

Jan Rommerskirchen

**Wissen, Wahrheit und Wissenschaft im
Herbst des Mittelalter**

**Die Prinzipien einer neuen Wissenschaft
bei Wilhelm von Ockham**

Bitte respektieren Sie den Schutz der Urheberrechte und kopieren Sie diesen
Text – auch in Auszügen – nicht ohne Genehmigung des Autors.

©Jan Rommerskirchen

Inhalt:

I.	Vorwort.....	S.1
II.	Die Rezeption des Aristoteles.....	S.1
1.	Der Realismus.....	S.3
2.	Thomas von Aquin.....	S.4
3.	Die perfekte Wissenschaft.....	S.5
III.	Das 14. Jahrhundert.....	S.7
IV.	Wilhelm von Ockham.....	S.8
1.	Das Omnipotenzprinzip.....	S.8
2.	Die Individualontologie.....	S.9
3.	Das Ökonomieprinzip.....	S.10
4.	Die Sprachanalyse.....	S.11
V.	Was ist wissen?.....	S.12
1.	Die Supposition.....	S.12
2.	Die Konnotation.....	S.13
3.	Wege zum Wissen.....	S.14
VI.	Was ist Wahrheit?.....	S.15
1.	Im Sinne des Wortes.....	S.16
VII.	Was ist Wissenschaft?.....	S.18
1.	Die Logik.....	S.18
2.	Die Realwissenschaft.....	S.18
3.	Theologie und Philosophie.....	S.19
VIII.	Die Wirkung.....	S.21
IX.	Primärliteratur.....	S.24
X.	Sekundärliteratur.....	S.26

Sed quod illa res, quae est extra, propter unam considerationem meam sit mutabilis et propter aliam considerationem meam sit immutabilis, est simpliciter falsum et asinine dictum. (Prologus in expositionem super VIII libros Physicorum)

I. Vorwort

Ockhams Wissenschaftstheorie ist eine der wichtigsten Grundlagen der Naturphilosophie der Neuzeit und der Moderne¹. Nicht jedoch die Antworten, die er in seinem Werk gegeben hat, waren hier entscheidend, sondern die Fragen, die er, radikaler als seine Vorgänger, gestellt hat. Diese Arbeit kann nicht die Komplexität der Argumentation Ockhams aufzeigen, sie kann nur seine zentralen Beiträge zur Trennung der Philosophie von der Theologie nennen, und auch dies nur für die Theorie der Wissenschaft. Sein, aus heutiger Sicht, wichtigster Beitrag zur Geschichte, die politische Philosophie, kann ebenfalls nicht bearbeitet werden. Dies würde den Rahmen einer Hausarbeit bei weitem übersteigen. Doch ist seine praktische Philosophie nicht ohne die theoretische zu verstehen - sie erwächst, in der Argumentation und in seinem Leben, aus den Grundlagen, aus der Frage nach dem Wissen, das dem Menschen möglich ist. Insofern ist die Klärung der geistesgeschichtlichen Umstände, in denen sein Denken entstanden ist, unverzichtbar für die Anerkennung der Wissenschaftstheorie Ockhams. Die Rezeption des Aristoteles ist dabei wichtiger als das heute bekannte Werk des Stagiriten - Thomas von Aquin und Ockham interpretieren ihn oftmals anders, als wir es tun. Doch sind sowohl Aristoteles, oder das *Corpus Aristotelicum* des 13./14. Jahrhunderts, als auch Thomas von Aquin die Vordenker und auch Gegner seiner Argumente. Beide sollen deshalb zuerst behandelt werden, bevor Ockhams' Nominalismus und seine Wissenschaftstheorie zur Sprache kommen.

¹ Vgl. Maier, A., 1949. Zwar läßt A. Maier in der Einleitung nur einen "minimalen" (S.3) Einfluß Ockhams auf seine Zeitgenossen und Nachfolger zu, beschreibt dann aber immer wieder seine Vordenkerrolle bei vielen, vor allem aristoteles-kritischen Ideen. Z.B. beim Problem der Fernkräfte (S.58, S.132) oder des Kontinuums (S.172ff.) und seine Wirkung auf Johannes Buridan oder Franciscus von Marchia (S.212). Vgl. auch Imbach, R., 1985, S.243f.

II. Die Rezeption des Aristoteles

Der Philosophie des Mittelalters kommt in der Betrachtung der Geschichte der Philosophie eine zentrale Bedeutung zu. In dieser weit über tausend Jahre dauernden Epoche werden die Fragen der Antike noch einmal gestellt und die Antworten der Neuzeit, der Moderne und auch der zeitgenössischen Philosophie vorbereitet. Natürlich ist keine Epoche kohärent oder gar harmonisch in der Klärung philosophischer Probleme - dies gilt insbesondere für das Mittelalter. Das Wort 'Mittelalter' führten die Humanisten ein, doch es "stellt künstlich eine Einheit her, die nie existiert hat"². Patristik und Nominalismus, Nikolaus von Autrecourt und Meister Eckhart - alles dies ist das Mittelalter. Und doch gibt es von Augustinus bis zu Nikolaus von Kues einen roten Faden in der Entwicklung: die Aristoteles-Rezeption.

Nach dem Tode des Aristoteles (322 v. Chr.) gingen alle 19 veröffentlichten Schriften verloren. Was blieb waren seine Unterrichts- und Forschungsmaterialien, die auf verschlungenen Pfaden, mit Zusätzen und Nachträgen versehen und von Redaktoren neu zusammengestellt, ins lateinische Abendland gelangten.³ Dieser so genannte *Corpus Aristotelicum*, der wahrscheinlich von Andronikos von Rhodos im letzten Jahrhundert vor Christus in Rom zusammengestellt wurde, erreichte zweihundert Jahre später Alexander von Aphrodisias, der eine literarische Gattung schuf, die bis ins 17. Jahrhundert eine dominierende Rolle in der Geschichte der Kultur, vor allem aber der Bedeutung von Wissenschaft einnehmen sollte: den philosophischen Kommentar.

Mit der Kommentierung der Einleitung zur *Kategorienschrift* durch Porphyrios, einem Plotinschüler und Neuplatoniker, geriet die darin beschriebene aristotelische Ontologie mit der platonischen Ideenlehre in Konflikt. Durch Porphyrios' *Kategorienkommentar* und die *Metaphysikkommentare* von Syrianos und seinem Schüler Proklos erfuhr eines der zentralen Probleme der Philosophie und der Theologie seine Grundlegung: der Universalienstreit.

² Flasch, K., 1988, S.17.

³ Vgl. Cheneval, F./ Imbach, R., 1993, S.XIIIff.

Nachdem der Aristotelismus vor allem von den lateinischen Kirchenvätern, insbesondere dem einflussreichen Augustinus, abgelehnt wurde, bewahrt der Römer Boethius durch eine lateinische Übersetzung des ganzen bekannten Werkes die Schriften des Aristoteles vor dem erneuten Vergessen. Doch in den folgenden Jahrhunderten ist der Neuplatonismus die Philosophie des frühen Mittelalters. Die Auseinandersetzung mit Aristoteles verlagert sich nach Osten, in die arabischen Studienzentren von Antiochien, Harran und Bagdad, wo das Werk nun durch syrische Nestorianer wie Hunain Ibn Ishaq und seinen Sohn ins Arabische übertragen wird. Dieser 'arabische Aristoteles' nimmt in seiner Mischung von authentischen Schriften mit plotinisch-proklischen Gedanken starken Einfluss auf die Interpretation bis zu Albert dem Großen.⁴

Dass dieser Einfluss überhaupt möglich wurde ist an erster Stelle 'dem Kommentator', Averroes (Ibn Rushd), zu verdanken.⁵ Er stellte der traditionellen neuplatonischen Interpretation eine neue Lesart entgegen, die Lehren enthielt, die den religiösen Dogmen der Zeit widersprachen.⁶ Damit einher ging auch ein Wandel in der Wissenschaft und der Logik. Letztere brach nun mit der 'Logica vetus' und schuf die neue 'Logica nova'. Beider Kombination war als 'Logica moderna' die Grundlage der 'terministischen' Lehrbücher von Petrus Hispanus, Wilhelm von Sherwood und Roger Bacon. Charakteristisch für diesen Bruch im 12. Jahrhundert war die Verschmelzung von Grammatik und Logik, das Ergebnis war eine Konzentration auf die 'Sprachphilosophie'.

⁴ F. Cheneval und R. Imbach, 1993, nennen hier die *Theologia Aristotelis*, deren plotinische Metaphysik des Einen für die Krönung der aristotelischen Metaphysik gehalten wurde, sowie den *Liber de Causis*, eine arabische Form der proklischen *Elementatio theologica*, die noch Albert der Große in der Übersetzung von Gerhard von Cremona benutzt.

⁵ Dies auch wenn L. Minio-Paluello "darauf aufmerksam gemacht hat, daß ...die ersten Aristotelesübersetzungen...aus dem Griechischen angefertigt...und von Italienern verfaßt wurden", so: Cheneval, F./ Imbach, R., 1993, S.XXVI.

⁶ Manser, P.G.M., 1935, S.118ff.

II. 1. Der Realismus

Diese 'Sprachphilosophie' und eine Wissenschaft die in ständigem Konflikt mit der Theologie stand, leitete die erste Epoche des Nominalismus ein.⁷ Das Problem des Status' der Universalien sollte auf die Frage nach den Worten (Johannes Roscelinus) und ihrer Bedeutung (Abaelard) reduziert werden.

Damit waren die 'Fronten' der Aristoteles-Kommentatoren bis zu Thomas von Aquin abgesteckt: Die christlich-neuplatonische Fassung von Avicenna (Ibn Sina) auf der einen Seite, die nominalistisch-empiristische Ansicht Abaelards auf der anderen. Der Gegenstand der Auseinandersetzungen war auf den ersten Blick trivial, denn begonnen hatte der Streit ja mit der Erklärung Porphyrios', dass er nicht entscheiden wolle, ob die Gattungen und die Arten real seien oder bloß gedacht. Platon hatte die Art als Teil der Gattung gedacht. Aristoteles drehte dies um und sagte, es sei "Grillengezirp" wenn man die Gattung (d.h. die Ursache) abhängig von der Art (d.h. der Wirkung) mache.⁸ Für die Kontrahenten im Universalienstreit war diese Frage jedoch von existentieller Wichtigkeit: Wenn die Ursache unabhängig von der Wirkung ist, dann wird die komplexe Beziehung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen unterbrochen, letztendlich also auch die Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Die Antwort auf die Frage nach der Beziehung zwischen den Dingen und den Universalien hat also weit reichende Konsequenzen.

Wie sollte man sich die Welt vorstellen, was konnte man wissen und was ist Wissenschaft, wenn es keine quidditative Abstraktion und keine Universalien gibt? Können wir überhaupt etwas wissen, wenn wir die Realität des 'ens potentiale' und die Distinktion von Essenz und Existenz bezweifeln? Muss dann nicht notwendig alles wissen über uns, Gott und die Welt "auf eine äußere, mehr

⁷ Vgl. Vignaux, P., 1931, Sp. 717ff.

⁸ Vgl. Flasch, K., 1988, S.47f.

oder weniger haltbare Wahrscheinlichkeitserkenntnis"⁹ hinauslaufen, d.h. letzten Endes auf einen Skeptizismus?

Alle Aristoteles-Kommentatoren mussten sich mit diesen Problemen auseinandersetzen und fast jeder fand eine neue Antwort. Nachdem also im Lauf der Geschichte das Werk des Stagiriten von 'Platonikern' und 'Neuplatonikern', von 'häretischen Christen', Arabern und 'christlichen Scholastikern' bearbeitet, ergänzt und erweitert wurde, verfügte man zu Beginn des 13. Jahrhunderts über einen erheblichen Teil der Schriften. Neben dem kompletten Organon waren einige naturwissenschaftliche Schriften (*Physika*, *De anima*, *De caelo* und Teile der *Parva naturalia*) sowie die *Metaphysik*, *Politik* und die *Poetik* bekannt. Neben den authentischen Schriften wurden unter dem Namen Aristoteles auch eine Reihe von Pseudoepigraphen kommentiert. Die wichtigsten Bücher waren der *Liber de causis*, *Secretum secretorum* und der *Liber de pomo*. Hinzukam, dass für einige Texte mehrere Übersetzungen zirkulierten, die natürlich durch die unterschiedlichen Intentionen der Autoren oftmals grundverschiedene Versionen darstellten.

Die Frage nach den Grundlagen von Wissen und Wissenschaft wurde also mit dem Anwachsen des Werkes immer komplexer. Zwischen den Optionen Vernunft und christlicher Glaube gab es unzählige Möglichkeiten, und auch trotz vieler Widersprüche zwischen den Schriften des Aristoteles und dem christlichen Dogma, und trotz entsprechend vieler Verbote des *Corpus Aristotelicum*¹⁰, blieb das Philosophieren der Scholastiker über Jahrhunderte hinweg ein Kommentieren der Werke des Aristoteles, so dass man ihn einfach als '*philosophus*' bezeichnete.

II. 2. Thomas von Aquin

⁹ Manser, P.G.M., 1935, S.VIII.

¹⁰ Dem ersten Verbot auf dem Konzil von Sens im Jahre 1210 folgten weitere 1215, 1231, 1245 und 1263. Dennoch wurde das *Corpus Aristotelicum* am 19. März 1255 ins Programm der Pariser Artistenfakultät aufgenommen.

Einen Höhepunkt erlebte die Aristoteles-Rezeption durch die Kommentare von Thomas von Aquin. Was Thomas von Aristoteles gekannt hat, und welches Maß an Authentizität er der jeweiligen Interpretation zugestanden hat, ist schwer zu beurteilen. Fest steht, dass Thomas von Aquin, der der griechischen und arabischen Sprache nicht mächtig war, die meisten Texte in der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke gelesen hat. Wie bereits oben gesagt, ist es schwierig zu sagen 'welcher' Aristoteles im Mittelalter wem bekannt war. Eine kohärente Aussage über die Meinung des Stagiriten zu Fragen des Wissens und der Wissenschaft ist zu dieser Zeit mit Sicherheit nicht möglich. Die Kommentare zu seinem Werk sind daher immanent von der Herkunft der Übersetzung und der Person des Kommentators abhängig.

Thomas von Aquin war Theologe. Als Professor der Theologie hat er Aristoteles zwar philosophisch kommentiert, doch konnte er das 'Werk' des Aristoteles in seiner damaligen Form durchaus christlich auslegen.¹¹ Zudem war er als Theologe und Philosoph von Augustinus und dem Neuplatonismus stark beeinflusst. Auch Pseudo-Dionysius, islamische und jüdische Denker, wie Maimonides, flossen in sein System ein, und ermöglichten ihm das fundamentale "Neu-Durchdenken"¹², das seine Originalität auch im Konzept der Wissenschaft ausmachte.

Für einen Professor der Theologie ist Gott natürlich der erste Bezugspunkt des Denkens.¹³ Gott ist das einzig Notwendige; er ist, da er ist, bzw. er ist, der er ist. Als uneingeschränktes Sein ist Gott reine Form, bloße Aktualität, ein Sein 'an sich'. Alles was nicht Gott ist, ist daher nie 'an sich', sondern 'von Gott'. Alles Seiende ist von Gott geschaffen, von ihm in seiner Existenz jederzeit abhängig und auf ihn in seiner Potentialität ausgerichtet. Gott hat die Welt geschaffen und geordnet. Alles was ist, ist wie es ist. Und so wie es ist, ist es gut und

¹¹ Schon durch seine Anerkennung des *Liber de causis* als aristotelisches Bindeglied zwischen der Naturphilosophie und der Metaphysik ist es ihm möglich, Gott als erste Ursache und letztes Ziel der menschlichen Existenz zu sehen. Zum Status des *Liber de causis* vgl. Saffrey, H.D., 1969.

¹² Copleston, F.C., 1976, S.174.

vollkommen. Als Gegenstück zu Gott, der bloßen Aktualität, steht in diesem System die Urmaterie als bloße Potentialität. Die Pflanzen und Tiere haben zwar eine Seele, im aristotelischen Sinne eines inneren Prinzips, und die Tiere verfügen auch über eine Erkenntnis der Welt, doch sind sie in ihrem Wesen ausschließlich an ihre Materialität gebunden. Die Engel stehen hier, zwar noch in ihrer Potentialität gebunden, aber als reine Formwesen, d.h. als individuelle Spezies existent, der göttlichen Aktualität unmittelbar nahe.

Der Mensch verbindet nun *animal* und *animus*, er ist die Klammer, die die körperlichen und die geistigen Wesen zusammenhält. Insofern ist der Mensch der *minor mundus*, das Modell der Welt, denn die Substanz ist die Verbindung von Materie und Form. Aktualität und Potenzialität zusammen bestimmen das Wesen des Seins. Das Erkennen der Welt verbindet den Menschen mit der Materie und sein Streben nach Gott mit der Form. Zwar ist sein Geist selbst materialiter leer, doch formaliter vorbestimmt und geprägt zur Erkenntnis der ersten und letzten Ursache, d.h. Gott. Deshalb ist sein Geist aber auch an den Körper gebunden, denn ohne die Annahme angeborener Ideen, und diese lehnt Thomas ab, ist der Mensch auf sinnliche Wahrnehmung angewiesen. Der Mensch kann jedoch nach der sinnlichen Rezeption des Dinges, durch die Spontaneität des *intellectus agens*, des tätigen Intellekts, das Wesen des einzelnen Seienden abstrahieren. Er erkennt somit die Universalien auf der Grundlage der individuellen *intelligibile in sensibili*. Das Ziel der Erkenntnis ist somit nicht das konkrete Ding, sondern das Wesen, die Essenz des Seienden, das Seiende. Nicht das Einzelne ist der Gegenstand (*subiectum*) nach dem das Erkennen strebt, sondern das Allgemeine, die jeweils höchstmögliche Form der Aktualität.

Alles Erkennen (*cogitare*) ist ein Zusammentun (*coagitare*). Vollständig erkannt ist ein Ding erst, wenn die höherwertigere Weise seines Seins, sein *modus essendi*, bestimmt ist. Die Grundlage der Erkenntnis ist die Aussage, dass etwas ein Wahres ist. Dies können die Sinne erkennen, "aber die Wahrheit erfasst nur

¹³ Vgl. zu Folgendem vor allem Rombach, H., 1965, S.57-78.

der Intellekt. Denn er allein kann darüber urteilen, ob eine gedachte Bestimmung (das Prädikat) einem realen Gegenstand (dem Subjekt) zukommt"¹⁴. Um dies im Gegensatz zum Nominalismus zu verdeutlichen: Wahr sind nicht nur Sätze, sondern auch die Dinge. Wahrheit ist der Bezug des Seienden, also des verursachenden göttlichen Intellektes, auf den rezeptiven, menschlichen Intellekt. Das wahre Urteil ist somit die richtige Einsicht in das göttliche Wollen, Wahrheit die Übereinstimmung der Einsicht des Intellekts mit der Teilhabe des Gegenstandes am Seienden.¹⁵

II. 3. Die perfekte Wissenschaft

Vollendung des Wissen und der Wissenschaft ist in solch einem System nicht nur möglich, sondern Voraussetzung und Ziel des Menschen in seinem Streben nach dem Geist. Weil Gott die Welt geschaffen hat, darum ist sie vollständig und perfekt. Die Aufgabe des Menschen ist es, den göttlichen Bauplan zu verstehen. Wissenschaft ist die Sammlung und Wiedergabe des Wissens vom Wesen der Welt. Aufgrund der Ewigkeit des göttlichen Planes ist dieses Wissen in den Büchern der großen Gestalten der Geistesgeschichte seit je her enthalten und muss nur entdeckt werden. Platon, Augustin, Aristoteles, aber vor allem die Heilige Schrift sind die Bücher der Tradition. Ihr Studium offenbart die Kenntnis der Welt. Auch die Naturwissenschaft ist noch von der Philosophie abhängig, und Ontologie ist letztendlich Onto-Theologie.¹⁶ Forschung, die über die Auslegung der Bücher der Tradition hinausgeht, ist sinnlos. "Wissenschaft ist Autoritätenkenntnis"¹⁷, Fortschritt endet bei der Erkenntnis Gottes.

¹⁴ Flasch, K., 1988, S.330.

¹⁵ Diese Argumente verdanken ihre Herkunft natürlich in erster Linie platonisch-augustinischen Elementen und dem proklischen *Liber de causis*, durch den Aristoteles auch an dieser Stelle in das System einbindbar wird.

¹⁶ Die Entwicklung der Naturwissenschaften von 12. bis zum 14. Jahrhundert, sicherlich eines der wichtigsten Kapitel der Wissenschaftstheorie, kann in dieser Arbeit leider nicht diskutiert werden. Vgl. vor allem Wieland, G., 1987, und Honnefelder, L., 1987, wo dieses Thema ausführlich behandelt wird.

¹⁷ Rombach, H., 1965, S.77.

Um Gott zu erkennen, bedarf der Mensch einer dem Gegenstand entsprechenden Wissenschaft, und das ist die Theologie. Die Realwissenschaften und die Philosophie haben zwar auch einen Gegenstand ihres Wissens, ein ihnen entsprechendes *subiectum*, aber die Königin der Wissenschaften ist die Theologie. In Bezug auf das *subiectum* unterscheidet sie sich in drei Punkten von den anderen Wissenschaften:¹⁸ Zum ersten muss alles, was zu einer Wissenschaft gehört, im *subiectum* enthalten sein, d.h. die Dinge (z.B. der Körper Christi) und die Zeichen (z.B. die Geschichten der Theologie) sind Gegenstand der Theologie. Des Weiteren strebt jede Wissenschaft in erster Linie die Erkenntnis ihres Gegenstandes an, d.h. Gott ist das Ziel der Erkenntnis in der Theologie und somit *subiectum* dieser Wissenschaft. Drittens unterscheidet sich die Theologie, wie auch die anderen Wissenschaften, in eben diesem *subiectum* von allen anderen Wissenschaften. Ihr *subiectum* ist die *inspiratio fidei*, also ist der "Gegenstand der Theologie ... das göttliche Seiende, das durch Erleuchtung erkennbar ist"¹⁹.

An diesem Punkt setzen Heinrich von Gent und vor allem Johannes Duns Scotus, die zweite Generation der Aristoteles-Rezipienten, ein. Im Bereich der Metaphysik kann das theologisch-thomastische System der Onto-Theologie nicht mehr dem aristotelischen Konzept der Metaphysik und Wissenschaft genügen.²⁰ Vor allem durch Duns Scotus wird das Seiende als Gegenstand der Metaphysik in Relation zur Vernunft gebracht. Das Seiende ist ein abstraktiv gewonnener Begriff, genauer der erste distinkt erkennbare Begriff. Dadurch, dass das Seiende als transkategorialer Begriff aufgefasst wird, auf den der *intellectus* ohne Zuhilfenahme des *intelligere* Bezug nehmen kann, dadurch wird die Einheit der Wissenschaft als reale Einheit der quidditativen Essenz des *subiectum* aufgelöst.

Doch wenn die Dinge nun nicht mehr durch ihren Anteil am göttlichen Sein bestimmt sind, man also nicht mehr sagen kann 'was es ist' (*quod est?*), wie

¹⁸ Vgl. Perler, D., 1990, S.41f., Koepf, U., 1974, S.77-86, und Zimmermann, A., 1965, S.160-165.

¹⁹ Perler, D., 1990, S.42.

²⁰ Vgl. Honnefelder, L., 1987, S.177f.

kann man dann noch sagen 'wie es ist' (*quid est?*)? Die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt stand jetzt im Mittelpunkt. Die Frage "Auf welchen Gegenstand richtet sich die Theologie?", die für Thomas von Aquin und Duns Scotus noch wichtig war, wurde durch die viel grundlegendere Frage "Kann mit Hilfe der Theologie überhaupt etwas erkannt und gewusst werden?" abgelöst.²¹

Von dieser Frage aus kann Wilhelm von Ockham in seinem Sentenzenkommentar das Problem des *viatoris mundi* wieder aufnehmen, und die alte Frage: "*utrum sit possibile intellectum viatoris habere notitiam evidentem de veritatibus theologiae?*"²² neu stellen.

III. Das 14. Jahrhundert

Der Tod Thomas' von Aquin im Jahre 1274 markiert den Zenit des Mittelalters. Die Spannungen zwischen platonisierender Bibel-Interpretation, aristotelischer Physik und ptolemäischer Astronomie zerrissen die metaphysische Einheit von Philosophie und Theologie. Thomas war der letzte Scholastiker, der als Philosoph und Theologe ein kohärentes System errichten konnte.

Zwanzig Jahre nach seinem Tod trat der 'Engelpapst' Coelestin V. zurück. Sein Nachfolger, Bonifatius VIII. (1294-1303), forderte in der Bulle *Unam sanctam* (1302) die Erhaltung der Macht der Kirche über Kaiser und Könige. Wenig später ließ der französische König ihn festnehmen und demonstrierte so die neue Macht der Nationalstaaten.

Beide Ereignisse beraubten die Kirche, insbesondere die Person des Papstes, ihrer göttlichen Gewalt. Der Einfluss der Kirche war nicht unendlich, der Papst nicht allmächtig. Durch den Wechsel der päpstlichen Residenz nach Avignon seit 1309 entbrannte der Kampf um die politische Führung in Europa auf allen Seiten: Das Kaisertum sah seit 1250 seinem Niedergang entgegen, Heinrich VII. und

²¹ Vgl. Perler, D., 1990, S. 43.

Ludwig der Bayer mussten zugleich die alten sakralen Machtansprüche der Päpste wie auch die neuen territorialen Forderungen der Fürsten abwehren. Die Philosophen der Kaiser, Dante, Wilhelm von Ockham und Marsilius von Padua führten einen jahrzehntelangen Disput gegen die Theologen des Papstes, vor allem gegen den energischen Johannes XXII.

Der Einsturz der Gewölbe der Kathedrale von Beauvais im Jahre 1284 ist ein Symbol für den Beginn des Herbstes des Mittelalters: alte Ideologien starben und neue Werte entstanden.²³ Die Gesellschaft wurde in ihren Grundfesten erschüttert, der Hundertjährige Krieg zwischen England und Frankreich, die erste europäische Hungersnot von 1313 bis 1317 und die große Pest von 1348 lösten einen demographischen Rückgang und eine ökonomische Krise aus, die keinen Bereich des Lebens in Europa verschonte. Dantes 'Göttliche Komödie' und Boccaccios 'Dekameron' stehen literarisch für diese Zeit.

Mit der Loslösung der Philosophen von der Bevormundung durch die Theologie entstanden auch viele Universitäten in Europa, die Hoffnung auf die Wissenschaften und die wirtschaftliche Expansion förderten das Entwickeln neuer Ideen: Zumindest bis zur großen Pest, die ein Drittel der Bevölkerung hinwegraffte, und das Vertrauen in die Wissenschaften nachhaltig erschütterte. Symbol dafür ist der Tod Wilhelms von Ockham: Er, der die erste 'moderne' Theorie der Wissenschaften entwirft, stirbt am 10. August 1347 in München²⁴- wahrscheinlich an der Pest.

IV. Wilhelm von Ockham

²² OT I, S. 4.

²³ Vgl. Imbach, R., 1985, S.221.

²⁴ Vgl. zur Biographie Ockhams Miethke, J., 1969, S.1-136 und Leibold, G., 1987, S.295-300. G. Leibold datiert die Geburt Ockhams auf spätestens Anfang 1286, seine Oxforder Zeit auf 1313-1319, den Aufenthalt in Avignon auf Mitte 1324 bis zum 26.5.1328 und seinen Tod auf den 10.4.1347.

Wilhelm von Ockham wird immer wieder als Begründer des Nominalismus genannt. Unabhängig von der Frage, inwieweit Ockham die Tradition der Lehren von Averroes und Roscelinus fortsetzte, ist der Nominalismus des 14. Jahrhunderts, vor allem wie ihn Buridan und Ockham vertreten haben, ist mit Sicherheit ein 'esprit du siècle'²⁵. In der Grundhaltung der Theoretiker der 'Namenstheorie' zeigt sich ihre Abgrenzung zu den Vorgängern: Für Thomas von Aquin und Duns Scotus waren die Fragen der Philosophie eine komplexe Beziehung zwischen Erkenntnistheorie, Anthropologie und Ontologie. Den Problemhorizont der Nominalisten bildet die Verwendung von Namen und deren Bedeutung, bzw. die Referenz von Termini - also eine sprachphilosophische Untersuchung über das Wissen des Menschen von der Welt. Die Grenzlinie verläuft somit wieder einmal entlang der Frage nach den Universalien, d.h. nach dem Status der allgemeinen Termini und ihrer Beziehung zur Welt.

Grob zusammengefasst kann man sagen, dass die philosophische Position der Nominalisten vier konstituierende Merkmale hat²⁶; zwei davon sind methodische Prinzipien (die sprachphilosophische Problemanalyse und das Ökonomieprinzip), die beiden anderen philosophische Prinzipien (die Individualontologie und das Omnipotenzprinzip). Dies gilt für nahezu alle Nominalisten des 14. Jahrhunderts, im Besonderen aber für ihren wichtigsten Repräsentanten, auf den sich die folgende Darstellung beschränkt: Wilhelm von Ockham.

IV. 1. Das Omnipotenzprinzip

Der Zugang zu Ockhams Denken führt über seine Person. Seine Auffassung von Philosophie und Theologie ist nicht so modern, dass man dies vernachlässigen

²⁵ Vgl. Gilson, E., 1952, S.339, wo er den Nominalismus und den Humanismus des 12. Jh. als 'esprit du siècle' charakterisiert. Dies gilt zwar m. E. auch für den Nominalismus des 14. Jh., doch gilt es zu beachten, daß erstens keine Epoche, auch kein Jahrhundert in seiner Inhomogenität Ausdruck in einem 'esprit' finden kann (man denke nur an Bernhard von Clairvaux und Abaelard im 11./ 12. Jh. oder Ockham und Meister Eckhard im 14./ 15. Jh.), und zweitens auch eine geistige Strömung wie der Nominalismus bei zwei Philosophen in der selben Zeit divergierende Aspekte vertreten kann (z.B. Buridan und Ockham).

²⁶ Vgl. Perler, D., 1990, S.23ff.

dürfte. Ockham war ein Schüler des Mittelalters, ein Scholastiker. Und zur Ausbildung der Scholastiker gehörten die Logik, die Philosophie und die Theologie.

Auch wenn Ockham seine Studien in Oxford nicht beenden konnte, so ist die Prägung der Gedanken durch diese Trias doch nicht zu unterschätzen. Ebenso wichtig bleibt für Ockham bis zum Ende seines Lebens seine Zugehörigkeit zum Orden der Franziskaner. All dies, die Trias der Ausbildung und das Leben als Minderbruder, sind für die 'Wurzeln' seiner Philosophie wichtig. Als Theologe und Franziskaner war die Allmacht Gottes für Ockham eine "Grunderfahrung"²⁷. Es ist ein Element seines Denkens, dass letztendlich nur durch den Glauben zugänglich wird, aber eben dadurch die Verbindung zwischen Glauben und Vernunft herstellt.²⁸

Allmacht bedeutet, dass Gott alles tun kann, was, wenn er es tut, nicht einen Widerspruch einschließt. Diese einschränkende Bedingung, das 'Konsistenz-Kriterium', bedeutet, dass Gott zwar alles schaffen und verändern kann was er will, doch nicht sich selbst. Die Welt, die er geschaffen hat, ist kontingent, doch er selbst ist notwendig - die einzige ontologische Notwendigkeit die Ockham kennt. Wenn die Welt existiert, dann hat Gott sie geschaffen; wenn er sie geschaffen hat, dann kann er nicht nicht sein.²⁹ Im Gegensatz zu konditionalen Aussagen über kontingente Dinge, die geschaffen sind, ist diese Aussage über Gott ein metaphysisch begründeter Beweis, denn Gottes Wesen ist es, nicht geschaffen zu sein.

Allmächtig ist Gott aber in Bezug auf alles Kontingente, das heißt, dass er alles, was er will, auch kann, wenn es keinen Widerspruch einschließt. Das bedeutet aber nicht, dass er nicht will, was er nicht kann, sondern, dass er nicht alles will, was er kann. Wäre sein Wollen identisch mit seinem Können, dann müsste er

²⁷ Miethke, J., 1969, S.137.

²⁸ Vgl. die ausführliche Diskussion über diese "vernünftige Kontingenz" bei Vossenkuhl, W., 1990, S.77- 93.

alles wollen, was er kann. Dies würde aber seiner absoluten Macht, die frei ist und ohne Notwendigkeit, widersprechen. Was er will, das schafft er, und von seinem Wollen haben wir ein Wissen insofern er es offenbart hat.

Zwar sind die Argumente für Gottes Wirkung als Ursache keine strengen Beweise, sondern rationale Überredung - also eine Voraussetzung des Glaubens. Doch seine Allmacht ist vernünftig, wenn er in seiner Identität nicht gegen die Konsistenz-Bedingung verstoßen will: Er will der sein, der er ist. Die Kontingenz der Welt basiert so auf der Rationalität Gottes und seiner Schöpfung. Nur so sind die Allmacht Gottes und notwendiges Wissen möglich; Skeptizismus und Determinismus haben hier keinen Platz.

IV. 2. Die Individualontologie

Die Annahme, dass jedes real existierende Ding ein selbständiges Seiendes ist, folgt notwendig aus dem Omnipotenzprinzip.³⁰ Wenn Gott allmächtig ist, dann kann er jedes von ihm geschaffene Sein ohne Zwischeninstanz bewirken und erhalten. Jede Zeitursache kann er ersetzen, da er unmittelbar zu seinen Geschöpfen steht. Dieser Gedanke der Unmittelbarkeit, selbst ein Glaubenssatz, hat durchgreifende kritische Folgen: nur das ist ein real Seiendes, was von Gott aus dem Nichts geschaffen wurde und das er deshalb auch, ohne dass irgendetwas anderes existiert, erhalten kann. Alles Geschaffene ist somit kontingent, da Gott es auch anders hätte schaffen können - notwendig, im vollen Sinne des Wortes, ist nur Gott.

Gäbe es also das Allgemeine im Sinne real existierender Universalien, dann hätte dies die absurde Konsequenz, dass es, von Gott in seinem Sein von allem anderen isoliert, ohne Einzelnes existieren könnte.

²⁹ Wie später gezeigt wird, ist notwendiges Wissen von kontingenten Dingen für Ockham u.a. als konditionale Aussage möglich.

³⁰ Vgl. Miethke, J., 1969, S.156- 163.

Wenn Gott also allmächtig ist, dann sind alle platonisierenden Lehren über die Ideen Gottes unsinnig: "Gott ruft aus dem Nichts ins Sein, was immer er schafft. Schöpfung ist nur noch denkbar als ein Universum kontingenter Individuen, die alle unmittelbar zu Gott sind"³¹. Die extramentale Realität des Allgemeinen ist also hinfällig, da das Dasein der singulären Dinge mit ihrem Wesen zusammenfällt. Die Jahrhunderte alte Frage nach dem *quod est* muss durch die Frage nach dem *quo est* abgelöst werden. Die ontologische Bestimmung unterscheidet nur zwischen dem Schöpfer, der durch sich selbst ist, und seinen, von ihm direkt abhängigen, Geschöpfen. Die ontologische Aussage über ein Ding ist somit eine Aussage über das Ding selbst, über sein *quid est*.

Hierin liegt der philosophische Zugang zu Ockhams radikaler Vereinzelung des Existierenden, und nicht etwa, wie immer wieder behauptet wird³², im methodischen Ökonomieprinzip.

IV. 2. Das Ökonomieprinzip

Das methodische Prinzip der Ökonomie, besser bekannt als Ockhams Rasiermesser, ist leider ebenfalls mit Legenden behaftet³³. Bei Ockham findet sich das Prinzip an mehreren Textstellen in zwei Formulierungen: *frustra fit per quod fieri potest per pauciora*³⁴ und, bekannter noch, *pluralitas non est ponenda sine necessitate*³⁵. Von einem 'Rasiermesser' ist bei Ockham nicht die Rede, diesen Mythos schuf wahrscheinlich der Löwener Philosoph und Theologe Libertus Fromondus³⁶, den das 17. Jahrhundert, vor allem Leibniz, in der Formulierung *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, übernahm. In dem Zusatz *entia* steckt dann auch das Problem der Legende um Ockham und sein

³¹ Miethke, J., 1969, S.161.

³² Die populärsten Vertreter dieser Legende sind Blumenberg, H., 1966 und Rombach, H., 1965.

³³ Vgl. vor allem Beckmann, J.P., 1990.

³⁴ OP I, S.43; IV, S.133; V, S.51; u.ö., OT III, S.430; V, S.414; VI, S.136; u.ö.

³⁵ OP I, S.185; IV, S.118; u.ö.; OT IV, S.317; V, S.256; VI, S.408; u.ö.

³⁶ Vgl. Hübener, W., 1983, S.74f.

Ökonomieprinzip: Ist das 'Rasiermesser' ein ontologisches Prinzip oder eine pragmatische Maxime?

Ockham selbst beruft sich in diesem Zusammenhang auf die Autorität des Aristoteles³⁷, und schränkt dieses Argument aber für Gottes Denken und Tun ein³⁸. Doch was bedeutet das?

Ein ontologisches Prinzip wäre das 'Rasiermesser', wenn es in der Begründung von Seiendem eine Rolle spielen würde. Da Ockhams Ontologie aber jedem einzelnen Ding eine vollkommene Individualität zuschreibt, bleibt für solche Prinzipien, d.h. ontologische Notwendigkeiten, kein Platz. Ein ontologisches Prinzip stünde also im Widerspruch zur Kontingenz der Welt, die nur von Gottes Allmacht, nicht aber von extramentalen Dingen abhängt³⁹. Und Gottes Tun ist keinerlei Notwendigkeit unterworfen, eben auch nicht einem Zwang zur Ökonomie.

Das Ökonomieprinzip kann somit nur eine methodologische Maxime sein. Nicht mit Seiendem soll ökonomisch umgegangen werden, sondern mit Theorien und Theoriebestandteilen zur Beschreibung des Seienden. Das 'Rasiermesser' hat weder erkenntnistheoretische noch metaphysische Konsequenzen, da diese, angesichts durchgehender Kontingenz und radikaler Singularität, nur im Bereich von Aussagen über das, was ist, möglich sind. Als pragmatische Maxime zur Erstellung einer wissenschaftlichen Theorie ist die Ökonomie aber gefordert: sie soll zur Vermeidung fehlerhafter oder falscher Annahmen führen. Das heißt nicht, dass eine minimal aufgebaute Theorie immer gültig ist, bzw. eine komplizierte Theorie immer falsch ist. Das Ökonomieprinzip ist lediglich das methodologische Pendant zum ontologischen Singularismus - auf die Wahrheit der Argumentation oder des Seienden hat sie keinen Einfluss. Der sparsame Umgang mit

³⁷ z.B. OP V, S.183; er bezieht sich auf die aristotelische Physik I,4 (188a 17-18): "*natura nihil facit praeter necessarium*". Das 17. Jh. meinte also wohl eher 'Aristoteles' Rasiermesser'.

³⁸ Vgl. OT III, S.432, und Perler, D., 1990, S.25.

³⁹ Der, vorläufig, letzte in einer langen Tradition von 'ontologischen Ökonomielegendenbildnern' ist Schulthess, P., 1992, S.294. Schulthess unterstellt Ockham hier eine "Reinigung der Ontologie" durch das Ökonomieprinzip.

wissenschaftlichen Annahmen ist für Ockham aber in einer kontingenten Welt notwendig!

IV. 3. Die Sprachanalyse

Die oben genannte Konzentration auf das Erstellen wissenschaftlicher Theorien ist ein weiteres konstitutives Merkmal des Ockhamschen Nominalismus'. Zur Klärung der Begriffe wie 'Bewegung' (Naturphilosophie), 'gute Handlung' (Ethik), 'Sein' (Metaphysik) oder 'Gnade' (Theologie) verweist Ockham auf die logisch-semantiche Analyse.⁴⁰ Nur durch die Frage nach der Bedeutung und Referenz von Begriffen und der Wahrheitsbedingung ihrer Sätze lassen sich die Probleme der Ontologie und Metaphysik lösen. Dazu benutzt Ockham die sprachphilosophische Methode und unterscheidet in der Problemanalyse zwischen abstrakten und konkreten Namen, absoluten und konnotativen Begriffen oder Termini erster und zweiter Intention. Durch diese logisch-semantiche Analyse erhält sich Ockham aber zugleich auch die Möglichkeit, alle Probleme der Philosophie und der Theologie zu behandeln.

Ein strenger Nominalismus Hobbesscher Intention war ihm also fremd. D. Perler bezeichnet Ockhams Sprachphilosophie somit zu Recht als 'Propositionalismus'⁴¹, der die Analyse des Satzes der zusammenhanglosen Frage nach der Bedeutung der Wörter vorzieht. Diese 'Satztheorie', die den Kontext des Problems weder ontologisch noch metaphysisch beeinflusst, ermöglicht Ockham die Breite seines Denkens als Philosoph und Theologe.

V. Was ist Wissen?

Um Ockhams Gedanken zu den folgenden Fragen nach Wissen, Wahrheit und Wissenschaft zu verstehen, ist es wichtig, noch einmal daran zu erinnern, dass Wilhelm von Ockham, wie alle mittelalterlichen Denker, nicht nur Theologe, nicht nur Philosoph, und nicht nur Logiker war. Und so beantwortet er die Frage nach

⁴⁰ Vgl. Perler, D., 1990, S.23.

dem Wissen, das dem Menschen möglich ist, als Logiker, Philosoph und Theologe. Dies tut er mit einer zuvor nicht gekannten Konsequenz - seine Antwort auf die Frage: "Was kann ich wissen?" markiert einen Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie. Nach ihm und durch ihn wird eine neue Wissenschaft möglich.

Um das Wissen zu analysieren, unterscheidet Ockham zunächst einen ontologischen und einen semantischen Aspekt. Ontologisch trennt er die Welt in zwei voneinander unabhängige Gruppen von *res absolutae*⁴²: in *res extra anima* und *qualitas animus*. Alle *res extra anima* sind singular und kontingent durch ihre Abhängigkeit von der göttlichen Omnipotenz. Das Wissen des *viatoris mundi* ist *in statu isto* eine *qualitas animus*, ein real existierendes Akzidenz der Seele.⁴³ Dieser Dualismus resultiert aus den bereits beschriebenen philosophischen Prinzipien der Omnipotenz Gottes und der Individualontologie.

Der semantische Aspekt ist bei weitem komplexer.⁴⁴ Ockham unterscheidet an erster Stelle *termini scripti* und *prolati* von den *termini concepti*. Ein *terminus* ist entweder *categorimaticus*, d.h. er hat eine feste und begrenzte Bedeutung wie 'Mensch', 'Tier' und 'Weiße', oder er ist ein *terminus syncategorimaticus* wie 'jeder', 'neben' oder 'nur' - diese Terme haben keine feste Bedeutung, sie erhalten eine Bedeutung durch ihre Verwendung in einem Satz.

Allen *termini* ist aber eines gemeinsam: Sie sind *termini signi*, d.h. sie verweisen auf etwas, für das sie im Satz (*termini scripti* und *prolati*) oder im Verstand (*termini conceptus*) stehen.⁴⁵ Sie sind Stellvertreter, sie supponieren für etwas anderes. Ockhams Suppositionstheorie unterteilt nun die *termini signi* in drei Gruppen, in die *suppositio materialis*, *simplex* oder *personalis*.

⁴¹ Vgl. Perler, D., 1990, S.30ff.

⁴² Um der Philosophie Ockhams gerecht zu werden, verwende ich im Hauptteil die von Ockham benutzten lateinischen Termini. Da sich die Bedeutung eines Wortes in der Übersetzung immer verändert, können Termini wie 'res' oder 'habitus' nicht ohne lange Erklärungen übersetzt werden, und würden daher die Darstellung verfälschen.

⁴³ Vgl. OP IV, S.4f., und Imbach, R., 1987, S.180.

⁴⁴ Vgl. OP I, S.7-54.

V. 1. Die Supposition

Bei der *suppositio materialis* steht der Term für sich selbst als Wort- oder Schriftzeichen, z.B. in dem Satz "'Mensch' ist ein Wort mit sechs Buchstaben". Hier supponiert der Name ein Lautgebilde unserer Sprache.

Ein Term der *suppositio simplex* steht auch für sich selbst, aber für sich als Begriff, den wir denken und aussagen können, z.B. "'Mensch' ist ein Begriff".

Drittens, als *suppositio personalis*, kann ein Term signifikativ für das, wovon er ein Zeichen ist, supponieren. Anders gesagt steht der Name unmittelbar für die Dinge, wie z.B. "Sokrates ist ein Mensch".

Allerdings gibt es einen wichtigen Unterschied bei den *termini signi*: *Termini scripti et prolati* sind willkürliche Schöpfungen des Menschen, sie sind *signum ad placitum institutum*. Die *termini concepti* hingegen signifizieren *naturaliter*, sie sind mentale Zeichen, wie Rauch ein Zeichen von Feuer ist, ein Fassreifen von einer Taverne, oder ein Schrei auf Schmerz schließen lässt. Zwischen dem *repraesentum* (Rauch) und dem *repraesentans* (Feuer) muss zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber Kausalität bestehen. Die Grundlage der Erkenntnis ist aber das *repraesentans*, bzw. *res singularis*, das eine *notitia intuitiva* ermöglicht.⁴⁶ Diese *cognitio prima* ist zwar in der Regel auf ein *res absoluta* gerichtet, kann aber im Zweifelsfall auch durch Gott verursacht werden. Erst in einem zweiten Schritt reflektiert das erkennende Subjekt, also der Mensch⁴⁷, auf den *habitus animus*, in dem die *res absolutae* durch ein Erinnern an ähnliche Akte, d.h. frühere habituelle Akte, verglichen wird.

⁴⁵ Vgl. OP I, S.193f.

⁴⁶ Vgl. OT I, S.9.

⁴⁷ Hier wird der Unterschied zu den Vordenkern deutlich: Von Aristoteles bis zu Thomas von Aquin und Duns Scotus war das Individuelle vor allem ein Teil des Allgemeinen. Wissen hatte man nur von diesem Allgemeinen, dem *subiectum*. Ockham dreht dies um: Das Individuelle ist das Objekt der Erkenntnis, der Erkennende ist nun *subiectum* des Wissen von den einzelnen Dingen. Vgl. Schulthess, P. (2), 1992, S.203ff., oder Hochstetter, E., 1927, S.108f.

Die Bezugnahme auf ein Zeichen verläuft ähnlich wie der zweite Schritt der *cognitio prima*, doch ist diese Erkenntnis immer sekundär, da keine *notitia intuitiva* gegeben sein kann. Die Erkenntnis der Zeichen ist eine *cognitio apprehensum*, sie ist immer *dare intelligere*, da das erkennende Subjekt auf einen habituellen Akt angewiesen ist. Nur durch diesen Akt kann sich der Mensch erinnern, erst dann aktualisiert das Zeichen eine habituelle Kenntnis des Signifikates, d.h. dessen, wofür das Zeichen steht. Ohne eine habituelle Kenntnis ist die Erkenntnis des Zeichens nicht möglich, bleibt der Wahrnehmende 'blind' und verständnislos.

V. 2. Die Konnotation

Aus dem Gesagten wird deutlich, dass die *concepti* das Wissen des Menschen beinhalten. Alles, was wir wissen, ist eine solche Verstandesleistung. Jeder *conceptus* ist eine *res singularis*, eine *qualitas animus* als *actus intelligendi*. Jedoch bezieht sich die oben beschriebene Bezugnahme der *termini concepti* auf *res absolutae*, bzw. Zeichen und damit auf *concepti*, die etwas denotieren, d.h. eindeutig und *in recto* auf etwas anderes verweisen. Diese "absoluten Terme supponieren für alle ihre significata"⁴⁸, wohingegen die konnotativen Terme im weiten Sinne etwas signifizieren können, wofür sie nicht supponieren. Beide, konnotative und denotative Terme, sind aber als *conceptus* gleichwertige und notwendige Bestandteile menschlichen Denkens.

Ockham nennt, an vielen Stellen, eine Reihe von konnotativen Namen⁴⁹:

1. *Nomina concreta primo modo dicta* (konkrete Namen, z.B. *album, humanum, sapiens*).
2. *Nomina relativa* (relative Namen, z.B. *simile, pater, filius*).
3. Kategorien (z.B. *figura, longitudo, raritas*).
4. Transzendentalien (z.B. *verum, unum, bonum*).

⁴⁸ Schulthess, P. (2), 1992, S.28.

⁴⁹ Vgl. Schulthess, P. (2), S.30f. Hier sind auch die zahlreichen Textstellen bei Ockham angegeben.

5. Seelenvermögen, Akte (z.B. *potentia, actus, voluntas, aptitudo*).
6. *Negativa, privativa, infinita* (z.B. *non-homo, caecus, immaterialis*).
7. *Figmenta* (z.B. *chimaera, infinitum, vacuum*).

Man kann also zusammenfassen, dass jeder *terminus categorimaticus* im Gebrauch eines *conceptus* etwas signifiziert, indem das Zeichen, d.h. der *terminus*, das Bezeichnete, d.h. das *significatum primum*, supponiert. Dies gilt sowohl für absolute Namen, die alles supponieren was sie signifizieren, als auch für konnotative Namen, die mehr signifizieren können als sie supponieren. Die *termini scripti* und *prolati* sind hier sekundär, da ihr *significatum primum* die *concepti* sind.

V. 3. Wege zum Wissen

Soweit der 'Inhalt' des Wissens. Zum Erwerb des Wissens führen drei Wege: *experientia, auctoritas, ratio*.

Die Erfahrung, *experientia*, ist eng mit der *notitia intuitiva* verbunden, ihre Grundlage ist die Substanz, d.h. die *res extra animae*. Sie kann als *experimentum de singulari*, bzw. *multa singulari* eine direkte Kenntnis der *species specialissima* vermitteln.⁵⁰ Diese Form der Erkenntnis ist unzweifelbar, die *notitia intuitiva* vermag uns ein objektives Bild der Wirklichkeit zu geben. Jede Form von Skeptizismus ist Ockham angesichts der Realität der Erfahrung der Welt, mag sie auch kontingent sein, völlig fremd.

Die *auctoritas*, d.h. die Autorität der geoffenbarten Glaubenswahrheiten, kann eine *scientia de singulari* bewirken. Die Möglichkeiten der Erkenntnis sind hier zwar größer als die der von den *res singularis extra anima* abhängigen *experientia*, doch fehlt der *scientia theologica* jegliche Evidenz. Jedes Wissen braucht Evidenz, Autorität kann nur durch ein 'Sichverlassen' zu Kenntnissen führen. Insofern schränkt Ockham die Möglichkeiten der Theologie als

⁵⁰ Vgl. Miethke, J., 1969, S.251.

Wissenschaft radikal ein: Es ist Unsinn, von Wissen zu sprechen, wenn ich die Konklusion und ein anderer die Prinzipien weiß. Es mag sein, dass die Theologie die größere Wahrheit und die sicherere Gewissheit hat als die anderen Wissenschaften, doch *pro statu isto* können wir, die *viatores mundi* dies nicht beurteilen, sondern nur glauben. Mit dieser Einschränkung stellt Ockham nicht nur die Rolle der Theologie als Königin der Wissenschaften in Frage, sondern auch als Wissenschaft überhaupt.⁵¹

Wissen, wie es für eine Wissenschaft nötig ist, unterscheidet Ockham in viererlei Weise⁵²: zum einen die gewisse Kenntnis eines wahren Satzes (Wissen I), d.h. *per fidem*, also ohne Evidenz. Des Weiteren Sätze, die wir aus der intuitiven Erkenntnis ihrer Urteilstglieder (Wissen II), oder als notwendige Wahrheit (Wissen III) erkennen. Aber auch diese Weisen des Wissens genügen nicht dem Kriterium methodisch gesicherter Erkenntnis, da lediglich eine unmittelbare Einsicht vorliegt. Im ersten Fall in die intuitive Anschauung der Urteilstglieder, im anderen in ein notwendiges Urteil aus Begriffen in der *propositio per se nota*.⁵³

Ein Wissen im strengen Sinne (Wissen IV), wie es für die Wissenschaft unverzichtbar ist, muss dem aristotelischen *επιστημη*-Begriff entsprechen und auf Grund von *αποδειξις* gewonnen werden.⁵⁴ Nur dann handelt es sich um Wissen im strengen Sinne, ist es "*scientia' notitia evidens veri necessarii nata causari ex notitia evidenti praemissarum necessariorum applicatarum per discursum syllogisticum*"⁵⁵. Ein solcher Beweis entspricht einer "*demonstratio propter quid*", *...qua habita cessat omnis dubitatio et omnis quaestio circa conclusionem*"⁵⁶, weder Zweifel noch Fragen bezüglich der Wahrheit und Notwendigkeit bleiben

51 Vgl. Imbach, R., 1987, S.184f.

52 Vgl. OP IV, S.5f., und OP I, S.503f.

53 Vgl. Miethke, J., 1969, S.246f.

54 Vgl. Aristoteles, Anal.Post VI 3 (1139b 32f.).

55 OP IV, S.6.

56 OP I, S.536f.

übrig. Die Notwendigkeit ergibt sich aus der logischen Struktur des Beweises, eben des Syllogismus'.

Wissenschaft kann somit nur aus Sätzen bestehen, extramentale Dinge sind kein Gegenstand des Beweises, d.h. der Wissenschaft. Damit schränkt Ockham die Möglichkeit von Wissen radikal ein, "die *scientia de rebus* wird abgelöst von einer *scientia mediantibus vocibus*".⁵⁷ Die Wahrheit der Prämissen folgt aus der Art und Weise, wie wir über die Welt reden, bzw. wie was im Satz signifiziert wird.

VI. Was ist Wahrheit?

Wissenschaft, so Ockham, handelt nur von Termen, Begriffen oder Intentionen.⁵⁸ Sie ist nur eine Methode, der Gegenstand spielt keine Rolle mehr. Die Propositionalisierung der Wissenschaft, d.h. ihre 'Versatzlichung', erhält ihre Legitimation als Sammlung von Sätzen über die *res*. Damit wendet sich Ockham radikal von seinen Vorgängern ab, für die die Einheit einer Wissenschaft durch die Einheit der *subiecti* gegeben war.

Die Wahrheit war für Thomas von Aquin eine Frage der *adaequatio intellectus et re*⁵⁹, sie stand damit zwischen zwei Intellekten, "dem verursachenden göttlichen und dem rezeptiven menschlichen"⁶⁰. Für Ockham liegt die Wahrheit auch im *subiectum*, dies ist aber nun der Mensch, er ist der Gegenstand des Wissens. Die Wahrheit einer Wissenschaft liegt in der Art und Weise der Rede von ihr, bzw. in den Sätzen, die durch die Art und Weise ihrer Anordnung die Einheit einer Wissenschaft konstituieren. Die Grundlage der *termini scripti et prolati* sind, wie oben gezeigt wurde, die *termini concepti*. In ihnen, d.h. in der Weise ihrer Verwendung, entscheidet sich das Urteil über die Wahrheit eines Satzes.

⁵⁷ Cheneval, F./ Imbach, R., 1993, S.XXXVIII.

⁵⁸ Vgl. Imbach, R., 1987, S.183.

⁵⁹ Vgl. Thomas von Aquin, Bd.2, S.83 (ST I,16).

⁶⁰ Flasch, K., 1988, S.330.

VI. 1. Im Sinne des Wortes

Ockham unterscheidet zunächst die Verwendung, d.h. die Supposition, in *suppositio propria* und *suppositio impropria*. Die *suppositio impropria* kann zum einen die falsche Verwendung eines Terms bedeuten, z.B. durch eine *suppositio personalis* des Wortes Chimäre oder Gerechtigkeit, zum anderen eine nicht-signifikative Verwendung, die er für durchaus legitim hält, solange der *conceptus* des Autors erklärt wird. Puristische Bemühungen der Beschränkung auf Protokollsätze, also einer von aller Rhetorik gereinigten Sprache, hält Ockham für eine Illusion, die die Wahrheitsfindung nicht erleichtern würde.⁶¹ Entscheidend ist vielmehr die Möglichkeit der Übersetzung in eine *suppositio propria*. Nur auf Grund der Analyse eines *terminus* in einer *suppositio propria* kann beurteilt werden, ob der *terminus* die Dinge *de virtute sermonis*, d.h. 'im buchstäblichen Sinn genommen', supponiert. Dabei ist es egal, ob der *terminus* personal, d.h. signifikativ, supponiert oder in Form einer *suppositio materialis* oder *simplex*. Für die Wahrheit einer wissenschaftlichen Aussage ist wichtig, dass die Verwendung des Wortes richtig ist, d.h. dass die konkrete sprachliche Formulierung (*voces prolatae* oder *scriptae*) sinnvoll ist.

Wenn die Wissenschaft von *res absolutae* (Dingen oder Zeichen) handelt, diese also in den Sätzen signifikativ supponiert, dann kann sie die *res absolutae* in Form einer Denotation personal supponieren. Handelt sie aber von Konnotationen, d.h. von Transzendentalien oder *figmenta*, dann können die Sätze der Wissenschaft nur einen *conceptus* in Form einer *suppositio* signifizieren. Für die Wissenschaft als Sammlung wahrer und notwendiger Sätze ist dies unumgänglich - anderenfalls verliert sie sich im Gestrüpp sprachlicher Mehrdeutigkeit.

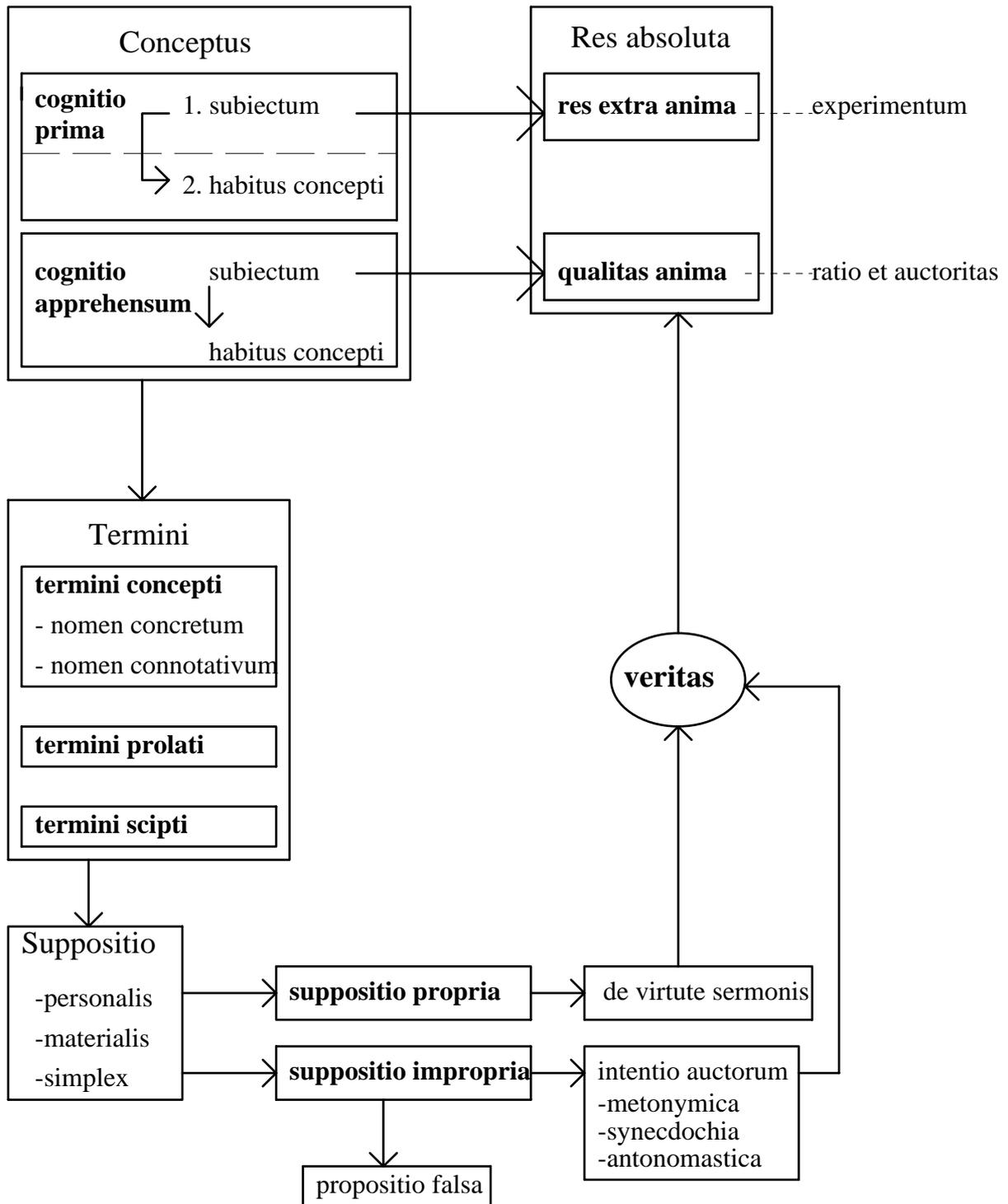
Zusammenfassend kann man also sagen, dass die Wahrheit eines Satzes, modern gesprochen, die Relation zwischen Wort und Welt ist. Anders gesagt ist

⁶¹ Vgl. Miethke, J., 1969, S.237.

die Frage nach der *suppositio propria* des *terminus* - '*de virtute sermonis*' - das Wahrheitskriterium des Satzes. Ausgehend von der Zeichenfunktion der *termini* ist Wahrheit eine Eigenschaft eines Satzes, die von bestimmten semantischen, psychologisch-erkenntnistheoretischen und ontologischen Bedingungen abhängt, und die aufgrund der Referenzrelation analysiert werden kann.⁶² Insofern ist es m.E. durchaus angebracht bei Ockham von einem spätmittelalterlichen 'linguistic turn' zu sprechen.⁶³

⁶² Vgl. Perler, D., 1992, hierzu besonders S. 362ff.

⁶³ Vgl. auch hierzu Perler, D., 1992, S.358, u.ö., sowie Paqué, R., 1970, S.266.



VII. Was ist Wissenschaft?

Ausgehend von allen obrigen Differenzierungen in den Fragen nach Wissen und Wahrheit, kann nun Ockhams Theorie der Wissenschaft dargestellt werden. Wilhelm von Ockham trennt, wie auch seine Vorgänger, die Realwissenschaft von der Formalwissenschaft. Für die Tradition handelte die Formalwissenschaft von Begriffen, die Realwissenschaft dagegen von den Dingen. Wie oben gezeigt, handelt keine Wissenschaft, so Ockham, von *res extra animae*, sondern ausschließlich von Termen, Begriffen oder Intentionen. Die Einheit der Wissenschaften zerfällt durch diese Propositionalisierung. Jede Wissenschaft ist eine geordnete Ansammlung wissenschaftlicher Aussagen und beruht auf der menschlichen *determinatio ordo*. Eine Einheit der Wissenschaften, gar eine innere Abstufung in der Wertigkeit der Gegenstände aufgrund der Einheit ihres *habitus* oder ihres *subiectum*, ist sinnlos. Um die Metapher Ockhams aufzunehmen: Die Frage nach der Königin der Wissenschaften ist so sinnlos wie die Frage nach dem König der Welt.⁶⁴

Für Ockham sind letztendlich die Intentionen, die für die *res* (d.h. *res extra anima* oder *qualitas animus*) supponieren, der Gegenstand der Wissenschaft.⁶⁵ Die *termini* sind dann 'Verstandesleistungen', d.h. *termini concepti*, und die Begriffe deren Stellvertreter, *voluntaria institutio*, im Satz. Die Intentionen unterscheidet Ockham nach *intentio prima*, d.h. Zeichen von Dingen, und *intentio secunda*, d.h. Zeichen von mentalen Zeichen. Im ersten Fall werden also *res absolutae* supponiert, im zweiten Fall *concepti*.

VII. 1. Die Logik

Die Formalwissenschaft *per se* ist die Logik, "*omnium artium aptissimum instrumentum, sine qua nulla scientia perfecte sciri potest*"⁶⁶. Sie besteht aus *intensio secunda*, also *termini syncategorimaticus* und *termini categorimaticus*,

⁶⁴ Vgl. OP IV, S.10.

⁶⁵ Vgl. Beckmann, J.P., 1975, S.249f.

letztere beziehen sich aber auf *termini* der *intentio prima*. Insofern liegt im Fall der *termini categorimaticus* immer eine *suppositio materialis* oder *simplex* der Dinge vor, aber die *termini concepti* können auch personal supponiert werden. Die *intentio secunda* supponiert aber nur *qualitas animus*, nie *res extra anima*.

VII. 2. Die Realwissenschaften

Es ist aber ein Irrtum, nun zu glauben, dass sich die Realwissenschaft auf die *res* richten würde, und sich dadurch von der Logik abgrenzt. Nicht die Dinge sind Gegenstand der Realwissenschaft, sondern die *intentio prima* die sich auf die *termini concepti* richtet, die für die *res* stehen: "*scientia realis non est de rebus, sed est de intentionibus supponentibus pro rebus, quia termini propositionum scitarum supponunt pro rebus*"⁶⁷. Nur die *termini concepti* sind der *habitus* des Wissenden, des *subiectum* der Wissenschaften. Die *termini concepti* ordnen darüber hinaus die Einheit der Wissenschaften - und in ihnen liegt, *per suppositionem*, die Wahrheit der Sätze der Wissenschaft, d.h. einer jeden Wissenschaft überhaupt.

Die kontingenten Tatsachen werden mit Evidenz, als *notitia intuitiva*, oder mit Notwendigkeit und Wahrheit, durch Syllogismen, 'wissbar'. Durch die Konditionalisierung bleibt ein wissenschaftlicher Satz auch dann wahr, wenn die kontingente Tatsache nicht mehr, noch nicht oder nie existiert.⁶⁸ Der Satz: "Wenn ein Mensch existiert, dann ist er ein vernünftiges Lebewesen" ist auch dann wahr, wenn kein Mensch existiert. Ebenso wahr ist der Satz: "Wenn eine Chimäre teils Mensch ist, dann ist sie auch teils Rind", oder "Wenn Gott existiert, dann hat er die Welt geschaffen"⁶⁹. All diese Sätze schränken nicht die

⁶⁶ OT I, S.6.

⁶⁷ OT IV, S.12.

⁶⁸ Lediglich in dem Fall, wo eine kontingente Tatsache nicht existieren kann, ist ein wissenschaftlicher Satz immer falsch, da jeglicher Widerspruch in sich selbst von Gott nicht erzeugt werden kann. Dies ist jedoch, um noch einmal darauf hinzuweisen, keine ontologische Entsprechung des Ökonomieprinzips, sondern eine logische Notwendigkeit des Omnipotenzprinzips!

⁶⁹ Vgl. Kap. IV. 1. "Das Omnipotenzprinzip", S.8.

Kontingenz der *res absolutae* ein, sondern die Möglichkeit unseres Wissens von ihnen: "*unde intelligendum, quod consideratio mea vel tua nihil facit ad hoc*".⁷⁰

Nur auf diese Weise, d.h. vor allem durch die Suppositionslehre, kann Ockham wahre Aussagen über die kontingente Welt ermöglichen - "neu und bis heute nicht veraltet ist die Auffassung, dass eine Wissenschaft eine geordnete Menge von beweisbaren Aussagen bzw. Sätzen ist", und "nicht mehr der Gehalt des Wissens, sondern die Methode seiner Gewinnung und Überprüfung entscheidet über seine Wissenschaftlichkeit"⁷¹.

VII. 3. Theologie und Philosophie

Ockham versucht in seinem Werk Glauben und Wissen zu trennen. Damit liefert er einen wichtigen Beitrag zur Loslösung der Philosophie von der Theologie, der Emanzipation der *theologica*. Keinesfalls kann man Ockham aber unterstellen, er hätte die Theologie in das Reich der Mythen und Märchen vertreiben wollen. Für Wilhelm von Ockham, Mitglied des Franziskanerordens, sind Philosophie und Theologie als Wissenschaft, auch im strengen Sinne, möglich.

Die Philosophie ist zunächst eine Realwissenschaft, d.h. sie handelt von den *res*. Damit muss sie, wie alle Realwissenschaften, den Maßstäben einer *scientia proprie dicta* genügen. Im Falle der Philosophie bedeutet das:⁷²

1. Das Wissen der Philosophie sind *concepti*, die eine evidente Erkenntnis von notwendigen Wahrheiten supponieren ('Wissen' im strengen Sinne).
2. Die Wissenschaft der Philosophie ist eine geordnete Ansammlung von Sätzen. Sie ist prinzipiell ein offenes System, d.h. sie darf sich nicht auf ausgewählte Erkenntnisse und Wahrheiten beschränken. Nur das Widerspruchsprinzip ist für die Wahrheit der Sätze bindend.

⁷⁰ OP IV, S.13.

⁷¹ Aicher, O./ u.a., 1986, S.145.

⁷² Vgl. Beckmann, J.P., 1975, S.252f.

3. Das System der Sätze der Philosophie beinhaltet mehrere Disziplinen, z.B. die Sätze der Metaphysik, der Physik oder der Ethik.
4. Die Einheit der Wissenschaften, also auch der Philosophie, ist nur durch das Verfahren der Gewinnung von methodisch gesicherter Erkenntnis gegeben. In der Philosophie heißt diese Methode *demonstratio* - Beweise durch syllogistisches Verfahren.

Diesen vier Anforderungen müssen die Realwissenschaften genügen. Doch wollte Ockham die Wissenschaften nicht auf Kriterien wie 'Wissen' im strengen Sinne, Wahrheit der Supposition oder die Methode der *demonstratio* reduzieren. All dies ist eine Möglichkeit der Erkenntnis, aber weder die einzige, noch die vornehmste. Gott benötigt diese enge Auffassung von Wissenschaft nicht. Er muss nicht diskursiv denken, er hat von allen seinen Geschöpfen, die er erschafft hat und erschaffen wird, eine direkte und intuitive Anschauung.⁷³

In der Frage nach der Wissenschaft der Theologie muss man drei Gruppen unterscheiden:

1. Die *theologia nostra* ist, wie sie vom Menschen *de communi lege* und *pro statu isto* betrieben wird, keine Wissenschaft. Sie verfügt weder über evidente Erkenntnis, noch über eine sichere Methode (wie z.B. die *demonstratio*). Ihr 'Wissen' beruht nur auf dem Glauben, ihre Wahrheit ist das Resultat einer Offenbarung.
2. Die *theologia in se* ist als strenge Wissenschaft ebenso sicher wie die Existenz Gottes: Wenn Gott existiert, dann ist er notwendig und verfügt über eine evidente Kenntnis aller, für den Menschen kontingenter, Dinge. Die *theologia in se* besitzt somit die höchste und vornehmste Gewissheit ihrer Erkenntnisse - ihr Wissen ist jedoch in der Regel nur Gott zugänglich.
3. Die *theologia de beati* hängt von der besonderen Gnade Gottes ab, einzelnen *viatores* eine unmittelbare Einsicht in die Evidenz der theologischen Wahrheiten zu vermitteln. Ihr Wissen ist die Grundlage der Erkenntnis *per*

⁷³ Vgl. Miethke, J., 1969, S.260.

auctoritas. Den Ansprüchen der Wissenschaft genügt aber auch das Wissen der *beati* nicht, denn weder Evidenz noch Notwendigkeit sind gegeben. Auch hier gilt, dass 'Sichverlassen' nicht zum Wissen führt: Wenn ich die Konklusion kenne und ein anderer (Gott) die Prämissen 'weiß', dann ist von 'Wissen' im strengen Sinne und Wissenschaft nicht zu reden.

Ockham trennt also die Philosophie von der Theologie, das Wissen vom Glauben. Allerdings insofern, dass die Theologie nur für uns, die *viatores mundi*, keine Wissenschaft ist. Die Ursache dafür ist nicht die Unvollkommenheit der Theologie, sondern die Mängel unserer Erkenntnismöglichkeiten. Der Würde der Theologie als strenger Wissenschaft tut dies keinen Abbruch: "*dico quod non derogat dignitati theologiae nostrae quod conclusiones non sciuntur evidenter, sicut nec derogat dignitati notitiae principiorum theologiae quod ipsa non sciuntur evidenter*"⁷⁴

Die Philosophie, und alle Realwissenschaften, sind also auf die Kenntnis kontingenter Dinge beschränkt. Doch von diesen Dingen kann der Wissenschaftler evidente und notwendige Kenntnis haben. Diese Sicherheit der Vernunft hatte für die Emanzipation der Philosophie und die Entwicklung der Naturwissenschaften nicht zu übersehende Konsequenzen.

VIII. Die Wirkung

Durch das Infragestellen der tradierten Auffassungen von Wissen, Wahrheit und Wissenschaft schafft Wilhelm von Ockham, der *venerabilis inceptor*, die Grundlagen der Neuzeit und der Moderne. Imbach bezeichnet ihn als "Grenzgänger, ...denn die Sprengkraft seiner Fragen entreißt das Bestehende im politischen, ontologischen und philosophischen Bereich seiner vermeintlichen Endgültigkeit"⁷⁵.

⁷⁴ OT I, S.199.

⁷⁵ Imbach, R., 1985, S.220.

Die Wirkung seiner theoretischen Philosophie war zunächst für ihn persönlich ein Einschnitt in das normale Leben eines Minderbruders: Papst Johannes XXII. zitiert ihn nach Avignon, damit er Rechenschaft ablege über die Orthodoxie seiner Lehre. Seine weitere Karriere in Oxford musste er dadurch abbrechen, seine Magisterwürde konnte er nicht erlangen, er blieb zeitlebens ein *inceptor*. In und nach Avignon, unter dem Schutz von Ludwig dem Bayern, begann dann der zweite Teil seines philosophischen Schaffens, der Kampf gegen die Avignoner Päpste, vor allem gegen Johannes XXII. Die in München entstandenen politischen Traktate, aber auch seine Wissenschaftstheorie wirkten noch lange nach seinem Tod.

Als *via moderna* bestimmen Ockhams Gedanken die europäischen Universitäten des 14. und 15. Jahrhunderts, und bahnten einer neuen Naturwissenschaft den Weg. Ihr gegenüber steht die *via antiqua*, mit den realistischen Tendenz der klassischen Scholastiker: Albert dem Großen, Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. In dem Wegestreit, der nun entbrannte, ging es nicht etwa um die Alternative Plato oder Aristoteles, sondern um den neuplatonischen Aristotelismus oder Ockhamismus. Dies sollte die lange Einleitung über die Aristoteles-Rezeption im Vergleich zu Ockhams Thesen zeigen. Wurden im 13. Jahrhundert noch die Lehren des Aristoteles' verboten, so gab es nun im 14. Jahrhundert mehrere Verbote der Lehren Ockhams⁷⁶ - Aristoteles' Thesen waren längst offizielles Klerikerwissen.

Philosophisch bleiben die von Ockham aufgeworfenen Fragen bis heute interessant. Um nur auf zwei 'Meilensteine' der Neuzeit einzugehen, sei hier auf Descartes und Kant verwiesen.

Die neuzeitliche Subjektivitätsreflexion hat Ockham zwar nicht antizipiert, aber zumindest vorbereitet. Die Rückführung der traditionellen Seinsunterschiede (*res singularis, res universalis, etc.*) auf *acti intelligendi*⁷⁷ und *res extra anima*

⁷⁶ Vgl. zum Bezug der Pariser Nominalistenstatute (1339 und 1340) auf Ockham Paqué, R., 1970, insbesondere S.253-260.

⁷⁷ Vgl. Schulthess, P., 1992, S.295f.

bereitet den philosophischen Boden für die Descartesche Differenzierung von *res extensa* und *res cogitans*.⁷⁸ Im Anschluss daran sei an Heideggers Nachdenken über die Bestimmung des Seienden und sein Verhältnis zum bewussten Willen (*res extra anima* versus *conceptus*) erinnert.⁷⁹

450 Jahre nach Ockham führt Immanuel Kant den Konflikt zwischen Theologie und Philosophie im "Streit der Fakultäten" fort, die Frage nach dem Wissen des Menschen behandelt er epochal in der ersten "Kritik". Seine 'kopernikanische Wende' erinnert in vielen Zügen an Ockhams Abwendung vom Realismus und seine Verlagerung des Wissens von den Dingen in das erkennende Subjekt, d.h. den Menschen. Von hier aus fragte auch Ockham, ob "die Bearbeitung der Erkenntnisse,...den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe"⁸⁰.

Besondere Beachtung verdient bei der Betrachtung der Wirkung Ockhams das Ökonomieprinzip. Dieses findet sich von Leibniz bis Blumenberg als 'ontologische Ökonomielegende', und eben auch bei Kant, dort aber richtig verstanden: "Daraus folgt aber nicht, dass die Natur, auch nach empirischen Gesetzen, ein für das menschliche Erkenntnisvermögen fassliches System sei,[...] weil jene ein Inbegriff bloßer Erscheinungen (Vorstellungsarten) ist, welcher seine objektive Realität lediglich in der Erfahrung haben kann, die, als System, selbst nach empirischen Gesetzen, möglich sein muss, wenn man sich jene[...]wie ein System denkt. Also ist es eine subjektiv-notwendige transzendente Voraussetzung"⁸¹.

⁷⁸ Diese Differenz manifestiert sich aber nicht, wie Paqué meint, in einer Trennung von *res singularis* als *hoc aliquid* und *res animae* als *habitus ratio*. Der Begriff *res* greift in beide Bereiche (*res absolutae*), und ermöglicht so die Ockhamschen Wahrheitskriterien. Auf diese Weise vermeidet Ockham auch, daß die Erkenntnis der *res extensa* grundsätzlich von Gott abhängt, wie Descartes es zugestehen muß. Paqué presst Ockham hier in eine 'Logos-Theorie', die allenfalls für einige seiner Schüler gilt. Vgl. Paqué, R., 1970, S.299.

⁷⁹ Vgl. Paqué, R., 1970, S.274f.

⁸⁰ Kant, I., 1990, Bd.III, S.20.

⁸¹ Kant, I., 1990, Bd.X, S.21f. Allerdings finden sich auch bei Kant ontologische Translationen, vgl. Bd. IV, S.569 und S.571.

Ockhams Maxime der sparsamen Argumentation findet sich auch bei zahlreichen Denkern des 19. und 20. Jahrhunderts, wie Peirce, Russell, Mach und Popper⁸² sowie Wittgenstein⁸³.

Im Bereich der Sprachphilosophie muss man vor allem auf C.S. Peirce, den Begründer der Semiotik, und seinen bekanntesten Vertreter in unserer Zeit, Umberto Eco, verweisen. Auch W.V.O. Quine greift in seiner Metapher vom 'Museums-Mythos' auf Ockhams Zeichentheorie zurück. G. Frege wiederum rezipiert Ockhams Suppositionslehre, wenn er nach der Bedeutung von 'Morgenstern' und 'Abendstern' fragt. Im Bereich der Logik nutzte vor allem A. De Morgan Ockhams junktorenlogische Vorarbeit⁸⁴, und, auch hier, W.V.O. Quine die Grundlagen der Modallogik Ockhams⁸⁵.

Natürlich muss man nach der Nennung so vieler Namen und ihrer Bezüge zu Ockham anmerken, dass keiner von ihnen lediglich "Altbausanierung im Reiche des Geistes"⁸⁶ betrieben hat, indem er spätscholastische Gedanken übernahm. Ockhams Probleme und seine Lösungen gelten nur für seine Zeit. Doch bleiben die Fragen aktuell - wie alle philosophischen Fragen prinzipiell nicht 'lösbar' sind, und damit immer gültig und aktuell bleiben. Doch Ockhams Bedeutung als Klassiker der Philosophie beruht m.E. vor allem auf seiner Art zu denken: *clarus et distinctus* zeigt er, wie Philosophie als Wissenschaft möglich ist.

Diese Arbeit sollte vor allem Ockhams wichtigste Gedanken zur Theorie der Wissenschaft darstellen.

Nebenbei sollte sie aber auch zu einer angemessenen Betrachtung scholastischer Philosophie beitragen - ein Stück "Epochenschwellenabschwel lungstheorem"⁸⁷. In diesem Sinne ist der breite Bogen von Aristoteles bis zu Quine zu lesen - und in

⁸² Vgl. vor allem Beckmann, J.P., 1990, S.199-202. Hier finden sich alle genannten Autoren mit den zahlreichen Textstellen.

⁸³ Vgl. White, G., 1990, S.165-189.

⁸⁴ Vgl. zu den letzten Beispielen Aicher, O./ u.a., 1986, S.135f.

⁸⁵ Vgl. Weber-Krebs, N., 1993. Zu den Differenzen vor allem S.130f.

⁸⁶ Vgl. Marquard, O., 'Der Spiegel' 29/ 1993, S.125.

⁸⁷ Im Sinne Marquards, O., 1987, S.371.

der Mitte, in vielerlei Hinsicht, steht Wilhelm von Ockham: "Die Beschäftigung mit dem Denken der Vorgänger insgesamt erweist sich als eine unverzichtbare Hilfe auf der schwierigen Suche nach Wahrheit: Das Wahre, das die Alten gefunden haben, kann von ihnen übernommen werden; ihre Irrtümer zeigen, was vermieden werden muss. Allen Vorgängern ist deshalb der Philosoph zu einer gewissen Dankbarkeit verpflichtet."⁸⁸

⁸⁸ Cheneval, F./ Imbach, R., 1993, S.LXIII.