

Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay [Fortsetzung]

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

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **11 (1933)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762603>

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.

(Schluß.)

III. Ockhams Kritik an Harclays Universalienlehre und ihr Ergebnis.

Noch klarer stellt sich das Urteil über Harclays Universalienlehre heraus, wenn man Ockhams Verhältnis zu der Ansicht des Oxforder Kanzlers näher betrachtet. Es kann sich freilich hier nicht darum handeln, die Universalienlehre der beiden Denker bis ins einzelste einander zu vergleichen, auch nicht darum, die Universalienlehre Ockhams als Ganzes darzustellen und die verschiedenen Beurteilungen, die sie bei de Wulf, Baumgartner-Geyer, Manser, Michalski, Kugler u. a. gefunden hat, nachzuprüfen. Ockhams Lehre wird hier nur insoweit herangezogen, als sie zu der Harclays in Beziehung steht. Zwei Fragen stehen dabei im Vordergrund: Welche Stellung hat Ockham der Universalienlehre Harclays angewiesen? Wie hat Ockham Harclays Universalienlehre nach ihrer inhaltlichen Seite beurteilt? Daraus ergibt sich anschließend die Beantwortung der Frage, worin Harclays und Ockhams Universalienlehre sich unterscheiden.

In seiner groß angelegten Kritik der verschiedenen Systeme in der Universalienlehre wird Harclays Meinung eingehend besprochen. Recht aufschlußreich ist dabei die Stellung, die Ockham Harclay zuweist. In der vierten Quästion der zweiten Distinktion des ersten Sentenzenbuches zieht Ockham die ultrarealistische Auffassung vor sein Forum, die in dem Universalien ein reales extramentales Sein sieht, das innerlich und wesentlich in den Individuen gemeinsam, aber von ihnen

selbst real verschieden existiert.¹ In der folgenden Quästion wird eine Auffassung behandelt, die den Begriff der Realität moderiert und dem Universalen zwar auch noch extramentale Realität und reale Verschiedenheit von den Individuen zuschreibt, jedoch so, daß das Universale in den Individuen, in denen es existiert, auch vervielfältigt wird.² Nach Ockhams Zeugnis wurde diese Meinung von einigen dem Doctor subtilis zugeschrieben. Eine andere Auffassung, die nach dem eigenen Urteile des Inceptor venerabilis von Skotus vertreten wurde, begrenzt die Realität der Universalien noch mehr, indem sie diesen zwar auch noch extramentale Existenz beilegt, aber so, daß die universale Natur mit der sie zu einem bestimmten Individuum kontrahierenden Individualdifferenz in dem Kompositum real identisch ist, jedoch formal verschieden bleibt; an sich sei die Natur weder universal noch partikulär, sondern inkomplett universal in dem Dinge und komplett universal im Intellekte.³ Den Abschluß in der Reihenfolge der realistischen Systeme bilden diejenigen, bei denen die Realität so gemäßigt aufgefaßt wird, daß das Universale a parte rei in keiner Weise mehr von dem Individuum der physischen Ordnung unterschieden wird. Nach dieser Ansicht ist das Universale in seiner physischen Existenz in den Individuen mit diesen einfachhin identisch, und nur in seiner ideellen Existenz erhält es seine Universalität. Ein und dasselbe Ding ist nach seinem Sein in effectu singular und nach seinem Sein in intellectu universal. Aber auch hier bestehen in der näheren Erklärung dieses Grundgedankens verschiedene Divergenzen. Nach den einen ist ein und dasselbe Ding nach seinem einem *Sein* oder unter einem

¹ *Wilh. v. Ockham*, Sent. I, dist. 2, q. 4, B (Ausgabe Lyon 1495, Hain 11942): « Ad istam questionem est una opinio quod quodlibet universale univocum est quedam res existens extra animam realiter in quolibet et singulari et de essentia cuiuslibet singularis distincta realiter a quolibet singulari et a quolibet alio universali, ita quod homo universalis est una vera res extra animam existens realiter in quolibet homine et distinguitur realiter a quolibet homine et ab animali universali et a substantia universali. »

² *Ibid.* q. 5, B: « Ad questionem est una opinio que imponitur doctori subtili a quibusdam, sicut ab aliis opinio recitata et improbata in precedente questione sibi imponitur. Et est opinio quod universale est vera res extra animam distincta realiter ab una differentia contrahente, realiter tamen multiplicata et variata per talem differentiam contrahentem. »

³ *Ibid.* q. 6, B: « Ad istam questionem dicitur quod in re extra animam est natura eadem realiter cum differentia contrahente ad determinatum individuum, distincta tamen formaliter; que de se nec est universalis nec particularis, sed incomplete est universalis in re et complete secundum esse in intellectu. Et quia ista opinio est ut credo, opinio subtilis doctoris, qui alios in subtilitate iudicii excelebat, ideo ... »

Gesichtspunkte singular und unter einem anderen universal. Einige *Moderne* aber behaupteten, ein und dasselbe Ding sei unter einem *Begriffe* universal und unter einem anderen singular. Auch Harclay wird unter diese Gruppe gezählt; denn gerade seine Lehre wird gleichsam als typisch eingehend dargelegt.¹

Das Ordnungsprinzip, nach dem die verschiedenen Auffassungen eingestuft werden, ist offenkundig ein rein sachliches, nämlich die verschiedene Fassung des Realitätscharakters des Universalen. Schon damit ist Harclay eine bestimmte Stellung zugewiesen; er ist nach Ockham zu denen zu zählen, die der Natur selbst unter einem bestimmten Gesichtspunkte wenigstens irgendwelche Universalität zuschreiben und so zur Annahme eines realen Universale den Grund gelegt haben. Ockham gibt aber auch *expressis verbis* sein Urteil über die Stellung Harclays. Markant hebt er hervor, was die Vertreter der letzten Gruppe mit den vorhergenannten gemeinsam haben, und was sie von diesen unterscheidet. Denn diese sind trotz ihrer verschiedenen Differenzen alle darin einig, daß das Universale und Singulare real ein und dieselbe Sache sind und sich nur begrifflich unter-

¹ Ibid. q. 7, D, E. F.: « Alii autem ponunt quod res secundum esse suum in effectu est singularis, et eadem res secundum esse suum in intellectu est universalis: ita quod eadem 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. Unde dicunt quod superioritas et inferioritas convenit tantum rei in comparatione ad intellectum. Nam secundum Avicennam I. metaphys. una et eadem res sub uno intellectu vel conceptu est singularis, sub alio est universalis. Hoc modo dico quod omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis et hec res sic singularis est apta nata movere intellectum ad concipiendum ipsam confuse et ad concipiendum ipsam distincte. Et voco conceptum confusum quo intellectus non distinguit unam rem ab alia et sic sortes movet intellectum ad concipiendum hominem et per illum intellectus non distinguit nec distincte cognoscit sortem a platone. Modo dico quod superius ad sortem puta homo vel animal non significat aliam rem nisi rem que est sortes, ut tamen concipitur confuse. Etiam movet intellectum ad concipiendum ipsum modo non confuso. Et sic dico quod hic: sortes est homo, est predicatio superioris de inferiori quod non est aliud nisi quod sortes est et quod sortes est sortes absolute ut distincte conceptus: sortes est sortes et sortes est absolute homo ut confuse conceptus. Unde in rei veritate sortes est homo, animal, corpus; ista omnia sunt unum realiter nec est superius nec inferius nisi secundum intellectum considerantem modo predicto. »

Die ganze Stelle gibt nur die Ansicht Harclays wieder, dem sie entnommen ist von: « ... quod superioritas et inferioritas convenit ... » an bis zum Schlusse. Sie galt vielfach als Ockhams Meinung. cf. S. 82 Anm. 1 — *Xiberta*, *La metafísica ... del mestre Gui de Terrena* (Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, I, Barcelona 1928, 180, Anm. 2, glaubt, Ockham gebe hier die Lehre von Guido Terreni.

scheiden. Gerade dadurch, daß sie jeden Unterschied *a parte rei* zwischen dem Universalen und Singulären im Suppositum ablehnt zieht diese letzte Gruppe einen scharfen Trennungsstrich zwischen sich und den in den vorangehenden Quästionen genannten Philosophen, die alle einen *a parte rei* gegeben, wenn auch verschiedentlich bestimmten Unterschied zwischen universaler Natur und Individuum annehmen. Wichtiger als diese Abgrenzung gegen die dem Ultra-realismus zuneigenden Systeme ist uns das Urteil Ockhams, das den realen Charakter des Universalen bei Harclay bestätigt. Denn unmittelbar an die obige Beurteilung schließt Ockham die Bemerkung an, daß die Vertreter *aller* Gruppen darin übereinstimmen, daß die Universalien irgendwie *a parte rei* gegeben sind, insofern sie in den Individuen real sind.¹ Nach anderer Richtung hin betont Ockham, daß alle Philosophen, die er kenne, dem singulären Dinge doch irgendwie eine Universalität zuerkännen; so stehen alle Gruppen auf dem Boden des Realismus. Die Verschiedenheit in der Bestimmung der Form, wie die Universalität der Natur in dem Singulären vorhanden ist, begründet nur verschiedene Richtungen innerhalb des Realismus. *Insofern* hat es untergeordnete Bedeutung, ob man den Unterschied zwischen Natur und Individuum als einen realen oder formalen oder nur begrifflichen bestimmt. Es sind reale Universalienssysteme, weil von allen angenommen wird, daß die Natur, die irgendwie wenigstens potentiell und inkomplett universal ist, real in den Individuen sich findet.²

Nach diesem Urteile Ockhams gilt ihm Harclay als Vertreter eines Realismus. Nehmen wir hinzu, daß er in der Reihenfolge der Anschauungen an letzter Stelle steht, so ist damit gegeben, daß Harclay dem gemäßigten oder auch gemäßigsten Realismus angehört. Besonders die Begründung verdient festgehalten zu werden: Es ist Realismus, weil in der singulären Natur das Universale irgendwie real existiert. Ockhams scharfer Geist hat hier die beiden Stützpunkte jedes Realismus sehr klar herausgestellt: Annahme irgendwelcher Universalität der

¹ Ibid., E: « Sic ergo omnes iste opiniones ponunt quod universale et singulare sunt eadem res realiter: nec differunt nisi secundum rationem. Et in hoc discrepant a tribus opinionibus recitatis in tribus questionibus precedentibus: omnes tamen conveniunt in hoc, quod universalia sunt aliquo modo a parte rei, ita quod universalia sunt realiter in ipsis singularibus. »

² Ibid., B: « In conclusione istius questionis omnes quos vidi concordant dicentes quod natura, que est aliquo modo universalis, saltem in potentia et incomplete, est realiter in individuo; quamvis aliqui dicant quod distinguitur realiter. Aliqui quod tantum formaliter. Aliqui quod nullo modo ex natura rei, sed tantum secundum rationem vel per considerationem intellectus. »

singulären, real existierenden Natur und irgendwelcher Realität des Universalen im Intellekte. Beides finden wir bei Harclay.

Wie hat Ockham Harclays Universalienlehre inhaltlich beurteilt? Besteht eine innere Verwandtschaft zwischen der Anschauung Harclays und Ockhams, sodaß ersterer mit Recht als Vorläufer des Inceptor venerabilis gelten kann? Vor der Beantwortung dieser Frage muß eine sehr wesentliche Feststellung textkritischer Natur gemacht werden. Pelster hatte geglaubt, irgendwelche Übereinstimmungen zwischen den beiden Oxforder Gelehrten konstatieren zu können. «Man darf wohl sagen, daß alle Einzelheiten der Lehre Ockhams zustimmend oder ablehnend erwähnt werden.» Pelster hatte sich auf den Text bei Prantl berufen, der erklärt: «Hingegen nach seiner (Ockhams) eigenen Ansicht müsse durchweg daran festgehalten werden, daß in der Außenwelt schlechthin nur Singuläres existiere, und daß dieses unseren Intellekt reize (mouet), welcher dann den Gegenstand vorerst verworren und hierauf deutlich (confuse et distincte) erfasse; und es liege somit alle Universalität lediglich im subjektiven Intellektus . . . »¹ In der Belegstelle bietet Prantl den oben S. 290, Note 1, mitgeteilten Text. Auch in der 1495 erschienenen Lyoner Ausgabe der Sentenzenbücher Ockhams ist obiger Text von den Worten: Hoc modo dico an als Resolutio doctoris gekennzeichnet worden. Man hat dabei übersehen, daß Ockham in seiner verschlungenen Beweisführung die in dieser Stelle enthaltene Meinung aufs entschiedenste bekämpft und abweist. In einer jeden Zweifel ausschließenden Weise bekennt Ockham: «Falsum est quid dicitur, quod res sub uno conceptu est singularis et sub alio est universalis: quia res de se singularis nullo modo nec sub aliquo conceptu est universalis.»² Tatsächlich ist obige Stelle und die darin ausgesprochene Lehre nicht nur der Harclays sehr ähnlich, sondern mit ihr identisch. Sie stellt nicht Ockhams, sondern Harclays Universalienlehre dar. Der Inceptor venerabilis legt hier in fast wortgetreuer Wiedergabe die Meinung Heinrichs ausführlich dar. Das Zitat beginnt sogar schon einen Satz vorher. In diesem Texte dürfen wir deshalb nicht länger Ockhams eigene Lehre suchen; die darin vorgetragene Auffassung steht zur ockhamistischen in unverhülltem Gegensatze.

¹ Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. III, Leipzig 1867, S. 356 u. Anm. 806; ähnlich *H. Ritter*, Geschichte der christlichen Philosophie. 4. Tl. Hamburg 1845, 582 u. Anm. 2 ds.; cf. auch *Lothar Kugler*, Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham, Diss. Breslau 1913, Anm. 30 u. 112.

² Sent. I, d. 2, q. 7 O.; cf. auch S. 295 u. S. 296, Anm. 1.

Durch die Ausscheidung der Harclayschen Ansicht aus dem System Ockhams tritt dessen Grundgedanke viel geschlossener und einheitlicher hervor. Trotz Beibehaltung der alten Ausdrücke kennt der Inceptor venerabilis einen wahrhaft universalen, vom singulären Dinge unmittelbar mitgewirkten konfusen Begriff nicht, sodaß von einer sachlichen Übereinstimmung zwischen den Universalienlehren beider Oxforder Gelehrten nicht die Rede sein kann. Gerade wegen ihres Realismus wird die Anschauung Harclays energisch zurückgewiesen. Ockham läßt für die positive Explikation seines Grundgedankens mehrere Möglichkeiten; wem die Auffassung der Universalien als rein objektives Gebilde¹ nicht zusagt, mag ihnen ein subjektives Sein im Intellekte zuerkennen.² Auch diese Annahme kann wiederum in verschiedener Weise näher erklärt werden, von denen Ockham jede als probabel bezeichnet; welche wahrer sei, bleibt dem Urteile des einzelnen überlassen. Was aber nicht modifiziert werden kann, sondern als feste Wahrheit zu gelten hat, ist dies: Kein Universale existiert auf *irgendwelche* Art außerhalb der Seele, es sei denn durch eine freigewollte Übereinkunft. Das Universale als das von vielen Aussagbare ist nur in der Seele, sei es subjektiv oder objektiv. Kein Universale ist seinem Inhalte nach Wesenheit oder Teil der Wesenheit eines Dinges.³ In dem hier niedergelegten Gedanken gipfelt die Universalienlehre unter dem metaphysischen Gesichtspunkt, den Ockham selbst an dieser Stelle offenkundig über die anderen stellt.

Diesem Grundgedanken nach unterscheiden sich die beiden Universalienlehren Harclays und Ockhams grundlegend wie Realismus und Antirealismus. Harclays Tendenz ist darauf gerichtet, die Realität des Universalen durch eine potentielle Universalität des « Realen », Singulären zu begründen. Das oberste Prinzip der ockhamistischen Universalienlehre ist die strikte Verwerfung *jeglicher* Universalität im Realen. An der Seite Harclays kämpft Ockham gegen die mehr ultrarealistisch

¹ Objektiv und subjektiv haben bei Ockham eine dem heutigen Sprachgebrauch entgegengesetzte Bedeutung.

² *W. v. Ockham*, Sent. I, d. 2, q. 8, Q: « Cui non placet ista opinio de talibus fictis in esse obiectivo, potest tenere quod conceptus et quodlibet universale est aliqua qualitas existens subiective in mente, que ex natura sua est signum rei extra, sicut vox est signum rei ad placitum instituentis. »

³ *Ibid.* q. 8, Q: « Hoc tamen teneo, quod nullum universale nisi forte sit universale per voluntariam institutionem, est aliquid existens *quocumque modo* extra animam sed omne illud quod est universale predicabile de pluribus ex natura sua est in mente vel subiective vel obiective, et quod nullum tale est de essentia seu quidditate cuiuslibet substantie. »

gerichteten Systeme für die exklusive Singularität des existierenden Seins, sei es *res* oder *realitas*. In den Quästionen 4 bis 6 wird ausführlich begründet, daß in den singulären Dingen die Natur weder real noch formal von dem Individuum verschieden sein könne: Die Natur des Steines ist aus sich diese bestimmte Einzelnatur und kann daher nicht in einem anderen Individuum sein.¹ Aber schon hier zeigt sich ein durchgreifender Unterschied von der gleichlautenden Ansicht Harclays. Denn bei Ockham hat das *de se*, losgelöst von seinem Zusammenhange bei Skotus (und Harclay) nicht mehr kausale Bedeutung im Sinne eines Prinzips der existierenden Natur, sondern gewinnt absolute Bedeutung, wird gleichsam aus der Ordnung der konkreten Natur in die abstrakte metaphysische Ordnung übertragen. Bei metaphysischer Geltung des *de se* oder *ex natura sua* bleibt naturgemäß bei Ockham kein Platz für eine fundamentale Universalität in den Dingen der Existenzordnung, wie das bei Harclay der Fall war. Das singuläre Ding oder die konkretisierte singuläre Natur kann gar nicht mehr in einem wahrhaft universalen Begriffe aufgefaßt werden. «*Nulla res extra animam nec per se nec per aliquod additum reale vel rationis nec qualitercumque consideretur vel intelligatur, est universalis.*» Ironisch bemerkt Ockham, die Unmöglichkeit, daß ein Sein außerhalb der Seele *irgendwie* universal sei, außer durch eine konventionelle Übereinkunft, wie bei der Sprache, stehe der Unmöglichkeit, daß ein Mensch unter irgendwelchem Gesichtspunkte oder nach irgendeinem Sein ein Esel sei, nicht nach.² Unmittelbar ergibt sich, daß kein Ding überhaupt universal oder konfus erkannt werden kann: «*Ista est neganda simpliciter: aliqua res confuse concepta est universalis et ita impossibile est, quod eadem res sub uno conceptu sit universalis et sub alio sit singularis.*»³ Damit ist Harclays Lehre von dem konfusen Begriffe in ihrer Wurzel getroffen und abgelehnt.

In konsequenter Durchführung seines Prinzips lehnt deshalb

¹ Ibid. q. 6, RR: «*Ad argumentum principale patet quod natura lapidis de se est hec et ideo natura lapidis non potest esse in alio . . .*»

² Ibid. q. 7, S: «*Ideo aliter ad questionem quod nulla res extra animam nec per se nec per aliquod additum reale vel rationis nec qualitercumque consideretur vel intelligatur, est universalis, quia tanta est impossibilitas quod aliqua res sit extra animam quocumque modo universalis, nisi forte per institutionem voluntariam, quomodo ista vox homo que est singularis, est universalis, quanta impossibilitas est quod homo per quamcumque considerationem vel secundum quodcumque esse sit asinus.*»

³ Ibid. R.

Ockham auch alle Positionen der Harclay'schen Universalienlehre ab, soweit sie auf die Realität des Universale gehen. Zu dem Grundgedanken, daß dasselbe Ding konfus erfaßt universal und in distinkter Erkenntnis singular sei, bemerkt er, diese Ansicht sei falsch und unverständlich; denn sonst wäre das konfus erkannte, in sich singuläre Ding als Übergeordnetes zu anderen Dingen von diesen aussagbar: Sortes ist der konfus erkannte Plato und Gott ist eine konfus erfaßte Kreatur.¹ Dabei weist Ockham ausführlich die Einrede Harclays zurück, daß eine solche Aussage nicht stattfinden könne, weil das Medium dabei variiert werde. Supponiere der konfuse Begriff personaliter, dann bezeichne er das Ding nicht konfus, sondern distinkt. Supponiere er simpliciter, so wäre die eine Res gemeinsam und könnte von anderen ausgesagt werden. Mit gleicher Entschiedenheit verwirft der Inceptor venerabilis die Behauptung, durch die Vergleichung des Intellektes falle einem Sein Über- und Unterordnung zu: «Nulla res quantumcumque consideretur est superior sicut nulla res qualitercumque res consideretur est indifferens.»²

Man sieht, die Differenzen berühren nicht etwa nur nebensächliche Dinge, sondern rühren an die Grundlage der Universalienlehre Harclays. Für Ockham wird die Bildung eines wahrhaft universalen Begriffes unmöglich, wie andererseits das Fundament jeder Realität des Universalbegriffes zerstört wurde. Die letzte Konsequenz, die Leugnung jeglicher

¹ Ibid. q. 7, M: «Per idem patet quod tercius modus est similiter falsus et non intelligibilis, qui ponit quod eadem res confuse concepta est universalis et distincte concepta sit singularis: quia si res confuse concepta est universalis, quero, que est illa res et sit a; ergo a confuse conceptum est universale et per consequens a confuse conceptum est commune ipsi b; ergo hec est predicatio superioris de inferiori b est a confuse conceptum et ista sortes est plato confuse conceptus et deus est creatura confuse concepta. Dicitur ad istud quod non sequitur, quia ista consequentia non valet: animal est sortes confuse conceptus, plato est animal, ergo plato est sortes confuse conceptus, propter variationem medii, quia de alio animali est sermo in maiore et minore et in re nihil est commune eis. Sicut enim animal significat sortem confuse conceptum ita significat platonem confuse conceptum. Sed illud non est verum nec logice dictum, quia quando dicitur animal est sortes confuse conceptus aut animal supponit simpliciter aut personaliter; sed personaliter animal non tantum est sortes confuse conceptus, sed animal est sortes distincte conceptus... Si autem animal supponit simpliciter aut supponit pro aliqua re aut pro ente tantum in anima aut pro aggregato. Si pro re: ergo aliqua una res est communis et per consequens una vera res predicatur vere de alia re et ita sicut hec est vera simpliciter homo est animal, vel asinus est animal, ita erit hec vera: asinus est sortes confuse conceptus.» cf. S. 83, Anm. 4.

² Ibid. O.

Realität, zieht Ockham unverblümt in der Erklärung, daß das Universale nicht in der Wirklichkeit sich finde, weder als aktuelles Universale, noch fundamentaliter in den Dingen als den Subjekten, in denen es verwirklicht sei, ebensowenig als ein Wort.¹

Mit der Zurückweisung jeder realen Indifferenz, realen Communität, realen Universalität, realen « Seinsinhärenz » des Universalen steht Ockham in unversöhnlichem Gegensatze zu Harclays Realismus. Hier wird bei dem Inceptor venerabilis eine neue, dem Oxforder Kanzler vollkommen fremde Tendenz in der Universalienlehre wirksam. Von einer positiven Vorarbeit Harclays für den Restaurator des Nominalismus kann in dieser Hinsicht nicht geredet werden. *Zwischen Ockham und Harclay liegt die Trennungslinie von Realismus und Nominalismus, insofern dieser Antirealismus sein will.*

Trotz dieser fundamentalen inneren Verschiedenheit scheint doch unverkennbar eine geschichtliche Abhängigkeit Ockhams von Harclay vorhanden zu sein. Ockham kommt zu seinem Ergebnis in der Fortführung des Prinzips, das Harclay gegen Skotus geltend gemacht hatte; nur schlägt bei ihm ein berechtigtes Prinzip in sein Extremum. Sachlich hatte Harclay Ockham vorgearbeitet durch die Überbetonung des Figmentums, durch das übermäßige Herausheben des Anteils der Vernunft an der Bildung des Universalen und der Existenz des aktuellen Universalen. Die Abweisung der Lehre des Doctor subtilis zog notwendig eine Schwächung des objektiven, sachlich gegebenen Elementes und die Stärkung des subjektiven, vom Intellekte genommenen, nach sich. Daß der Oxforder Kanzler sich hierbei an den Sprachgebrauch seines Gegners anlehnte und das von diesem Abgewiesene um so schärfer in den Vordergrund treten ließ, ist verständlich. Die Zielsetzung und das Ganze der positiven Darlegungen Harclays zeigen jedoch klar, daß dieser sachlich gemäßiger dachte, als man nach der Schärfe der Sprache vermuten könnte. Die Betonung des Figmentumscharakters des Universalen sollte nur den von Skotus ausgeschalteten Anteil des Intellektes beim Universale und der Universalität unterstreichen; der Anteil des Objektes, das als causa efficiens

¹ Ibid. T: Ideo dico quod universale non est in re, nec realiter nec subiective, non plus quam hec vox homo que est una vera qualitas est in sorte vel in illo quod significat. Nec universale est pars singularis respectu cuius est universale non plus quam vox est pars sui significati: sicut tamen ipsa vox vere et sine omni distinctione praedicatur de suo significato, non pro se sed pro suo significato ita universale vere predicatur de singulari suo, non pro se sed pro singulari.»

bei der Bildung des Universalbegriffes mitwirkte, blieb unangetastet bestehen: Die Realität des Universalbegriffes im Intellekte wurde gewahrt. — In diesen Darlegungen Harclays über das Figmentum darf man wohl den Ausgangspunkt für die Lehre vom Fictum bei Ockham sehen. Zwar beruft sich dieser wiederholt auf Augustinus; doch wird man der Meinung L. Kuglers beipflichten, die Autorität des heiligen Kirchenvaters könne «höchstens eine Veranlassung zur Aufstellung dieser Theorie gewesen sein, welche nicht mehr ins Gewicht fällt wie etwa die negativen Hinweise eines Scotus». ¹ Ockhams Lehre vom Universalen als Fictum, wie er sie in dem ersten Erklärungsmodus ausführlich dargelegt, ist die *umgestaltete Figmentumslehre Harclays* unter Ausschaltung des Gedankens, daß das im Figmentum Enthaltene die abstrahierte Wesenheit der Dinge ist.

Nach dem am eingehendsten behandelten Erklärungsmodus der Universalien sind diese nur Ficta des Intellektes, denen nur ein «objektives» Sein im Intellekte zukommt und keinerlei «subjektives» Sein weder in noch außerhalb der Seele entspricht; ihr ganzes Sein ist ihr Gedachtsein. Diese Gebilde verdanken deshalb ihr ganzes Sein, nicht nur ihre aktuelle Existenz der Tätigkeit des Intellektes, ohne daß eine andere Ursache mittätig ist. Offenbar bildet diese Theorie die unmittelbare und unter metaphysischem Gesichtspunkte betrachtete die einzig mögliche Konsequenz aus der Leugnung jeder Universalität im Realen und jeder Realität im Universalen.

Trotzdem aber stellt das Universale kein rein konventionelles Zeichen für die Dinge dar, wie etwa das Wort, sondern ein natürliches. Denn es ist gebildet nach den schon erkannten Einzeldingen, denen der Intellekt wie ein Architekt gleichsam die Linienführung absieht. Wie ein Künstler, wenn er ein Haus gesehen hat, in seiner Seele ein ähnliches sich nachbildet, so bildet der Intellekt, wenn er ein Einzelding erkannt hat, ein ähnliches in seiner Seele nach. Könnte in schöpferischer Kraftfülle ein solches Fictum in das subjektive Sein außerhalb der Seele übertragen werden, so bestünde zwischen diesem neugeschaffenen, in die physische Existenz übertragenen Fictum und den schon früher vorhandenen realen Dingen eine reale Gleichheit; sie wären nur numerisch verschieden. ² Wegen dieser Ähnlichkeit kann das Fictum als Exemplar, als Typ für alle Einzeldinge gelten, die ein

¹ L. Kugler, a. a. O. 19.

² Objektiv und subjektiv im alten Sprachgebrauche.

dem objektiven Sein des Fictum ähnliches subjektive Sein besitzen.¹ Das Universale ist daher ein natürliches Zeichen² und kein Figmentum, dem in der Außenwelt rein nichts entspricht, wie etwa bei einer Chimäre, sondern es entspricht ihm in der Außenwelt ein seinem objektiven ähnliches subjektives, reales Sein.³

Das Verhältnis Harclays zu Ockham darf man nach obigen Darlegungen deshalb kennzeichnen als ein solches einer radikalen inneren sachlichen Verschiedenheit mit gewisser äußerer Ähnlichkeit und auch äußerer Abhängigkeit. Das letztere ist der Fall, weil Ockham in der Figmentumslehre Harclays Bausteine für sein System gefunden hat. Auch nach Harclay ist das Universale ein Figmentum, und zwar kein Figmentum falsum, keine Chimäre, weil das in ihm Enthaltene in der Existenzordnung sich finden kann. Zwar kann ein solches Gebilde nie in der Wirklichkeit existieren, aber wenn es existieren könnte, müßte es so existieren, wie es ist. Diese Grundlinien beherrschen auch die Lehre vom Fictum bei Ockham, und sicherlich hat dieser sie bei dem Kanzler der Oxforder Universität gefunden und sie umgestaltet in sein System übernommen. Die Quästionen 7 und 8 der zweiten Distinktion können gleichsam als die Antwort auf Harclays Quästion gegen Skotus' Universalienlehre aufgefaßt werden. Es ist auffallend, daß in der Quästion 7, die sich eingehend mit der Lehre Harclays beschäftigt, dessen Meinung vom Universalen als Figmentum gar nicht berücksichtigt wird. Das erklärt sich daraus, daß in dieser Quästion nur Ockhams negative Antwort auf Harclays Ansicht zum Ausdrucke

¹ *Ockham*, Sent. I, d. 2, q. 8, E: « Ideo potest aliter dici probabiliter, quod universale non est aliquid reale habens esse subiectivum nec in anima nec extra animam, sed tantum habet esse obiectivum in anima et est quoddam fictum habens esse tale in esse obiectivo quale habet res extra in esse subiectivo et hoc per istum modum, quod intellectus videns aliquam rem extra animam fingit consimilem rem in mente, ita quod si haberet virtutem productivam, talem rem in esse subiectivo numero distinctam a priori produceret extra et esset consimiliter et proportionabiliter sicut est de artifice . . . Ita in proposito illud fictum in mente ex visione alicuius rei extra esset unum exemplar . . . et illud potest vocari universale quod est exemplar et indifferenter respiciens omnia singularia extra et propter illam similitudinem in esse obiectivo potest supponere pro rebus extra habentibus consimile esse extra intellectum, et ita isto modo universale non est per generationem sed per abstractionem que non est nisi fictio quedam. »

² *Ibid.* F: « . . . talia ficta . . . tamen sunt talia in esse obiectivo qualia sunt alia in esse subiectivo et hoc habet intellectus ex natura sua talia fingere qualia cognoscit extra. »

³ *Ibid.* H: « Tale universale est figmentum cui correspondet aliqua consimile in rerum natura. »

kommt; in der folgenden hingegen ist das gegeben, was er positiv von Harclays Darlegungen gebrauchen konnte.

Die äußere Ähnlichkeit, die durch das Herübernehmen gewisser Aufstellungen Harclays entsteht, bedingt aber keine innere Gleichheit; sie schließt vielmehr einen radikalen Gegensatz ein: Harclays Universale ist ein wahrhaft metaphysisches Universale, das vom Ockham nur ein kollektives, ein bloßes Zeichen für den Umfang, die Menge singulärer, ähnlicher Dinge, nicht aber etwas, was in vielen ist.¹ Selbst wenn Ockham in der *Expositio aurea* die psychologische Auffassung des Universalien bevorzugt, so ist sein System nicht einfachhin psychologischer Konzeptualismus.² Denn auch dieser bleibt, metaphysisch gesehen, radikaler Nominalismus; auch der Unterschied zwischen dem natürlichen und willkürlichen Zeichen will wenig in dieser Hinsicht bedeuten.³ Mag Ockham das Universale fassen wie er will, es ist nie ein wahres Universale und wird ein Universale erst durch die vom Verstande ihm beigelegten Beziehungen. Vom metaphysischen Standpunkte aus bleibt es im Bereiche der Logik.⁴ Die Metaphysik wird zur Logik.

In Harclay und Ockham stehen sich Realismus und Antirealismus gegenüber: die Anerkennung eines realen Universalien und dessen Leugnung. Der Ansicht Harclays, daß das Universale in jedem Singulären sei⁵, stellt Ockham den Satz entgegen: «Nullum tale est de essentia seu quidditate cuiuslibet substantie.»⁶ Der Inhalt des Universalien bei Harclay ist die abstrahierte gemeinsame spezifische Natur mit ihrer Indifferenz und Communität der Repräsentation. Bei Ockham bleibt das Fictum nach jeder Seite, auch inhaltlich, ein Singuläres, das seiner Natur nach nicht in den Dingen sein kann. Weil nach Ockham das singuläre Ding nicht als Ursache bei der Bildung des Begriffes mittätig ist, geht kein realer Inhalt in den Begriff ein. Bei Harclay aber ist die Causalität des singulären Dinges kräftig hervorgehoben. Zwar nennen beide das Fictum eine Abstraktion, jedoch in verschiedenem Sinne. Lehnt Ockham es ab, von einer *Generatio* zu sprechen, so kann man im Sinne Harclays von

¹ *Manser*, a. a. O. 425.

² *Michalski*, *Les courants philosophiques ...*, 66.

³ Cf. *M. de Wulf*, a. a. O. II, 168 f.

⁴ Cf. *Michalski*, a. a. O.

⁵ Cf. S. 92 u. Anm. 2 ebd.

⁶ *Sent.* I, d. 2, q. 8 Q.

einer solchen reden.¹ «Durch Ablehnung jeden realen Inhaltes werden die Begriffe (bei Ockham!) zu bloßen Abkürzungen, die nichts über das Denken des Subjektes hinaus bedeuten. . . . Damit ist jeder Zugang zu den Dingen dem Menschen versagt. . . . Durch die Ausschaltung allen ursächlichen Einflusses des Außendinges und der Bedeutung desselben beim Allgemeinerkennen tritt das subjektive Element bei Ockham in den Vordergrund.»² Ein solches Universale steht zu Harclays konfusem Begriffe in unüberbrückbarem Gegensatz. *Die Trennungslinie zwischen Realismus und Nominalismus liegt zwischen dem metaphysischen Universalbegriffe Harclays und dem kollektiven Universalbegriffe Ockhams.* Beide haben innerlich nichts gemeinsam. Damit ist zugleich gesagt, daß Harclay nur in sehr beschränktem Sinne als «Vorläufer» Ockhams angesprochen werden kann.

c) Philosophiegeschichtliche Stellung Harclays.

Harclays ausgeprägte wissenschaftliche Persönlichkeit, sein «wirklich überlegener Geist», seine rein sachlich orientierte Forschung, die von einem Überwuchern rein logischer Fragen nichts merken läßt, von leeren Wortzänkereien sich frei hält und nur um die Lösung sachlicher Schwierigkeiten bemüht ist³, hat bei seinen Zeitgenossen tiefen Eindruck hinterlassen. Der Franziskaner Wilhelm von Alnwick nennt ihn einen «valens» und der Dominikaner Nikolaus Trivet einen «Doctor excellens».⁴ Schon das läßt vermuten, daß Harclay mit seiner Kritik an Skotus' Universalienlehre nicht ohne Gefolgschaft blieb. Sicherlich sieht Ockham für die Stellung zur Universalienfrage in Harclay den Typ der «Moderni». Die Forschung wird diese Auffassung der philosophiegeschichtlichen Bedeutung Harclays bestätigen. Schon jetzt gelingt es, eine Anzahl Philosophen namhaft zu machen, die durch den gleichen geschichtlichen Standort und die gleiche Grundtendenz ihrer Universalienlehre zu einer Gruppe zusammengeschlossen werden. Daß dabei Mitglieder des Franziskaner-, Karmeliter- und Dominikanerordens vertreten sind, verdient besondere Beachtung, weil

¹ Cf. S. 298, Anm. 1.

² *Frz. Federhofer*, Die Erkenntnislehre des W. v. O., insbesondere seine Lehre vom intuitiven und abstraktiven Erkennen, München 1924.

³ *Pelster*, a. a. O. 355.

⁴ Ebd.

es für die Weite der Bewegung und die innere Kraft der Harclay'schen Stellung spricht. Ihr gemeinsamer geschichtlicher Standort, ihre Kampfstellung gegen Duns Skotus, engte ihre Bewegungsfreiheit in Gedankengang und Ausdrucksform ein und band sie an den Gedankengang und die Terminologie des Gegners. Gemeinsam ist die *Grundtendenz* ihrer Haltung: *entschiedene Leugnung jeder Realität der Universalität unter zarter Wahrung der Realität des Universalen*. Die konkreten Auswirkungen der gemeinsamen Grundhaltung brachten wohl Verschiedenheit in Wendungen und Formulierungen der Gedanken und schufen so Übergänge zu der einen oder anderen Nachbargruppe, ohne indes den ihrer Grundtendenz entwachsenden Grundstock von gleichen Gedanken anzugreifen. Der Realität der Communität bezw. Universalität der spezifischen Natur in der physischen Ordnung gegenüber wurde die schlechthinige Singularität eines jeden extramentalen Dinges stark, bisweilen vielleicht allzu stark betont und eine reale Zusammensetzung von spezifischer Natur und individueller Differenz abgelehnt. Eine geringere « reale » Einheit, als es die numerische ist, muß jedem existierenden Dinge ebenso abgesprochen werden wie jede Indifferenz. Communität bezw. Universalität eignet der spezifischen Natur erst im Intellekt. Diese entschiedene Leugnung jeder *Realität der Universalität* verdrängt aber nicht die Tendenz, die *Realität des Universalen* zu wahren. Fundamentiert oder in der realen Außenwelt verankert, wird diese durch die reale *Conformität*, Ähnlichkeit oder Convenienz der spezifisch gleichen und doch « totaliter » verschiedenen Einzeldinge. Dadurch besitzen diese Dinge eine « *aptitudo concipiendi sub conceptu confuso* », wie W. Farinier es ausdrückt. Erst im konfusen Begriff, durch den Intellekt von den Einzeldingen gewonnen, erhält der Inhalt eine Indifferenz und Communität. *Supponieren* kann der *konfuse Begriff* disjunctive und disjunctim, wie Harclay sagt, oder nach der Terminologie anderer, personaliter und simpliciter. Supponiert er einfachhin, dann ist in diesem « Ding an sich » der universalen Wissenschaft ihr reales Objekt gegeben.

Als erster dieser Gruppe sei hier der Franziskaner, *Wilhelm Farinier*, genannt, der mit einjähriger Unterbrechung von 1348–1359 die Leitung seines Ordens in Händen hatte.¹ Seine Quaestiones De ente liegen in Cod. G 7, 484, der Nationalbibliothek zu Florenz und wurden

¹ *Holzäpfel Heribert*, Dr., Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg i. Br. 1909, 84/f.

durch P. E. Longpré der Forschung erschlossen.¹ In seiner die Universalienfrage behandelnden Quaestio VIII verleiht Farinier seiner eigenen Auffassung in drei Konklusionen Ausdruck, die in formaler Hinsicht charakteristischerweise alle auf die Zurückweisung der extramentalen Realität der Universalität abzielen.

Die erste Konklusion verwirft eine reale Zusammensetzung von spezifischer Natur und individueller Entität in dem Individuum, als ob die spezifische Natur mit der ihr eigenen geringeren realen Einheit in dem Individuum durch die individuelle Entität, «hecentitas» oder auch «heceytas» genannt, aktuiert und vervollkommnet werde.² Die spezifischen Naturen in zwei Individuen sind durch sich selbst unterschieden, sodaß ein Zurückgreifen auf Heceyitäten überflüssig erscheint.³ Auch ohne diese individuelle Entität bleibt eine spezifische Natur unterschieden, numerisch eine, singular.⁴ Sortes und Plato kommen actu in keinem «Unum ex natura rei» überein, sondern sind durch sich selbst «totaliter» differierend.⁵ Irgendwelche Indifferenz kommt der spezifischen Natur nicht in der extramentalen Außenwelt, sondern nur im betrachtenden Verstande zu.⁶ — Die zweite Konklusion lautet deshalb: Es gibt außerhalb des Intellektes keine «una quiditas», die in Indifferenz zu mehreren Individuen derselben Spezies wäre.⁷ Neben

¹ P. *Ephrem Longpré* O. F. M., *Les questions disputées de Guillaume Farinier* O. F. M., ministre général de l'Ordre (1348–1357) et cardinal (1356–1361), in *La France Franciscaine*, V (1922), 434–437.

² Fol. 85ra: «Prima conclusio est quod in sorte non est aliud, quo est homo, sic quod humanitas, que est in sorte, actuetur et perficiatur per illam hecentitatem et singularitatem et quod humanitas habeat ex se minorem unitatem quam sit unitas numeralis.»

³ Fol. 85rb: «... ergo ille heceytates in nullo requiruntur, quia [humanitates] se ipsis erunt due et tamen he [sunt] inter se similes.»

⁴ Fol. 85va: «Et per consequens heceytas non distinguit humanitatem quia sine illa remanebit distincta et una numero et singularis.»

⁵ Fol. 86va: «... sor et plato non conveniunt actu in aliquo uno ex natura rei, ymmo seipsis sunt totaliter differentes (totaliter) et tamen cum hoc seipsi sunt apti ad conveniendum in uno conceptu completo per intellectum.»

⁶ Fol. 86vb: «... Res enim sicut alias dixi habet duplicem modum essendi et triplicem considerationem; vel (non) est in re extra vel in intellectu. Nec potest habere res nisi istud duplex esse; tamen potest considerari ut est in re extra vel ut est in intellectu vel ut est indifferens ad utrumque et pro tanto dicitur quod [e]quinitas sic considerata per intellectum nec est una numero nec plures numero, sed est indifferens ad unitatem et pluritatem, non quod ut (!) sit indifferens sic in re extra, sed habet talem modum considerandi.»

⁷ Fol. 87ra: «Secunda conclusio est quod non est una quiditas indifferens preter intellectum ad (a)plura individua eiusdem speciei.»

anderen Gründen macht Farinier gegen die Haecceitäten geltend: Entweder teilen sie die spezifische Natur, und dann ist diese nicht mehr eine in allen Individuen, oder sie geben ihr nur einen Modus; dann aber unterscheiden sich zwei Menschen nicht mehr substantialiter, sondern nur noch modaliter.¹ Über das Verhältnis von Singularität und spezifischer Natur äußert er sich folgendermaßen: « Sciendum est quod distincti in esse humano potest dupliciter accipi; uno modo enim aliqua dicuntur distingui in aliquo, quia unum continetur sub illo et aliud non, et hoc modo homines non sunt distincti in esse humano, quia tunc unus esset homo et aliud non. Alio modo aliqua dicuntur distingui in aliquo, quia illud est divisum et distinctum in eis et hoc modo omnes homines particulares sunt in humanitate distincti, quia humanitas est totaliter divisa et distincta in particulares homines nec remanet in eis aliquid in divisum in actu. Unde non est dare esse humanum indivisum sed esse humana particularia invicem et divisa et quando dicunt, quod diffinitio est de aliquo una (!), concedo, sed non oportet, quod illa unitas sit ex natura rei, ymmo accidit rei, que diffinitur existere in re, quia rosa potest diffiniri, esto quod non existat. »²

Wie der spezifischen Natur eine reale spezifische Einheit abgeht, so darf ihr auch nicht eine konkret-physische Communität zugesprochen werden.³ — Die dritte Konklusion stellt die spezifische Einheit als

¹ Fol. 87va: « Item vel heceytatem (!) dividunt humanitatem et tunc non remanet in omnibus una, vel non (in)dividunt eam, sed heceyficant eam . . . »

Fol. 87vb: « Item si in duobus hominibus est una et eadem una communis humanitas, tamen diversificata solum per heceytates, tunc duo homines non erunt substantialiter sed tantum modaliter per illas heceytates; consequens est falsum, ergo et antecedens. »

² Fol. 90rb.

³ Fol. 90vb u. 91ra/b: « Ad 9. dicitur quod passio non debetur conceptui ut supponit pro se simpliciter sed prout supponit pro re; ergo dices, cum risibilitas demonstratur de homine in communi, homo in communi est res. Dico quo risibilitas [91ra] denuntiatur de homine ut supponit pro homine omni indistincte, non ut supponit pro uno tantum et si queras utrum homo, qui est subjectum huius passionis risibilitas (!) sit extra intellectum, dico quod sic, quia homo non est nisi omnis homo indistincte conceptus et ideo ista potest concedi, homo communis est in rerum natura, ut supponit personaliter, quia hic et ille homo est in rerum natura, ut supponit; sed non sequitur propter hoc, ergo communis per intellectum. Unde in propositione prima est sensus, quod homo qui denominatur communis est extra intellectum, sed in secunda est sensus quod homo habeat communitatem preter intellectum, sicut si dicerem homo intellectus est preter intellectum, hec est vera, et cum (lies: tamen) non sequitur: ergo homo est intellectus preter intellectum. Et si queratur utrum ista debeat concedi, natura specifica est extra intellectum, dico quod sic; sed hec non est concedenda: unitas nature specifice

eine begriffliche heraus : « *Tertia conclusio est, quod unitas specifica est unitas unius conceptus similitudinarii et similiter unitas cuiuslibet universalis est tantum unitas conceptus, non unitas unius rei* ». ¹

So tritt in den Mittelpunkt der Universalienlehre Fariniers die *Lehre vom konfusen Begriff*. Bildet Farinier auch keine eigenen Konklusionen, aus denen die innere Struktur dieses Begriffes erhellt, so wird doch die *Tendenz zur Wahrung der Realität des Universalien* deutlich sichtbar. « Respondetur . . . , quod universalis sunt eadem res quod particularia et ideo ista est concedenda, quod universale dicit rem, sed unitas universalis non est nisi per intellectum, quia dicit rem in universali ; dicit eandem rem quam dicit particulare, sed (?) subtili modo, sub quo non est nisi per intellectum, licet eadem res sit extra intellectum, alio modo tamen. Unde ego non nego, quin res, quam sit universale, sit extra intellectum. » ² Die reale Grundlage des konfusen Begriffes bildet die artliche Ähnlichkeit der Dinge, durch die diese geeignet sind, in einem solchen Begriffe aufgefaßt zu werden. ³ Sie verursacht im Intellekte die gleichen Impressionen. ⁴ Aus einer einzigen

est preter intellectum. Unde natura specifica est totaliter divisa in suis partibus et ideo nullam unitatem habet in suis partibus preter intellectum, qui est aptus natus capere indivise illa que sunt danda ; et si queras, utrum illa que sunt danda, realitas hominis est communis sorti et plato[ni] realiter, dico quod in uno sensu potest concedi, in alio [91rb.] non. Unde aliquid potest esse commune multis per indivisionem sui, quia indivise possidetur ab illis. Sic unus denarius est communis duobus, a quibus possidetur. Et isto modo realitas hominis non est communis multis hominibus . . . : Alio modo aliquid dicitur commune multis hominibus, quia partitur in illa nec remanet aliquid indivisum et commune illis multis, et isto modo nota hominis est communis omnibus hominibus, quia non est aliud quam realitas hominum individuorum. »

¹ Fol. 91va/b.

² Fol. 92rb.

³ Fol. 86va f. : « Ad aliud dicitur quod inter ignem et ignem est maior ymitatio ex natura rei quam inter ignem et aquam. Unde unus ignis particularis ymitatur seipso alium ignem particularem plus quam ymitetur aquam. Nec oportet propter hoc quod convenient in aliquo tertio nisi in aptitudine, quia sunt apti facere unum conceptum. Ad 9. dicitur quod ad generationem uniuscuiusque (lies : univocam) sufficit quod generans et generatum sint apti convenire in uno communi conceptu specifico. »

Fol. 90va : « Ad 4. dicitur quod natura specifica communis non requiritur ad generationem univocam, sed requiritur, quod generans et generatum in uno conceptu specifico convenire (!). »

⁴ Fol. 86va : « Ad 6. dicitur quo nulla est diversitas in actu nisi numeralis, sed in potentia est maior diversitas inter hunc hominem et hunc asinum, quantum inter hunc et hunc hominem, quia duo homines non possunt facere in intellectu dissimiles impressiones, ex quibus formentur diversi conceptus specifici, sicut hic homo et asinus possunt huiusmodi impressiones facere. »

solcher Impressionen vermag der Intellekt einen gemeinsamen Begriff zu abstrahieren, der dann alle in sich unterschiedenen partikulären Dinge (indistinkt) darstellt.¹ So erhellt erst im Intellekt das Sein eine Communität, Indifferenz und Universalität. Insofern sind die Universalien « Figmenta », als ihre Seinsweise ein Gebilde des Intellectes ist ; ihr vom Intellekt unabhängiger Inhalt ist « de essentia rei ». ² Das im konfusen Begriff erfaßte allgemeine Sein der Dinge ist Gegenstand der Definition.³ Supponieren kann der Begriff pro concipi passivo, d. h. pro re in universali und pro re particulari.⁴ So bietet Farinier eine Auffassung, die in allen wesentlichen Punkten sich mit der Harclays deckt.

Die gleichen Bahnen geht der Karmelit *Guido Terreni de Perpiniانو*.⁵ Die Universalienlehre dieses « Praenominalisten » faßt Xiberta

¹ Fol. 90va/f. : « Ad 5. dicitur, quod intellectus imponit istam vocem homo ad significandum unum conceptum factum per animam communem omni homini et quando queritur a quo abstrahitur iste conceptus, dico quod intellectus mediante una impressione, que est tanta in intellectu, ab aliquo singulari [abstahit conceptum] et est representans distincta omnia singularia et ponit omnia particularia in uno esse concepto et prospecto. »

Fol. 86ra : « ... sicut ab omnibus coloribus mensuratis potest abstrahi unus communis conceptus, sic ab omnibus albedinibus mesurantibus potest abstrahi unus conceptus communis, qui est per intellectum. »

² Fol. 92va/b : « Ad 4. dicitur, quod homo est de essentia sortis, ymmo dicit totam entitatem, sed non tantum sortis sed etiam platonis et omnium aliorum et quando dicitur ... quod nulla creatura intellectus (!) est de essentia sortis, respondeo quod entia fictitia, cuius est chimera, non sunt de essentia rei. Universale autem non est sic totaliter factum per intellectum. Unde homo non fit per intellectum realiter, sed [fol. 92vb] bene ipsemet homo, qui est vera res, potest accipere per intellectum talem modum ... et isto modo dico universalia facta per intellectum ; quia licet quod universalia sicut [statt sint] ipsemet vere res, tamen ille modus essendi qui est esse universale et indifferens ad multa datur per intellectum et ideo potest concedi, quod res facta isto modo per intellectum scilicet quantum ad modum essendi potest esse de essentia vere rei, ymmo non est aliud nisi ipsamet res. »

³ Fol. 92va : « Ad tertium dicitur quod diffinitiones dantur de rebus conceptis conceptu universali ; ideo diffiniendo hominem in communi diffinio veram rem hominis, quia homo in communi est omnes homines qui concipiuntur sub uno concipi. »

⁴ Fol. 90vb : « Ad 6. dicitur quod iste conceptus homo potest supponere vel pro concipi passivo, quod dicit, vel pro re quod (lies : quam) importat ... Nec sequitur ex hoc quod homo importat unam rem indifferentem, sed sufficit, quod importet homines particulares indistincte sub isto concipi. »

Cf. S. 303, Anm. 3.

⁵ Fra Bartomeu *F. M. Xiberta* O. Carm., *La metafísica i la psicologia del mestre Guiu de Terrena, Carmelita, Bisbe de Mallarca i d'Elna in Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, I (1923), 165-212.* — Ders., *De Magistro Guidone*

in folgenden Hauptsätzen zusammen: Die Fundamentalthese seiner Lehre war, daß die Einheit der Spezies nicht real sei. Was von verschiedenen Individuen gemeinsam ausgesagt würde, sei lediglich ein Gebilde des Intellektes; denn die Dinge seien nicht nur numerisch, sondern spezifisch verschieden. Der Begriff animal von zwei Spezies ausgesagt, bezeichne verschiedene Realitäten. Das objektive Fundament der Universalien habe er in einer bloßen Ähnlichkeit verschiedener Realitäten gesehen. Der Universalbegriff sei die konfuse Erfassung irgendeiner Realität, die der singuläre Begriff distinkt darstelle. Trotzdem bewahre die Theorie Guido Terrenis noch irgend welchen Realismus, wie Ockham bezeuge.¹ Xiberta glaubte, daß Ockham höchstwahrscheinlich unter der Lehre der « Moderni » diejenige von Guido Terreni kritisiert habe.² Nach dem früher Gesagten ist das ein Irrtum; denn es handelt sich hier um Harclays Text, der wortgetreu zitiert ist. Daß aber auf Grund derselben Textvergleiche Xiberta glauben konnte, es handle sich um Guido Terreni, zeigt nur, wie nahe verwandt selbst im Ausdruck hier Harclay und Guido Terreni sind.

Beide stehen im Kampf gegen die skotistische Realitätsfassung des Universalien auf gemeinsamem Boden. Xiberta vermutet, Guido Terreni wende sich gegen die Universalienlehre des Skotisten Thomas Wilton.³ Eine konsequenter Beachtung dieser Lage und eine klare Sinn- erfassung der Terminologie des bekämpften Gegners hätte Xiberta vor einer schiefen Interpretation der Texte bei Guido Terreni bewahrt. Dieser ist in demselben Sinne Realist wie Harclay.

Guido Terreni bekämpft nur die Realität der Universalität bzw. Communität der spezifischen Natur in den konkret existierenden Dingen und der ihr eigenen realen spezifischen Einheit. Alle seine Gegenbeweise schließt er an die auch von Harclay betonte und bekannte Stelle bei Johannes Damascenus an.⁴ Wenn er sagt, die menschliche Natur *in zwei* (existierenden) *Menschen sei* nicht nur durch die individuellen Proprietäten, sondern in sich (ohne hinzukommende Individualdifferenz) verschieden, so will Guido Terreni nur eine ganz bestimmte

Terreni, Priore Generali Ordinis nostri Episcopo Maioricensi et Elnensi, in *Analecta Ordinis Carmelitarum*. An. XV, Vol. V, Rom 1913, 113-206. — Ders., *De doctrinis theologicis magistri Guidonis Terreni*, ebd. 233-376.

¹ Xiberta, *La metafísica* . . ., 178-180.

² Ebd. 180. Anm. 2; vgl. S. 290, Anm. 1.

³ Ebd. 178.

⁴ Vgl. « *Divus Thomas* » 1932, 54, Anm. 1.

spezifische Einheit bekämpfen, wie das sein Schlußsatz deutlich sagt: «*Humanitas in eis non est una res.*»¹ «*Secundum Damianum communitas speciei est racione et cogitacione considerabilis et non re.*»² Die Lehre der Gegner gibt er wieder mit den Worten: «*Natura speciei est una realitas indivisa.*»³ In Petrus ist jedoch nach Guido Terreni *diese* humanitas ein und dieselbe Sache wie die Humanitas. Deshalb sind Plato und Sortes durch die Humanitas verschieden.⁴ Durch ein und dieselbe Sache ist Sortes auch Individuum, Lebewesen, Substanz, Sein. Daß es sich dabei um die physisch-konkrete Ordnung handelt, zeigt seine Berufung auf die eine *Generatio*. Ziel und Sinn dieser Ausführungen ist die Abweisung mehrerer aktuellen Realitäten in dem Individuum. Die spezifische Natur ist keine von der individuellen Differenz aktuell verschiedene Realität. Als Konsequenz ergibt sich die Leugnung der «realen» spezifischen Einheit.⁵ Um eine reale

¹ *Cod. Bibl. Vat. Borghes, Nr. 39, fol. 177vb*: «*Ergo secundum Damianum communitas in natura humana duorum hominum est tantum secundum rationem et distinctio secundum rem, quia in quo aliqua distinguuntur, in illo non sunt unum. Sed sor et plato secundum Damianum distinguuntur non tantum in proprietatibus individualibus, sed etiam in eo quia (lies: quod) secundum se dividuntur, scilicet in natura humana. In duobus enim hominibus non tantum est distinctio in partibus condicionalibus, sed etiam in humanitate; ergo humanitas in eis non est una res.*»

² *Ebd.*

³ *Fol. 178ra.*

⁴ *Ebd.*: «*Quarto quia aut haec humanitas petri est idem (!) realiter cum humanitate que dicitur natura speciei aut non. Si dicas quod non. Contra, tunc arguo; ista est falsa: hec humanitas est humanitas. Item id, quod est additum aut est intrinsecum huic humanitati aut extrinsecum et extra eius intellectum. Si dicat intrinsecum, tunc hec humanitas non dicit unum per se, quia dicit humanitatem cum aliquo reali addito et sic, cum non sit in rerum natura humanitas nisi quia in hac humanitate ut dicit Commentator VII. Met., sequitur quod in rerum natura non est aliquid unum per se. Si vero dicat additum extrinsecum, illud nihil variat intrinsece inter humanitatem et hanc humanitatem et ita habetur propositum quod intrinsece eadem res est hec humanitas et humanitas. Tunc arguo . . . humanitas et hec humanitas sunt intrinsece idem realiter, ergo in quocumque erit indistincta hec humanitas realiter et ita non solum in sorte et platone si sit una realitas indistincta, erit verum dicere quod sunt unus homo, sed unus hic homo.*»

Fol. 178rb: «*Preterea multiplicato inferiori multiplicatur superius. Sed in sorte et platone realiter multiplicatur hec humanitas, quia alia est hec humanitas ab illa; ergo multiplicatur humanitas, ita quod non solum hec humanitas, sed etiam humanitas in sorte est res alia ab humanitate in platone.*»

⁵ *Fol. 178rb/f.*: «*Illa res, per quam sor est sor et hoc aliquid, non est in platone; sed sor per eandem rem est sor et animal et substantia et ens. Ergo realitas qua sor est homo, animal, substantia, non est in platone. Maior patet; res sorteitatis per quam (per quam) est sor, non est in [fol. 178va] platone . . . ;*

Beziehung zu begründen, bedarf es nur einer realen Ähnlichkeit oder Konformität zweier in sich verschiedenen Naturen, nicht aber ist es notwendig, dafür eine einzige « reale » Natur in mehreren Individuen anzunehmen.¹ Nach dieser Ähnlichkeit werden in sich verschiedene Dinge in einem einheitlichen Begriffe erfaßt. Wird der Inhalt eines solchen Begriffes von einem existierenden Wesen ausgesagt, so ist er nichts anderes als das singuläre Ding; denn in der extramentalen Ordnung gibt es nur Singuläres, das nur konfus, d. h. nicht-unterschieden von anderen erkannt wird.² Hat so der quidditative Begriff

minor probatur: nam secundum Philosophum 4. Metaphys. in una generatione generatur sor, homo, animal, substantia, ens et una corruptione corrumpitur hic homo et homo; ergo sor una re est sor, homo, substantia. Item si per aliam et aliam realitatem esset sor et homo et animal, tunc sor non esset ens actu unum, cum includeret plures actuales res ... ergo cum realitas qua sor est sor non sit in platone, nec realitas, qua est homo aut animal aut ens, est in platone, et per consequens humanitas communis in sorte et platone non dicit unitatem rei, sed tantum rationis.»

¹ Fol. 179rb: «Convenientia seu similitudo realis et per consequens ordo realis non dicit unitatem realem in extremis, immo distinctionem realem in creaturis, in quibus una realis natura non potest in pluribus esse. Unde ad salvandum similitudinem vel convenientiam, que est relatio realis non oportet ponere in me et in te naturam unam realem, sed ad hoc sufficit, quod in me sit natura realis fundans convenientiam et similitudinem, que est relatio realis; in me et in te sit alia numero natura realis, que fundat in te relationem realem similitudinis, que est in te. Et ita ad salvandum relationem convenientie realis inter sortem et platonem maiorem, non oportet ponere in eis naturam unam realem, sed sufficit quod realitas hominis sit in sorte et alia realitas hominis sit in platone, in qua maior conformitas fundatur quam in natura asini et hominis. Unde enim stat cum distinctione reali maior et minor conformitas. Una enim res distincta realiter a duabus, potest esse magis conformis uni quam alteri.»

² Fol. 178vb/f.: «Ad 2^m dicendum quod homo et asinus conveniunt in animali, non in una re, quia impossibile est, quod una res in creaturis sit in pluribus, quin sit realiter distincta. Unde est unitas cuiusdam tenuis similitudinis multorum, ex quibus colligitur secundum Themistium primo de anima unus conceptus. Unde pro tanto homo et asinus conveniunt in animali, quia sicut homo est substantia sentiens [179ra] sic asinus et quia in hoc habent similitudinem, in substantia sensibili, que est de primo intellectu asini. Que in eis distinctis sunt distincte res, iste substantie concipiuntur ratione uniformitatis ac si essent unum, ita quod uni conceptui generis correspondet pluralitas rerum sub uniformitate similitudinis, ita quod animal, quod predicatur in quid de homine non est alia res quam homo et hic homo, quia nichil est extra animam in re nisi singulare et unum numero et similiter quid predicatur in quid de asino non [est] aliud quam asinus. Unde sicut asinus est alia res ab homine, sic alia res est animal quid (!) predicatur de homine et alia que predicatur de asino. Et si dicas, ergo dicendo homo est animal non est predicatio superioris de inferiori, dicendum, quod superius et inferius non dicunt diversas res, sed dicunt unam rem sub diversis conceptibus, quia secundum Avic. 5. Metaphys. una et eadem res est sub uno respectu uni-

nur eine ideelle Einheit, so ist er darum noch keine Fiktion; denn er ist von den realen Dingen abstrahiert: « Sufficit quod in sorte sit humanitas et tunc concipio hominem in quo convenit sortes et plato. »¹ Die Universalität der Wissenschaft wird dadurch gewahrt, daß der Begriff nur « distinctim confuse » supponiert für die res in universali; in gleicher Weise fordert die Realität der Wissenschaft nur die Realität des Begriffsinhaltes, nicht die una res extra animam.² Die Ähnlichkeit der Gedanken Guido Terrenis und Harclays ist unverkennbar; *völlige Gleichheit* herrscht in *der Tendenz*, mit der entschiedenen Ablehnung der Realität der Communität doch die Wahrung der Realität des Universalien zu verbinden. Nur hat Harclay die wahre Universalität des konfusen Begriffes klarer gefaßt und schärfer herausgestellt.

Zu dem Vertreter aus dem Weltklerus Harclay, dem Franziskaner Farinier und dem Karmeliten Guido Terreni gesellt sich in seiner Universalienlehre der Dominikaner *Herväus Natalis*. Xiberta weist auf die « sehr bemerkenswerte Übereinstimmung » zwischen der Auffassung bei Guido Terreni und der des Herväus hin, wie sie sich in dessen Quästio 9 des I. Quodlibets finde. Wie Guido Terreni, nehme auch der Dominikanermagister als entferntes Fundament der Universalien die Ähnlichkeit der Individuen, deren Wesenheit in dem konfusen Begriff abstrakt erfaßt würde. Zu dieser Auffassung komme Herväus ebenfalls

versalis et sub alio respectu est particularis, ut sor prout distincto intellectu concipitur, habet rationem singularis, (ut aut confuso intellectu concipitur habet rationem singularis) ut autem confuso intellectu concipitur non distinguendo a quocumque homine ut concipitur secundum quod homo, habet rationem superioris ad seipsum, in quo non distinguitur a platone et similiter de animali et substantia. Unde circumscriptis diversis conceptibus non est aliud secundum rem: sor est substantia, animal homo, quam sor est sor. Quod autem iste predicationes distinguantur est propter eandem rem secundum diversos conceptus variatam.»

¹ Fol. 178vb: « Ad primum patet quod non oportet, quod quorum est unus conceptus quiditativus, quod eorum sit una realitas ... quia talium non potest esse una realitas nisi secundum conceptum, ut dictum est. Nec propter hoc est fictivus conceptus. Non enim oportet quod omnino eodem modo res sit sicut concipitur. Unde quia hoc estimavit plato, ut communiter dicitur, posuit ydeas. Concipimus enim lineam abstrahendo a materia sensibili, que tamen non est separata a materia sensibili. Et sic abstrahentium non est mendacium, 2^o physicorum. Licet ergo homo preter sortem et platonem intelligatur et ratione separetur, non oportet ad hoc, quod talis conceptus sit verus et non factivus, quod sit homo una res in sorte et platone ab eis distincta, sed sufficit quod in sorte sit humanitas et tunc concipio hominem, in quo convenit sor et plato.

² Fol. 179rb/f.: « Ad sextum dicendum quod scientia est de re eadem (eadem) cum singulari, sub conceptu tamen confuso et universali, ut non determinat istam vel illam rem nec supponit pro aliqua re una distinctim, sed distinctim

durch seine Bekämpfung der skotistischen Formalitäten.¹ Nach der kurzen Charakteristik, die Geyer von der Universalienlehre des Herväus gibt, ist dessen Konformitätentheorie in dem Sinne zu verstehen wie die Lehre der oben behandelten Denker.² Den Grundgedanken seiner Haltung hat Herväus übrigens schon in seinem Sentenzenkommentar ausgesprochen. Die spezifische Einheit ist nicht eine Einheit secundum rem, sondern nur secundum rationem; das, worin die existierenden Individuen artlich übereinstimmen, unterscheidet sie auch individuell.³

Das mag genügen, um zu zeigen, daß wir wirklich von einer *Gruppenbildung* reden können. Wer im einzelnen noch dazu zu rechnen ist, muß die weitere Forschung ergeben. Doch verdient es alle Beachtung, daß in neuester Zeit eine gewisse Korrektur in der Auffassung solcher Denker, die seither als Pränominalisten galten, einsetzt, und

(statt disiunctim ?) confuse, quia neque hec res est subjectum nec illa nec aliqua una res extra animam, sed res in universali, puta de humanitate, prout occurrit intellectui non distinguendo a sorte et platone est scientia et demonstratio de risibili. Unde non oportet ad realitatem scientie quod humanitas sit una in sorte et platone, sed sufficit [179va] quod sit realitas sive in isto sive in illo sive in omnibus si[n]gillatim. »

¹ A. a. O. 180, Anm. 1.

² *Fv. Überwegs* Grundriß der Geschichte der Philosophie, II. Die patristische und scholastische Philosophie, 11. Aufl. herausg. von Dr. Bernh. Geyer, Berlin 1928, S. 536.

³ II. Sent. d. 3, q. 2, a. 1: « ... Et ideo ad hoc, quod plura individua differant in eadem specie, non oportet ponere in illa natura divisionem realem alicuius unius quod dividitur realiter in multa. Rursum non videtur necessarium quod si aliquid distinguitur ab alio per formam quod distinguatur ab eo specie. Nam aliquid potest distingui ab alio per formam dupliciter: uno modo quod distinguatur per formam secundum absolutam rationem forme: prout est talis forma specifica: et quod sic distinguitur per formam ab alio, necesse est differre ab eo specie. Alio modo potest aliquid differre per formam ab alio non secundum absolutam rationem forme, sed secundum quod hec forma. ... Et sic videtur quod non sit sufficiens causa quod aliqua differant specie, nisi quia differunt per formam. Item etiam propter hoc quod omnia conveniant in natura speciei non videtur necessarium quod natura speciei non sit causa distinguens individua secundum rem: quia licet illud in quo aliqua conveniunt realiter et sicut in uno secundum rem, non possit ea distinguere secundum rem, non tamen videtur necessarium quod illud in quo conveniunt aliqua secundum rationem quod per illud non distinguantur secundum rem: immo oppositum videtur necessarium, quia cum in quolibet individuo eiusdem speciei inveniatur illud quod est principium distinctivum aliorum; alioquin in illo, in quo non esset, non esset distinctum; oportet quod individua conveniant secundum unitatem rationis in eo quod est distinctivum individuorum. Cum ergo individua non conveniant in forma nisi secundum unitatem rationis, non videtur necessarium quod individua eiusdem speciei non possint distingui per formam circumscripta quantitate et quacumque materia. »

zwar nach der Richtung hin, daß diese doch den Realismus nicht preisgegeben hätten oder wenigstens nicht preisgeben wollten. Für Durandus a St. Porciano hat J. Koch mit Recht darauf hingewiesen, daß in dem Kampf um seine Lehre gegen den Doctor modernus von seinen Gegnern, gründlich geschulten Thomisten, nie der Vorwurf erhoben wurde, er vertrete einen Nominalismus.¹ Insofern können wir auch hier von einer «rückläufigen Bewegung» sprechen. Die philosophiegeschichtliche Forschung wird noch rückhaltloser sich zu ihr bekennen und vielen der sog. Pränominalisten gerechter werden, wenn sie deren geschichtlichen Standort methodisch besser verwertet und klarer erkennt, was diese eigentlich zurückweisen wollten. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß man vielfach aus Stellen, in denen sie die Realität der Universalität bekämpfen, die Leugnung der Realität des Universalen herausgelesen hat.²

Für *Durandus a St. Porciano* hat deshalb J. Koch den realistischen Grundzug seiner Universalienlehre klar herausgehoben. Das Allgemeine ist nicht im realen Objekte, da dieses durch sich selbst individualisiert ist; es ist deshalb nur im Intellekt. Die im universalen Begriff erfaßte Wesenseigentümlichkeit findet sich dagegen in der Außenwelt verwirklicht. Koch glaubt deswegen zwischen dem Realismus des Doctor modernus und dem Konzeptualismus Harclays einen Trennungsstrich ziehen zu müssen.³ Die mitgeteilten Texte stehen jedoch in keinem Gegensatz zur wirklichen Lehre Harclays, sondern kommen ihr sehr nahe.

So nimmt die Harclay-Gruppe eine Mittelstellung zwischen dem skotistischen Realismus und dem Nominalismus Ockhams ein. Die Bezeichnung Pränominalisten für diese Gruppe halte ich für abwegig, so sehr sie auch durch die exklusive Betonung der Singularität des extramentalen Dinges und des Figmentumcharakters des Universalen

¹ Koch *Jos., Dr., Durandus a St. Porciano* O. P. (BGPMA. XXVI/I), Münster 1927, 2/f.

² Man vgl. z. B., wie *M. de Wulf* in seiner *Histoire de la Philosophie médiévale*, II¹⁵, Louvain 1925, 160, das Konkretum: universale für das Abstraktum universalitas bei Durandus setzt und dadurch der Stelle einen ganz anderen (pränominalistischen) Sinn gibt: «L'universel ne répond à rien et se ramène à un contenu pensé, fabriqué par le concept. Il serait puéril (frivolum) de lui reconnaître quelque valeur dans un domaine où tout est à la frappe de l'individualité.» Dazu die Stelle aus *Durandus*: «Frivolum est dicere quod universalitas fiat in rebus, quia universalitas non potest esse in rebus sed solum singularitas.»

³ Bei *Geyer*, a. a. O. 523/f.

dem nominalistischen Denken Anstoß gewesen ist. Inhaltlich und der Tendenz nach vertritt diese Gruppe einen, wenn auch geschwächten Realismus, der, soweit ich sehe, nur von den Skotisten als Nominalismus ausgegeben wurde. Doch das gleiche Schicksal hatte auch der Realismus eines Thomas, dem die Harclay-Gruppe am nächsten steht. Von dem skotistischen Realismus unterscheidet sich diese Richtung ganz klar durch die Bekämpfung der realen Communität bzw. Universalität, der realen Einheit der spezifischen Natur, der realen Zusammensetzung zwischen dieser und der Individualdifferenz, sowie durch die starke Betonung der Singularität der Außendinge und des Charakters des Universalen als «Figmentum». Darin gingen sie einig mit den Thomisten und den Nominalisten, wenngleich diese letzteren die Begriffe der «Singularität der Dinge aus sich» und des Figmentums umdeuteten. Gerade dadurch aber rückten die Vertreter der Harclay-Gruppe von jedem Nominalismus deutlich ab, daß sie dem konfusen, d. h. universalen Begriffe ein reales Fundament in den Dingen zuerkannt; er enthält in sich die spezifische Wesenheit der Dinge, durch die diese einander ähnlich sind, in abstrakter Form. Am nächsten kommt diese Gruppe der Lehre des hl. Thomas; sie vertritt gemäßigten Realismus. Freilich sind die Unterschiede nicht zu verkennen, wie sie bereits Ockham aufgezeigt hat.¹ Es gelingt ihnen nicht, so klar wie Thomas das Sein des Universalen von dem des Individuums abzuheben.

Die neueren Untersuchungen haben ergeben, daß die seither übliche Zuweisung einzelner Philosophen zum Nominalismus, aber auch anderer zum gemäßigten Realismus bezüglich ihrer Universalienlehre nicht aufrecht erhalten werden kann. Nimmt man als Einteilungsprinzip die Stellung zur Frage, wie ist das Universale fundamentaliter in den Dingen, so ergeben sich klar *drei Richtungen*.

Die einen sprechen der Natur in den Dingen irgendeine aktuelle Indifferenz zu, sodaß das Universale selbst schon irgendwie *aktuell* in den Dingen ist, noch vor der Abstraktion des Intellektes. Zu diesen Vertretern eines *gesteigerten*, bzw. *übersteigerten Realismus* sind einerseits Duns Skotus und der Großteil der Skotisten, andererseits die Ultrarealisten zu zählen. Das Unterscheidende dieser zwei Untergruppen liegt in der verschiedenen Ausdeutung der aktuell indifferenten spezifischen Natur. Skotus und seine wahren Nachfolger deuten sie

¹ Vgl. oben S. 308 f.

als aktuelles *Commune* und die ihm eignende Indifferenz wird von der späteren Schule als rein negative genommen. Die anderen hingegen bestimmen die Indifferenz als eine positive, als sog. *indifferentia per inexistentiam* und nehmen infolgedessen eine *aktuelle Universalität der Natur in den Dingen* an, sodaß diese die numerisch eine Natur besitzen. Als typischer Vertreter dieser Anschauung für das Altertum gilt Plato; innerhalb der Skotistenschule wird ein exzessiver Realismus von Johannes Canonicus, Nikolaus Bonetus, Philipp Faber, Boyvin u. a. gelehrt.

Die *zweite Richtung* lehnt jede Aktualität des Universalien bzw. Communen in den existierenden Dingen ab; in diesen ist es nur *potentiell* ohne jedwede aktuelle Indifferenz. Aktuell universal wird die Natur erst durch die Abstraktion des Intellectes; somit wird die Realität des Universalien gewahrt, ohne daß dieses in den Dingen selbst schon aktuell vorhanden wäre. Das ist der *gemäßigte Realismus*. Auch hier lassen sich zwei Untergruppen unterscheiden. Thomas und seine Anhänger sprechen die *Universalität dem Sein* selbst zu, indem sie als Fundament der Universalität des Seins der Forma als Ratio essentiae eine potentielle Indifferenz in den Dingen zuerkennen. Die Harclay-Gruppe hingegen bekennt sich zu einer *Universalität des Begriffes*; die Potentialität des Universalien in den Dingen ist deren Potentialität, universal erkannt zu werden. Ihre stärkste Annäherung an die Thomas-Gruppe hat die Harclay'sche in der Lehre von der *Suppositio simpliciter pro re in universali*. Dagegen verzichtet sie auf eine metaphysische Begründung der angenommenen Potentialität der Dinge, universal erkannt zu werden. In dieser Unausgeglichenheit liegt die prinzipielle Schwäche der Doktrin und zugleich der Ansatz- oder Ausgangspunkt für die Verschiedenheit der von Thomas abweichenden Lehren, wie z. B. in der Erkenntnistheorie und der Lehre vom Individuationsprinzip. Ihrem Charakter nach könnten wir deshalb diese Gruppe im Unterschied zur vorhergehenden kennzeichnen als die des *geschwächten Realismus*.

Die *dritte Richtung* ist als *Nominalismus* bekannt. Nach ihr gibt es für das Universale weder ein aktuelles noch ein potentielles Fundamentum in re. Damit fällt jede Realität des Universalien. Fundament für das Universale ist nach Ockham nicht mehr das singuläre, aber doch noch potentiell universale Ding, sondern der singuläre Begriff. Auch hier treffen wir wiederum auf zwei Untergruppen. Nach dem *einfachen Nominalismus*, wie ihn Ockham vertritt, ist das Universale

noch ein *natürliches Zeichen*, insofern es in natürlicher Abhängigkeit vom singulären Begriffe und in natürlicher Ähnlichkeit zu ihm steht. Für den *radikalen Nominalismus* dagegen hat das Universale nur die Bedeutung eines *willkürlichen Zeichens*; es ist nur Nomen. Als Vertreter dieses radikalen Nominalismus kennen wir den Dominikaner Crathorn.¹

So zeigt das ausgehende Mittelalter in der Universalienfrage eine bunte Mannigfaltigkeit; der exzessive Realismus und der radikale Nominalismus hatten ebenso ihre Vertreter wie jede Zwischengruppe. Die großen Überblicke, die wir vielfach bei spätmittelalterlichen Philosophen über die verschiedenen Lösungen des Universalienproblems finden, geben sich immer mehr als eine Kritik an damals wirklich lebendigen und wirksamen philosophischen Strömungen. In diesem Kampfe um das Universalienproblem nimmt die *Harclay-Gruppe* eine *Mittelstellung zwischen dem skotistischen Realismus und dem Nominalismus* ein. Mit Thomas und Skotus nahm auch sie für das Universale ein *fundamentum in re* an und bekannte sich so im Gegensatz zu dem Nominalismus zum Realismus. Dagegen stand sie mit dem Thomismus und Nominalismus gegen die skotistische Universalienlehre in deren doppelten Prägung; das stellt sie in die Reihe des gemäßigten Realismus.

¹ Vgl. Kraus J., Die Stellung des Oxforder Dominikanerlehrers Crathorn zu Thomas von Aquin, in ZkTh. 57, Jg. 1933, 66-88.
