

# Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay

Autor(en): **Kraus, Johannes**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **10 (1932)**

PDF erstellt am: **15.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762497>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay

## in ihrer Mittelstellung zwischen skotistischem Realismus und ockhamistischem Nominalismus.

Von Dr. Johannes KRAUS, Professor am Priesterseminar in Mainz.

In seinem aufschlußreichen Buche über den Sentenzenkommentar Peters de Candia hat der um die Erforschung der Philosophiegeschichte des Mittelalters so hochverdiente Kardinal Ehrle<sup>1</sup> ein lebensvolles Bild von den schweren geistigen Kämpfen zwischen Realismus und Nominalismus im XIV. und XV. Jahrhundert entworfen und die ganze tiefe Zerrissenheit und Zerklüftung des geistigen Lebens an den damaligen Universitäten aufgezeigt. Ehrle hat es schmerzlich beklagt, daß wir noch so wenig über das Werden der nachher so intensiv vorstoßenden und so mächtig sich entfaltenden Richtungen und Lehren wissen. « Noch hat uns niemand die Wandlung erklärt, welche in der Franziskanerschule von Bonaventura über Richardus de Mediavilla zu Skotus führte. . . . Ferner, wie ist in derselben Franziskanerschule die Entwicklung über Franziskus Maronis und Petrus Aureoli zu Wilhelm Ockham zu erklären? Wie konnte es bei den Dominikanern neben einem Herväus, einem Johann Regina von Neapel und einem Thomas von Sutton einen Johann Quidort von Paris, einen Eckehart, einen Durandus, Petrus de Palude und Robert Holkot geben? Wie kam die sehr beachtenswerte Augustinerschule von Ägidius von Rom über Gerhard von Siena, Thomas von Straßburg zu einem Gregor von Rimini? »<sup>2</sup> — Noch tiefer aber mag man, wenigstens hinsichtlich des Universalienproblems, das doch bei den damaligen Kämpfen im Vordergrund stand und den Richtungen ihren Namen gab, es bedauern, daß

<sup>1</sup> *Franz Kard. Ehrle S. J., Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des vierzehnten Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestretes. Franziskanische Studien, Beiheft 9. Münster, Westf. 1925.*

<sup>2</sup> Ebd. 3.

wir bis jetzt noch nicht zu einer klaren und einheitlichen Erkenntnis des wahren Sinnes und der ideengeschichtlichen Bedeutung dieses Jahrhunderte durchziehenden geistigen Ringens gekommen sind. Zu allen Zeiten hat es nicht an solchen gefehlt, die dem Kampfe, den am Ausgange des Mittelalters Realismus und Nominalismus um das Universale führten, jede sachliche Grundlage aberkennen wollten und so die ideengeschichtliche Bedeutung auf ein Mindestmaß herabdrückten. Das Urteil Gersons, des langjährigen Kanzlers der Pariser Universität, auf das Ehrle so energisch hinweist, wäre, wenn es die ganze Wahrheit sagte, geradezu vernichtend; weil es dem so tief eingreifenden Ringen eigentlich jeden Sinn abspricht. Für Gerson ist es kein Kampf um philosophische Werte, um Wahrheit, sondern nur ein Kampf um Worte und um Rechtbehaltenwollen. Für die Universalienfrage spricht Gerson es offen aus, daß eine Einigung *leicht* zustande käme, wenn nur die Wahrheitsliebe über die Streitsucht gestellt werde.<sup>1</sup> Unsachliche Momente, vor allem die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schule, würden vielfach den Ausschlag für die Stellungnahme in den einzelnen Streitfragen geben.<sup>2</sup> Einen wichtigen, ja sogar den Hauptgrund für die Gegensätzlichkeit der Meinungen sieht der Pariser Kanzler in der ungesunden Neuerungssucht, die lieber gleich neue Lösungen sucht, ehe noch die alten verstanden wurden<sup>3</sup>, die deshalb auch die alten hervorragenden und bewährten Denker und Theologen wie Bonaventura und Alexander von Hales «begraben sein läßt», um neueren Lehren und Lehrern zu folgen<sup>4</sup>, und der es mehr auf stilistische Formen denn auf

<sup>1</sup> Lectio secunda: Penitemini, consideratio septima, in: Johannis de Gerson opera, IV. pars, Paris 1521 (Ed. Parvus und Regnault) f. 35ra, H: «Ita forte contrarietas de realibus, an sint res distincte vel non, concordaretur ex facili apud illos qui non tam contendere quam verum querere parati sunt.»

<sup>2</sup> Ibid. Tertia consideratio. f. 33va, X: «Videbimus protinus secundum varietatem ordinum varietates affectionum et gustuum: his indignantibus et contraniti paratis; aliis congratulantibus atque faventibus: ut vel dominum Hugolinum vel de Tarentasia mox intuebimur mutata esse omnia versa vice mortalium. Hec nonne sunt indicia et vanitatis quedam vestigia singularitate intrinsecus et palliata extrinsecus: umbra veritatis afficit et non aut nuda aut sola veritas adamatur.»

<sup>3</sup> Ibid. Secunda lectio: «Hanc esse magnam aut precipuam causam existimo; cur opiniones totiens revertuntur et mutantur. Mavult enim curiositas querere invenienda quam inventa cum veneratione studiosa intelligere.»

<sup>4</sup> Gerson, Epistola laudans mellifluam et igneam doctrinam domini Bonaventurae . . . , Opera pars I. f. 107ra, P: «Et ecce proh dolor, doctores isti duo, Ales et Bonaventura, videntur quasi sepulti cum illis, quorum non est memor amplius, presertim in cordis amore. Extolluntur alii quidam, quorum sint utinam nomina in libro vite, non enim studiosis invidemus . . . »

Wahrheit und Klarheit ankomme.<sup>1</sup> Es verdient alle Beachtung, daß ein so gründlicher Kenner der Philosophiegeschichte des Mittelalters wie Ehrle, das Urteil Gersons nicht nur hoch wertet, sondern erklärt, daß es in den Ergebnissen der modernen Forschung seine Bestätigung erhalte. « Wer in mühsamer Arbeit aus den Schriften der berufensten Vertreter des vollentwickelten Nominalismus und anderen literarhistorischen Quellen sich ein Charakterbild desselben gebildet hat und dann zu den Schriften Gersons greift, fühlt sich angenehm überrascht und in seinen eben gewonnenen Anschauungen bekräftigt durch die Schärfe; mit der dieser hochbegabte und christlich aufrechte Mann die Schwächen und Fehler seiner literarischen Umwelt aufdeckt, welche, wie er zuweilen ehrlich eingesteht, teilweise seine eigenen gewesen waren. »<sup>2</sup> — So sieht denn auch Ehrle selbst das innerste und allgemeinste Prinzip der nominalistischen Eigenart in einem ungesunden, übertriebenen Drang nach Neuem und Eigenem als solchen.<sup>3</sup> Sein vorsichtig abwägendes Urteil über die sachliche Unterlage und damit die ideengeschichtliche Bedeutung der Universalienkämpfe faßt er in die Worte: « Man hat den Eindruck, daß auf diesen beiden Gebieten (nämlich der Universalienlehre und der Erkenntnistheorie) zwischen den eigentlichen Anschauungen der beiden Parteien nicht die Gegensätzlichkeit besteht, welche die Schärfe der Polemik vorauszusetzen scheint, wie dies auch neuerdings von den sachverständigsten Forschern ausgesprochen wurde. »<sup>4</sup> Ehrle bezieht sich im Schlußsatze wohl auf die Interpretation, die P. Parth. Minges der skotistischen und De Wulf der ockhamistischen Universalienlehre gab. Auch Peter de Candia selbst glaubt, daß zwischen den beiden Universalienlehren des Skotus und Ockhams keinerlei sachlicher Unterschied bestünde und die Verschiedenheit lediglich auf eine solche des Gesichtspunktes hinauslaufe. Ockham betrachte die Universalien logisch, Skotus nehme sie metaphysisch; nur solche, die das nicht berücksichtigten, glaubten fälschlich, Skotus schriebe das alles dem Dinge selbst zu.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Gerson*, Lect. II, octava consider., Opera, IV. f. 35ra, J: « Verumtamen apud multorum curiositatem tanta est iudicii corruptio, quale in me alias fuisse non nego, quod latinitas aliqua vel stylus eo iudicetur pulchrior, quo difficilior et quo turgidior et ex consequenti vitior, eo elegantior appareat, cum longe aliter sit. »

<sup>2</sup> *Ehrle*, a. a. O. 345/f.

<sup>3</sup> *Ebds.* 110.

<sup>4</sup> *Ebds.*

<sup>5</sup> *Ebds.* 61: Ista ergo abstractio non est, quod in re extra sit ista natura communis, sed (precise) in consideratione intellectus, ut ipsemet prima questione

Diese Urteile beleuchten grell die Tatsache, daß man früher und heute in dem Kampfe, der Jahrhunderte hindurch hauptsächlich um die Universalien mit der größten Schärfe geführt wurde, keinen rechten Sinn mehr finden konnte bzw. kann. Es ist deshalb durchaus verständlich, daß man das Charakteristische dieses Geistesringens nicht mehr in der Stellung zur Universalienlehre, sondern in anderen, teils inhaltlichen, teils rein formalen Elementen sehen wollte.<sup>1</sup> Mit Recht hebt Geyer im Anschlusse an G. Ritter hervor, daß ein solches Unterfangen im Widerspruche zu dem allgemeinen Bewußtsein der an dem Streite Beteiligten stehe, die durchgehends die Erkenntnislehre und besonders die Beantwortung des Universalienproblems als das wichtigste Unterscheidungsmerkmal der alten und der neuen Schule betrachteten.<sup>2</sup> Daran dürfte auch das Urteil Gersons, Peters de Candia, Wilhelms de Rubione und einiger anderer nichts ändern.

Sicher trifft das Urteil Gersons, der in seiner Persönlichkeit und seiner Stellungnahme gegen die streitenden Parteien vielfach an den hl. Bernhard von Clairvaux und dessen Stellungnahme gegen die Dialektiker erinnert<sup>3</sup>, nicht auf die Philosophie der Männer zu, die am Anfange der Bewegung standen und ihr durch ihre Ideen den Antrieb gaben, nämlich Skotus und Ockham. Kraftvoll hat neuerdings Et. Gilson in einer Abhandlung über Skotus und dessen Verhältnis zu Avicenna hervorgehoben, daß die Erkenntnis- und Universalienlehre des Doctor subtilis sich von der des hl. Thomas trotz Beibehaltung des alten aristotelischen Schemas grundlegend unterscheidet; dabei komme Skotus

quodlibeti dicit, quod universale nihil est preter singulare. Et istum modum investigandi habuerunt communiter *metaphysici perscrutatores*, ut Avicenna in illa communi auctoritate, que allegatur de ipso 5<sup>o</sup> Metaphysice equinitas est tantum equinitas etc. Et si dicatur, quod secundum hoc *in re non est differentia inter Ockam et Scotum, absque dubio verum est, sed est differentia in modo investigandi*. Unus namque procedit loice et alius metaphysice. Verumtamen *aliqui sine fundamento loyce studentes doctrinam Doctoris subtilis, divulgabant, non intelligentes modum perscrutandi Doctoris subtilis*, quod sic ex parte rei intelligebat, quod non est verum. (Sperrdruck durch Ehrle.)

<sup>1</sup> Dazu Ehrle, a. a. O. 108/f.; Dr. Jos Koch, Durandus de Sto. Portiano, BGPMA., hrg. von M. Grabmann, XXVI/I, Münster, Westf. 1927, 2/f.; Überwegs Grundriß der Geschichte der Philos. II. Teil: Die patristische und scholastische Philosophie, 11. Aufl., hrg. von Dr. Bernh. Geyer, Berlin 1928, 586.

<sup>2</sup> Geyer, a. a. O. 586.

<sup>3</sup> Cf. dazu: Joh. Gerson, Opera, I, f. 107rb, R: « Egregie dudum mihi tunc adolescentulo dixit unus in theologia doctor et famatissimus, dum quesiverit inquit aliquis si prescindatur essentia divina ab intellectu divino, quid est illa essentia: dic quod est deus et quod non est deus. ... Hoc est sententialiter argumenti beati Bernardi contra Gilbertum. ... »

zu seiner Lehre nicht etwa aus Neuerungssucht, sondern weil er glaube, gerade so am besten und leichtesten augustinische Gedanken beibehalten zu können.<sup>1</sup> Gegen Landry verteidigt Longpré den « Traditionalismus » des Duns Skotus. Nachdrücklichst betont er dabei auch die fundamentale Verschiedenheit des skotistischen Realismus vom ockhamistischen Nominalismus.<sup>2</sup> — Was Ockham angeht, so braucht man nur seine das Universalienproblem behandelnden Quästionen zu lesen, und man wird den Kontrast zwischen der peinlichen Genauigkeit, mit der Ockham die Gedanken des Gegners mit oft weitläufigen Zitaten zusammenstellt, und der Art, wie die Gegner nach Gerson damals vorgehen, in seiner ganzen Schärfe empfinden.

Der Universalienstreit war wenigstens in seiner Grundlage und in seinem Kerne durchaus kein Kampf sich gegenseitig befehdender Männer, sondern ein Kampf widerstreitender Ideen; er war sachlich orientiert: ein Ringen um philosophische Wahrheit. Das hinderte freilich nicht, daß im weiteren Verlaufe des Streites Neben- und Folgeerscheinungen sich einstellten, bedauerliche Auswüchse, Übertreibungen und Abirrungen in der Problemstellung vorkamen, die Gerson richtig gesehen und beurteilt hat. Aber hinter diesen Erscheinungen stand das Problem selbst, das am Ausgangspunkte des Kampfes von den Gegnern in ruhiger Sachlichkeit behandelt, und dessen Tragweite und Bedeutung auch in der Folgezeit immer wieder von den führenden Geistern erkannt wurde. Dabei standen die Parteien aber nicht auf dem Kampffelde der Logik, sondern der Metaphysik; besonders für die Realisten war das Universalienproblem ein durch und durch metaphysisches Problem, und zwar dasjenige, das im Mittelpunkt der Metaphysik stand, und dessen Lösung deshalb auch naturnotwendig bei anderen Fragen, insbesondere der Erkenntnis- und natürlichen Gotteslehre sich auswirken mußte. Wie alle diese Fragen bei Ockham mit seiner Lösung der Universalienfrage kausal zusammenhängen, hat P. Manser in seiner tiefgründigen Abhandlung: « Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIII. Jahrhundert » treffend dargetan.<sup>3</sup> In gleicher Weise ist das durch Gilson für Skotus geschehen<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Et. Gilson, Avicenne et le point de départ de Duns Scot, in: Archives d'histoire et littéraire du moyen âge, t. II, Paris 1927, 89-150.

<sup>2</sup> P. Ephr. Longré O. F. M., La Philosophie du B. Duns Scot, Extrait des Etudes Franciscaines, Paris 1924, 168/f.; den Nachweis der Traditionstreue des Skotus, ebds. 228-279.

<sup>3</sup> P. G. Manser, im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, hrg. v. Ernst Commer, XXVII, Paderborn 1913, 291-305; 405-437.

<sup>4</sup> Gilson, a. a. O.

und kommt neuerdings wieder in einem Artikel P. Ol. Lacombe in der *Revue thomiste* zum Ausdruck.<sup>1</sup> Weil alle diese Fragen ihrer Natur nach in einem inneren und deshalb notwendigen Zusammenhange mit der Universalienlehre stehen, mußte die Lösung des Universalienproblems auch für die übrigen Fragen Konsequenzen nach sich ziehen, die im Laufe der Geschichte sich auswirkten, auch dann, wenn vielleicht der einzelne sie inkonsequenterweise nicht ziehen wollte.

Eine tiefere ideengeschichtliche Einsicht in die philosophischen Strömungen des XIII.–XV. Jahrhunderts kann sich nur auf eine klarere Erkenntnis der Eigenart und Tendenz der Universalienlehre bei Skotus und Ockham, den «Schulhäuptern» der am heftigsten sich befehdenden Richtungen, aufbauen. Die Ansichten beider Philosophen sind ebenso sehr die festen Stützpunkte für eine ideengeschichtliche Beurteilung dieser Periode, als sie andererseits Ziel- und Ausgangspunkt für die Erkenntnis und Erklärung eines geschichtlichen Werdeprozesses darstellen.

Eine wesentliche Förderung erfuhr die philosophiegeschichtliche Erforschung jener Periode durch die Erschließung der Harclayforschung durch P. Pelster. Der verdienstvolle und erfolgreiche Forscher hat selbst auf den von Harclay ausgehenden Einfluß und dessen Bedeutung hingewiesen.<sup>2</sup> Für das Universalienproblem, das ja hier näher behandelt werden soll, bietet die dritte Quästion des Codex Borghes. 171 der Vaticana: «Utrum universale significet aliquam rem extra animam aliam a singulari vel supposito»? die Möglichkeit, den Entwicklungsgang der Universalienlehre von Skotus zu Ockham klarer als bisher zu erkennen.

Schon durch ihren äußeren Aufbau gibt sich die genannte Quästion als eine eingehende Kritik an Skotus' Universalienlehre zu erkennen. Fol. 7vb-8va entwickelt Harclay die Anschauung des Doctor subtilis und ähnlich gerichteter Philosophen mit ihrer Begründung. Fol. 8va bis 10ra folgt die generelle Widerlegung dieser Ansicht mit einer abschließenden Konklusion, die als unmittelbare Konsequenz aus den Gegen Gründen sich ergibt und dann noch durch zwei weitere Konfirmationen verstärkt wird. Daran schließt sich 10ra-12rb die Antwort

<sup>1</sup> P. Olivier Lacombe, *La critique des théories de la connaissance chez Duns Scot*, in *Revue thomiste*, 35. Jahrg. Saint-Maximin 1930, 24-47.

<sup>2</sup> Pelster Franz, P. S. J., *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen*, in *Miscellanea Francesco Ehrle*, I, Rom 1924, 307-356. Zum Einflusse Harclays, cf. ebds. 355/f.

auf die vom Gegner vorgebrachten Argumente. Aus diesem Aufbau ist klar ersichtlich, daß Harclays Zielsetzung mehr negativ gerichtet ist; sie will eine bestimmte Ansicht zurückweisen. Das bringt den Nachteil mit sich, daß wir Harclays eigne Ansicht aus den in den Antworten und Gegen Gründen zerstreut und oft nur andeutungsweise enthaltenen Bruchstücken mühsam zusammensuchen müssen. Andererseits aber birgt sie den Vorteil, daß sie uns klarer Ausgangs- und Zielpunkt, das eigentlich Unterscheidende, die Tendenz beider Anschauungen herausstellt und so das Zurückbiegen und Vorwärtsdrängen, die Entwicklung der Lehren deutlicher sichtbar macht.

Besonders günstig ist der Umstand, daß Ockham in seinem Sentenzenkommentar das Ergebnis der Harclays'schen Untersuchung ihrerseits wieder der Kritik unterzieht. So ist zunächst einmal die äußere Verbindungslinie von Skotus zu Ockham hergestellt. Es wird sich aber auch zeigen, daß der Inceptor venerabilis in seiner Kritik die bei Harclay hervortretende Tendenz weiterführt und das Element des Universalbegriffes, das Harclay Skotus gegenüber mit äußerster Schärfe betont hatte, nun übersteigert. So haben wir wenigstens für eine kleine Periode der Philosophiegeschichte eine geschlossene, lückenlose Entwicklung vor uns, in der jede Stufe in der vorhergehenden ihren Ansatz- und Ausgangspunkt hat, etwas von ihr inhaltlich herübernimmt und doch durch Einführen eines neuen Momentes über die Vorstufe hinausführt.

## **I. Harclays Kritik an der Universalienlehre des Doctor Subtilis.**

### **1. Die Darlegung der skotischen Universalienlehre und ihrer Begründung durch Harclay.**

Die Philosophen des ausgehenden XIII. und angehenden XIV. Jahrhunderts trafen in der Universalienfrage eine ganz anders gerichtete Problemstellung an, als wir sie heute kennen. Die Realität der Universalien, auf die wir heute im Gegensatz zu den spätern nominalistischen Anschauungen abstellen, wurde damals kaum mehr in Frage gestellt. Nicht *daß* die Universalien real seien, sondern *wie* diese Realität zu denken und welches ihr Fundament sei, stand im Brennpunkt der damaligen Kontroversen, die erst durch die extreme Lösung Ockhams wieder eine andere Zielsetzung erfuhren. So begegnet uns das Problem



z. B. bei Siger von Brabant, der wiederholt erklärt: Das Universale sei nur ein Verstandesbegriff<sup>1</sup>, wozu Mandonnet treffend bemerkt, Siger und sein Gegner seien Konzeptualisten nur im Sinne der allgemeinen Theorie, die dem Universale eine objektive, also extramentale Existenz abspreche. Die Frage, die zwischen beiden ventilirt werde, gehe auf die Feststellung, was eigentlich der universale Begriff bezeichne. Nach Siger erkenne der Geist das Singuläre sub ratione universalitatis und deshalb bezeichne der Universalbegriff die partikulären Dinge, insofern sie in universaler Form erkannt seien.<sup>2</sup> « Homo ergo ab intellectu habet, quod sit universale. »<sup>3</sup> Die Frage geht also auf den Existenzmodus des Universalen. Am klarsten und deutlichsten ist diese Problemlage in der Formulierung Olivis gekennzeichnet: « An universalia sint in individuis suis *secundum suam universalitatem* an tantum in intellectu? »<sup>4</sup> Dieselbe Zielsetzung hat auch die Frage Heinrich von Harclays: « Utrum universale significet aliquam rem extra animam aliam a singulari vel supposito. »<sup>5</sup> Der Ausdruck « Res extra animam » ist keineswegs im Sinne einer inhaltlichen Wertung des Universalbegriffes zu deuten, sondern geht auf die Existenzweise des Universalen. Die Frage bedeutet: Ist das, was dem Universalbegriffe entspricht, etwas, was in der extramentalen, physischen Ordnung von dem Singulären oder Suppositum verschieden ist und als solches existiert? Den Gegensatz zur Res extra animam bildet dann nicht das rein logische Ens rationis oder ein « Figmentum », dem keinerlei extramentale Realität zukommt, sondern die Res in intellectu oder res intellecta. In Harclays Quästion steht von dem Universale nur das eine zur Untersuchung, ob die Universalität der Res nur im Intellekt oder auch schon vor ihrer Erfassung durch den Intellekt in der konkreten physischen Ordnung zugesprochen werden muß. Sollte aber noch irgend ein Zweifel gegen die Richtigkeit dieser Auffassung der Problemstellung bestehen, so wird er durch die vollste Klarheit gewährende

<sup>1</sup> *Sigeri de Brabantia*, Quaestiones logicales, hrg. v. P. P. Mandonnet O. P., Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII<sup>me</sup> siècle, II. Teil, Louvain 1908, 58.

<sup>2</sup> Mandonnet, a. a. O. I. Teil, 2. Aufl. Louvain 1911, 116/f.

<sup>3</sup> Quaestiones zu De Anima; in Codex latin. Monac. 9559, f. 75, v. mitgeteilt durch M. Grabmann, in: Neuaufgefundene Quästionen Sigers zu Aristoteles, in Miscellanea Ehrle I, 122.

<sup>4</sup> Fr. Petrus Olivi O. F. M., Quaestiones in secundum librum sententiarum, q. 13, hrg. v. P. Bern. Jansen S. J. Quaracchi 1922, I. Bd. 231.

<sup>5</sup> Codex Vatic. Borghes. 171, f. 7vb; dieser Codex wird für Harclays' Anschauungen immer zitiert werden.

Formulierung der Problemlösung behoben. Die zur Diskussion stehende Frage beantwortet ein quidam doctor dahin, daß schon vorgängig zu jeder Verstandestätigkeit in dem konkreten Dinge irgendwelche Gemeinsamkeit und Indifferenz bestehe.<sup>1</sup> Nun sind aber *Communitas* und *Indifferentia* Seinsweisen des Universalen als solchen, die gerade seine Universalität ausmachen. Somit wird in dem konkreten Dinge eine, wenn auch noch unvollkommene, so doch wirklich vorhandene, aktuell gegebene Universalität angenommen, noch bevor der Verstand sich irgendwie betätigt hat. Die Universalität ist nicht mehr Erkenntnismodus, sondern Existenzmodus eines konkreten Seins der physischen Ordnung. Das bestätigt unzweifelhaft, daß es sich in dem ganzen Problem nicht so sehr um die *Realität des Universalen* als um die *Realität der Universalität* handelt.

Nach Olivis Zeugnisse vertrat nur eine Minderheit die Ansicht, daß dem Dinge außerhalb des Intellektes schon eine Universalität zukomme; die bedeutendere Mehrheit sprach den Universalien die Universalität nur im Intellekte zu.<sup>2</sup> Der quidam doctor, der Harclay wohl als hervorragendster Vertreter dieser Minderheit gilt, ist unzweifelhaft der scharfsinnige Franziskaner Duns Skotus. Das ergibt sich nicht nur aus einem inhaltlichen Vergleiche der von Harclay wiedergegebenen Ansicht mit der wahren Lehre des Doctor subtilis, sondern auch aus der Tatsache, daß der Oxforder Kanzler in der Begründung dieser Lehre an erster Stelle eine geschlossene Gruppe von 7 Beweisen bietet, die er gegen die nachfolgenden durch die Bemerkung abgrenzt: «Ista sunt, que possunt extrahi ex dictis magistri Johannis Scoti pro ista materia.»<sup>3</sup> Es sind das — den 3. ausgenommen — im wesentlichen die Beweise, die Duns Skotus zum Erweise der *Natura communis* in Ox. II d. 3 q. 1 und *Metaphysik* VII q. 13 und 18 heranzieht. Sie seien hier in ihrem Grundgedanken wiedergegeben.

1. Beweis: In jedem Genus gibt es nach Aristoteles eine erste Einheit als Maß alles dessen, was in dem Genus sich findet. Diese erste Einheit muß einerseits real sein wie das, was gemessen wird, und andererseits kann sie nicht eine numerische sein, da kein singuläres Ding Maß seiner selbst ist. Folglich gibt es eine reale Einheit, die als

<sup>1</sup> Cod. Vat. Borghes. 171, f. 7vb: «Arguit ergo pro ista opinione quid(am) doctor probando quod in re sit aliqua communitas et indifferentia preter operationem intellectus.»

<sup>2</sup> Olivis, a. a. O. S. 235.

<sup>3</sup> Harclay, fol. 8ra.

solche geringer ist als die individuelle. — In der *Confirmatio* wird zur Begründung der Realität dieser Einheit noch besonders hervorgehoben : Sie kann nicht *rationis tantum* sein, weil die Seinsvollkommenheit dessen, was Maß ist, nicht hinter der des Gemessenen zurückstehen kann, das *ens rationis* aber nicht die Seinsvollkommenheit des *ens reale* hat.<sup>1</sup>

2. Beweis : Weil eine reale Vergleichung eine reale (nicht-numerische) Einheit voraussetzt, und eine solche Vergleichung in der *Species* möglich ist, muß es eine reale spezifische Einheit geben. — Beachtenswert ist die Begründung der Realität dieser Einheit, weil sie in Gegensatz zur generischen Einheit gestellt wird. Würde, so heißt es im Beweise, eine rein begriffliche Einheit (*rationis tantum*) genügen, dann gäbe es auch eine reale Vergleichung im *Genus*, was gegen die Autorität des Aristoteles verstößt. Denn die begriffliche Einheit ist beim *Genus* ebensogroß als bei der *Spezies*, weil der im generischen Begriffe erfaßte Inhalt als solcher in der Seele ebenso einheitlich ist als der Inhalt des spezifischen Begriffes.<sup>2</sup>

3. Beweis : Ihm kommt in verschiedener Hinsicht eine besondere Bedeutung zu. Im Aufbau der Beweise für die These der extramentalen Realität der *Communitas* bildet er den Übergang zu den rein logischen nicht mehr Skotus zugehörigen Beweisen und zeigt, daß diese in einer gewissen Einheit mit den erstern gesehen wurden. Sodann läßt dieser Beweis einen Rückschluß auf die Art der realen *Communität* zu und führt so tiefer in das Verständnis der Harclay'schen Interpretation von Skotus Universalienlehre ein ; weiterhin darf auch hervor-

<sup>1</sup> « *Primo sic : secundum philosophum in omni genere est unum primum quod est metrum et mensura aliorum in illo genere, 10. metaphysice. Sed unitas illa measure et mensurati est unitas realis extra animam . . . illa unitas non est numeralis ; idem enim numero non mensurat seipsum ; ergo minor unitas quam unitas numeralis et tamen realis.*

*Confirmatur : Condicio measure in quantum est mensura entis realis non potest esse ens rationis . . . quia condicio measure (C. mensura), in quantum mensura, est condicio perfectionis. Sed ens rationis imperfectius est ente reali . . . ergo non est unitas rationis tantum.* » (Fol. 7vb.)

<sup>2</sup> « *Unitas secundum quam fit comparacio realis, est unitas realis ; sed unitas specifica est huius . . . ergo est unitas realis . . . ; si enim ad comparacionem faciendam sufficeret unitas racionis tantum, ita posse(t) esse comparacio secundum genus sicut secundum speciem ; consequens falsum. . . Probacio consequencie : Nam in rei veritate in genere est unitas racionis tanta sicut in specie. Nam conceptus in mente (cod. hat in ente) vel intencio in anima generis est tam una sicut intencio speciei.* » (Ibid.)

gehoben werden, daß der Oxforder Kanzler seine eigene Anschauung hauptsächlich in der Antwort auf diesen 3. Beweis entwickelt. Der Beweis lautet: « In dem Satze: ‚Sortes ist ein Mensch‘ oder dem andern: ‚Der Mensch ist ein Lebewesen‘ liegt eine Wesensaussage eines Höheren von einem Niederen vor. Ich frage nun: Bezeichnet ‚Mensch‘ dieselbe Sache wie Sortes oder eine andere. Wenn ersteres, dann liegt nur eine Aussage ein und desselben von sich selbst vor, nicht aber eine Aussage eines Höheren vom Niederen. Wollte man sagen, das, was ausgesagt wird, bezeichnet nicht eine Sache, insofern sie ein Höheres, Übergeordnetes darstellt, sondern nur einen Begriff des Verstandes, so steht dem die Unmöglichkeit entgegen, ein ens rationis wesenhaft von einem ens reale auszusagen. »<sup>1</sup>

4. Beweis: Die reale Ähnlichkeit in qualitativem Sein setzt eine Einheit voraus, die weder rein begrifflich, noch rein numerisch sein kann; das erstere nicht wegen der Realität der ähnlichen Dinge, das zweite nicht wegen der bei jeder Ähnlichkeit erfordernten Vielheit von Dingen, die einander ähnlich sind.<sup>2</sup>

5. Beweis: Ähnlich wie der dritte ist auch der vorliegende Beweis für die Auffassung sowohl der Realität als auch der Universalität oder Communität des realen Seins recht aufschlußreich. Er geht von der Behauptung aus, daß das primäre Objekt eines einzigen Aktes der sinnlichen Wahrnehmung, z. B. eines einzigen Sehaktes, Einheit und Realität besitzen müsse. Einheit sei erfordert, weil eben jedes Erkenntnisvermögen *ein* primäres und adäquates Objekt habe. Real müsse dieses Objekt sein, weil der Sinn nur die Res extra animam erkenne. « Aber die Einheit eines Sinnesobjektes kann keine singuläre sein, also ist sie eine universale; folglich besteht ein Commune in der Außenwelt. » Die hier geforderte Nichtsingularität wird folgender-

<sup>1</sup> « Hic est predicacio in quid superioris de inferiori: sor est homo vel, homo est animal. Tunc quero, utrum homo significet eandem rem quam sor vel aliam. Si eandem omnino, tunc est tantum predicacio eiusdem de se et numquam predicacio superioris de inferiori in quid. Si dicat quod illud quod predicatur non significat aliquam rem in quantum est superius, sed mentis conceptum tantum, contra impossibile, quod ens rationis predicetur in quid de ente reali. » (Fol. 7vb.)

<sup>2</sup> « Similitudo in qualitatem super aliquam unitatem fundatur. . . . Sed illa unitas non est numeralis. Nam idem non est simile sibi; ergo oportet quod sit minor unitas quam unitas numeralis. Et est unitas realis, non rationis tantum; nam tunc album et nigrum possint esse similia quia unum rationis est commune utrique. — Item quia similitudo non dependet ab anima nec a ratione. Ergo nec unitas, supra quam fundatur similitudo, dependet a ratione vel ab intellectu; ergo est unitas realis. » (Fol. 7vb/8ra.)

maßen bewiesen : Jedes Objekt eines Erkenntnisvermögens wird nur erkannt, insofern das primäre Objekt sich in ihm findet ; denn « das primäre Objekt enthält virtuell alle andern Objekte. Aber kein Sinnesobjekt in singulärer Einheit ist den andern Objekten so gemeinsam, daß es von diesen ausgesagt werden kann. » — Kein singuläres Objekt enthält virtuell die andern, ebensowenig, wie eine singuläre weiße Farbe die andere enthält. « Also kann kein Ding mit (nur) singulärer Einheit Gegenstand eines Sehaktes sein. » — Zur gleichen Konklusion führt eine andere Überlegung. Vermöchte das Sehvermögen ein singuläres Objekt zu erkennen, z. B. einen Sonnenstrahl, der morgens scheint, so könnte er diesen auch von einem andern, der mittags scheint, unterscheiden, was aber nicht der Fall ist. Also erkennt auch der Sinn das Singuläre nicht.<sup>1</sup> In der nachfolgenden *Confirmatio* wird nachdrücklichst hervorgehoben : « Ergo primum objectum sensus visus erit unum universale et est reale. »<sup>2</sup>

6. Beweis : Durch die Generation entsteht eine reale Verähnlichung zwischen dem Erzeuger und dem Erzeugten ; deshalb muß auch die der Ähnlichkeit zugrunde liegende Einheit real sein. Da die Ähnlichkeit eine Mehrzahl von Ähnlichem fordert, kann auch die sie begründende Einheit keine numerische, singuläre sein. Also gibt es eine reale, geringere und indifferentere Einheit als die individuelle.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> « Unius actus sentiendi puta visus est unum objectum primum et reale objectum. . . . Nam primo universaliter omnis potencia (C. propositio !) cognoscitiva habet unum objectum primum et adequatum. Ergo et potencia cognoscitiva visiva habet similiter. Sed secundum quod illud objectum sit reale extra animam probatur : nam sensus non cognoscit nisi rem extra animam. . . . Sed unitas objecti sensus non potest esse unum singulare, ergo unum universale vel commune. Ergo commune est in re. Probacio . . . primo, quia nullum objectum cognoscitur a potencia cognoscitiva nisi virtute primi objecti, quia continetur sub primo objecto vel quia illud primum objectum continet virtualitate alia objecta secundana. Sed nullum unum singulare objectum visus est commune (C. communis) communitate predicacionis objectis aliis visus ; non continet unum objectum singulare in virtute reprehensiva aliud objectum sicut una albedo non continet aliam. Ergo nullum singulare unum potest esse objectum visus. — Item ad idem . . . sed sensus visus non potest distinguere unum singulare ab alio singulari et hoc probatur multipliciter. Primo sic : Nam tunc visus posset distinguere inter radios solares quos videt ut dicat quod sunt duo, quod non est verum. Estimat enim visus, quod idem sit radius in mane et meridie, cum tamen non sit idem in rei veritate, sed alius et alius numero. Ergo visus non discernit unum singulare ab alio singulari ; ergo non cognoscit singulare. » (Fol. 8ra.)

<sup>2</sup> Fol. 8ra.

<sup>3</sup> « In generatione unica generans et generatum assimilantur in forma que est principium quo generacionis et in forma que est terminus ad quem genera-

7. Beweis: Wäre nur die numerische Einheit real, dann müßte auch jeder reale Unterschied ein rein numerischer sein; folglich bestünde zwischen Sortes und einem Steine kein größerer realer Unterschied als zwischen Sortes und Plato.<sup>1</sup>

Diesen 7 Argumenten fügt Harclay noch ein neues an, das, wie er sagt, wohl dem Sinne nach Skotus zugeschrieben werden könne: «Ich nehme Sortes und Plato. Nun frage ich: Ist in Sortes etwas, das unabhängig von jeder Betätigung des Intellektes Sortes und Plato gegenüber indifferent ist, oder nicht? Wenn ja, so liegt das vor, was in der Behauptung angenommen wurde; wenn nein, so würde folgen, daß alles, was an Sein in Plato ist, diesen von Sortes unterscheidet. Denn sicherlich unterscheidet etwas, was nur dem Sortes, nicht auch dem Plato zukommt, den ersteren von letzterem; daraus folgte ferner, daß von den beiden, Sortes und Plato, nichts univok Gemeinsames abstrahiert werden könne, was sicher falsch ist.»<sup>2</sup>

Damit schließt Heinrich von Harclay den Beweis, wie dieser sich ihm bei Skotus darbietet. Es folgen noch 8 weitere Vernunft- und mehrere Autoritätsbeweise. Auffallend ist darin die vollkommene Verwischung des Unterschiedes von logischer, physischer und metaphysischer Ordnung. Aus allen drei Ordnungen werden Beweise für die Begründung der Realität des Universalen gleichwertig herangezogen. Gleichwohl ist etwas grundsätzlich Neues in keiner Hinsicht gegeben. Sie können deshalb nur mehr andeutungsweise behandelt werden: Nach katholischer Glaubenslehre hat Christus nur die menschliche

cionis ex parte geniti. Sed ista assimilacio est in re ex natura rei, certum est. Ergo unitas super quam fundatur ista assimilacio erit in re ex natura rei. Sed assimilacio ista non est in aliqua re singulari, quia secundum singularitatem sunt primo diversa. Ergo oportet quod ista unitas sit in re aliqua indifferentiori quam sit res singularis.» (Fol. 8ra.)

<sup>1</sup> «Si omnis unitas realis sit unitas numeralis tantum, ergo omnis diversitas realis est diversitas numeralis (Cod. : realis) tantum. Ergo cum inter sortem et lapidem sit diversitas realis, illa erit numeralis tantum et inter sortem et platonem est diversitas numeralis tantum. Ergo tanta diversitas inter sortem et platonem quanta inter sortem et lapidem.» (Fol. 8ra.)

<sup>2</sup> «Preterea 7. (!) potest argui ex dictis eiusdem doctoris multum probabiliter sic. Accipio sortem et accipio platonem. Quero utrum in sorte sit res aliqua preter considerationem intellectus indifferens ad sortem et platonem aut non. Si sic, habeo propositum; si non, ergo omnis res que est in platone est distinguens ipsum a sorte. Nam certum est quod res illa, que convenit soli sorti ita quod non platoni, distinguit sortem a platone. Ex hoc sequitur ultra inconveniens quod a sorte et a platone non potest abstrahi aliquod commune univocum; consequens falsum. . . .» (Fol. 8ra.)

Natur, nicht ein Suppositum, angenommen; also muß notwendigerweise im Menschen etwas Nichtsinguläres existieren.<sup>1</sup> — Nach Boëthius gehören die Genera und Spezies zu den Substanzen und damit zu den *Res extra animam*; denn was in der Seele besteht, ist Akzidenz. Die spezifische Natur besteht also *extra animam*. — Ohne extramentale Existenz des Universalen hätte die Wissenschaft ihren realen Charakter eingebüßt. — Jede Definition von universalen Wesenheiten bezeichnet ein *Res extra animam*. — Das zwei realen Individuen spezifisch Gemeinsame, Nichtsinguläre, kann keine bloße Intention darstellen, weil sonst auch das, von denen es als Übergeordnetes ausgesagt wird, die Individuen, Intentionen sein müßten. — Das Genus generalissimum kann keine Intention, sondern nur eine *Res* sein. — In unmittelbaren negativen Propositionen kann die Verneinung sich nicht auf Begriffe beziehen; auf die Dinge aber nur, wenn ein bestimmtes Sein, z. B. Quantität in sich «*communis*», von den singulären Quantitäten verschieden ist. — Ohne Ausnahme einer realen, nicht-numerischen Einheit unterscheiden sich *Plato* und *Sortes* in gleicher Weise wie *Sortes* und ein *Stein*.<sup>2</sup>

Der vielfältige und reich gegliederte Autoritätsbeweis, der vor allem Aristoteles und Porphyrius berücksichtigt, gibt seine Ergebnisse in folgenden Formulierungen: «*Ergo universale est res extra animam.*» — «*Ergo universalia sunt in re extra.*» — «*Oportet quod universale sit in rerum natura.*» — «*Species et individuum non sunt eadem res.*» — «*Ergo et illud est in pluribus, cuius primo sunt tales (sc. singulares) proprietates et hoc est natura communis, non singularis.*» — «*Natura non producit nisi rem extra animam. Ergo universale est ens extra animam.*» — «*Ergo est aliqua res, in qua conveniunt individua; sed non est illa res singularis ... ergo est universalis.*»<sup>3</sup>

## 2. Harclays Kritik an dem Realismus des *Doctor subtilis*.

In einer generellen Widerlegung sucht der Oxforder Kanzler zunächst den Grundgedanken der skotistischen Universalienlehre, die Annahme einer physischen Existenz der *Natura communis* durch zahlreiche der Vernunft und der Autorität entnommenen Argumente als

<sup>1</sup> Fol. 8ra.

<sup>2</sup> Fol. 8rb.

<sup>3</sup> Fol. 8va.

verfehlt nachzuweisen. Denn in diesem Gedanken liegt der Schwerpunkt, das eigentliche Problem in der Universalienlehre; um ihn dreht sich der ganze Streit. Deshalb hat Harclay nur diesen Gedanken aus dem Ganzen der skotistischen Universalienlehre herausgehoben und auf ihn als das eigentliche Bezeichnende und Grundlegende alles hingeordnet. In der allgemeinen Widerlegung zieht er aber auch die andern Lehrpunkte des Duns Skotus heran, bzw. knüpft an sie an. Sie berühren vor allem das Verhältnis von allgemeiner Natur und individueller Differenz, die Art der Communität und des zwischen Natur und individueller Proprietät bestehenden Unterschiedes. Nach Harclay nimmt Skotus in jedem Individuum neben dem Prinzip der allgemeinen Natur noch ein besonderes für die Singularität an. Beide Prinzipien sind real verschieden; während das erstere durch sich selbst nicht-numerisch, allgemein und indifferent ist, ist letzteres durch sich selbst singulär und zugleich das Prinzip für die Singularität der spezifischen Natur. Denn die beiden in sich real verschiedenen Prinzipien der allgemeinen Natur und individuellen Proprietät gehen in dem Individuum eine innere Verbindung ein, sodaß durch das Hinzutreten der individuellen Differenz die allgemeine Natur kontrahiert und dadurch zur bestimmten singulären, von allen andern Individuen numerisch verschiedenen Einzelnatur wird. Diese Verbindung ist nach Harclay eine notwendige und unlösbare, insofern die Natur nie ohne Singularität, aber auch nie in Verbindung mit einer andern Singularität bestehen kann. Aus einer solchen Verbindung folgert der Kanzler, daß die Natur, wie er sagt, die individuelle Proprietät determiniere. In der *Confirmatio* zum ersten Beweis heißt es: Die menschliche Natur des Sortes kann nicht mit der singulären Differenz des Plato verbunden sein, und deshalb determiniert sie sich die individuelle Proprietät des Sortes. Zweifellos liegt diesem Ausdrucke der Gedanke zugrunde, daß die Notwendigkeit und Unlöslichkeit einer Verbindung der spezifischen Natur mit einer ganz bestimmten Singularität sich nur erklären lasse, wenn in der Natur als solcher bereits ein Prinzip angenommen werde, das eine bestimmte Singularität auf sich hinordne. Das *Determinare sibi aliquid* wäre demnach eine von der spezifischen Natur ausgehende Determination einer individuellen Differenz zu dieser ganz bestimmten Singularität, z. B. des Sortes, durch die letztere zur Sorteitas wird, die unlöslich und notwendig mit der menschlichen Natur des Sortes verbunden ist und bleibt.

Harclay glaubt nun, daß die Annahme einer notwendigen Ver-



bindung von allgemeiner Natur und individueller Differenz einerseits und einer indifferenten Natur andererseits einen Widerspruch in sich schließe. Denn die erste Annahme fordere eine von der Natur ausgehende Determination einer Singularität zu dieser ganz bestimmten individuellen Proprietät; eine solche Determination zur bestimmten Singularität aber könne ein an sich indifferentes Prinzip nicht leisten, dazu brauche man ein Prinzip, das schon in sich singular sei.

Was, so führt der Beweis aus, die Sorteitas sich so determiniert, daß diese in keinem andern als in Sortes gefunden werden kann, das ist nicht allgemeiner und indifferenter als Sortes oder die Sorteitas selbst. . . . Könnte es nämlich in einem andern als Sortes gefunden werden, so wäre es nicht notwendig mit diesem verbunden. Wäre es aber allgemeiner und indifferenter als Sortes, so könnte es an sich ebensogut in einem andern als Sortes sein. — Die menschliche Natur des Sortes oder jene menschliche Natur, die in Sortes ist, determiniert sich nun ihre Singularität, die Sorteitas so, daß eben dieselbe Natur nicht in Plato gefunden werden kann. Also ist die menschliche Natur des Sortes nicht allgemeiner und indifferenter als Sortes oder die Sorteitas selbst.

Der zur Verstärkung des Beweises herangezogene Gedanke knüpft an die vom Gegner selbst vertretene Lehre an, daß die Quantität nicht das Individuationsprinzip für eine Substanz abgeben könne, sondern umgekehrt die Quantität durch die Substanz in ihrer Individualität bestimmt werde. . . . Wenn nun, sagt Harclay, die Substanz des Sortes das Prinzip ist, das eine Quantität erst zu der des Sortes determiniert, sodaß diese sich nie in Plato finden kann, so kann sie das nur bewirken, wenn sie selbst schon individuell ist. Wie kein indifferentes Prinzip eine differenzierte, determinierte Leistung begründet, so kann auch eine aus sich allgemeine und indifferente Natur ihrem Begriffe nach nicht das bestimmende Prinzip dafür sein, daß eine Quantität gerade die dieses bestimmten Individuums und nicht die eines andern ist; andernfalls wäre sie eben nicht mehr indifferent. — Ähnlich steht es mit der menschlichen Natur und ihrer Singularität. Wie der Gegner aus der Tatsache, daß die Substanz des Sortes nie unter der Quantität des Plato sich finden kann, folgert, daß die Substanz ihre Quantität von sich aus zu der des Sortes determiniert, so folgert Harclay aus der Tatsache, daß die menschliche Natur des Sortes nie mit der individuellen Proprietät des Plato vereinigt werden kann, das andere, daß die menschliche Natur des Sortes von sich aus

eine Singularität zu ihrer eigenen macht. Deshalb muß sie selbst aus sich singulär sein.<sup>1</sup>

Im zweiten Beweise untersucht Harclay das Verhältnis zweier in zwei verschiedenen Individuen existierenden, aber kraft eigener Prinzipien indifferent bleibenden Naturen. Sind die menschlichen Naturen in Plato und Sortes nach ihrem eigenen Sein, durch das sie ja von den Singularitäten real unterschieden und indifferent sind, nun ein und dasselbe Sein oder sind sie in sich numerisch verschieden? — Unmöglich kann ein und dieselbe menschliche Natur ungeteilt in Plato und Sortes existieren. Abgesehen davon, daß eine solche Annahme gegen die Autorität des Kommentators verstöße, ergäben sich aus ihr auch die unannehmbaren Konsequenzen, daß mit der Vernichtung

<sup>1</sup> « Primo sic probo, quo in in (!) sorte non est aliqua res universalis vel magis indifferens quam sortes. Accipio sorteitatem sortis et eius humanitatem; inter ista per te est distincio realis, ita quod humanitas est communior quam sorteitas sua. Contra: illud, quod determinat sibi sorteitatem et sortem, non est communior et indifferentior quam sit sor vel sorteitas; illud probo statim. Ego volo determinare sibi aliquid, quando hoc est coniunctum sibi in esse et non separatur ab eo nec potest coniungi cum alio; tunc unum determinat sibi aliud. Tunc est propositio accepta plana. Illud quod ita determinat sibi sortem quod non invenitur in alio quam in sorte, illud non est communior (!) quam sortes. Planum est ex opposito. Si enim in alio a sorte posset inveniri, non esset necessario coniunctum cum sorte. Sed si esset communior quam sortes eo ipso posset inveniri in alio quam in sorte. — Modo accipio minorem. Sed humanitas sortis vel illa humanitas que est in sorte, ita determinat sibi sorteitatem quod illa humanitas eadem numero non invenitur in platone. Ergo humanitas sortis non est communior quam sortes.

Confirmatur hec ratio similiter per dicta partis adverse. Ipsi enim arguunt sic ad probandum quod quantitas non est principium individuacionis. . . . Substantia sortis determinat sibi hanc quantitatem sortis ita quod impossibile est substantiam sortis inveniri sub quantitate platonis. Tunc quero utrum substantia sortis que per naturam suam sibi determinat quantitatem hanc, determinet sibi eam per aliquam rationem magis communem quam sit natura singularis vel per naturam minus communem quam natura speciei. Si primo modo, certum est quod non est possibile. Nam per naturam, communiorem vel indifferentiorem quam natura singularis non determinatur aliquid ad unum suppositum magis quam ad alterum. Tunc enim eo ipso non esset indifferens. Ergo substantia sortis, si determinet sibi quantitatem sortis hanc oportet quod hoc sit per rationem substance singularem et minus communem quam substantia hominis in communi. Ergo substantia sortis in se habet singularitatem per quam determinat sibi quantitatem hanc. . . . Videtur quod si ratio hec aliquid valeat, valebit in proposito. Nam in sorte per te est humanitas res differens a sorteitate, cui supervenit sorteitas distinguens et contrahens ipsam sicut substantia sortis est res alia a quantitate sua que posterius venit sibi. Et sicut substantia sortis, ut tu accipis, non potest inveniri sub quantitate platonis et ideo determinat sibi quantitatem hanc sortis, eodem modo accipio ego, quod humanitas sortis non potest esse cum platoneitate et ideo determinat sibi sorteitatem. » (Fol. 8va/8vb.)

eines Individuums gleich die ganze Spezies vernichtet würde, sodann daß in Christus und Judas die numerisch gleiche Natur existiere, und ferner, daß durch einen einzigen Konsekrationsakt alles Brot der Erde konsekriert würde. Also kann die menschliche Natur auch ohne Rücksicht auf die individuellen Differenzen nicht als numerisch eine in verschiedenen Individuen existieren, sondern nur als spezifisch gleiche, aber numerisch verschiedene. Dann besteht aber zwischen Plato und Sortes hinsichtlich ihrer menschlichen Natur keine größere Gleichheit als hinsichtlich ihrer Singularitäten; denn beide sind nur numerisch verschieden. — Es besteht deshalb kein Grund, anzunehmen, die menschliche Natur sei ihrem Sein nach von dem individuellen Sein eines Individuums verschieden und allgemeiner und indifferenter als dieses.<sup>1</sup>

Der Kerngedanke des dritten Beweises ist dem des vorigen innig verwandt: Die konkret existierenden Naturen in zwei Individuen müssen ohne Rücksicht auf die später hinzutretenden individuellen Differenzen schon in und durch ihr eigenes Sein verschieden sein, sodaß die Setzung einer allgemeinen menschlichen Natur als einer vom Individuum verschiedenen Realität überflüssig ist. — Die menschliche Natur ist durch ihr eigenes Sein von Sortes, dessen Form sie ist, real unterschieden, wie die Gegner behaupten; dann ist sie aber sicherlich durch ihr eigenes Sein noch viel eher von Plato, dessen Form sie nicht ist, und in dem sie nicht ist, real verschieden, und umgekehrt ist die menschliche Natur des Plato durch ihr eigenes Sein sicherlich von Sortes unterschieden, wenn sie schon durch dasselbe von dem Indi-

<sup>1</sup> «Secundo arguo sic: accipio humanitatem sortis ut est res distincta contra sortem precise et humanitatem platonis ut est res distincta contra platonem precise; volo loqui de humanitatibus non concludendo sortem et platoneitatem. Quero utrum iste due humanitates sint una humanitas numero vel due numero distincte secundum se. Primum est impossibile, quod humanitas una numero in se indivisa sit in sorte et platone. Illud liquet multis modis. Commentator... dicit enim sic, quod unum numero impossibile est esse in pluribus. Sed de auctoritate eius nulla mihi cura. — Alio modo probatur... Tunc enim deus non posset adnichilare sortem cum humanitate sua nisi adnichilaret platonem...; et tunc sequitur quod cum hic panis in sacramento altaris convertitur in corpus Christi... converteretur omnis panis in mundo hoc est omnis paneitas, quod est contra fidem... et eadem humanitas numero esset in Christo et in Juda, quia Christus assumpsit humanitatem et non suppositum hominis... — Ergo non est eadem humanitas numero; ergo specie tantum et tunc non magis convenit sortes et plato in humanitate quam in sorteitate et platoneitate, quia sortes et plato differunt numero tantum. Ergo frustra ponitur humanitas res alia a sorte ut sit magis universalis quam sortes.» (Fol. 8vb.)

viduum Plato verschieden ist. — Sortes und Plato haben also, ganz abgesehen von allen individuellen Proprietäten, in sich schon etwas, durch das sie hinreichend voneinander unterschieden werden. Diese Verschiedenheit muß wenigstens eine numerische sein; denn eine geringere gibt es nicht. Die Annahme einer allgemeinen und indifferenten Natur ist deshalb zwecklos.<sup>1</sup>

In seinem vierten Beweise gegen Skotus Lehre beschäftigt sich Harclay mit der Natur des zwischen spezifischer Natur und individueller Differenz bestehenden realen Unterschiedes. Ebenso, wie dieser seiner Natur nach kein spezifischer oder generischer sein kann, kann er auch kein numerischer sein. Sonst ergäbe sich die widersinnige Konsequenz, daß zwischen der menschlichen Natur des Sortes und dessen Individualität derselbe Unterschied bestünde wie zwischen Sortes und Plato; denn der numerische Unterschied kennt keine Grade. Außerdem würde eine bloß numerische Verschiedenheit zwischen spezifischer Natur und individueller Proprietät eine spezifische Gleichheit der beiden voraussetzen, was unmöglich ist.<sup>2</sup>

Der fünfte Beweis baut den zuletzt gegebenen Gedanken weiter

<sup>1</sup> « Preterea 3<sup>o</sup> sic probo quod sortes et plato distinguuntur per humanitatem in re sicut in (!) sorteitatem et platoneitatem et per sonsequens frustra ponitur humanitas res alia a sorte ut sit communior quam sortes. Probacio assumpti: Accipio humanitatem sortis distinctam contra sortem per te et eodem modo humanitatem platonis distinctam contra platoneitatem et comparo humanitatem sortis ad platonem et platoneitatem. Dico sic, humanitas sortis per naturam propriam secundum quam distinguitur a sorte distinguitur realiter a platone et platoneitate. Illud est certum. Si enim humanitas sortis realiter distinguitur a sorte, cuius est forma in quo est, multo magis secundum se distinguitur a platone, cuius non est nec in quo est. — Eodem modo humanitas platonis secundum naturam humanitatis, qua distinguitur contra platoneitatem, distinguitur realiter multo magis a sorte. Ergo sortes et plato habent in se res, quibus sufficienter distinguuntur ab invicem preter sortem et platoneitatem. Sed illa distincio (differencia?) ad minus numeralis est; minor enim esse non potest. Ergo pone quod humanitas sortis et humanitas platonis sint alie res a sorte et a platone, ita erit distincta per humanitates suas sicut per sortem et platoneitatem. Ergo frustra ponitur humanitas communis magis quam sor. » (Fol. 8vb/9ra.)

<sup>2</sup> « Arguo sic: Accipio humanitatem sortis; illa distinguitur realiter a sorte. . . . Ergo et sor et sua humanitas differunt vel numero tantum vel specie vel genere. Non specie nec genere, planum est; ergo numero tantum et ex hoc multa sequuntur absurda, ut videtur. Primo, quod humanitas sortis et sortes tantum differunt quantum differunt sortes et plato, quia solo numero differunt utrobique et in sola differencia numerali non est gradus. . . . Preterea aliud inconueniens sequitur ex eodem. Nam sortes et humanitas sortis numero differunt tantum; ergo conueniunt in aliquo communi secundum speciem. . . . » (Fol. 9ra.)

aus und zeigt, daß in dem inneren Aufbau des realen Seins ein Processus in infinitum unvermeidlich wäre.<sup>1</sup>

In sachlicher Hinsicht bedeuten die nachfolgenden zwei Beweise recht wenig; eine größere Bedeutung kommt vor allem dem 6. für die Interpretation der Harclay'schen Auffassung von Skotus Lehre zu, da aus ihm klar ersichtlich wird, in welche Ordnung die *Natura communis* verlegt wurde. Im ersten Teile des Argumentes vertritt Harclay den Gedanken, daß eine reale Verschiedenheit von spezifischer Natur und Suppositum auf die Prinzipien des physischen Seins beider zurückwirke und die Prinzipien der physischen Substanz «Mensch», d. i. deren Materie und Form, numerisch verschieden sein müßten von der Materie und Form der Substanz «Sortes». <sup>2</sup> — Ein besonderes Interesse darf auch der achte Beweis beanspruchen. Das Argument lautet: «Der Schluß: *Sortes est homo; homo est communis; ergo sortes est communis*» wäre (unter Voraussetzung der Lehre von der *Natura communis*) unbedingt richtig. Denn hier liegt kein Fehlschluß vor wie in jenem: «*Sor est homo; homo est species; ergo sor est species.*» In ersterem wird nicht wie in letzterem der Mittelbegriff variiert. Denn in dem Satze *Sor est homo* bezeichnet *homo* ein wirkliches Sein außerhalb der Seele, während in dem Satze: «*Homo est species*», *homo* als Intention in der Seele genommen wird. Infolgedessen wird der Mittelbegriff variiert und kommt der Fehlschluß der Äquivokation zustande; denn dieses Wort «Homo» bezeichnet in äquivoker Weise einmal eine reale Natur und dann eine Intention in der Seele. Das ist aber nicht der Fall, wenn man sagt: «*Sor est Homo*»; denn was hier ausgesagt wird, nämlich das Mensch-Sein, ist ein wirkliches, von *Sortes* verschiedenes Sein; dieses aber ist durch die Natur eben jenes Seins, durch das es von *Sortes* ausgesagt wird, allgemein

<sup>1</sup> «*Preterea 5<sup>o</sup> potest argui quod erit processus in infinitum in entibus realibus, quod inconueniens videtur. . . .*» (Fol. gra.)

<sup>2</sup> «*. . . Modo res quam significat homo est totaliter alia res a re, quam significat homo (! lies: sortes), ita quod nichil est in uno quin realiter distinguatur ab alio; ergo totum a toto. Probacio, sortes est substancia composita ex materia et forma et homo significat substanciam compositam ex materia et forma. . . . Et tunc quero utrum eadem materia numero est in sorte et in homine et similiter de forma unius et forma alterius, utrum sint eadem secundum numerum. Si eadem secundum numerum arguo ex eadem materia secundum numerum et ex eadem forma secundum numerum non resultat nisi idem compositum numero. Certum est; ergo substancia composita, quam significat homo est eadem numero cum substancia composita, quam significat sortes, ergo sortes et homo una res secundum numerum quod est contra opinionem.*» (Fol. gra/rb.)

(und indifferent) nach des Gegners Lehre. . . . Somit wird der Mittelbegriff in gleichem Sinne genommen und ist die Schlußfolgerung eine gute.<sup>1</sup>

Endlich sieht Harclay in der Lehre von der aktuellen Indifferenz der realen Natur eine schwere Gefahr für die Reinheit der Lehre von Gott. Durch die Annahme einer indifferenten realen Natur sollte ja die reale Ähnlichkeit der Individuen der gleichen Spezies (und nach einigen auch des gleichen Genus) erklärt werden. Auf theologisches Gebiet übertragen, würde dieses Prinzip zur Leugnung der Einfachheit des göttlichen Wesens führen. Denn es besteht eine, wenn auch schwache, so doch reale Ähnlichkeit zwischen Gott und seiner Kreatur; so wird die Weisheit analog dem Geschöpfe und Gott zugeschrieben. . . . Das, worin Gott und Geschöpf übereinkommen, kann naturgemäß nicht die göttliche Natur sein; also muß noch etwas anderes als die göttliche Natur in Gott bestehen. — Das dem Schöpfer und Geschöpf gemeinsame Sein könnte natürlich weder Gott noch Geschöpf sein und stünde deshalb in der Mitte zwischen dem ungeschaffenen und geschaffenen Sein.<sup>2</sup>

Die Schlußfolgerung aus diesen Beweisen ist die strikte Verwerfung jeglicher aktuellen Universalität oder Communität eines extramentalen Seins der physischen Ordnung. « Ergo nullo modo universale potest esse ens extra animam. »<sup>3</sup>

<sup>1</sup> « Preterea ista deduccio est bona necessario: sortes est homo, homo est communis, ergo sortes est communis; nec potest dici quod est fallacia accidentis ut hic: sortes est homo, homo est species, ergo sortes est species. Non est hic variacio medii sicut ibi. Cum enim dicitur: sor est homo, significat veram rem extra animam, sed cum dicitur: homo est species, accipitur homo pro intencione in anima et est medium variatum, immo vera fallacia aquivocacionis, quia homo est (! lies: idest) hec vox equivoce significat naturam realem et intencionem in anima; non sic ex parte ista. Nam sic dicendo: sor est homo, homo qui hic predicatur est vera res alia a sorte et illa eadem res omnino est ex natura illius rei, per quam predicatur de sorte, communis ex natura rei per te; ergo per eandem rationem homo predicatur de sorte et subicitur platonis, ergo medium uniforme, ergo deduccio bona. » (Fol. 9rb.)

<sup>2</sup> « Preterea 7<sup>o</sup> (statt 9<sup>o</sup>) (!) potest argui sic. Probo quod sequitur inconveniens maximum in theologia et rei veritate secundum istam. Sequitur enim quod deus non est simplex, sed compositus. . . . Nam deus et creatura ex natura rei sine omni comparacione intellectus analogantur in aliquo tercio. Nam sapientia analogice dicitur de creatura et de deo . . . ergo conveniencia illa est ex natura rei licet tenuis . . . et tunc arguo: impossibile est quod deus conveniat cum creatura realiter et distinguatur ab eo per eandem omnino rem. . . . »

« Item secundum sequitur similiter, quod res illa puta sapientia in qua convenit deus cum creatura nec est creatura nec deus. . . . » (Fol. 9rb.)

<sup>3</sup> Fol. 9rb.

Den Vernunftbeweisen gliedert Harclay mehrere z. T. sehr weit-schichtig behandelte Autoritätsbeweise an. Für die Gesamtbeurteilung der Kritik des Oxforder Kanzlers und ihres Ergebnisses haben diese keine große Bedeutung. Dagegen scheint es zweckmäßig, die beiden ersten Beweise in ihrem Grundgedanken hier vorzulegen.

Die Stelle, in der Johannes Damascenus erklärt, wie die Gemeinsamkeit der Natur bei Gott und den Geschöpfen zu verstehen sei, dient Harclay zu einer zweifachen Schlußfolgerung: Hierin ist klar enthalten, daß bei den Geschöpfen die Gemeinsamkeit der Natur nicht im realen, sondern nur im ideellen Sein besteht; außerdem aber beweise der Damascener, daß zwei individuelle Naturen nicht erst durch die individuellen Eigentümlichkeiten, sondern schon durch ihr eigenes Sein einander unterschieden werden, weshalb man bei ihnen nicht nur von zwei Individuen, sondern auch von zwei Menschen und zwei Lebewesen reden könne.<sup>1</sup>

Zu dem Worte des Aristoteles: *Universale aut nihil aut posterius est*, bemerke Averroës, die Definitionen der Genera und Species seien nicht Definitionen extramental existierender universeller Wesenheiten (*rerum*), sondern solche extramental existierender partikulärer Dinge; erst der Intellekt verleihe ihnen die Universalität. Dem könne man nicht entgegenhalten, der Kommentator nehme hier das Universale im Sinne Platons, der diesem eine von den singulären Dingen unabhängige extramentale Existenz zuschreibe. Ein solches Universale sei freilich für unsere Erkenntnis ein *posterius* und werde auch nicht durch die Definition bezeichnet. — Harclay sieht in dem oben angegebenen Texte des Kommentators mehr zum Ausdruck gebracht. Wenn man auch, so sagt er, den ersten Teil desselben noch als Verwerfung eines Universalen im Sinne Platons nehmen könne, so sei doch im zweiten klar gesagt, daß die Definitionen Dinge bezeichneten, die extramental existierten und in sich partikulär seien. Das Sein, das die Definitionen bezeichneten, sei kein universales, sondern ein singuläres Sein der Außenwelt.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> « In ista auctoritate habetur expresse quod in creaturis communitas non est in re, sed in sola ratione et probat Damascenus, quia due ypostases non tantum differunt . . . per proprietatem, sed in se et ideo secundum (erg. eum) dicuntur non tantum duo individua, sed etiam duo homines, duo animalia. . . » (Fol. 9va.)

<sup>2</sup> « Preterea Aristoteles primo de Anima: Animal aut universale aut nihil aut posterius est. Commentator commento exponens hoc dicit sic: Aristoteles per hoc verbum demonstrat quod non opinatur quod diffinitiones generum et specierum sunt diffinitiones rerum universalium existencium extra animam, sed

Durch diese Ausführungen Harclays wird auch seine Schlußfolgerung aus den Vernunftbeweisen näher erläutert. Die dort ausgesprochene Abweisung jeglicher extramentalen Existenz des Universalen bedeutet also nicht nur eine energische Zurückweisung des platonischen Ultrarealismus, der dem Universalen eine eigene, von den Individuen losgelöste Existenz zuwies, sondern verwirft auch die extramentale Existenz eines indifferenten und universalen Seins in den Einzeldingen. In diesen besteht nichts, was nicht in sich singulär wäre.

sunt diffinitiones rerum particularium extra intellectum, sed intellectus est qui agit in eis universalitatem.

Si forte dicatur quod universale ibi accipitur pro intencione in anima, non pro re extra vel alio modo dicetur forte quod accipit ibi commentator universale separatum a singularibus sicut opinatus est plato et tale posterius est quantum ad cognitionem nostram et talis non est diffinicio secundum quod dicit commentator, istud non solvit.

Plane est auctoritas in oppositum. Duo dicit commentator ; dicit enim primo quod per illud verbum ... intelligit (?) Aristoteles quod diffinitiones specierum non sunt rerum universalium existencium extra animam sed rerum particularium extra intellectum ... et si enim prima particula posset glossari per opinionem platonis, ut dicatur verum est, diffinitiones non sunt universalium existencium extra modo quo plato posuit separata a singularibus, possunt tamen esse universalium in singularibus existencium, occurrit huic secunda particula ... affirmat enim illa, quod diffinicio est rerum particularium existencium extra animam. Ergo manifeste dicit quod res signata per diffinicionem est res tantum particularis.» (Fol. 9va.)