no genuine ontological economy»).

Die Autorin weist beide Einwände mit mehreren Argumenten zurück. Besonders bemerkenswert ist folgende Überlegung zu (a): Ockhams Reduktion ist nicht willkürlich, da sie die «Scheinkategorien» nicht nur durch eine Analyse der gesprochenen oder geschriebenen Termini wie ‹Quantität›, ‹Relation› usw. eliminiert. Diese Ausdrücke sind vielmehr prinzipiell auf Grundbegriffe reduzierbar, weil sie auch als mentale Termini eliminiert werden können. «Ockham would have admitted the notion of a basic scientific language ideally suited for describing the way things are, and would have identified it with the mental language.» (289) Diese provokative These, die mentale Sprache sei mit einer exakten, von semantischen Mehrdeutigkeiten gesäuberten Sprache identisch, weist natürlich über die hier behandelte Thematik in den Bereich der Logik hinaus und wird deshalb im zweiten Teil der Studie noch ausführlicher diskutiert.

Auch (b) ist nicht stichhaltig, denn Ockham weist jede reale, nicht nur nominale Differenzierung der Substanz (z.B. in «*modi se habendi*») zurück. «Ockham would have denied any implicit ontological commitment to modes» (307), stellt Adams überzeugt fest. Er lehnt es auch ab, in der Diskussion über das «*adaequatum significatum propositionis*» zwischen einem «*esse*» (Sein) und einem «*sic esse*» (Sachverhalt) zu unterscheiden, wie dies einige seiner direkten oder indirekten Schüler (z.B. Adam Wodeham, Gregor von Rimini) versuchen (310–312). Diese Feststellung stimmt zwar in dieser knappen Form, die Autorin läßt aber außer Betracht, daß gerade hier eine große Schwierigkeit in Ockhams Bedeutungstheorie liegt, die bei seinen Zeitgenossen kontroverse Debatten auslöste. Ockham behauptet nämlich, daß es zwei Zustimmungsakte gibt⁹.

santen Entwicklungen dieses Prinzips, nämlich die Ausweitung von der Naturphilosophie auf die Metaphysik und im 15. Jh. sogar auf die Seelenlehre, nicht thematisiert. Zudem verwendet die Autorin ausgiebig die irreführende Metapher «Ockham's Razor» (102–105, 156–162), die eine Erfindung der Neuzeit ist – sie ist erst 1649 bei Libertus Fromondus zum ersten Mal belegt – und interessanterweise gerade mit antiockhamistischer Intention in den Diskussionen über die Seelenpotenzen geprägt wurde (vgl. dazu den reichhaltigen Aufsatz von W. HÜBENER, «Occam's Razor not Mysterious», *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983) 73–93).

⁹ Vgl. *Quodlibeta*, III, q. 8 und IV, q. 16 (OT IX, 232–237 und 376–380).

Durch einen Akt wird gewußt, daß etwas ist oder nicht ist («aliquid scitur esse vel non esse»), durch einen anderen, komplexen Akt wird nicht ein individuelles Ding, sondern Komplexes gewußt («ille proprie est actus complexus habens pro objecto complexum, quia iste actus est quo aliquod verum scitur; res autem extra non scitur»). Ockham fordert also einerseits die semantische Unterscheidung zwischen «esse» und «complexum», erklärt aber andererseits nicht, was unter einem «complexum» in ontologischer Hinsicht genau zu verstehen ist und weist dadurch ein Begründungsdefizit auf, das sich nur durch die zusätzliche ontologische Kategorie eines «sic esse» im Gegensatz zum bloßen «esse» beheben läßt. Deshalb ist Adams' Schlußfolgerung nur mit Vorbehalt zuzustimmen: «If Ockham was a nominalist-conceptualist, he does not make metaphysics arbitrary and subjective; nor does he replace ontologies that proliferate things with an equally luxuriant ontology of modes.» (312) Sicherlich vermeidet Ockham eine Ontologie von Seinsmodi, doch er erreicht dieses Ziel nur durch gewisse Lücken in seiner Argumentation bzw. durch mangelnde Kohärenz zwischen semantischen und ontologischen Unterscheidungen. Eine konsequente Weiterführung der von Ockham bloß skizzierten Unterscheidung zwischen «esse» und «complexum» führt notwendigerweise zu ontologischen Differenzierungen, die über die zwei Kategorien hinausführen, wie Adam Wodeham u.a. verdeutlicht haben.

Adams gibt einen umfassenden Überblick über Ockhams Ontologie, der keineswegs bloß eine Zusammenfassung ist, sondern stets auf konkreten Textanalysen beruht. Fast unerwähnt bleibt jedoch der *Kontingenzgedanke*, der nicht unmittelbar auf das Ökonomieprinzip oder auf das Individuationsprinzip zurückgeführt werden kann (er wird nur im theologischen Teil im Kapitel «Divine Omniscience, Human Freedom, and Future Contingency» als Spezialproblem erwähnt, vgl. 1115–1150). Die konsequente Anwendung des ontologischen Prinzips «quaelibet res singularis se ipsa est singularis»¹⁰, das die Einzigartigkeit jeder individuellen, vergänglichen Entität betont, führt nämlich zu einer Ablehnung eines allumfassenden «ordo», in dem jedem Individuum erst durch eine ordnende Instanz seine «singularitas» verliehen wird. Besonders brisant sind natürlich die theologischen Konsequenzen: Wenn jedes Geschöpf durch sich selbst einzigartig ist, konstituiert es sich nicht erst als Teil der göttlichen Ordnung, sondern in und durch seine individuelle Erschaffung. Also liegt gerade in seiner kontingenten Existenz, nicht in seiner Stellung in einem gesamten «ordo», seine besondere Bedeutung. Es wäre interessant und für ein genaues Textverständnis wichtig, die ontologischen Grundlagen dieser neuen theologischen Anthropologie bei Ockham genauer zu untersuchen.

¹⁰ *I Sent.*, dist. 2, q. 6 (OT II, 196).

2.2 Logik

Der zweite Teil umfaßt drei Kapitel, nämlich eine Untersuchung der Termini (317–382), der Sätze (383–435) und der Satzverknüpfungen (437–492). Diese Gliederung entspricht in inhaltlicher Hinsicht der aristotelischen Trias Begriff-Urteil-Schluß und formal dem dreiteiligen Aufbau der *Summa Logicae*.

Die Autorin erklärt zunächst die wichtigsten Unterteilungen der Termini, nämlich in kate-gorematische und synkate-gorematische einerseits (317–319), absolute und konnotative andererseits (319–327). In ihrer knappen, aber präzisen Darstellung korrigiert sie ein weit verbreitetes Fehlurteil: «... while Ockham does hold that syncategorematics do not have signification, strictly speaking, he does not intend thereby to suggest that syncategorematics are meaningless, but only that they have a different logical function from categorematic terms.» (317–318) Deshalb müssen die Termini vorwiegend hinsichtlich ihrer logischen Funktion innerhalb eines Satzes oder einer Satzfolge untersucht werden. Diese wird aber erst erkennbar, wenn feststeht, wie ein Terminus überhaupt verwendet wird und wofür er steht. Somit gilt es zunächst, die verschiedenen Suppositionen zu unterscheiden, denn: «Supposition Theory is a theory about what things a term may stand for and how it stands for them in various sorts of propositions.» (327–328) Besonders wichtig ist hier die Feststellung, daß die Supposition immer die Satzeigenschaft eines Terminus ist, denn derselbe Terminus kann in verschiedenen propositionalen Kontexten eine unterschiedliche Supposition aufweisen (329). Adams analysiert die drei wichtigsten Suppositionsmöglichkeiten: (a) material (Supposition für gesprochene oder geschriebene Sprachzeichen), (b) personal (Supposition für eine individuelle Entität) und (c) einfach (Supposition für eine mentale Intention). Diese Unterscheidungen sind nicht nur von philosophiehistorischer Bedeutung, denn die Autorin verdeutlicht, daß die Differenzierung von (a) und (b) genau der Unterscheidung von «use» und «mention» in der zeitgenössischen Semantik entspricht (334). Zudem zeigt sie die enge Verbindung dieser rein logischen Unterscheidungen zum Universalienproblem; (c) ist gemäß der «realistischen» terministischen Logik die besondere Eigenschaft eines allgemeinen Terminus wie z.B. «Menschheit», der eine allgemeine Entität bezeichnet. Da Ockham allgemeine Entitäten aber ablehnt, muß er (c) entweder zurückweisen oder funktional neu bestimmen. Er wählt die zweite Möglichkeit, indem er gemäß der «mental-act theory» die Supposition (c) auf die mentale Ebene verlagert. Damit bleibt er aber teilweise dem Universalienrealismus verhaftet: «... the division of simple supposition was a vestigial organ in a nominalist's logic.» (341) Erst Buridan führt das nominalistische Programm konsequent zu Ende, indem er jede einfache Supposition ablehnt.

In sorgfältigen Detailanalysen erklärt Adams den Zusammenhang zwischen (a), (b) und (c) sowie die weiteren Unterteilungen von (c). Besondere Beachtung

verdient der Nachweis einer grundlegenden Aporie (348–351). Ockham behauptet, die Unterscheidung der drei Suppositionsarten beziehe sich auf die gesprochenen, geschriebenen und mentalen Termini. Dies bedeutet, daß auch in der mentalen Sprache die Vermischung verschiedener Suppositionen möglich ist, so daß Äquivokationen entstehen. Dieser Feststellung widerspricht aber die These, daß die mentale Sprache nicht äquivok sein kann, weil sie nicht «ad placitum» gebildet wird und somit eine ideale Sprache ist¹¹. Der offensichtliche Widerspruch läßt sich teilweise durch folgende Disanalogie erklären: Jedes konventionelle Zeichen vergegenwärtigt nicht nur das Bezeichnete, sondern gleichzeitig sich selber und den propositionalen Kontext, in dem die Äquivokation erst sichtbar wird. Ein mentales Zeichen hingegen vergegenwärtigt nicht sich selber und den mental-propositionalen Kontext. Dazu ist ein zweiter, reflexiver Akt notwendig, der die mentale Äquivokation verdeutlicht. Diese Erklärung ist indessen nur unter Annahme einer bestimmten psychologisch-erkenntnistheoretischen Theorie (Trennung von direktem und reflexivem Akt) möglich und verläßt somit den logisch-semantischen Argumentationsraum.

Obwohl das Kapitel den Titel «The properties of terms» trägt, wird fast ausschließlich eine einzige Terminuseigenschaft, die Supposition, behandelt. In der Tat blendet Ockham die übrigen «propriates» wie «significatio», «appellatio» usw. im Gegensatz zur terministischen Tradition des 12. und 13. Jhs. fast vollständig aus. Die Autorin unterläßt es leider, die Reduktion einer Vielzahl von Terminuseigenschaften auf die Supposition zu explizieren. Diese Rückführung ist in zweierlei Hinsicht besonders interessant: Erstens werden alle nicht-propositionalen Terminuseigenschaften ausgeschaltet. Ein Terminus wird somit ausschließlich als ein Satzglied («extremum propositionis») und nicht mehr – wie noch im 11./12. Jh. – als unabhängige semantische Einheit («ultimum indivisibile») aufgefaßt¹². Die Dominanz der rein propositionalen Terminuseigenschaft wird zudem daraus ersichtlich, daß Ockham die «suppositio naturalis», d.h. das natürliche, kontextunabhängige Stehen eines Terminus für eine Sache, ablehnt¹³. Zweitens führt Ockham die Terminuseigenschaften auf eine rein logische Eigenschaft zurück, denn die Supposition ist gemäß der modernen Terminologie eine «relation of satisfaction» (327). Damit werden aber die psychologisch-erkenntnistheoretischen Aspekte ausgeblendet. Die «significa-

¹¹ Vgl. *Summa Logicae*, I, 13 (OP I, 45).

¹² Diese wichtige Entwicklung belegt ausführlich P. KUNZE, *Satzwahrheit und sprachliche Verweisung. Walter Burleighs Lehre von der «suppositio termini» in Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Tradition und der Logik William's of Ockham*, (Diss.), Freiburg i. Br. 1980. Siehe auch den ausführlichen Kommentar in: P. KUNZE, *Walter Burleigh: Von der Reinheit der Kunst der Logik*, Hamburg: Meiner 1988.

¹³ Vgl. zu diesem leider nicht thematisierten Aspekt der Suppositionslehre L.M. DE RIJK, «The Development of Suppositio naturalis in Medieval Logic», *Vivarium* 9 (1971) 71–107 und 11 (1973) 43–78.

tio» als die «praesentatio alicuius formae ad intellectum» (Wilhelm von Sherwood), d.h. das mentale Vorstellen eines Begriffs, wird nämlich von Ockham vollständig getilgt. Er ordnet die «significatio» der «suppositio» unter und bestimmt ihre Funktion nicht mehr als geistiges Vorstellen oder Vergegenwärtigen, sondern bloß als die satzimmanente Fähigkeit eines Terminus zu supponieren¹⁴. Eine genaue Untersuchung dieses Zusammenhanges wäre für ein umfassendes Verständnis der Supposition unerlässlich.

Die zentrale These, daß ein Terminus immer satzimmanent zu verstehen ist, führt unmittelbar zum Kapitel «The logic of propositions» über. Adams erklärt zunächst die logische Grundstruktur eines Satzes (383–396), darauf die allgemeinen Tempus- und Wahrheitsbedingungen (396–415) und erläutert schließlich die zwei Hauptgruppen von Sätzen, nämlich kategorische (416–427) und molekulare bzw. zusammengesetzte (427–435). Freilich ist auch die Unterscheidung verschiedener Satzarten kein rein logisches Unternehmen. Die Differenzierung von Sätzen über Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges wirft nämlich unweigerlich die Frage auf, ob auch vergangene, gegenwärtige und zukünftige Entitäten unterschieden werden können. Die Autorin stellt deshalb mit Recht fest: «Metaphysical considerations lie behind the first and fundamental parts of Ockham's enterprise.» (385)

Ein singulärer Satz konstituiert sich aus Subjekt, Kopula und Prädikat. Er ist genau dann wahr, wenn Subjekt und Prädikat derart miteinander verbunden werden, daß ihre Supposition identisch ist. Dies bedeutet aber nicht, daß zwischen den beiden Satzgliedern eine Inhärenzrelation besteht. Für die Wahrheit eines Satzes ist nur erforderlich, daß Subjekt und Prädikat für dieselbe Entität supponieren (389). Es sollte indessen nicht unerwähnt bleiben, daß Ockham eine formale Inhärenz des Prädikats im Subjekt nicht bestreitet. Er verwendet ausdrücklich den Ausdruck «inhaerere»¹⁵, jedoch immer im Sinne von «praedicari»¹⁶. Dabei handelt es sich freilich nicht nur um eine syntaktisch-semantische Umdeutung der Inhärenz. Ockham wendet sich vor allem gegen die ontologischen Implikationen der Inhärenztheorie, nämlich gegen die Auffassung, daß das Prädikat in gleicher Weise einem Subjekt inhäriert, wie eine allgemeine Form der Materie innewohnt¹⁷. Da Ockham aufgrund des ontologischen Ökonomieprinzips jede Annahme von allgemeinen Formen ablehnt, kommt er zum Schluß, daß Subjekt *und* Prädikat ausschließlich für eine singuläre Entität supponieren.

¹⁴ Vgl. *Summa Logicae*, I, 33 (OP I, 95–96).

¹⁵ Vgl. *Summa Logicae*, II, 2 (OP I, 249–250).

¹⁶ Vgl. *Summa Logicae*, I, 94 (OP I, 94).

¹⁷ Vgl. als Vertreter der Inhärenztheorie im 13. Jh. Lambert von Auxerre, *Logica*, ed. F. Alessio, Firenze: La Nuova Italia 1971, 13: «Praedicatum enim se habet ad modum forme, subiectum vero ad modum materie pro tanto quia, sicut forma in materia recipitur et materia recipitur formam, sic predicatum suscipitur in subiecto et subiectum suscipit predicatum.»

Nach den singulären assertorischen Sätzen diskutiert Ockham ausführlich Sätze über Vergangenes, Zukünftiges und Mögliches, so daß sich die Frage stellt: Bedingt die logische Unterscheidung solcher Sätze bestimmte «ontological commitments» (400)? Eine Annahme vergangener, möglicher usw. Entitäten widerspräche offensichtlich dem ontologischen Ökonomieprinzip. Adams zeigt in einer subtilen Analyse, daß Ockham Vergangenes, Mögliches usw. als Entitäten ablehnt, sie aber nicht aus dem «universe of discourse» ausschließt und deshalb gewisse ontologische Zugeständnisse macht. Doch das Sprechen über Vergangenes, Mögliches usw. bedeutet noch nicht, daß diese Entitäten auch einen festgelegten Seinsstatus haben. «The mere fact that things are included in the ontology does not, by itself, settle the question of whether or how they were or will be, or which (if any) past or future states of affairs they will enter into» (405–406). Zudem lehnt Ockham die Existenz von Nicht-Existierendem ausdrücklich ab (412). An dieser Stelle wäre ein Verweis auf das Problem der «futura contingentia», das erst im Teil «Theologie» (1115–1150) diskutiert wird, hilfreich und unerläßlich für ein umfassendes Problemverständnis. Die Frage nach der Existenz von Zukünftigem, d.h. Noch-nicht-Existierendem, ist nämlich eng mit der Frage nach dem göttlichen Wissen des Zukünftigen und somit auch nach dem göttlichen Wissen von Sätzen über Zukünftiges verknüpft. In diesem Kontext zeigt sich, daß Ockham das Problem der Temporal- und Modalsätze vor allem mit einer theologischen Intention analysiert.

Im dritten Kapitel «Arguments» werden die verschiedenen Satzverknüpfungen analysiert. Die Autorin unterscheidet genau zwischen Syllogismen (439–445) und Beweisen (445–457) sowie den verschiedenen Arten von Schlußfolgerungen (457–492). Ockhams Behandlung dieser Thematik ist zwar stark an Aristoteles orientiert (abgesehen von der originellen, ausführlich dargestellten Unterscheidung zwischen formaler und materialer Implikation), in der engen Verbindung der Logik mit Ontologie und Erkenntnistheorie jedoch bemerkenswert. «His discussion of demonstration reflects his appreciation of the contingency of creation and the importance of all knowledge.» (437) Da ein Beweis immer ein Wissen ist, das einen Syllogismus erzeugt («scientia producens syllogismum»), jedes Wissen aber auf evidentem Kenntnis von Individuellem beruhen muß, ist für jeden Beweis evidente Kenntnis unabdingbar.

Adams bietet einen reichhaltigen Überblick über Ockhams Logik und zeigt auf anschauliche Weise die Vieldeutigkeit des Ausdrucks «logica», der gleichzeitig formale Logik und Semantik umfaßt. Man vermißt hingegen eine Auseinandersetzung mit der Definition und Funktion der Logik, die Ockham im *Prooemium expositionis in libros artis logicae*¹⁸ erläutert. Die Definition der Logik als «collectio habituum» ist sehr bedeutungsvoll und verdient sowohl in histo-

¹⁸ Vgl. OP II, 3–7.

rischer als auch in systematischer Hinsicht eine genaue Diskussion. Zudem würde eine Klärung des «subiectum logicae» dazu beitragen, den Platz und Stellenwert der Logik innerhalb des Wissenschaftsgefüges besser zu bestimmen.

2.3 Erkenntnistheorie

Ockhams Erkenntnistheorie wird ausgehend von den folgenden drei Grundfragen untersucht (495): Woher stammen die Vorstellungen und Begriffe? Was sind die unmittelbaren Objekte der Gedanken? Ist sicheres Wissen möglich? Diese Fragestellungen sind zwar rein systematisch motiviert, erweisen sich bei näherer Betrachtung aber auch als historisch relevant. Sie werfen nämlich das spezifisch mittelalterliche Problem auf, ob menschliches Wissen durch rein menschliche – nicht göttlich bewirkte – Erkenntnis möglich sei. Kann der Mensch ein sicheres Wissen besitzen, wenn Gott als «causa prima» in jeden Erkenntnisakt eingreifen kann? Hinter dieser Frage verbirgt sich offensichtlich der Vorwurf des Skeptizismus, der immer wieder von prominenter Seite (z.B. E. Gilson, K. Michalski) gegen die spätmittelalterliche Philosophie erhoben wurde. Adams geht schrittweise auf diesen Vorwurf ein, indem sie zunächst die allgemeinen Erkenntnisbedingungen und die verschiedenen Erkenntnisakte analysiert (495–509), danach Ockhams Bewußtseins- und Erinnerungstheorie genauer betrachtet (509–547) und Schlußfolgerungen daraus zieht (547–550), um schließlich den angeblichen Skeptizismus mit einem Rückblick auf Heinrich von Gent (552–571) und Duns Scotus (572–588) sowohl im Hinblick auf Ockham (588–607) wie auch auf Nicolaus von Autrecourt (607–625) zu widerlegen.

Bereits in seinem Ausgangspunkt unterscheidet sich Ockham entschieden von jenen mittelalterlichen Autoren (z.B. Thomas von Aquin), die der Materie im Erkenntnisakt nur eine gewisse «potentia», nicht aber wirkliche Intelligibilität zugestehen. «Ockham looked for a fresh analysis of the psychological processes involved in our coming to know the world.» (496) Die Materie ist unmittelbar erkennbar, jedoch in verschiedener Hinsicht. Ockham unterscheidet deshalb zwischen dem bloßen Erfassen («actus apprehendendi») und dem Urteilen («actus iudicandi»). Die Autorin warnt vor einer – scheinbar naheliegenden – Gleichsetzung der Erfassensakte mit Lockes «Ideas», denn nach Ockham sind die Erfassensakte nicht Objekte der Gedanken, sondern rein mentale Bewußtseinsakte (497–498). Die Erfahrung zeigt indessen, daß es verschiedene Erfassensakte und somit auch verschiedene Erkenntnisarten gibt: Aufgrund der intuitiven Kenntnis wissen wir, ob ein Ding existiert oder nicht, aufgrund der abstrakten Kenntnis ist dieses Existenzurteil nicht möglich (502–503). Wenn nun angenommen wird, daß Gott in den natürlichen Erkenntnisakt eingreift, so kann er zwar eine intuitive Kenntnis von Nicht-Existierendem

erzeugen, doch das Nicht-Existierende wird immer als Nicht-Existierendes erkannt, so daß der menschliche Intellekt nicht getäuscht wird.

Nun könnte man fragen: Ist für jede – intuitive oder abstrakte – Erkenntnis das unmittelbare Erfassen von sinnlich Wahrnehmbarem notwendig? In diesem Falle würde Ockham offensichtlich einen extremen Sensualismus postulieren, der für rein intellektuelle Erkenntnis (z.B. von analytischen Sätzen) keinen Raum läßt. Adams weist diese Überlegungen zurück, indem sie verdeutlicht, daß sowohl die Sinne wie auch der Intellekt zu einem Erfassensakt fähig sind, der eine Erkenntnis erzeugt (506–507). Die Sinne können nämlich nur partikuläre Objekte wahrnehmen, so daß niemals ein urteilender Akt, der sich stets auf Sätze oder Satzverknüpfungen bezieht, möglich wäre. Der «actus iudicandi» setzt also das rein intellektuelle Erfassen von Begriffen und Begriffsverknüpfungen voraus. Das intellektuelle Erfassen erfolgt indessen immer gleichzeitig mit der sinnlichen Wahrnehmung oder mit der Erinnerung an eine Wahrnehmung, so daß es weder rein intellektuelle noch rein sinnliche Erkenntnis gibt. Diese Verbindung kennzeichnet Ockhams Erkenntnistheorie als konzeptuellen Empirismus (547–548).

Die menschliche Erkenntnis wäre stark eingeschränkt, wenn sie neben dem Erfassen von Begriffen immer auf direkter Wahrnehmung beruhen müßte. Offensichtlich sind auch Akte des Vorstellens, Erinnerns, Einbildens usw. möglich, die zwar einen anderen epistemischen Status als die auf Wahrnehmung basierenden Erkenntnisakte haben, dennoch aber eine Form von Erkenntnis darstellen und für bestimmte Tätigkeiten, z.B. das künstlerische Schaffen, sogar unentbehrlich sind. Ockham ordnet diese Akte teilweise der unvollkommenen intuitiven Erkenntnis und teilweise der abstrakten Erkenntnis zu. Bemerkenswert ist nun seine Erklärung der Erinnerung: Im Gegensatz zu Thomas von Aquin und Duns Scotus behauptet er nicht, jede intuitive Erkenntnis hinterlasse im Intellekt lediglich eine «species». Vielmehr entsteht ein Habitus, der jederzeit zu einer abstrakten Erkenntnis aktiviert werden kann, so daß zwar erkannt, aber kein Existenzurteil gefällt wird. Dennoch kann die erinnernde Erkenntnis ein evidentes Urteil über das Vergangene erzeugen; es wird geurteilt, daß etwas war oder nicht war, wovon jetzt nicht gesagt werden kann, ob es ist oder nicht ist (519). Die Erinnerung bezieht sich also nicht auf bloß Vorgestelltes, sondern direkt auf den vergangenen Gegenstand oder Sachverhalt, insofern dieser vergangen ist. Hier zeigt sich die konsequente Anwendung des Ökonomieprinzips; Ockham vermeidet die Annahme von mentalen Entitäten und erklärt den Unterschied zwischen Wahrnehmungs- und Erinnerungsakt ausschließlich mit Hilfe des Unterschiedes zwischen intuitiver und abstrakter Erkenntnis.

Ockhams Theorie weist indessen verschiedene Schwierigkeiten auf, die sorgfältig analysiert werden (529–547). Besonders bedenkenswert scheint mir folgende zu sein: Wie kann der Erkennende einen urteilenden Akt vollziehen, der sich auf einen Sachverhalt richtet, wenn er doch nur einzelne Gegenstände

(«sensitive») bzw. einzelne Begriffe («intellective») erfassen kann? Wie bildet er einen vollständigen Satz und somit ein komplexes Urteil? Offensichtlich reichen dazu die einzelnen Erfassensakte nicht aus. Der Erkennende muß zusätzlich einen Willensakt vollziehen, durch den die einzelnen Erfassensakte zu einem komplexen Akt zusammengefügt werden. Ungeklärt bleibt aber erstens, wie oder wodurch dieser Willensakt erzeugt wird, und zweitens, wie der Willensakt eine korrekte Zusammenstellung der einzelnen Akte bewirkt, so daß ein richtiger Urteilsakt erfolgt.

Da nach Ockham die Erkenntnis immer – unmittelbar oder mittelbar, sensitiv oder intellektiv – auf Wahrnehmung von partikulären Gegenständen beruht, kann seine Epistemologie mit Recht «direct realism» (547–550) genannt werden. Es ist also offensichtlich absurd, hier von Skeptizismus zu sprechen. Die Autorin verdeutlicht, daß dieser Vorwurf aus einer Vermischung verschiedener Erkenntniskriterien entsteht. Ein strenges Erkenntniskriterium im Sinne der Akademiker findet sich nicht bei Ockham, sondern bei Heinrich von Gent: Eine Erkenntnis ist nur dann gewiß, wenn es auch einen objektiven, d.h. von der individuellen Erkenntnis unabhängigen Maßstab gibt, mit dem eine richtige Erkenntnis von einer falschen unterschieden werden kann. Der Mensch verfügt aber nicht über einen solchen Maßstab und kann deshalb die Dinge nur so erkennen, wie sie in der Wahrnehmung gegeben sind, nicht aber in ihrer wahren Existenz (558). Er bedarf stets eines Vorbildes («exemplar»), an dem die einzelne Wahrnehmung überprüft werden kann. Untrügerische Erkenntnis ist aber nur möglich, wenn diese «exemplaria» nicht vom Menschen, sondern von Gott geschaffen werden. Somit gibt es im strengen Sinne keine rein natürliche Erkenntnis; erst die göttliche Illumination in Form von «exemplaria non creata» verleiht Gewißheit (571). Scotus weist die Annahme von «exemplaria» als überflüssig zurück, denn der Intellekt ist erstens ohne göttliche Einwirkung dazu fähig, die ersten Prinzipien (z.B. das Widerspruchsprinzip, die Prädikation als Grundform jedes Satzes) zu erkennen, mit deren Hilfe Sätze gebildet werden können (574–578). Zweitens hat der Intellekt untrügerische Kenntnis von seinen eigenen Akten, weil das Sprechen von Bewußtseinszuständen immer ein Bewußtsein voraussetzt (578–583). Drittens hat der Intellekt auch ein sicheres Wissen von den extramentalen Gegenständen, weil er von jeder Erkenntnis eine Form bildet, an der er eine spätere Erkenntnis messen kann (583–588).

Wie Scotus lehnt auch Ockham die Annahme von «exemplaria» ab und versucht zu zeigen, daß immer eine sichere Erkenntnis möglich ist, die auf sensitiver und intellektiver Wahrnehmung beruht. Ockham fordert indessen keine Gewißheit im strengen Sinne der Akademiker. Für eine sichere Erkenntnis ist kein extramentaler Vergleichsmaßstab notwendig, sondern lediglich das Erfassen von Gegenständen und Begriffen sowie das Zustimmung mit Hilfe eines Willensaktes (595). Ockham kennt zwar die Argumente der Akademiker, erach-

tet sie aber als irrelevant. Adams stellt deshalb fest: «In conclusion I have found no positive reason to suppose that Ockham was interested in showing that Academic certainty is possible for human beings.» (601) Es ist historisch betrachtet jedoch fragwürdig, ob Ockham die Position der Akademiker wirklich gekannt hat, wie die Autorin aufgrund einiger verstreuter Zitate annimmt (596). Den mittelalterlichen Autoren waren nämlich nur einige Fragmente der ciceronischen Schrift *Academica* überliefert, die ihrerseits meistens nur indirekt durch Augustins *Contra Academicos* rezipiert wurde. Ockham zitiert indessen weder Cicero noch Augustin, sondern lediglich Heinrich von Gent oder Duns Scotus, so daß eine mindestens vierfach indirekte Überlieferung vorliegt (Ockham → Heinrich / Scotus → Augustin → Cicero → Akademiker), die kaum eine ausreichende Grundlage für eine wirkliche Auseinandersetzung mit der skeptischen Position darstellt¹⁹.

Der Skeptizismus-Vorwurf bezieht sich jedoch hauptsächlich auf Ockhams These, daß Gott aufgrund seiner Allmacht ein Existenzurteil im Menschen erzeugen kann, obwohl das Objekt des Urteils gar nicht existiert. Adams weist auch dieses Argument zurück. Gott erzeugt kein Urteil im Sinne einer evidenten Zustimmung, sondern lediglich einen Glaubensakt (590). Zudem kann Gott den Menschen nicht in der Erkenntnis täuschen, weil nur jener täuschen kann, der einem anderen etwas schuldet. Da Gott aufgrund seiner uneingeschränkten Freiheit aber niemandem etwas schuldet, kann er auch niemanden betrügen. Dieser apriorische Beweis (627) ist indessen nur stichhaltig, wenn vorausgesetzt wird, daß Gott zu jedem Teil der Schöpfung in einem zwar ungebundenen, kontingenten, dennoch aber «wohlwollenden» Verhältnis steht. Diese theologische Voraussetzung gilt sicher für Ockham, verändert sich jedoch radikal im Verlaufe des 14. Jhs., was leider unerwähnt bleibt. Bereits Johannes Rodington spricht vom «deus quam dyabolus vel oculator». Der negative Gottesbegriff findet im ausgehenden Mittelalter immer stärkere Verbreitung, so daß Descartes für seinen methodischen Zweifel zu Recht auf eine mittelalterliche Gottesvorstellung zurückgreifen kann²⁰. Deshalb trifft es zwar zu, daß Ockhams Theorie von der göttlichen Allmacht nicht direkt in Verbindung mit Descartes' «genius malignus» und dem daraus resultierenden methodischen Zweifel gebracht werden darf. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß seine Theorie mit einem veränderten Gottesbegriff durchaus im Sinne Rodingtons neu interpretiert bzw. umgedeutet werden konnte, so daß Adams' Schlußthese nicht

¹⁹ Vgl. zu den Überlieferungsproblemen C.B. SCHMITT, *Cicero scepticus. A Study of the Influence of the «Academica» in the Renaissance*, The Hague: Nijhoff 1972, 18–42.

²⁰ Vgl. die reichhaltigen Aufsätze von T. GREGORY, «Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle *Meditationes* di Descartes», *Giornale critico della filosofia italiana* 53 (1974), 477–516, und J.-F. GENEST, «Pierre de Ceffons et l'hypothèse du Dieu trompeur», in: Z. Kaluza; P. Vignaux (eds.), *Preuve et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle*, Paris: Vrin 1984, 197–214.

uneingeschränkte Gültigkeit besitzt: «Ockham's epistemology is neither self-consciously sceptical, nor does it have more sceptical consequences than other theories.» (626) Konsequenzen sind in historischen Prozessen nicht nur direkte Folgen, sondern auch Bedeutungsveränderungen einer Theorie durch deren Einsetzung in einen neuen Kontext. In diesem Sinne enthält Ockhams Theorie der göttlichen Allmacht und Freiheit durchaus – wenn auch vom Autor nicht intendiert – Ansätze zu einem (methodischen) Skeptizismus.

Im abschließenden Kapitel (607–629) weist die Autorin nach, daß auch Nicolaus von Autrecourt nicht in uneingeschränkter Weise ein Skeptiker genannt werden kann, denn er behauptet in seiner Auseinandersetzung mit Bernhard von Arezzo ausdrücklich, daß erstens jeder Wahrnehmende der inneren Akte und der äußeren Wahrnehmung sicher sein kann, und daß zweitens das Widerspruchsprinzip immer mit absoluter Evidenz gewußt wird. Es ist jedoch genauer zu prüfen, ob das Insistieren auf dem Widerspruchsprinzip bereits als ein Beweis für die Zuverlässigkeit der Vernunft («the reliability of reason», 610) interpretiert werden kann. Nicolaus beharrt nämlich nicht nur auf dem ersten Prinzip, sondern er anerkennt dieses als das einzig zuverlässige. Er lehnt also alle Ableitungen, die nicht unmittelbar oder mittelbar auf das Widerspruchsprinzip zurückgeführt werden können, unerbittlich ab und zeigt damit gleichzeitig die Zuverlässigkeit und die beschränkte Fähigkeit der Vernunft: Sie kann nur Existenzaussagen über Wahrgenommenes formulieren, jedoch nicht mit absoluter Evidenz Kausalbeziehungen zwischen verschiedenen wahrgenommenen Gegenständen herstellen oder gar abstrakte Begriffe wie «Substanz», «Akzidens» usw. formulieren²¹.

3. *Schwerpunkte und Lücken*

Adams faßt die vielfältigen Aspekte von Ockhams Denken nicht einfach zusammen, und deshalb erlaubt auch ihre Darstellung kaum eine Zusammenfassung. Sie zwingt den Leser vielmehr zu einer genauen, textbezogenen, kritischen Auseinandersetzung mit einzelnen Argumenten und Argumentationsstrategien. Nicht ein enzyklopädisches Wissen soll vermittelt werden, sondern eine philosophische Methode, die an verschiedensten Beispielen vorgeführt wird. An dieser genuin philosophischen Auseinandersetzung mit Ockham scheinen mir folgende Punkte besonders bemerkenswert, weil sie für die Ockham-Forschung Maßstäbe setzen:

(a) Adams verdeutlicht, daß philosophiehistorische Arbeit nicht im bloßen Sichten, Erklären und Vergleichen von Texten, also in einer reinen Rekonstruktion von philosophischen Diskussionen, besteht, sondern immer auch in

²¹ Vgl. dazu ausführlicher meine Einleitung zu der Neuedition in R. IMBACH; D. PERLER (eds.), *Nicolaus von Autrecourt: Briefe*, Hamburg: Meiner 1988.

einer Konstruktion, nämlich in der *aktiven Beteiligung des Interpretierenden aus historischer Distanz*. Sie wendet dazu zwei methodische Kunstgriffe an: *Erstens* stellt sie immer wieder explizite – meistens sogar durch Numerierung kenntlich gemachte – Fragen an den Text, um auf die besondere Stärke oder Schwäche eines Arguments aufmerksam zu machen. Beispiel: Nach einer ausführlichen Diskussion der Ontologie fragt die Autorin «Does Ockham agree that quantity-terms, relation-terms, etc. are in principle eliminable?» (289) Ockham hat das Problem der Eliminierbarkeit nicht diskutiert, sondern lediglich die Reduzierbarkeit dieser Termini auf die zwei Grundkategorien nachgewiesen. Die zuge-spitzte Fragestellung verleiht aber der Diskussion einen zusätzlichen Reiz, denn die Autorin hält zunächst fest: «The answer is that he should have» (289) und führt darauf verschiedene Argumente an, die diese Antwort erhärten, gleichzeitig aber auch auf die Schwierigkeiten hinweisen, die mit einer bejahenden Antwort verbunden sind. *Zweitens* verdeutlicht die Autorin die philosophische Brisanz der Texte, indem sie auch Argumente moderner Autoren in die Diskussion einbringt, ohne die historische Distanz zu mißachten. Beispiel: Nach einer Darstellung der «mental-act theory» fragt sie nach deren Gültigkeit, indem sie sich auf Quine beruft, um folgendes Beurteilungskriterium anzuwenden: «... an ontology will be seriously defective if it fails to provide criteria of identity and distinction for real things.» (96–97) Diese Problemstellung verzerrt keineswegs den historischen Text aus zeitgenössischer Perspektive, sondern bietet die Möglichkeit, neue Aspekte und Zusammenhänge (in diesem Beispiel die Wichtigkeit eines Identitätskriteriums) zu erkennen.

(b) Die vornehmlich philosophisch, nicht historisch motivierte Annäherung an Ockham ermöglicht die *Überwindung von zwei Extrempositionen*, die sich in der Ockhamforschung immer wieder erkennen lassen: einerseits die überwiegend abwertende, am 13. Jh. orientierte Haltung, wie sie unter Neothomisten vorherrschte (z. B. bei Gilson, dessen Skeptizismus-Vorwurf die Autorin ausdrücklich zurückweist), andererseits die rein apologetische Interpretation, die gewisse Textstellen glättet (z. B. Boehners Darstellung der «objective-existence theory» als harmloser realistischer Konzeptualismus). Adams beabsichtigt weder eine philosophische «Anklage» noch eine «Verteidigung», sondern eine kritische Darstellung, die in gleicher Weise die Leistungen wie die Grenzen von Ockhams Theorien berücksichtigt und dadurch gerade die Unabgeschlossenheit dieses innovativen Denkens zeigt: «On the whole, Ockham's own positive proposal – to treat all terms in categories other than substances and qualities as connotatives that signify particular substances and/or particular qualities existing one way or another – remains essentially programmatic. (...) In spilling more ink refuting others than in elaborating his own view, Ockham may merit the title «critical philosopher» hurled at him by hostile opponents. On the other hand, how many nominalists have gone further, and by how much and how recently?» (313)

(c) Indem die Autorin auch die Theologie explizit in die Untersuchung einbezieht, veranschaulicht sie die *enge Wechselbeziehung von Philosophie und Theologie*, ohne indessen eine Disziplin inhaltlich der anderen unterzuordnen. Sie zeigt vielmehr die wichtige funktionale Bedeutung theologischer Fragestellungen für philosophische Diskussionen. Der Glaubenssatz «Gott ist absolut einfach» bspw. erfordert eine genaue Klärung des Begriffs «einfach» im Rahmen einer ontologisch-semantischen Untersuchung, die folgende Fragen aufwirft: Heißt «einfach» kein Teil von etwas sein oder selber nicht zusammengesetzt sein? Kann Einfaches Attribute wie «vollkommen», «ewig» usw. haben? Sind vom Einfachen Prädikationen möglich (903–960)? Oft lassen sich gewisse philosophische Fragen erst in einem theologischen Kontext erkennen und formulieren, wie Adams am Beispiel des göttlichen Wissens zeigt. Hinter der Frage, ob Gott in Zukunft mehr wissen kann, als er jetzt weiß, verbirgt sich nämlich die Frage nach der Art («type» oder «token») und Referenz des gewußten Satzes (1085–1114).

(d) Eine methodische Trennung verschiedener Disziplinen entspricht keineswegs immer einer inhaltlichen. Häufig kann *derselbe Problembereich aus verschiedenen Perspektiven* mit unterschiedlicher Intention untersucht werden. Ockhams Leistung zeigt sich häufig gerade darin, daß er nicht eine Lösung für ein Problem bietet, sondern dessen Vielschichtigkeit verdeutlicht und somit verschiedene Lösungsmöglichkeiten aufzeigt. Adams veranschaulicht diese Methode, indem sie ein Problem unter verschiedenen Aspekten darstellt; z.B. die Quantität als semantisch-ontologische (169–213) oder als naturphilosophische Kategorie (671–695); die These von der Allmacht Gottes als theologisches Problem (1115–1231) mit Konsequenzen für die Erkenntnistheorie (625–639) und Ethik (1299–1347).

Trotz der zahlreichen Aspekte, die sorgfältig dargestellt und in Relation zueinander gesetzt werden, fallen gewisse Lücken auf, die nicht übersehen werden dürfen.

(e) Besonders erstaunlich, ja geradezu befremdend ist die Tatsache, daß in einem Werk von 1400 Seiten, das ausschließlich Ockham gewidmet ist, die gesamte *Sozialphilosophie und politische Philosophie* nur gerade in einer bibliographischen Notiz (XVII) erwähnt und sonst konsequent übergangen wird. Damit wird das halbe Werk Ockhams ausgeblendet, ohne daß diese willkürliche Beschränkung auf die theoretische Philosophie und Theologie irgendwo begründet würde. Der mit Ockham noch unvertraute Leser erhält daher den abwegigen Eindruck, Ockhams intellektuelle Arbeit habe nach der Flucht aus Avignon ein Ende gefunden. J. Miethke hat in seiner – von der Autorin nicht berücksichtigten – grundlegenden Studie *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*²² nachgewiesen, daß Ockhams Spätwerk ebenso große Beachtung verdient wie

²² Berlin: W. de Gruyter 1969.

das theoretische Frühwerk. Es handelt sich nämlich in den zahlreichen Traktaten über die Herrschaft des Papstes und die Aufgaben der Kirche keineswegs nur um polemische Streitschriften, sondern auch um die Diskussion wichtiger sozialphilosophischer Grundbegriffe wie z.B. «dominium» oder «ius». Miethke hat überzeugend gezeigt, daß Ockham sich zur Klärung dieser Begriffe immer auch sprachphilosophischer Methoden bediente. Zudem haben in Ockhams politischer Philosophie verschiedene Prinzipien, z.B. der Kontingenzgedanke, eine wichtige Bedeutung, die auch in der theoretischen Philosophie eine zentrale Funktion besitzen. Es wäre dringend notwendig, die werkimmanenten Verbindungen zwischen Früh- und Spätschriften genauer zu untersuchen.

(f) Die Autorin räumt der *Ethik* nur einen marginalen Platz ein; sie widmet ihr keinen selbständigen Abschnitt der Untersuchung, sondern ordnet sie im Teil «Theologie» den Kapiteln über Gnade und Verdienst (1257–1297) sowie über Prädestination und Verdammung (1299–1347) unter. In der Tat hat Ockham keinen Ethik-Kommentar verfaßt. Dieses äußere Indiz berechtigt aber noch nicht zu der Schlußfolgerung, daß er die Ethik vollständig ausgeblendet oder in die Theologie integriert hat. Die zahlreichen Bemerkungen zur «voluntas» und zum «actus virtuosus» sowie zur Funktion der «intentio» bei einer Handlung, die sich vor allem im Kommentar zum dritten *Sentenzenbuch* und in den *Quodlibeta* finden, verdienen eine genauere Untersuchung. Auch zu diesen Problemen hat J. Miethke (op. cit., 300–347) wichtige Pionierarbeit geleistet, die leider nicht berücksichtigt wird.

(g) Größere Beachtung verdient zudem die *Seelentheorie*, die nur im Teil «Naturphilosophie» kurz gestreift wird (654–661). Diskussionswürdig wäre die Definition der einzelnen Seelenpotenzen («passiones», «voluntas» usw.) sowie die Bestimmung ihrer gegenseitigen Verknüpfung. Ockham versucht nämlich mit Hilfe semantischer Erklärungen, die Dichotomie Intellekt-Wille, die im Mittelalter immer wieder zu Auseinandersetzungen zwischen Intellektualisten (z.B. Thomas von Aquin) und Voluntaristen (z.B. Heinrich von Gent) geführt hat, zu überwinden.

(h) G. Martins Studie *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*²³, die die Ockham-Forschung nachhaltig geprägt hat, wird von der Autorin leider nicht erwähnt. Damit blendet sie eine umstrittene Frage aus, die besonders in der deutschsprachigen Ockham-Rezeption immer wieder zu Diskussionen Anlaß gibt: Ist die Reduzierung der zehn Kategorien auf Substanz und Qualität der Ansatz zu einer Transzendentalphilosophie? Sicherlich muß diese Frage mit Vorbehalt behandelt werden, weil sie offensichtlich in anachronistischer Weise von einem kantianischen Standpunkt aus formuliert

²³ Berlin: W. de Gruyter 1949.

wird²⁴. Dennoch könnte ihre Klärung zu einer genaueren Definition und Abgrenzung des Begriffs ‹Ontologie› beitragen, den die Autorin – wie bereits erwähnt – vorschnell mit ‹Metaphysik› gleichsetzt.

(i) Die Autorin untersucht ausführlich Ockhams Anlehnung und Kritik an Autoritäten der Antike (vor allem Aristoteles und Augustin) und des 13. Jhs. (besonders Thomas von Aquin, Heinrich von Gent und Duns Scotus), geht aber kaum auf *Ockhams Zeitgenossen und unmittelbaren Schüler* ein; Adam Wodeham (311–312) und Robert Holcot (1086–1089, 1099–1001) werden am Rande erwähnt. Diese Beschränkung ist zwar angesichts der Materialfülle verständlich, zumal es sich um eine Studie über Ockham und nicht über Ockhamisten oder Ockham-Gegner handelt. Dennoch wäre eine genaue Untersuchung des philosophischen Umfeldes hilfreich, um gewisse Thesen Ockhams auf dem Hintergrund ihrer Wirkung klarer zutage treten zu lassen. K.H. Tachau hat in einer reichhaltigen Studie²⁵ deutlich darauf aufmerksam gemacht, daß die Leistungen, aber auch die Grenzen von Ockhams Theorieansätzen (z.B. die Unterscheidung von «notitia intuitiva» und «notitia abstractiva») erst im Kontext der scheinbar unbedeutenden Autoren in den intellektuellen Zentren Oxford und Paris sichtbar werden. Die eher historisch ausgerichtete Untersuchung Tachaus stellt deshalb eine wichtige Ergänzung zu Adams' philosophischer Studie dar.

4. Ausblick

In seiner Einleitung zur einflußreichen *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*²⁶ stellt N. Kretzmann emphatisch fest, durch eine Verbindung historischer Forschung mit einer systematischen, vornehmlich sprachanalytischen Intention werde nun die mittelalterliche Philosophie aus einem Ghetto befreit. In der Tat eröffnet die Konzentration auf semantische und logische Fragen neue Perspektiven. Doch eine Überbetonung dieser Problembereiche birgt die Gefahr in sich, gleichzeitig ein neues Ghetto zu schaffen, nämlich jenes des Logizismus. Deshalb wird der «analytical approach» nicht nur als fruchtbarer methodischer Ansatz begrüßt, sondern in gleichem Maße – vor allem von kontinentaleuropäischen Philosophiehistoriker(inne)n – als reduktionistisches Verfahren kritisiert²⁷.

²⁴ Vgl. die sorgfältige Analyse von J.A. AERTSEN, «Ockham, ein Transzendentalphilosoph? Eine kritische Diskussion mit G. Martin», in: E.P. Bos; H.A. Krop (eds.), *Ockham and Ockhamists*, Nijmegen: Ingenium Publ. 1987, 3–13.

²⁵ *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250–1345*, Leiden: Brill 1988.

²⁶ Cambridge: University Press 1982, 3.

²⁷ Vgl. z.B. die scharfe Kritik an der *Cambridge History* von W.L. GOMBOCZ, «Fortsetzung aus Cambridge: Mittelalter», *Philosophische Rundschau* 34 (1987) 239–247.

Adams zeigt mit ihrer Studie, daß der Weg aus dem historistischen Ghetto nicht unbedingt in ein logizistisches führt. Die konsequente Anwendung einer sprachanalytischen Methode bedeutet nämlich nicht die inhaltliche Reduktion aller philosophischen Disziplinen auf Logik und Semantik. Vielmehr werden nun die verschiedensten Fragen «from a logical point of view» beleuchtet: Nicht das Untersuchungsgebiet verändert sich, sondern die Perspektive. Im Gegensatz zu den Herausgebern der *Cambridge History*²⁸ bezieht die Autorin ausdrücklich auch die Theologie in die Untersuchung ein und vermag dadurch erstens den Forschungsbereich beträchtlich zu erweitern und zweitens gewisse unbegründete Ängste vor einer Theologisierung der Philosophie zu überwinden. Durch den neuen Blickwinkel erhalten zahlreiche Probleme, die scheinbar jeder Aktualität und philosophischen Relevanz entbehren (z.B. das ausführlich behandelte Problem der göttlichen Ideen, der Allmacht Gottes oder der Prädestination), eine zentrale Bedeutung. Die klaren Argumentationsanalysen und die scharfsinnigen Fragen an den Text verdeutlichen zudem die Brisanz vieler Probleme im philosophiegeschichtlichen Kontext.

Es zeigt sich, daß Ockhams Denken kaum mit vereinfachenden Metaphern wie «Herbst des Mittelalters» oder «Frühling der Neuzeit» beurteilt werden kann. Durch seine scholastische, sprachanalytische Arbeitstechnik war Ockham zweifellos dem Mittelalter verpflichtet. Die Brisanz seiner Theorien liegt weniger im Entwurf gänzlich neuer «moderner» Theorien als in der konsequenten Weiterführung und Ausarbeitung der tradierten philosophischen Grundprinzipien. Gerade durch die radikale Betonung bestimmter aristotelischer Grundgedanken (z.B. des ontologischen Ökonomieprinzips) und durch die Anwendung der Logik auf sämtliche Fragen der Philosophie und Theologie verdeutlichte er die philosophische Sprengkraft, die in den scheinbar harmlosen überlieferten Grundprinzipien und in der logischen Methode steckt. In diesem Sinne ging Ockham nicht das Risiko ein, modern zu denken²⁹, sondern im Gegenteil *das Risiko, mittelalterlich zu denken*: Durch klare Begriffsklärungen, genaue Argumentation und Konzentration auf die Grundprinzipien knüpfte er an die aristotelisch-scholastische Tradition an, führte sie in zahlreiche Aporien und wies dadurch über sie hinaus.

Stellt die Autorin aufgrund dieser ebenso verwirrenden wie faszinierenden Aporien zu Beginn der Untersuchung gleichsam als Vorwarnung fest: «... I learned that philosophy, like religion, begins in wonder and ends in awe» (IX)? Mag auch eine Beschäftigung mit Ockhams Philosophie mit Verwunderung beginnen, so endet sie doch nicht in Scheu oder Ehrfurcht, sondern in einer verschärften Aufmerksamkeit für die Komplexität philosophischer Probleme.

²⁸ Vgl. op. cit., 4.

²⁹ Vgl. O. AICHER; G. GREINDL; W. VOSSENKUHL (eds.), *Wilhelm von Ockham. Das Risiko modern zu denken*, München: Callwey 1986.

Der Wert von Adams' Untersuchung liegt wohl gerade darin, daß sie den Leser anhand bohrender Fragen und Detailanalysen immer wieder zu einer Beschäftigung mit diesen Problemen auffordert und nicht in Ehrfurcht erstarren läßt.

