

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 11 (1933)

**Artikel:** Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay  
[Fortsetzung]  
**Autor:** Kraus, Johannes  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762595>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 16.12.2024

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

# 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.

(Fortsetzung.)

## II. Harclays eigne Universalienlehre als Ergebnis seiner Kritik.

### 1. Das konkrete Einzelding der physischen Natur.

Harclays Quästion über die Universalienlehre will wesentlich Kritik sein und trägt daher vorherrschend negativen Charakter ; sie sieht ihr Ziel in der Zurückweisung eines unberechtigten Realismus, der das Universale in der Form einer indifferenten Realität aktuell in der physischen Ordnung bestehen läßt. Mehr will Harclay nicht erreichen ; vor allem will und braucht er nicht die Realität der Universalien in dem Sinne nachzuweisen und zu begründen, wie es nachher gegen die Anschauungen des Nominalismus notwendig wurde. Die Frage nach der Realität der Universalien war für ihn eine Frage nach der realen Existenzweise des potentiell Universalen in den singulären Dingen. So erscheint es durchaus verständlich, daß eigentlich nur das in der Quästion klar hervortritt, was auf die Realität der Universalien im Sinne der physischen Existenz einer innerlich indifferenten und gemeinsamen Wesenheit Bezug nimmt. Die *unmittelbaren* Folgerungen, die Harclay aus seiner Kritik zieht, gehen denn auch alle auf die Existenzweise einer jeden « Res ». Sie bedeuten eine strikte Ablehnung der skotistischen Anschauung. Die darin enthaltene Gegensätzlichkeit tritt nach außen nicht mit der ganzen Schärfe, die sie tatsächlich innerlich besitzt, hervor ; sie wird durch den Mangel an Präzision des Ausdrucks bei Harclay und durch die Außerachtlassung des Unterschiedes zwischen Res und Realitas nach außen hin vielfach verdeckt.

Man muß sich deswegen bewußt bleiben, daß bei dem Oxforder Kanzler die Res auch das bezeichnet, was Skotus Realitas nennt, sodaß mit der exklusiven Herrschaft der Singularität jeder « Res » zugleich jede nichtsinguläre Existenz einer Realitas verneint ist.

Die erste unmittelbare Konsequenz, die Harclay aus seinen Gegenbeweisen zieht, tritt in kontradiktorischen Gegensatz zu Skotus' Grundgedanken. Nach Harclay existiert in der physischen Ordnung nur singuläres Sein.<sup>1</sup> Es scheint mir notwendig, darauf hinzuweisen, daß in diesem Fundamentalsatze jeglicher Kritik der skotistischen Universalienlehre noch nicht ohne weiteres nominalistische Anschauungen vertreten werden. Die Tendenz dieses Satzes liegt in der Verneinung jeglicher aktuellen Communitas in der physisch-konkreten Ordnung: « Communitas non est in re extra intellectum. » In dem Einzeldinge, das existiert, gibt es nichts, d. i. keine Realität, die ex se innerlich nicht-singulär wäre. Keine « Res », d. h. kein existentielles Sein ist aus sich nicht-singulär; denn die Singularität ist innerlich notwendige Bedingung alles dessen, was außerhalb des Intellectes existiert. Daß Harclay diesen letzteren Satz nicht im Sinne des Skotus aufgefaßt wissen will, ergibt der Nachsatz. Hatte der Doctor subtilis im Anschlusse an Avicenna das quidditativ abgeschlossene Sein der Spezies, z. B. der Natur eines Pferdes als indifferentes Sein bestimmt, das aus sich weder universal noch partikulär sei, so betont unter Hervorhebung des Gegensatzes Harclay, die Singularität oder Incommunicabilität sei *Proprietät* jeden extramental existierenden Seins.<sup>2</sup> Die Singularität ist deshalb mehr als eine von außen hinzukommende Existenzbedingung einer in sich nichtsingulären Realität; als Proprietät wächst sie gleichsam aus der Natur selbst heraus, und ihre Wurzel liegt in der Natur selbst. Harclay sagt daher auch mit nackten Worten, daß in dem Einzelwesen die Singularität zur *physischen* Natur gehöre: « Et ego dico, quod singularitas in diviso pertinet ad naturam humanam positam in effectum. »<sup>3</sup> In gleichem Sinne und mit gleicher Schärfe

<sup>1</sup> Cod. Vat. Borghes. 171, fol. 10ra: « Dico ergo propter rationes istas, quod in re extra animam nulla est res nisi singularis et communitas non est in re extra intellectum ita intelligendo, quod sit in re aliquid preter quo[d]libet singulare. »

<sup>2</sup> Ibid.: « Immo dico quod condicio necessaria cuiuslibet existentis extra animam est singularitas. Hoc dico pro verbis Avicenne V, metaph. dicentis quod res non est universalis de se nec particularis, hoc est quidditative; tamen ego quod singularitas eiam incommunicabilitas est proprietatis rei existentis extra eam necessario consequens, sive posterius natura sive simul sive prius non curo. »

<sup>3</sup> Fol. 11ra.

vertritt Harclay die Ansicht, jedes Sein in aktueller Existenz sei durch sich selbst singular. <sup>1</sup>

Harclay nimmt durch diese Anschauungen wieder die Lehre auf, die Skotus zum Ausgangspunkte seiner Aufstellungen über die *Natura communis* genommen hatte : Jede materielle Substanz ist *de se* singular. Auch bei Harclay bedeutet das *eo ipso* oder *per naturam* nichts anderes als bei den Gegnern des *Doctor subtilis*. Es besagt vor allem nicht, daß jede Natur ihrem metaphysischen Sein nach singular sei, sodaß ein metaphysisches Universale unmöglich würde. Es soll nur gesagt sein, daß eine Natur in ihrer Realisation über die vier Ursachen hinaus kein neues Prinzip für ihre Individualität benötige. Harclay spricht nicht von der abstrakten Natur der metaphysischen Ordnung, sondern von der in der physischen Ordnung gewirkten Natur : « *Omnis res posita extra animam est singularis eo ipso.* » Die Singularität gehört nicht zur menschlichen Natur schlechthin, sondern nur zu derjenigen, die tatsächlich existiert : « *Singularitas in diviso pertinet ad naturam humanam positam in effectum.* » Gerade an dieser Stelle zeigt Harclay aufs deutlichste, daß nur die physisch existierende Natur die Singularität von sich aus besitzt. Denn unmittelbar vorher führt er aus, es sei unmöglich, daß zwei Dinge unter ein und demselben Gesichtspunkte und in ein und derselben Hinsicht einander ähnlich und unähnlich seien. Auf den Einzelfall angewandt ergibt dieses Prinzip : « *Ego dico, quod sortes et plato in nullo disconveniunt, que (!) pertinent ad naturam speciei hominis vel singularis hominis et tamen in toto distinguuntur ; vel si sor et plato in aliquo non sunt similia, illud non pertinet ad naturam humanam per se, sed est accidens ; et ego dico, quod singularitas in diviso pertinet ad naturam humanam positam in effectum.* » <sup>2</sup> Die beiden Individuen *Sortes* und *Plato* kommen darin überein, daß sie Menschen sind, und somit gehört das zur spezifischen Natur auch des Einzelmenschen. Trotzdem sind beide in toto unterschieden. Das, wodurch sie unterschieden sind, kann nicht zugleich auch das sein, wodurch sie übereinkommen und einander ähnlich sind. Das Unterscheidende gehört demnach nicht zur Natur, sondern ist Akzidenz. Also gehörte auch das Singulärsein der Natur nicht zu dieser, und doch wird gesagt, daß die Singularität zur effektiv bestehenden Natur

<sup>1</sup> Fol. 10va : « *Hoc modo dico quod omnis res posita extra animam est singularis eo ipso. . . .* »

<sup>2</sup> Fol. 11ra.

gehört. Der scheinbare Widerspruch löst sich dadurch, daß im ersten Teile von der metaphysischen Ordnung und im zweiten von der physischen die Rede ist. Scotus und Plato kommen in der abstrakten metaphysischen Natur überein und haben sie abstrakt gemeinsam; in dieser metaphysischen Natur ist die Singularität nicht mitenthalten, diese gehört nicht zur Natur. Anders ist es in der physischen Ordnung bei der ins Dasein gerufenen Natur. Hier gehört die Singularität zur Natur, weil die Ursachen und Prinzipien, die eine existierende Natur erklären, auch ihre Singularität begründen. Insofern ist die existierende Natur der physischen Ordnung *de se* oder kraft ihrer physischen Prinzipien auch singulär, nicht nur spezifisch bestimmt. Das *de se* oder das *eo ipso* Harclays ist deshalb ebenso wie bei den Gegnern des Skotus, die Oxon. II, d. 3, q. 1, genannt werden, kausal zu nehmen und bleibt in der Ordnung der physischen Existenz.

Weil die Singularität nicht zur Natur schlechthin, sondern nur zur gewirkten, physisch existierenden Natur gehört, bleibt Harclay die Möglichkeit, das metaphysisch Universale in den singulären Dingen zu fundamentieren. Das Ding der Existenzordnung ist, obgleich es *de se* oder einfachhin singulär ist, doch potentiell universal. Diese potentielle Universalität besteht darin, daß jedes Ding in universeller Weise durch einen « konfusen Begriff » erkannt zu werden vermag.<sup>1</sup> Trotz ihrer verschiedenen Meinung über den inneren Seinsaufbau des Singulären stimmen Harclay und Skotus darin überein, daß das Universale in den singulären Dingen der Außenwelt sein Fundament hat und so das Universale doch in einem gewissen Sinne real ist. Auch das weist wiederum darauf hin, daß nicht *jede* Realität des Universalen von dem Oxforder Kanzler in Abrede gestellt wird. Nur in der Deutung und näheren Bestimmung dieses potentiell Universalen scheiden sich die Geister; nach Skotus ist das Fundament des realen Universalbegriffes selbst schon in den Dingen ein inkomplett universales Sein, ein aktuelles *Commune*; nach Harclay besteht das, was im Universalbegriffe erfaßt wird, in der physischen Ordnung nur als singuläres Sein.

Aus einer solchen Anschauung Harclays muß notwendig die Ablehnung jeglicher realen Einheit, die geringer ist als die numerische, folgen. Die spezifische Einheit ist als reale, d. h. in ihrer Realisation

<sup>1</sup> Fol. 10va: « Eodem modo a parte rei representate, illa licet in se sit singularis, quantum ad representationem passivam est universalis quod non est aliud nisi quod confuse et indistincte est cognoscibilis. »

im Individuum ebenso singulär wie die numerische. Da alles, was existiert, von sich aus individuell ist, gibt es auch keine andere reale Einheit als nur die numerische. Die spezifische ist nur in uneigentlichem Sinne eine Einheit; sie ist in sich nur Konformität, Konvenienz oder Ähnlichkeit, die ihrem Begriffe nach schon das Gegenteil von realer Einheit, ein Unterschiedensein, in sich schließt.<sup>1</sup> In diesem Sinne müsse die Einheit genommen werden, die Skotus im ersten, zweiten und vierten Beweise als erstes Maß in jedem Genus, als Voraussetzung für eine reale Vergleichung und als Fundament der realen Ähnlichkeit eruiere.<sup>2</sup> Eine reale Konvenienz zwischen Maß und Gemessenem, zwischen zwei einander ähnlichen Dingen berechtige nicht zur Annahme einer « *Una res communis* », die von den *Supposita* und damit von den singulären Einheiten verschieden sei.<sup>3</sup>

Mit dieser Lehre zieht Harclay nur die Folgerungen aus seinen drei ersten Gegenbeweisen gegen Skotus: existierende Naturen sind schon durch sich selbst unterschieden, noch bevor sie als Natur von ihren Individualdifferenzen unterschieden sein könnten. Die spezifischen Naturen sind in sich auf bestimmte Singularitäten hingeordnet und deshalb auch durch sich selbst determiniert und singulär. So betont der Oxforder Kanzler die Singularität weit mehr als Skotus; vor allem aber ist bei ihm die Individualität eines Wesens in einem viel engeren Zusammenhang mit dessen Natur gebracht, ja in dieser selbst verwurzelt, weil ein und dieselben Prinzipien die spezifische wie die numerische Determination begründen. . . . Es wäre jedoch eine Übersteigerung des Harclay'schen Gedankens, wollte man das *de se* oder

<sup>1</sup> Fol. 10ra: « *Et tunc dico ulterius quod hoc nomen unitas est equivocum . . . ad significandum conformitatem et convenienciam et similitudinem, cum tamen convenienciam vel similitudo non sit aliqua unitas. . . .* »

Fol. 10va: « *Convenienciam vel similitudo includit oppositum ydemptitatis vel unitatis scil. distincionem. . . .* »

<sup>2</sup> Fol. 10rb: « *Eodem modo dico ego in proposito quod unitas significat aliquando equalitatem vel equivalenciam vel convenienciam et sic dico pro primo et secundo argumento de unitate measure et mensurati et de unitati (!) speciei secundum quam est comparacio pro secundo argumento et unitate fundamenti similitudinis pro quarto argumento; nam in omnibus istis accipitur unitas pro convenienciam sola vel concordancia vel analogia vel proporcione vel pro equivalencia secundum communem modum loquendi et vulgatum.* »

<sup>3</sup> Fol. 10va: « *. . . patet ergo quod unitas accipitur pro convenienciam tantum et tunc per hoc dico ad primum et secundum et quartum, quia concedo quod est unitas idest convenienciam realis inter mensuram et mensuratum, inter comparabilia pro secundo argumento, inter similia, sed propter hoc non habent aliquam unam rem communem eis distinctam ab omnibus.* »

ex natura sua anders als kausal im Sinne eines Prinzips verstehen. Ihm eine metaphysische Bedeutung beilegen, hieße den Gedanken Harclays verkennen. Nicht das Sein schlechthin, sondern nur das physisch existierende Sein ist kraft seiner Prinzipien singulär, jedoch so, daß es in einem universalen Begriffe aufgefaßt werden kann.

## 2. Der Universalbegriff Heinrich von Harclays.

Die Zielsetzung der ganzen Quästion begrenzt diese so, daß eine eingehende positive Darlegung der eigentlichen Anschauungen Harclays selbst gar nicht erwartet werden kann. Nur soweit die Zurückweisung gewisser Schwierigkeiten es notwendig macht, geht Harclay auf eine positive Darlegung seiner eigenen Ansicht näher ein. Wenn trotzdem versucht werden soll, aus den zerstreut liegenden Bruchstücken ein Gesamtbild der Universalienlehre des Oxforder Kanzlers zu gewinnen, so kann das nur mit der größten Vorsicht in der Auslegung der Einzelstellen geschehen. Die Verteidigungsstellung Harclays und die Tendenz der Argumentation müssen dabei weitgehendst berücksichtigt werden.

Die Universalienlehre Harclays konzentriert sich um das Universale metaphysicum; seinen Universalbegriff nennt der Oxforder Kanzler einen *konfusen Begriff*, der jedoch sachlich mit der zweiten Substanz des Aristoteles identisch sein soll.<sup>1</sup> Dieser konfuse Begriff ist keineswegs das, was der spätere Empirismus aus ihm gemacht hat, wie er sich auch wesentlich vom Universalbegriff Ockhams unterscheidet. Der konfuse Begriff Harclays erfaßt im Gegensatze zu dem distinkten Begriffe nur das spezifische oder generische Sein der Dinge, also das, worin diese nicht unterschieden sind. Er erfaßt somit das Sein eines existierenden Individuums nicht nach seinem ganzen konkreten Inhalte; denn zur Totalität eines physisch existierenden Seins gehört auch dessen Individualität, durch die spezifisch gleiche Wesenheiten sich in den Einzeldingen unterscheiden. In dem konfusen Begriffe ist das mehrere Individuen der gleichen Art Unterscheidende nicht mitenthalten, weshalb in einem solchen Begriffe diese nur nach dem gemeinsamen Sein, nicht in ihrem Unterschiedensein erkannt werden. Letzteres geschieht in dem distinkten Begriffe. Heinrich von Harclay definiert deshalb den konfusen Begriff mit den Worten: « Voco conceptum confusum illum conceptum, quo intellectus non distinguit hanc rem ab illa, sicut

<sup>1</sup> Fol. 111ra: « Modo ego quod ipse (sc. Aristoteles) vocat substanciam secundam rem confuse conceptam . . . »

sortes movet intellectum ad concipiendum eum esse hominem et per illum conceptum non distinguit intellectus nec distincte cognoscit sortem a platone.»<sup>1</sup> Ein Ding durch einen konfusen Begriff erkennen, will daher nichts anderes besagen, als es nicht in seiner konkreten individuellen Gestaltung, sondern nur in seinem allgemeinen, universalen, spezifischen Sein erfassen.

#### a) Der Universalbegriff a parte rei.

Mit der Frage, was dem Universalbegriffe a parte rei entspreche, berührt Harclay wiederum den Problemerkern der ganzen Quästion. Ist das Sein, das dem Universalen in der physischen Ordnung entspricht, dort in der realen Existenz so, wie es im Begriffe ist? Ist die Seinsweise eines realisierten Inhaltes des Universalbegriffes dieselbe wie diejenige, die dieser im Begriffe besitzt? Nach Harclay entspricht dem Universalbegriffe in der physischen Ordnung keine Res oder Realitas, die wie der konfuse Begriff die Singularität nicht in sich enthält. Insofern bezeichnet Animal z. B. keine «Res», die in dem Individuum Sortes verschieden wäre von der «Res» homo oder der Singularität. Den verschiedenen Begriffen entsprechen nicht gleich verschiedene Realitäten in der extramentalen Ordnung.<sup>2</sup> «Non oportet quod diversis consideracionibus in mente correspondet *alia et alia res extra.*»<sup>3</sup> In voller Konsequenz der Meinung, daß jedes Ding aus sich singular sei, lehnt Harclay einen den logischen oder metaphysischen Begriffen parallel verlaufenden Seinsaufbau im existierenden Individuum ab. Das, was durch den Begriff Animal bezeichnet wird, ist deshalb

<sup>1</sup> Fol. 10va: «Hoc modo dico quod omnis res posita extra animam est singularis eo ipso et hec res singularis nata est movere intellectum ad concipiendum confuse et ad concipiendum distincte et voco conceptum confusum illum conceptum quo intellectus non distinguit hanc rem ab illa sicut sortes movet intellectum ad concipiendum eum esse hominem et per illum conceptum non distinguit intellectus nec distincte cognoscit sortem a platone. Modo ego dico quod superius ad sortem puta homo vel animal non significat rem aliam nisi rem que est sortes ut tamen concipitur confuse idest movet intellectum ad concipiendum ipsum modo confuso et sic dico quod hic sortes est homo, est predicacio superioris de inferiori quod non est aliud nisi quod sor est sor idest sortes absolute est sortes ut tamen confuse intellectus et hoc est idem sortes est animal vel sortes est homo. Unde in rei veritate sortes est homo, sortes est animal et corpus et substantia et omnia ista in re sunt unum nec est superius nec inferius nisi in comparacione ad intellectum considerandum (!) modo predicto.»

<sup>2</sup> Fol. 12ra: «... istis distinctis conceptibus non correspondet aliqua distinctio a parte rei.»

<sup>3</sup> Fol. 11va.



a parte rei, weder eine quidditativ vollkommene und vom Individuum unterschiedene Res, noch auch « Teil » einer solchen, sondern nichts anderes als das Sein des Individuums selbst.<sup>1</sup> So bezeichnet Animal dasselbe wie Sortes, aber nur nach dem Sein, durch das er sich nicht von Plato unterscheidet. In der Wirklichkeit des existierenden Seins ist deshalb Sortes Mensch, Lebewesen, Körper, Substanz, und alles das ist sachlich eins. In den existierenden Dingen gibt es kein über- und untergeordnetes Sein; denn Über- und Unterordnung kommt erst durch die Vergleichung der Begriffe im Intellekte zustande.<sup>2</sup> Die Aussage: « Sortes ist ein Lebewesen », ist ihrer materiellen Wahrheit nach gleichbedeutend mit der anderen: « Sortes ist Sortes »; daher das Axiom: « verificatur ut idem, praedicatur ut superius. »<sup>3</sup>

Aus der Tatsache, daß in der Existenzordnung der realisierte Inhalt eines Universalbegriffes einfachhin mit dem Sein des Individuums identisch ist, ergibt sich, daß kein Ding dieser Ordnung irgendwelche Indifferenz besitzt. In seiner Realisation ist Animal nicht indifferenter als Sortes. Es kann deshalb auch keine « reale » Communität bestehen, vor al'em nicht in dem Sinne, daß es in der Außenwelt ein Sein gäbe, das mehreren konkret gemeinsam wäre. Der Begriff Animal bezeichnet sowohl den Sortes als den Plato, einen jeden, insofern er « konfus » erkannt wird, und doch ist das diesem Begriffe in der Existenzordnung entsprechende Sein nicht ein und dasselbe, das den beiden gemeinsam wäre, sondern es ist bei Plato ein anderes konkretes Sein als bei Sortes. Diese beiden sind als Lebewesen (in animalitate) ebenso verschieden wie als Individuen; es sind zwei verschiedene Seiende, zwei Substanzen, wie sie zwei Individuen sind. Wenn deshalb gesagt wird, Sortes ist Lebewesen und Plato ist Lebewesen, so ist jedesmal a parte rei von einem anderen Lebewesen die Rede.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Fol. 10vb: « Tunc dico ultra quod animal non significat rem cum illo conceptu quia esset animal ens per accidens aggregatum ex entibus diversarum rationum, sed significat rem tantum eandem quam significat sortes ita quod conceptus mentis a parte sortis non est signatum nec pars signati huius nominis animalis sed tantum causa sine qua non. »

<sup>2</sup> Cf. S. 82, Anm. 1.

<sup>3</sup> Fol. 10va: « Respondeo ad primum et dico . . . cum dicitur sor est animal quantum ad rem idem est: sor est sor ut solet dici antiquitus: verificatur ut idem, predicatur ut superius . . . »

<sup>4</sup> Fol. 10vb: « . . . quando enim dico animal non est aliud nisi sortes cum concipitur confuse et tu arguis sed plato est animal, ergo est sor conceptus confuse, medium variatur, nam cum dicitur in minore plato est animal, de alioanimali est sermo quam in maiore. Non est enim aliquid commune eis; unde significat (statt

Man wird diese Texte nur dann voll würdigen und verstehen können, wenn man sich bewußt bleibt, daß Harclay die Lehre von *Conceptus confusus* der Hauptsache nach in seiner Antwort auf den *dritten* Skotus zugeschriebenen Beweis entwickelt; das Eigentümliche dieses dritten Beweises lag in der Gleichsetzung der logischen und realen Ordnung und in der Bestimmung der realen *Communitas* als einer Gemeinsamkeit der Aussage. Die Tendenz von Harclays Ausführungen an dieser Stelle richtet sich demgemäß auf die Zurückweisung eines vollkommenen Parallelismus zwischen logischer und realer Ordnung.

#### b) Der Universalbegriff Harclays *a parte intellectus*.

Nach Ablehnung einer jeglichen aktuellen Universalität *a parte rei* kann das Universale nur eine ideelle Existenz besitzen: « *Universale est in conceptu tantum.* » Eindeutig bestimmt ist diese These auch nur nach der negativen Seite, in dem, was sie ablehnt; hier stellt sie die notwendige Konsequenz aus dem früher Gesagten dar. Das Negative ist darin das Vorherrschende, ja der unmittelbare Sinn des Satzes, der immer wieder in betonter Form zum Ausdruck kommt. — Für die Gesamtbeurteilung der Harclay'schen Universalienlehre ist naturgemäß seine positive Auswertung weit wichtiger: denn hier muß es sich entscheiden, ob das Universale des Oxforder Kanzlers noch ein wirkliches *Universale metaphysicum* mit einer wahren Universalität und Realität darstellt oder nicht.

Zunächst weist Heinrich von Harclay den Vorwurf zurück, die Vertreter der Anschauung, daß das Universale nur im Begriffe gegeben sei, verflüchteten dessen Sein zu einem rein psychischen und machten es zu einer reinen Zuständlichkeit des Geistes, sodaß jede Realität und Universalität eigentlich fehle. Harclay will die vitale Seite des Begriffes unterschieden wissen von der intentionalen. Seinem vitalen physischen Sein nach sei der Universalbegriff, möge man ihn als *Spezies intelligibilis* oder Erkenntnisakt oder *Intentio* fassen, selbstverständlich eine Zuständlichkeit des Intellektes und in sich durchaus singulär wie dieser. Nach der formalen Seite als Begriff, insofern in ihm Erkenntnis liege, sei er universal. Denn sein die Erkenntnis der Dinge vermittelndes Sein sei geeignet, vieles geistig darzustellen, weil es in sich indifferent

sicud) animal significat sortem confuse intellectum, ita animal significat platonem confuse intellectum, sed non idem a parte rei, sed aliud. Tam sunt aliud in animalitate quantum inter se, ita sunt duo alia, due substancie sicud duo individua. »

sei und als solches nicht das in sich schließe, was mehrere Individuen unterscheide. Deshalb können in ihm viele Individuen, allerdings nur konfus, nicht distinkt erkannt werden; darin besteht seine Universalität.<sup>1</sup>

α) Die Universalität des konfusen Begriffes.

Nach dem Vorausgehenden ist es außer allem Zweifel, daß eine *Indifferenz* einem Sein nur a parte intellectus zukommen kann. Kein physisch existierendes Sein ist indifferent, dieses oder jenes Individuum zu sein; das im Begriffe zur geistigen Ausprägung gekommene, erfaßte Sein ist jedoch indifferent, dieses oder jenes individuelle Sein der Außenwelt zur Erkenntnis zu bringen, weil in ihm das Unterschiedensein der Individuen nicht mitgehalten ist. Harclay bestimmt daher die Indifferenz des konfusen Begriffes als eine *Indifferentia repraesentationis*, mithin als solche, die nur dem Begriffe als Begriffe zukommt. Ein Begreifen der Dinge ist aber auch nach Harclay nur möglich, wenn das Sein derselben in den Begriff eingeht. Das Sein des Begriffes, das die Erkenntnis mehrerer Dinge vermitteln kann, ist seiner Anlage nach aber nicht mehr in sich singular wie das konkrete Sein der existierenden Dinge. Im begrifflichen Sein hat sich deshalb ein Strukturwandel vollzogen. Doch kann auch jetzt das Sein nicht in allen Individuen sein und von diesen ausgesagt werden. Denn das, was von mehreren ausgesagt werden soll, muß als das Gleiche in diesem und jenem sein; das begrifflich indifferente Sein vermag wohl diesen und jenen geistig darzustellen, nicht aber als Gleiches in diesem und jenem realisiert zu werden. Ihm fehlt deshalb die Indifferenz der Aussagbarkeit.<sup>2</sup> So bleibt die Indifferenz lediglich eine solche des Begriffes, in dem der

<sup>1</sup> Fol. 10va: « Illi qui dicunt quod commune et universale est in conceptu tantum non dicunt illud esse qualitatem mentis (im Text steht inter) que illa qualitas mentis singularis res est, ita singularis sicut sortes in se. Ideo nullus hoc intelligit. Frustra ergo fiunt tot argumenta de hoc. Circa quod est intelligendum secundum Avic. quod ille mentis conceptus qui est quedam qualitas anime puta species intelligibilis scil. actus intelligendi vel intencio secundum multos est in se res quedam singularis sed est universalis in representacione quia multa representant (!) confuse tamen non distincte quia indifferenter se habet ad representandum sortem sicut platonem et quantum ad hoc est universalis. »

<sup>2</sup> Fol. 10vb: « Tu dicis, quomodo est animal magis indifferens quam sortes. Dico quod in re non est maior indifferencia, sed res illa, cum vocatur animal, habet in anima conceptum indifferenter indifferencia representacionis, non indifferencia predicacionis, quia conceptus ille de nullo predicatur . . . Intellectus per hunc conceptum non distinguit inter illa, tamen predicacio unius de alio non est vera. »

Verstand nicht die Individuen unterscheidet, sondern sie nur konfus erkennt.

Die Indifferenz des konfusen Begriffes begründet seine *Communität*, die wiederum nur eine Gemeinsamkeit des begrifflichen, nicht eine solche des « realen » Seins bedeutet: In ein und demselben Sein können mehrere Individuen begriffen werden, und deshalb haben sie dieses a parte intellectus gemeinsam: « Unus conceptus communis potest correspondere utrisque a parte intellectus. » Mit aller Klarheit sagt Harclay an dieser Stelle, daß das Commune nur abstraktes Sein haben kann. Die reale Grundlage des abstrakt Gemeinsamen bildet die Ähnlichkeit mehrerer in sich verschiedenen Individuen; das, was in ihnen einander ähnlich ist, wird aus ihnen abstrahiert und kommt im konfusen Begriffe zur Einheit. So besitzen die in sich verschiedenen Individuen im einheitlichen Begriffe durch den Intellekt ein abstrakt gemeinsames Sein.<sup>1</sup> Auch hier steht analog der Indifferenz die *Communität* als metaphysische zwischen der konkreten Gemeinsamkeit der physischen und derjenigen der logischen Ordnung.

Diese abstrakte Gemeinsamkeit reicht hin, die Einheit des Objektes einer *realen Wissenschaft* zu sichern. Man braucht deshalb keine andere « reale » Einheit für das primäre Objekt einer Wissenschaft anzunehmen, wie die Gegner das tun. Würde eine abstrakte Einheit nicht genügen, so gäbe es überhaupt keine konfuse, d. h. universale Erkenntnis und damit auch keine universale Wissenschaft. Denn, wenn jeder Erkenntnis ein Objekt mit extramentaler Einheit entspricht, dann wird dies distinkt erkannt, also als eines, das von allen anderen unterschieden ist. Am offenkundigsten zeige sich diese Konsequenz bei der Wissenschaft, die das ens in universalibus zum Objekte hat; denn dann wäre dieses Sein von jedem partikulären Sein verschieden, ein Mittelding zwischen Gott und der Kreatur, was keiner behaupten will. Eine konfuse Erkenntnis, d. h. universale Wissenschaft ist also durch die abstrakte Einheit des konfusen Begriffes hinreichend begründet.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Fol. 11ra: « Dico . . . ab illis que sunt ultima distinctiva in re, que non sunt unum in aliqua re, nihilominus potest abstrahi aliquod commune ab eis, quia talia possunt esse similia vel conveniencia. Ideo unus conceptus communis potest correspondere utrisque a parte intellectus . . . »

<sup>2</sup> Fol. 11rb: « . . . Dico quod unius habitus secundum numerum vel magis unius actus secundum numerum non est necesse esse unum obiectum primo secundum numerum reale, sed sufficit unitas conceptus vel unitas representationi (!) Probacio istius, alioquin nunquam cognosceretur aliquid confuse sed distincte; nam si cognitioni cuilibet corresponderet necessario unum obiectum reale extra,

Mit der Bestimmung über die Indifferenz und Communität des konfusen Begriffes ist aufs engste die Lehre von dessen *Supposition* verknüpft, die eine zweifache sein kann. Der Universalbegriff supponiert entweder disiunctive oder disiunctim. In ersterem Falle supponiert er für dieses oder jenes Einzelding; in letzterem aber nicht mehr für etwas, das in einem numerischen Verhältnis zu einem anderen Sein steht.<sup>1</sup> Harclay will wohl sagen, daß das im konfusen Begriffe einheitlich erfaßte abstrakte Sein, wenn jener disiunctim supponiert, nicht mehr als das Sein eines existierenden Individuums genommen wird, sondern für sich selbst steht, wie es z. B. bei dem universalen und realen Subjekte der Wissenschaften der Fall ist. Harclay betont sehr energisch, daß auch bei Ablehnung eines realen Commune die Wissenschaft doch ihren realen Charakter behält. Denn ihr Objekt ist eine Res und keine Relatio. Die *Allgemeinheit der Wissenschaft* und ihres Objektes ist dadurch gegeben, daß der konfuse Begriff hier disiunctim supponiert, ähnlich wie in dem Satze: Jeder Mensch ist ein Lebewesen, der Begriff Lebewesen nur konfus supponiert. Infolgedessen ist das Objekt weder dieses oder jenes Einzelding, noch ein allgemeines Sein der extramentalen Existenzordnung, sondern die « Res in universali ». Denn die Wissenschaft könne von den Dingen nur so handeln, wie diese ihr zugänglich seien, nämlich in abstrakter Erkenntnis. Nach Harclay beschäftigt sich also die reale Wissenschaft nicht mit den Einzeldingen als solchen, sondern dem « Dinge an sich », indem der Inhalt des konfusen Begriffes in sich selbst betrachtet und so das universale Sein zum Objekte der Wissenschaft gemacht wird.<sup>2</sup>

Seiner ganzen inneren Struktur nach ist dieses universale Sein des konfusen Begriffes von dem Sein der Einzeldinge verschieden, und doch ist es inhaltlich von diesen gewonnen und genommen worden. Mithin

illud necessario cognosceretur distincte; nam illud distingueret ab omni alio et patet manifeste in actu quo cognoscitur ens in universali secundum totum ambitum. Nullus credo diceret, quod est unum ibi ens extra animam distinctam ab omni ente particulari.»

<sup>1</sup> Fol. 10ra: « ... ideo hoc nomen res potest supponere pro hac re et pro illa re disiunctive vel pro suppositis (?) disiunctim. Sed tunc non supponit de aliqua re que ponit in numerum cum alia re.

<sup>2</sup> Fol. 11rb: « Sed res ibi non habet suppositionem vel supponit disiunctive, sed disiunctim et confuse tantum sicut hic: omnis homo est animal, animal supponit confuse tantum. Unde neque hec res est subiectum neque alia res est subiectum nec alia res una extra animam, sed in universali res. »

vollzog sich durch die geistige Erfassung ein Strukturwandel an ihm, dessen Wirkursache naturgemäß nur ein intellektives Vermögen sein konnte. In seiner Antwort auf den fünften Skotusbeweis betont Harclay, es könne kein Erkenntnisvermögen sich sein Objekt selbst schaffen, sondern finde es vor; doch sei das Universale als Objekt des intellektiven Erkenntnisvermögens nicht in der Existenzordnung gegeben. Es müsse deshalb ein intellektives Vermögen angenommen werden, das in sich zwar kein Erkenntnisvermögen sei, sondern diesem erst sein universales Objekt schaffe und bereithalte. Dieses Vermögen sei der *Intellectus agens*, der in den Dingen die Universalität bewirke.<sup>1</sup> Der Intellekt also gestaltet durch sein Vermögen das Sein der Dinge um, dadurch, daß er ihnen die Universalität verleiht. Harclay kennzeichnet diese Tätigkeit des Intellektes als ein « fingere », ja sogar als « imaginari », und ihr Ergebnis als ein *Figmentum*. « Das Fingere » des Philosophen ist aber kein Akt spielerischer Willkür, wie bei den Dichtern, sondern ein Akt der Notwendigkeit; wird diese Notwendigkeit auch zunächst als eine äußere hingestellt, als ob der Intellekt nur um der Wissenschaft willen sich so betätigen würde<sup>2</sup>, so erscheint sie doch bei näherer Betrachtung als innere Notwendigkeit, die mit der Natur des Intellektes selbst gegeben ist. Ziel des « Fingere » durch den Intellekt ist die Universalität im Erkennen. Nun ist aber die konfuse, d. h. universale Erkenntnis eine naturhafte. Das zeigt sich darin, daß jedes Ding zuerst und sofort konfus erkannt wird, während eine distinkte Erkenntnis nur nach langem Diskurse zustandekommt.<sup>3</sup> Der Intellekt erkennt

<sup>1</sup> Fol. 11ra: « Ad illud de intellectu: nulla potentia cognoscitiva facit suum obiectum, concedo et ideo potentia cognoscitiva intellectiva non facit universale suum obiectum sed potius intellectiva hoc facit et non est in re ex natura rei. Sed non omnis potentia intellectiva est cognoscitiva, quia intellectus agens non cognoscit in quantum huius et intellectus agens facit universalitatem in rebus secundum Commentum 3<sup>m</sup> de anima et per consequens parat obiectum intellective potencie passive. »

<sup>2</sup> Fol. 11rb: « Verumtamen est intelligendum, quod intellectus consideratione fingit unum quasi existens aliud a quolibet singulari cui uniat vel unit passiones et de quo facit scienciam et illud unum est primo diffinitum . . . »

<sup>3</sup> Fol. 11rb/va: « Dico quod duplex est figmentum: figmentum philosophicum et poeticum; poeticum figmentum falsum est in re . . . Sed quia poeta fingit tale animal sicut yrocervus fuisse in rerum natura, ideo figmentum eius falsum. Unde breviter nullum (? im Texte = nomen) figmentum falsum nisi id quod componit cum aliquo quod non est compossibile cum eo vel removet ab eo. Sed alio modo fingit philosophus, nam necessitate doctrine fingit unum in intellectu simplici, quod non est nec esse potest; cui sic ficto attribuit illud quod illi rei inesset, sie sset in rerum natura sine omni falsitate. »

die Dinge einfachhin konfus<sup>1</sup>: « Nam intellectus non alio modo apprehendit subiectum scientiae esse nisi confuse. »<sup>2</sup>

Schon in einem Autoritätsbeweise hatte Harclay gegen Skotus geltend gemacht, daß die Dinge aus sich singulär seien und erst der Intellectus agens die Universalität in ihnen bewirke.<sup>3</sup> In der Antwort auf den fünften Beweis des Doctor subtilis wiederholt er diese Anschauung, daß der Intellectus agens erst die Universalität verleihe und dann das Objekt dem passiven Erkenntnisvermögen darreiche. Es wird zugleich gesagt, daß der Intellectus agens selbst nur intellektives, aber kein Erkenntnisvermögen sei.<sup>4</sup> Aus dem ganzen Zusammenhange erhellt, daß Harclay dem Intellectus agens eine wesentlich andere Aufgabe zuweist, als es Skotus tut, obwohl auch dieser sich auf den Text des Averroes beruft. Bei Skotus findet der Intellectus agens schon eine reale Communität vor und wirkt mit der Natura communis zusammen<sup>5</sup>, bei Harclay schafft er erst die Universalität oder Communität, während die Natur vor seiner Tätigkeit sowohl im Suppositum als im Phantasma einfachhin singulär war.

Um die innere Natur des « Fingere intellectus » zu veranschaulichen, stellt Harclay das « Fingere » des Philosophen in Parallele zu dem des Geometers. Wenn dieser sich eine Linie « bildet », wie sie in der Existenzordnung nicht vorkommt, so betrachtet er nur getrennt, was in der physischen Ordnung zusammengehört, er abstrahiert sie von den bestehenden Linien, die er in den Dingen vorfindet. Deshalb bezeichnet Harclay das « Fingere » des Philosophen auch als *Abstraktion* durch den Intellekt. Die dadurch bewirkte Umbildung der Seinsweise ist nach dem Axiom: Abstrahentium non est mendacium<sup>6</sup> kein Verbilden des Inhaltes. In der Abstraktion hebt der Intellekt aus dem Sein der singulären Dinge nur das heraus, was mehreren gemeinsam

<sup>1</sup> Fol. 11vb: « Ego dico quod eadem res occurrit intellectui cognitione confusa statim que res eadem numero non occurrit secundum cognitionem distinctam nisi post longum discursum. »

Fol. 11rb: « ... necessario de re eo modo est sciencia et passio demonstrata quomodo occurrere potest intellectui, quia intellectus apprehendit confuse; de eo confuse apprehenso ostendit passionem et facit scienciam. »

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Vgl. Jahrg. 1932, S. 57, Anm. 2.

<sup>4</sup> Vgl. S. 88, Anm. 1.

<sup>5</sup> Cf. *Gilson*, a. a. O. 141-146. — Pelsters Annahme, Harclay leugne wahrscheinlich den Intellectus agens (a. a. O. 355), läßt sich mit den obigen Stellen nicht vereinigen.

<sup>6</sup> Fol. 11va.

ist, durch das sie einander ähnlich sind.<sup>1</sup> Weil diese Tätigkeit nur dem Intellekte zukommt, vermag nur dieser die Farbe im allgemeinen zu erkennen, die er von den verschiedenen Spezies abstrahiert; der Sinn kann das nicht.<sup>2</sup>

β) Die Realität des Universalbegriffes.

Harclay spricht direkt von der Realität des Universalen in seiner Antwort auf den 10. und 11. Beweis seiner Gegner; diese hatten aus der Realität der universalen Wissenschaft und universalen Definition auf die reale, d. i. extramentale Existenz des Universalen geschlossen. Harclay gibt sowohl die Realität als auch die Universalität der Wissenschaft und der Definition zu: «Dico quod subiectum sciencie res quidem est et non relacio.»<sup>3</sup> — «Concedo, quod diffinico non est singularis sicut nec sciencia, sed universalis.»<sup>4</sup> Aber die Schlußfolgerung seiner Gegner lehnt er ab; es folgt nicht, daß deshalb die Res als Universale in der konkreten, physischen Ordnung real existieren müsse. Harclay hatte zu einer Verteidigung der Realität des Universalen im heutigen Sinne gar keinen Anlaß; hierin wußte er sich mit dem Gegner einig. Ihm kam es darauf an, die Überbetonung der Realität auf das richtige Maß zurückzuführen und zu zeigen, wie auch ohne reale Existenz eines Commune Realität und Universalität der Wissenschaft und Definition gewahrt werden könne. Das ist dadurch möglich, daß das Subjekt beider nicht die Res universalis in concreto, sondern die Res universalis in abstracto ist: «Sed dico, quod diffinico et sciencia est rei non absolute, sed ut concipitur.»<sup>5</sup> Die durch den Gegner ihm vorgezeichnete Zielsetzung bringt es mit sich, daß die beide Parteien einigende gemeinsame Überzeugung von dem realen Charakter der Wissenschaft und des Universalen zurücktritt und in einseitiger Schärfe das Unterscheidende, der abstrakte Charakter dieser Res, hervorgehoben wird. Aus diesem Grunde betont Harclay, das Definieren sei ein Akt des Intellektes, der in seiner betrachtenden Tätigkeit sich ein Gebilde schaffe «quasi existens», das von jedem singulären Dinge (der Existenzordnung) verschieden sei; diesem Gebilde lege er Bestimmungen bei, von ihm handle die Wissenschaft, und es sei zunächst von der Definition

<sup>1</sup> Cf. S. 86, Anm. 1.

<sup>2</sup> Fol. 10vb: «... Sed intellectus abstrahit colorem ab hac specie et illa, sensus non ...»

<sup>3</sup> Fol. 11rb.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid.



gemeint.<sup>1</sup> Energisch bestreitet Harclay den « realen » Charakter dieses Gebildes: « Tamen illud nichil est in re, sed tantum intellectus consideratione . . . et ideo causa doctrine ymaginatur vel fingit multa, que licet ita non si[n]t in re, illo tamen modo ymaginata vel intellecta aptiora sunt ad doctrinam requirendam. Ostenditur ergo unum *universale est figmentum* . . . »<sup>2</sup> Die Ausdrucksweise läßt sich an Schärfe kaum überbieten, und es ist verständlich, daß man in ihnen eine Leugnung der Realität finden kann, wenn man sie vom Zusammenhange loslöst. Andererseits wird die Wahl der Ausdrücke erklärlich, wenn man bedenkt, daß Harclay nur die Formulierungen des Gegners gebraucht. Denn Skotus spricht den Gedanken aus, das Universale sei ein « pure figmentum », wenn das Commune nicht in re bestünde.<sup>3</sup> Für Harclay wie für den Doctor subtilis ist die Bezeichnung des Universalen als Figmentum nur die Konsequenz aus der Leugnung von dessen realer Existenz, nicht der Realität schlechthin. Dem ganzen Zusammenhange nach betont der Ausdruck Figmentum nur den Anteil des Intellectes an der Bildung der Universalität und die alleinige Existenz des aktuell Universalen im Intellecte; es dreht sich auch hier lediglich um die Existenzweise, um den abstrakten Charakter des Universalen. Die Realität des Universalen wird dadurch nicht einfachhin in Abrede gestellt, — sie wurde ja eingangs ausdrücklich zugegeben —; aber sie wird anders aufgefaßt als bei Skotus. Harclay spricht denn auch von einem falsum figmentum, das als Gegenstück wohl ein verum figmentum fordern würde.<sup>4</sup> Falsch wird ein Figmentum, wenn es vereinigt, was nicht vereinigt werden kann, wie es der Dichter tut, wenn er behauptet, ein Gebilde wie Hircocervus finde sich in rerum natura. Das ist das Figmentum poeticum. Anders beim Figmentum philosophicum, das necessitate doctrinae gebildet wird. Es stellt *keinen inhaltsleeren Begriff* dar, denn sein Inhalt findet sich in den Dingen der Außenwelt.<sup>5</sup> Zwar kann es so, wie es als Gebilde « in intellectu simplici » sich findet, nicht existieren; aber das, was ihm an Inhalt

<sup>1</sup> Vgl. S. 88, Anm. 2.

<sup>2</sup> Fol. 11rb.

<sup>3</sup> Scotus, Metaphys. I, q. 6, n. 5; VII, q. 13, n. 10; Ox. II, d. 3, q. 1, n. 5.

<sup>4</sup> Fol. 11rb/va: « Sed quia poeta fingit tale animal sicut yrcocervus (!) fuisse in rerum natura, ideo figmentum eius falsum. Unde verumtamen nullum (?) figmentum falsum nisi id quod componit cum aliquo quod non est compossibile cum eo vel removet ab eo. »

<sup>5</sup> Fol. 11va: « Nullus erit conceptus vanus ut multi arguunt quia res correspondet una duobus conceptibus necessario . . . »

beigelegt wird, müßte es haben, wenn es in der realen Wirklichkeit der Existenzordnung wäre<sup>1</sup>, m. a. W. der Inhalt des Begriffes untersteht nicht der freien Willkür des Intellektes. Zweifellos gibt es nichts, was nicht singulär wäre, wie es auch keine Linie gibt ohne Breite und Länge, wie sie der Geometer in seiner Wissenschaft kennt. Könnte die letztere aber existieren, so müßte sie alles das haben, was sie in ihrer abstrakten Form hat, und deshalb muß das alles auch in der konkreten, sinnenfälligen und existierenden Linie enthalten sein; das genügt zur realen und universalen Wissenschaft. Ähnlich bei dem Universalien. Wie es, könnte es in der Außenwelt existieren, mit seinem *bestimmten* Inhalte existieren müßte, so ist auch der Inhalt des Universalien in jedem Einzelwesen enthalten, in dem ein solches, d. h. eine solche Natur verwirklicht ist. In dem Figmentum des Philosophen liegt deshalb kein Mendacium und keine Falschheit.<sup>2</sup> Diese Ausführungen dürften beweisen, daß das Universale nur ein Figmentum ist, insofern durch die Erfassung der Res durch den Intellekt die Seinsweise des Inhaltes, nicht aber dieser selbst umgebildet wird. Sie muten wie eine Erklärung des Textes an: « Diffinico et sciencia est *rei* non absolute sed ut concipitur. »

Der reale Charakter des Universalbegriffes ergibt sich auch aus der wiederholten Feststellung, daß *das singuläre Ding an der Bildung des konfusen Begriffes kausal beteiligt*, mithin der Inhalt von den Dingen selbst hergenommen wird. Das singuläre Ding bewegt den Verstand zur Bildung eines konfusen Begriffes.<sup>3</sup> Es ist selbst universal, insofern es konfus erkannt werden kann.<sup>4</sup> Harclay bezeichnet das singuläre Ding als *causa efficiens* verschiedener Begriffe, insofern der Intellekt das Sein des Dinges in verschiedenen Begriffen auffaßt.<sup>5</sup> Der Verstand

<sup>1</sup> Fol. 11va: « Sed alio modo fingit philosophus, nam necessitate doctrine fingit unum in intellectu simplici quod non est nec esse potest, cui sic ficto attribuit illud quod illi rei inesset, si esset in rerum natura sine omni falsitate ... »

<sup>2</sup> Fol. 11va: « Eodem modo est in proposito de universali et si nulla res sit preter singulare sicut nulla linea est sine latitudine, tamen quia linee taliter ymagine si esset talis passio inesset, ideo eodem modo talis passio inest linee sensibili et sufficit ad doctrinam. Eodem sicut universali si esset in rerum natura esset talis passio, ideo modo talis passio inest singulari cuicumque in quo tale est universale idest est talis natura, et nullum mendacium vel falsitas et hoc modo fingunt necessario philosophi demonstrantes et docentes ... »

<sup>3</sup> Fol. 10va: « ... et hec res singularis nata est movere intellectum ad concipiendum ipsam confuse et ad concipiendum distincte ... »

<sup>4</sup> Cf. S. 79, Anm. 1.

<sup>5</sup> Fol. 12ra: « ... et istis distinctis conceptibus non correspondet aliqua distincio a parte rei. Nam universaliter non est necesse in re que est causa quodam-

trennt in der abstrakten Betrachtung, was in dem konkreten Dinge eins ist, ohne daß dadurch die Erkenntnis oder der Begriff falsch würde. Denn es ist durchaus nicht notwendig, daß in der konkreten Ordnung unterschieden sei, was in der abstrakten unterschieden ist. So braucht den verschiedenen Begriffen nicht immer eine eigene Res extra animam zu entsprechen. Ein und dasselbe Ding entspricht notwendig verschiedenen Begriffen.<sup>1</sup> Aus alledem folgt der wahrhaft intentionale Charakter des konfusen Begriffes mit seiner Indifferenz der Darstellung.<sup>2</sup> Die « Realität » des universalen Objektes beim Erkenntnisakt verlangt nicht die reale Existenz des Objektes in der Natur, sondern nur die reale Entität oder Existenz seines realen Begriffes im Intellekte.<sup>3</sup>

### Zusammenfassung und Ergebnis.

Die Universalienlehre Harclays hat auf Grund der von Pelster veröffentlichten Texte eine sehr verschiedene Beurteilung und Einstufung erfahren. Pelster selbst sieht in Harclay einen unmittelbaren Vorläufer Ockhams, unter anderem wegen dessen Anschauungen über die Universalien und der wahrscheinlichen Leugnung des *Intellectus agens*.<sup>4</sup> Weiterhin freilich bemerkt er: « Da Harclay jedoch das ‚esse objectivum‘ der Universalien so scharf betont, so dürfte er seinen

modo conceptus formati tantam esse distinccionem quanta est in effectu idest in conceptu ... »

<sup>1</sup> Fol. 11va: « ... Dico ... Nam sicut illa, que non sunt in re separata idest seorsum existencia, per intellectum tamen possunt consideratione separari ideo (?) ea que sunt in re eadem, possunt esse consideratione diversa. Intellectus enim distinguere potest in consideratione veri (statt rei); natura non distinguit in re nec propter hoc intellectus sic distinguens in consideratione mentitur. Nam non est necesse quod tanta sit diversitas in causa quanta in effectu. Res autem in se est quodammodo effectiva (?) diversorum conceptuum et diversarum considerationum eius in mente et ideo non oportet quod diversis considerationibus in mente correspondeat alia et alia res extra. Nullus erit conceptus vanus ut multi arguunt quia res correspondet una duobus conceptibus necessario ... »

<sup>2</sup> Cf. S. 85, Anm. I. — Dazu Fol. 10 va: « ... sed res ... habet in anima conceptum indifferentem, indifferentia representationis, non indifferentia predicacionis. »

<sup>3</sup> Fol. 11rb: « Si dicas, quod sciencia refertur ad subiectum et actus ad obiectum relatione reali ... respondeo ... ad realem relationem tercii modi secundum quem sciencia ad scibilem refertur, sufficit realis entitas sui representativi. Probacio iterum est: rosa non existente vel adnichilata potest esse nichilominus obiectum intellectus alioquin non esset hic fallacia secundum quid: rosa est in intellectu ergo est. »

<sup>4</sup> Pelster, a. a. O. 355.

Platz noch unter den Anhängern des gemäßigten Realismus finden.»<sup>1</sup> Die letztere Bemerkung Pelsters benutzt Geyer, um die Ähnlichkeit zwischen Harclay und Ockham noch mehr zu betonen.<sup>2</sup> Der Oxforder Kanzler wird mit Petrus Aureoli und Ockham zusammengestellt und diese Gruppe von Durandus unterschieden, der weder zum Konzeptualismus noch zum Nominalismus zu rechnen sei.<sup>3</sup> Im übrigen wird hervorgehoben, daß auf Grund der mitgeteilten Texte ein sicheres und abschließendes Urteil noch nicht gefällt werden könne.<sup>4</sup> M. de Wulf verwirft aufs entschiedenste diese Beurteilung Harclays und rückt diesen näher an Thomas heran; an diesen Platz wiesen ihn die Überzeugung von der alleinigen Existenz des Individuellen, dem Universalien in repräsentatione und dem realen Fundamente der Universalien in den Einzeldingen.<sup>5</sup>

Über das Verhältnis Harclays zu Ockham wird später eingehender gehandelt werden müssen. Für uns konzentriert sich alles in die Frage: Kennt Harclay noch ein wahres universale metaphysicum? In Beantwortung dieser Frage wird man Harclay nicht gerecht, wenn man seine Äußerungen aus dem Zusammenhange herausreißt und unter Zugrundelegung einer jetzt gebräuchlichen Terminologie in sich betrachtet. Dann ist es freilich richtig, daß seine Formulierungen an Ockham erinnern. Anders wird die Lage, wenn Harclays Lehre in ihrer geschichtlichen Bedingtheit und Gebundenheit betrachtet wird, die erst den wahren Sinn der Formulierungen erschließen kann und so manches, was dem Wortlaute nach einen Widerspruch in sich schließt, harmonisch ineinander fügt. Lediglich dem Wortlaute nach besteht sicher ein Widerspruch zwischen dem: «*Nulla modo universale potest esse ens extra animam*»<sup>6</sup> und der Feststellung, daß das singuläre Ding potentiell universal sei, insofern es konfus erkannt werden könne, und

<sup>1</sup> Drs. a. a. O. 338. Das «*esse obiectivum*» kommt bei Harclay nur ein einziges Mal vor; doch scheint es dort in modernem Sinne genommen zu werden und dem Akt gegenübergestellt zu sein: «*dico, quod illa que sunt in mente subjective sunt minus nota, quia non nisi per reflexionem, sed illa que sunt in mente obiective maxime sunt nota cognitione confusa, huius sunt universalia.*» Fol. 11vb: Harclay weist den Einwand zurück, daß die Universalien nur reflexiv erkannt würden, wären sie nur im Intellekte.

<sup>2</sup> *Überwegs* Grundriß der Gesch. d. Philosophie, II. Teil, herausgeg. von Dr. B. Geyer, Berlin 1928 (11. Aufl.), 528.

<sup>3</sup> Ebd. 524.

<sup>4</sup> Ebd. 528.

<sup>5</sup> *Maurice de Wulf*, Histoire de la philosophie médiévale, 5. Ed. Paris-Louvain II, 1925, 85.

<sup>6</sup> Cf. Blatt 19.

daß es *causa efficiens* des Universalbegriffes sei.<sup>1</sup> Eine einheitliche, widerspruchslose Auffassung der Harclay'schen Universalienlehre ergibt sich nur, wenn durch geschichtliche Betrachtung der Sinn der Termini: *ens extra animam, ex se, figmentum intellectus*, u. a. aufgehellt wird. — Die geschichtliche Gebundenheit und der polemische Charakter der ganzen Quästion bringen es mit sich, daß nicht alle Elemente der Universalienlehre gleichmäßig herausgestellt werden. Das allgemein Anerkannte tritt in den Hintergrund, das Umstrittene bisweilen mit scharfer Übertonung in den Vordergrund. Das durch die Kampfstellung bedingte einseitige Hervorkehren bestimmter Gesichtspunkte darf nicht ohne weiteres als besondere Wertschätzung dieser Bestandteile der Universalienlehre durch Harclay genommen werden.

Unter Berücksichtigungen der geschichtlichen Bedingtheit kann man zunächst von der Harclay'schen Universalienlehre sagen, daß nichts zu der Annahme zwingt, Harclay habe den Standpunkt des gemäßigten Realismus verlassen. Wenn Harclay betont, das Universale sei in keiner Weise ein *ens extra animam*, das *Figmentum* sei nichts *in re*, so wird diesem damit nur eine Realität abgesprochen, wie sie die Gegner ihm beileigten. Dem Universalen entspricht in dem Individuum der extramentalen Wirklichkeit keine eigene *Res* oder Realität, der eine aktuelle Indifferenz und *Communität* oder « Universalität » zukommt. — In der Feststellung, jedes Ding *in re* sei *ex se* singular, ist das *ex se* oder *ex natura sua* wie bei Skotus und denen, die dieser zu Beginn der *Distinctio III* des 2. Sentenzenbuches nennt, kausal als Prinzip zu fassen und betont, daß außer den vier Ursachen, die das quidditative Sein eines Dinges und dessen Existenz erklären, kein neues Prinzip für dessen Singularität anzunehmen sei. Trotzdem die *existierende* Natur *ex se* singular ist, besitzt sie doch eine potentielle Universalität in der Möglichkeit, in universaler Weise erkannt zu werden. — Die Ausführungen Harclays in seinem Averroes entnommenen Autoritätsbeweise gegen Skotus sowie in der Zurückweisung des fünften skotistischen Argumentes sprechen direkt gegen Pelsters Vermutung Harclay leugne die Notwendigkeit des *Intellectus agens*, der Wirkursache der Universalität in den Dingen. — Die Bezeichnung des Universalen als *Figmentum* schließt sich an den Sprachgebrauch des Gegners an und kehrt in scharfer Form den Anteil des Intellectes an der Existenz und Seinsweise des aktuellen Universale heraus. — Von der überspitzten, die Grenze des Zulässigen hart streifenden Ausdrucks-

<sup>1</sup> Cf. S. 92.

weise abgesehen, steht in allen diesen Punkten Harclay der Auffassung des gemäßigten Realismus nahe.

Aber auch positiv weisen die Ausführungen Harclays daraufhin, daß der Oxforder Kanzler keineswegs einen Konzeptualismus oder Nominalismus vertreten, sondern den Standpunkt des gemäßigten Realismus beibehalten hat. Hier hat M. de Wulf durchaus richtig gesehen. Für diese Ansicht spricht alles, was früher über die Realität des Universalbegriffes gesagt wurde. Das Universale ist fundamentaliter in den Dingen, weil diese zur Bildung des Universalbegriffes kausal mitwirken, da das Einzelding nicht causa der Universalität sein kann, so muß das andere Element des Begriffes, sein Inhalt, durch diese causa bestimmt werden. Harclay versichert, daß der Inhalt eines Universale, die abstrakte Natur in den Einzeldingen der physischen Ordnung konkretisiert sei. In jedem Einzelding findet sich alles, was der Begriff enthält. In ihm sind die Supposita einer Spezie einander ähnlich, und er kann deshalb als Commune wieder aus diesen abstrahiert werden. So ist in dem Universalbegriffe die allgemeine Wesenheit gleichartiger Individuen enthalten, und damit das universale metaphysicum vorhanden. Harclay ist deshalb den Realisten beizuzählen; denn sein konfuser Begriff ist wahrhaft universal und real und unterscheidet sich durchaus von dem konfusen Begriff späterer Philosophen. Sachlich genommen, steht hier Harclay dem thomistischen Realismus nahe. Dabei sollen jedoch die Unterschiede nicht verkannt werden. Schon Ockham hat auf diese aufmerksam gemacht mit den Worten: « Alii autem ponunt, quod res secundum unum *esse* vel secundum unam considerationem est universalis et secundum aliud *esse* vel secundum aliam considerationem est singularis. Alii autem moderni ponunt, quod eadem res sub uno *conceptu* est universalis et sub alio *conceptu* est singularis ». Nach den Texten bei Harclay darf diese Stelle Ockhams freilich nicht dahin mißverstanden werden, als ob dem Inhalte des konfusen Begriffes eine wahre Universalität abgesprochen werden müsse. Davor schützt ihn die ihm beigelegte Indifferenz und Communität, sowie die ausdrückliche Erklärung Harclays, daß die im konfusen Begriffe enthaltene Res in sich betrachtet Objekt der universalen Wissenschaft sei und in jedem Individuum der gleichen Art sich finde. Es sei auch auf die Bemerkung hingewiesen, daß der konfuse Begriff das unmittelbare Erkennen eines Dinges darstellt, während der distinkte Begriff erst nach langem Diskurse gebildet werden könne.

---