

WILHELM OCKHAM UND DIE PHILOSOPHIE DER ORDNUNGEN

Von Timotheus Barth OFM

Nachdem die Früh- und Hochscholastik bereits durch viele und gute Untersuchungen unserer Zeit zugänglich gemacht worden ist, beginnt man sich mehr nun auch der Spätscholastik und ihrem Hauptvertreter Wilhelm Ockham (geb. um 1280 in der Grafschaft Surrey, südlich von London, und gest. 1349/50 in München, wahrscheinlich am Schwarzen Tod) zuzuwenden. So haben wir in den letzten 15 Jahren eine Reihe wichtiger Monographien erhalten, die teils die ganze Lehre Ockhams (de Lagarde, Giacon), teils Einzelfragen wie Philosophie und Theologie (Guelly), seine Erkenntnislehre (Böhner, Day), seine Logik (Salamucha, Moody, Bochenski, Böhner), seine Anschauung über Kirche und Staat (Hamman), seinen Sentenzenkommentar und seine übrigen Schriften (Zuidema, Baudry, Böhner, Scholz u. a.), Ockham und der Oxforder Kanzler Johannes Lutterell (Hoffmann) behandeln.¹⁾

Freilich gehen die Ansichten über den Venerabilis Inceptor noch weit auseinander. Die einen sehen in ihm denjenigen, welcher die große philosophisch-theologische Synthese eines Thomas, Albert und Duns Skotus zerschlagen, damit den Verfall der Scholastik eingeleitet und die Glaubensspaltung und die Philosophie der Neuzeit vorbereitet hat. Andere mahnen zur Vorsicht und nehmen eine Scheidung von positiven und negativen Elementen vor. Insbesondere weisen sie darauf hin, daß seine philosophisch-theologische erste Periode von seiner zweiten kirchenpolitischen zu trennen sei. Wenn in der ersten der sachlich wissenschaftliche Ernst und das Ringen um neue Einsichten die Triebfeder seines Schaffens gewesen war, so kann ein Gleiches nicht für seine Auseinandersetzung mit Papst Johannes XXII. gesagt werden. Hier kann er von persönlicher Animosität und einer gewissen Verengung seines geistigen Blickes nicht freigesprochen werden, wenn er auch nicht so extremen Anschauungen verfiel wie etwa Marsilius von Padua. Unter dieser zweiten sondernden Sicht zeigen sich dann auch recht positive Züge, welche seiner Oxforder Lehrzeit entstammen. Vor allem offenbart sich mehr und mehr, daß Ockham der größte Logiker des Mittelalters gewesen ist und daß er überhaupt zu den Großen im Reiche der Logik gehört. Auch in seiner Erkenntnislehre, besonders seiner Lehre von der *intellectio intuitiva* und *abstractiva* hat er Beachtliches geleistet und eine Lücke schließen helfen, die in der aristotelischen Lehre zwischen Sinnlichkeit und Verstand besteht.

Noch wenig erforscht ist seine Ontologie. Deshalb war es ein glücklicher Gedanke von G. Martin, einmal in die Mitte der ockhamischen Ontologie vorzustoßen und uns einen Blick in seine Transzendentalphilosophie tun zu lassen. Da der Verf. in seinem Werk „Wilhelm von Ockham, Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen“, Verlag W. de Gruyter & Co., Berlin 1949, XIV und 260 S., zu neuen Ergebnissen kommt, die für die Geschichte der Ontologie von Bedeutung sind, soll hier eine ausführliche Besprechung folgen; diese ist auch aus dem Anlaß des 600jährigen Todestages des Venerabilis Inceptor gerechtfertigt, insofern Gedenktage der Großen im Reiche des Geistes die Epigonen immer wieder vor die Aufgabe stellen, sich Rechenschaft über den bisherigen Besitz der Wahrheit zu geben.

1. Grundeinstellung und Gliederung des Buches

Bevor wir uns dem Inhaltlichen zuwenden, müssen wir uns mit dem Tenor vertraut machen, aus dem heraus M. sein Werk abgefaßt hat. Er schreibt darüber: „Die vorliegende Untersuchung bringt es mit sich, daß Thomas von Aquin, Duns Skotus und Wilhelm von Ockham als gleichrangig erscheinen. Das bleibt in einem

gewissen Sinn auch bestehen, insbesondere für die Diskussion, wie sie in der Scholastik tatsächlich geführt worden ist. In der zusammenschauenden Betrachtung hebt sich aber Thomas als der führende Denker heraus. Die Wendung zur aristotelischen Transzendentalphilosophie, so wie sie Thomas durchgeführt hat, ist die eigentliche philosophische Entscheidung der Scholastik. Von hier aus bedeutet die philosophische Arbeit von Duns Scotus und Ockham in einem gewissen Sinne doch nur ein Weiterdenken, ein Weiterverfolgen der von Thomas grundsätzlich gestellten Aufgabe. In den Grundfragen: was ist Einheit?, was ist Sein?, bleibt die Führung bei den großen Denkern, bei Plato, Aristoteles, Augustin, Thomas, Leibniz, Kant. Gleichwohl nimmt Ockham in diesem Gespräch einen hervorragenden Platz ein, denn er hat zum transzendentalphilosophischen Grundproblem von Einheit und Sein einen fundamentalen Beitrag geliefert" (XI).

Von dieser Grundeinstellung ist M. nie abgewichen. Er hat sie durch sein ganzes Buch durchgehalten und so jene weite Atmosphäre geschaffen, welcher der Schwierigkeit des Stoffes angemessen war und ein sachliches Verständnis ermöglichte. Entsprechend dem materiellen Gehalt wird zunächst in zwei Abschnitten das Wesen von Einheit, Zahl, Ausdehnung (1. Teil) und Relation (2. Teil) schrittweise entfaltet und auseinandergelegt, um dann in einem dritten Abschnitt, der über akzidentales und transzendentes Sein handelt, wieder systematisch zusammengefaßt zu werden. Dabei werden immer wieder die geschichtlichen Ursprünge sichtbar, aus denen Ockham lebt: Aristoteles, Plotin (dieser freilich nur indirekt), Thomas, Duns Scotus und Petrus Aureoli. Ist Ockham erreicht, so wird die Linie über Gabriel Biel, Suarez, Leibniz zu Kant hin weiterverfolgt. Damit bietet M. zugleich eine Vorgeschichte zur Transzendentalphilosophie Kants und des deutschen Idealismus.

Die wesentlichen Unterlagen für die Interpretation Ockhams bilden Sent. I d. 24 (für die Einheit) und Sent. I d. 30, 31 (für die Relation). Leider konnten die Texte, die an Hand von 5 bzw. 8 Hss. überprüft wurden, nicht als Anhang beigegeben werden. Das wäre bei der schweren Zugänglichkeit zu ockhamischen Texten eine große Erleichterung gewesen. Als dem Sentenzenkommentar ebenbürtig wird die Schrift de Sacramento altaris behandelt, die in der kritischen Ausgabe von T. Br. Birch, Burlington 1930 zur Verfügung stand. Mit Hilfe dieser beiden Werke konnte der Verf. sein Anliegen durchführen. Die anderen Schriften des Venerabilis Inceptor kamen nur vergleichsweise oder überhaupt nicht in Frage, je nachdem bei ihnen die Lehre von den Transzendentalien soeben nur angeschnitten oder überhaupt nicht berührt wurde. Letzteres trifft vor allen Dingen für die Aristoteleskommentare zu, das erstere gilt für die Summa totius logicae, die nur sehr kursorisch sich über unser Problem äußert. Man wird ein solches Vorgehen als kluge Einschränkung billigen dürfen, zumal auch nach den Forschungen Böhnners der Sentenzenkommentar die Hauptschrift für metaphysische und theologische Probleme bleibt, gegenüber dem die anderen Schriften in den Hintergrund treten.

2. Die Einheit (1—31)

Das Problem der Transzendentalien findet seine Grundlegung in der Metaphysik des Aristoteles. In Kap. 1 und 2 des X. Buches bestimmt er das Wesen der Einheit und ihr Verhältnis zum Sein. Von der Einheit heißt es dort zunächst negativ, daß sie weder eine Substanz (usia) noch ein Akzidens noch eine Gattung sei. Sie steht über allen Substanzen, Akzidentien und Gattungen und fällt daher positiv mit dem Sein selbst zusammen. Die Einheit und das Sein sind identisch. Damit ist der übergattungsmäßige oder transzendente Rang der Einheit zum erstenmal ausgesprochen. Wo immer Seiendes auftritt, tritt es auch als Einheit auf.

Anders verhält es sich bei Plotin. Hier löst sich die Einheit vom Sein ab und tritt als etwas Neues zu ihm hinzu (epakton).

Während Aristoteles direkt der Scholastik überliefert wurde, kam die Gedankenwelt Plotins indirekt, besonders über die Araber (vor allem Avizenna und Averroes) zu den Meistern des Mittelalters. Im Anschluß an Averroes kennt Thomas eine doppelte Einheit: eine solche, welche mit dem Sein zusammenfällt (unum, quod convertitur cum ente = transzendente Einheit), und eine andere, welche das Prinzip der Zahl ist und eine Art der diskreten Quantität bildet (prädikamentale Einheit). Diese beiden Arten der Einheit folgen aus der logischen Bestimmung der Einheit: ens individuum in se et divisum ab alio. Der erste und negative Teil, das individuum in se, kommt der transzendentalen Einheit zu. Sie ist etwas Negatives

und gibt dem Sein des Seienden nichts Positives. Als *unitas formalis* verleiht es dem Sein seine Ungeteiltheit und unterscheidet sich von diesem nur durch eine *distinctio rationis*. Das *divisum ab alio* eignet der prädikamentalen Einheit und macht, daß materielle Dinge sich voneinander unterscheiden. Sie wird daher auch *unitas materialis* genannt. Außerdem fällt sie nicht mit dem Sein als solchen sachlich zusammen, sondern sie fügt ihm etwas neues Sachhaltiges hinzu. Zwischen ihr und dem Sein eines materiell Seienden waltet eine *distinctio realis*. Die Folge dieser doppelten Einheit ist: alles rein geistig Seiende (Gott, Engel, Seele des Menschen) steht unter der transzendentalen Einheit; beim materiellen Sein der Körper, Pflanzen und Tiere haben wir hingegen eine Ueberschneidung von transzendentaler und prädikamentaler Einheit.

An diese Problemlage knüpft Duns Skotus an. Auch er kennt den Unterschied von transzendentaler und prädikamentaler Einheit; doch erhalten beide bei ihm einen neuen ontologischen Gehalt bzw. eine kritische Würdigung. Was die transzendente Einheit betrifft, so unterscheidet er diese vom Sein nicht durch eine *distinctio rationis*, sondern durch eine *distinctio formalis ante operationem mentis*. Damit tritt der ontologische Charakter der Einheit mehr hervor. Als transzendente Formalität führt zwar die Einheit kein selbständiges Sein im Sinne Plotins, fällt also real mit dem Sein zusammen. Das hindert aber nicht, daß dennoch beide eine transzendente Synthesis ausmachen, in welcher Sein und Einheit sich gegenseitig ergänzen. Hinsichtlich der prädikamentalen Einheit trifft Duns keine endgültige Entscheidung, gibt aber zu verstehen, daß ihm diese fragwürdig erscheint. Vor allen Dingen erscheint ihm ungereimt, daß bei der materiellen Substanz zwei Einheiten übereinander sein sollen.

Zu Ox. II d. 16, das zweimal für die *distinctio formalis inter ens et unitatem transcendentem* zitiert wird, ist zu sagen, daß diese *distinctio* nicht zum Corpus der *Ordinatio* des zweiten Sentenzenbuches gehört, sondern eine *Reportatio*, also eine Nachschrift eines Skotusschülers ist (vgl. Ch. Balić *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences Louvain*, 1927, 95). So war durch Duns Skotus die *unitas numeralis* als reales Akzidenz in ein kritisches Stadium eingetreten. Die endgültigen Folgerungen zieht Ockham. Eine doppelte Einheit bei materiellen Dingen ist nach ihm abwegig. Es ist nicht einzusehen, warum einmal die Einheit bloß etwas Negatives sein soll (transzendente Einheit als *individuum in se*) und dann zu etwas Positivem umschlagen kann (numerische Einheit als *divisum ab alio*), da doch im zweiten Fall die *privatio divisionis materialis* doch auch eine negative Bestimmung ist. Wenn ferner die *unitas numeralis* auf die *quantitas discreta* zurückgeführt wird, dann können sich die immateriellen Dinge nicht zahlenmäßig unterscheiden. Dann können wir nicht von zwei Engeln sprechen. Von der Kritik schreitet Ockham weiter zu einer positiven Begründung. Soll der bisherige Unterschied von *unitas praedicamentalis* und *transcendentalis* zugunsten letzterer fallen, dann muß die bisherige Bestimmung der transzendentalen Einheit erweitert werden. Das heißt: auch das *divisum ab alio* muß in die Definition hinein, wobei zu berücksichtigen ist, daß Ockham gerade auf diesen zweiten Teil einen besonderen Nachdruck legt. Er kommt dabei zu folgender Formulierung: *unum est ens et non entia*. Die Einheit ist etwas, was jedem Seienden zukommt und wodurch es sich von jedem anderen Seienden unterscheidet.

Damit war die *unitas numeralis* als *unitas praedicamentalis* eliminiert und ihr ontologischer Bestand in die transzendente Einheit mitaufgenommen. Die transzendente Einheit selbst fällt mit dem Sein des Seienden zusammen und gibt jedem Seienden seine Einheit sowohl wie auch seine Unterschiedenheit von jedem anderen Seienden. Geschichtlich betrachtet bedeutet Ockham eigentlich nur eine konsequente Rückkehr zu Aristoteles, welcher auch nur die transzendente Einheit gekannt hat.

2. Die Zahl (32—70)

In der Zahlenlehre hat der Stagirite offenbar eine Wandlung durchgemacht. Anfangs teilte er sie einer bestimmten Kategorie zu (der *quantitas discreta* Kat. 1,6), später sah er in ihnen bloß eine Vorstellung (Phys. II 14). In *Metaph. XIII 3* neigt er endlich der transzendentalen Auffassung der Zahl zu. Die Zahl ist ein Seiendes in gewisser Hinsicht, insofern sie etwas ist, was zum Sein selbst gehört und nicht als selbständige Realität zu ihm hintritt. Bei Plotin hingegen ist die Zahl wieder etwas Selbständiges, was ohne reale Dinge sein kann und zu ihnen hinzukommt. Die Zahl hat ein ideales Sein.

Bei Thomas treffen wir wieder dasselbe wie bei der Einheit. Er kennt zwei Arten von Zahlen, solche, welche in der Teilung des Continuums (= dreidimensionale Materie S. 41) begründet sind, und andere, welche lediglich eine Vielheit meinen und aus dem Sein der Dinge selbst hervorgehen. Die erste Zahl gehört also einer bestimmten Kategorie an, nämlich der Quantität, und baut auf deren Teilbarkeit auf (*divisio materialis*); sie wird daher prädikamentale oder akzidentale Zahl genannt. Die zweite Zahl hingegen berücksichtigt den Gegensatz der Formen und die daraus entspringende Vielheit (*divisio formalis*); sie fällt unter keine bestimmte Kategorie, ja sogar sie steht über allen Kategorien und kann daher transzendente Zahl heißen (*multitudo transcendens* S. th. I 30 3 c).

Die Folge davon ist, daß die akzidentale Zahl ihren Trägern eine neue Sachhaltigkeit hinzufügt, ponit quoddam additum supra res, die transzendente Zahl aber mit dem Sein des Seienden selbst zusammenfällt und ihm seine Vielheit verleiht, *secundum quod ens dividitur per unum et multa* S. th. I. c. Die akzidentale Zahl kommt nur bei materiellen Dingen vor, die transzendente Zahl hingegen eignet auch den geistigen Wesen (Gott, Engel, Seele). Und nun kommt das Merkwürdige. Die materiellen Dinge können durch göttlichen Eingriff die akzidentale Zahl, die ja ein absolutes Akzidenz ist und daher von der materiellen Substanz getrennt werden kann, wieder verlieren. Trotzdem bleiben sie zählbar, da sie noch die transzendente Zahl, die nicht vom Sein getrennt werden kann, besitzen.

Diese Zwiespältigkeit bot wieder Duns Skotus und Ockham Gelegenheit zu einer Weiterführung des Problems. Zwar stoßen wir bei dem Doctor Subtilis wieder auf dieselben Schwierigkeiten wie bei der *unitas praedicamentalis*, da er auch in seiner Zahlenlehre über eine aporetische Behandlung nicht hinauskommt. Aber auch dieses ist schon wertvoll, da sie die Fragestellung wach hielt. In seinem Metaphysikkommentar I. V q. 9 erhebt er wichtige Einwände gegen das Nebeneinander von prädikamentaler und transzendenter Zahl. In der *Reportatio Parisiensis* I d. 24 scheint er der Meinung zuzuneigen, daß die Zahlen *entia rationis* sind. Auch die *Ordinatio* I d. 24, welche der Verf. nicht zitiert, kommt zu keiner eigentlichen Lösung. Er unterscheidet dort *unitas formalis*, *unitas aggregatione*, *numerus realis* und *numerus ut ens rationis*.

Ockham zog nun aus all dem wieder das Fazit und zeigte, daß die Zahl als selbständiges Akzidenz unnötig, ja unmöglich ist. Dies ergibt sich besonders daraus, daß auch bei Trennung der akzidentalen Zahl von ihrem Träger (durch göttlichen Eingriff) dieser dennoch eine zählbare Einheit bleibt. Folglich ist die akzidentale Zahl überflüssig und kann nicht das Wesen der Zahl ausmachen. Ferner, wenn die Zahlen wirklich absolute Akzidentien wären, so müßte bei drei Körpern die Zahl drei von diesen real verschieden sein. Nun aber kann man auch die Zahlen selbst wieder zählen, und so müßte man auch an den Zahlen selbst wieder ein absolutes Akzidenz annehmen, das die Zahlen zählbar machte. So verwickelt man sich offenbar in einen regressus in infinitum, der das Zählen überhaupt verhindern würde. Damit ist das Sinnwidrige der akzidentalen Zahl aufgezeigt. Wir würden dadurch eine aktuelle Reihe von unendlich vielen Gliedern heraufbeschwören, was sowohl für Aristoteles als auch die ganze Scholastik ein unmöglicher Gedanke ist. Daraus zieht Ockham den Schluß: die Zahl kann nicht etwas akzidentales sein, was dem Sein etwas hinzufügt, sie hat vielmehr transzendenten Charakter und fällt mit dem Sein selbst zusammen.

Damit war das transzendente Problem der Zahl zu einem gewissen Abschluß gekommen. Wir müssen schon einen weiten Schritt zu Leibniz tun, um einen weiteren Beitrag zu finden. Leibniz, der wohl Gabriel Biel im Original gelesen hat und Ockhams Logik und seinen Traktat *de Sacramento altaris* wenigstens aus zweiter Hand kannte, sieht in den Zahlen nicht bloß Transzendenzien, sondern auch eine Art von transzendenten Relationen. *Numeri, unitates, fractiones habent naturam relationum* (Brief an de Bosses ed. Erdmann 435 b).

3. Die Ausdehnung (71—98)

Im scholastischen Aufbau der Kategorien stand der *quantitas discreta* (Einheit und Zahl) die *quantitas continua* gegenüber, deren Arten Punkt (Grenze des Continuums), Linie, Fläche, Körper und einige Komplexionen wie Ort, Zeit und Bewegung sind. Da die Diskussion über das Sein der *quantitas continua* in der Scholastik im engsten Zusammenhang mit theologischen Fragen stand (Transsubstantiation), kann sich M. in seiner Darlegung auf die beiden wichtigsten Vorgänger Ockhams beschränken: Thomas von Aquin und Duns Skotus.

Thomas von Aquin lehrt von der *quantitas continua sive dimensiva*, daß sie ein absolutes Akzidenz ist, welches von der Substanz getrennt und von Gott in seiner Realität erhalten werden kann. Die extensive Quantität steht in der Dingwelt zwischen der Substanz und den anderen Akzidentien. Sie existiert (in der natürlichen Ordnung) in der Substanz als ihrem Subjekt und vermittelt gewissermaßen als Träger das Existieren der anderen Akzidentien (S. 74). Bei der Transsubstantiation wird demnach die Substanz des Brotes in den Leib Christi verwandelt; die Akzidentien des Brotes, vor allem die *quantitas dimensiva*, werden durch Gott erhalten.

Wir kommen zu Duns Skotus und finden auch hier wieder keine endgültige Entscheidung, ob die Ausdehnung ein *accidens absolutum* oder *relativum* ist (vgl. XVII 572 ab, 637 a). Doch möchte es uns scheinen, daß er auch im *Opus Oxoniense* — wenn auch nicht so deutlich wie in den *Reportata Parisiensia* — nach der ersten Meinung, die ja die *sententia communis* ist, hinneigt. Dafür spricht etwa folgende Stelle: „*Respondeo, quamdiu manet quantitas, satis facile est secundum communem opinionem salutare passum respectu agentis naturalis; et hoc bene possibile est respectu qualitatam contrariarum, quia non omnis alteratio requirit quantitatem mutari*“ (XVII 637 b; vgl. auch 625 ab). So dürfte doch bestehen bleiben, daß er bezüglich der hl. Eucharistie der *opinio communis* einen gewissen Vorzug gibt, nach welcher die Quantität das *commune subiectum manens qualitatum* ist, wenn die Brotsubstanz durch die Konsekrationsworte in den hl. Leib Christi verwandelt wird (XVII 637 a).

Außerdem beruft sich M. noch auf den dem Skotus zugeschriebenen Physikkommentar, wo die reale Unterscheidung von Substanz und Ausdehnung geleugnet wird (vgl. besonders II 397 a). Diese Schrift ist aber nach Skotus geschrieben und hat zu ihrem Verfasser Marsilius von Inghen, gestorben 1396 (vgl. A. Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M. A. VIII H. 1—2, 162, 164).

Desgleichen ist Ox II d. 12 q. 2 vom textkritischen Standpunkt aus mit einer gewissen Reserve zu behandeln. Wir haben es hier mit einer Reportation zu tun (vgl. Ch. Balić A. a. O. 106 f.; T. Barth. *De argumentis et univocationis entis natura* apud Joannem Duns Scotum in: *Collectanea Franciscana* XIV (1944) 38 ff.). Für die Entwicklung der scholastischen Doktrin ist aber genannte Quästion recht belangreich, da dort die Möglichkeit einer realen Trennung der Materie von der Form bei Weiterexistenz der Materie behauptet wird. Natürlich ist dazu ein Eingriff Gottes erfordert. Da aber die Teilbarkeit der Materie nicht durch die Quantität, sondern durch die *partes substantiales* (XII 577 b) erfolgt, kann diese Quästion nicht „als die völlige Lösung des Problems“ (77) betrachtet werden. Sie scheidet demnach auch für die etwaige Leugnung einer *distinctio realis* zwischen Materie und Quantität aus.

Noch schwieriger ist die Situation bei Ockham. Auch er läßt letzten Endes die Frage in der Schwebe. Nach vorsichtiger Prüfung kommt der Verf. zu folgendem Urteil: „Wenn auch in gewissem Sinne Ockham — ebenso wie Duns Skotus — die beiden entgegengesetzten Meinungen über das Sein der Ausdehnung referiert, so gewinnt doch die eine Meinung — die Ausdehnung ist kein absolutes Akzidenz — in Darstellung und Begründung einen ebenso entschiedenen Vorrang, daß man sie mit Recht stets als die eigentliche Meinung Ockhams betrachtet hat“ (S. 78). Zum Beweis dieser These kann unter anderem hingewiesen werden, daß nach Ockham wie schon zuvor in der Schule des Skotus die Materie von der Form getrennt existieren kann. Ja Ockham geht sogar noch weiter als die skotistische Tradition und gestattet einer solch selbständigen Materie ein eigentliches = zirkumskriptives (nicht bloß definitives) Dasein im Raum, weil durch die Vernichtung der Form nichts an dem räumlichen Auseinandersein der materiellen Teile geändert ist. Folglich ist die Materie aus sich ausgedehnt und bedarf dazu nicht eines hinzukommenden Akzidenzes (vgl. *Sent.* IV q. 4 G).

Ein anderes Beispiel aus der S. t. 1. I 44 zeigt den gleichen Sachverhalt. Gottes Allmacht kann einem Brett all seine absoluten Akzidentien = Qualitäten nehmen. Auch dann noch würde das Brett ausgedehnt sein und hätte seine auseinanderliegenden Teile. Solche und andere Gründe machen es zu einem hohen Grade wahrscheinlich, daß Ockham in der Ausdehnung nicht ein absolutes Akzidenz, sondern ein transzendentes Sein, was mit der Materie sachlich zusammenfällt, betrachtet hat. Dazu kommen noch die Zeugnisse eines John Lutterell, des Kanzlers an der

Oxfordener Universität und ersten Gegners von Ockham (vgl. Fr. Hoffmann, A. a. O. 150), eines Gabriel Biel (87) und eines Suarez, nach denen Ockham die Ausdehnung als transzendentes Sein betrachtet hat.

An einer Stelle schneidet M. auch die theologische Frage an, ob die Lehre vom transzendentalen Sein der Ausdehnung noch mit dem kirchlichen Dogma der Transsubstantiation verträglich sei (76). Sehr zurückhaltend meint der Verf.: „Nun ist freilich nicht zu sehen, wie Duns Skotus“ — das gleiche könnte auch bei Ockham gesagt werden — „bei dieser Auffassung mit der Transsubstantiation zurechtkommen will. Gehört die Untrennbarkeit zur Natur des Akzidenz, dann müßte ja in der Transsubstantiation auch die Natur der Akzidentien geändert werden, eine Konsequenz, die Duns Skotus auch in Erwägung gezogen hat“ (76). Demgegenüber möchten wir auf das kompetente Urteil eines Pelster aufmerksam machen, welcher diese Bedenken mit guten Gründen zurückweist. Pelster schreibt bei einer Besprechung des Buches von Fr. Hoffmann über „die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxfordener Kanzler Johannes Lutterell“ in der Scholastik XVII (1942) 88: „Da nach Ockham etwas von dem, was wir Brot nennen, nämlich die Akzidentien der Qualitas bleiben, so verstößt er nicht gegen das Dogma, auch nicht, wenn er Substanz und Ausdehnung als real identisch ansieht“ (vgl. Chr. Pesch. Praelectiones dogmaticae VI n. 710—714).

Verf. schließt seine Darlegungen wieder mit Leibniz, bei dem klar ausgesprochen ist, daß der Raum und die Ausdehnung keine absoluten Realitäten außerhalb der Dinge, sondern nur eine Beziehung und ein Zusammenhang von Dingen sind. Außerdem klingt noch bei Leibniz ein neues Motiv an, das man das phänomenale nennen könnte. Der Raum ist ein Phänomen, aber ein Phänomen Gottes. Itaque realitas corporum, spatii, motus, temporis videtur in eo consistere, ut sint phaenomena Dei seu obiectum visionis (An Des Bosses, Gerhardt II 435). Von hier laufen die Linien weiter zu Kant. Dieser braucht nur Gott in ein transzendentes Ich kritisch einzuschränken, und schon haben wir Raum und Zeit als apriorische Anschauungsformen des transzendentalen Ichs.

4. Die Relation (99—182)

Den größten Raum nimmt die Behandlung der Relation ein. Trotzdem Aristoteles keine geschlossene Abhandlung über die Beziehungen bietet, muß doch bei ihm begonnen werden, da seine Einteilung der Beziehungen für die Scholastik von großer Wichtigkeit ist. Aristoteles unterscheidet drei Klassen von Beziehungen, die wir, in scholastische Terminologie umgesetzt, prädikamentale, transzendente und rationale Relationen nennen könnten.

Die prädikamentalen Beziehungen umfassen die arithmetischen Relationen des Doppelten, der Hälfte, der Identität, Gleichheit, Ähnlichkeit sowie die kausalen Relationen (Erwärmen, Vatersein, Sohnsein usw.). Die transzendentalen Beziehungen sind allgemeiner und umfassender als die vorigen und enthalten Relationen wie die der Identität, Gleichheit, Ähnlichkeit (aber nicht bloß in arithmetischer, sondern in transzendentalontologischer Hinsicht). Zu diesen beiden Klassen, welche noch realontologischen Charakter haben, kommt eine dritte, welche nicht realer, sondern rationaler Natur ist, ein Unterschied, der heute freilich sehr fragwürdig geworden ist, aber gerade in seiner Fragwürdigkeit das transzendente Problem in der Ontologie immer wieder von neuem entfacht hat, bis man ihn schließlich als unontologisch fallen ließ. Zu den rationalen Relationen gehören folgende Beziehungen: Maß und Gemessensein, Sehen und Gesehensein, Erkennen und Erkenntsein. Die letztgenannte Gruppe erfährt später in der Scholastik eine wichtige Erweiterung, die durch theologische Probleme bedingt ist. Hier ging es um eine Fassung der allgemein-innere göttlichen Beziehungen und dem wechselseitigen Verhältnis von Gott und Welt.

Stärker als bei Aristoteles steht bei Plotin die Seinsweise der Relation im Mittelpunkt des Interesses. Um den Seinscharakter kräftig zu unterstreichen, gibt Plotin den Beziehungen ein selbständiges Sein, hypostasie ehei. Diese Haltung ist vielleicht durch die Stoa bedingt, nach welcher die Relation eine bloße Vorstellung ist. Ueber Simplicios und die Araber kamen dann beide Auffassungen der Relation als ens rationis und als ens reale zu den Meistern der Scholastik. Sie bildeten auch bei Thomas von Aquin den Ausgangspunkt der Diskussion.

Dabei konnte es dem Blick des Aquinaten nicht verborgen bleiben, daß er mit dieser Unterscheidung von ens reale und ens rationis nicht alle Beziehungen erfass-

sen konnte. Er sieht sich deshalb genötigt, zu einer Reihe von „Aushilfen“ und Erweiterungen Zuflucht zu nehmen.

Dies zeigt sich zunächst bei der Bestimmung von Schöpfer und Geschöpf. Die thomassische Lösung ist folgende: zwischen Gott und Welt besteht eine *relatio rationis*, weil im Falle einer *relatio realis* Gott ein neues Sein empfangt, was gegen seine Unveränderlichkeit ist; von der Welt nach Gott hin dagegen waltet eine *relatio realis*, weil die Welt realiter und nicht bloß rationaliter (einer Vorstellung nach) von Gott abhängig ist. Diese *relatio realis* des Geschaffenseins ist vom Geschöpf (als seinem Fundament) real verschieden, aber nicht trennbar von ihm (161). Die Beziehung zwischen Gott und Welt ist demnach eine gemischte, der Verf. spricht von einer Relation verschiedenen Seins.

Wieder anders bestimmt Thomas das Verhältnis der Gleichheit und Ähnlichkeit der drei göttlichen Personen zueinander. Da bei ihm *relatio realis* gleichbedeutend ist mit *relatio accidentalis*, muß er folgerichtig eine *relatio realis* ablehnen und zu einer *relatio rationis* kommen. Das Unzureichende dieser Lösung selbst empfindend, gibt Thomas dieser *relatio rationis* noch eine bemerkenswerte Ergänzung. Sie ist kein reines *ens rationis*, sondern ein solches, dem etwas, was freilich schwer zu bestimmen ist, in *re* entspricht, *tamen habet in re aliquid respondens* Sent. I d. 31 q. 1 ad 2.

De facto hat damit Thomas die enge Systematik der *relatio realis* und der *relatio rationis* gesprengt, wenn er auch noch nicht den letzten Schritt zum Transzendentalen wagt. Dieser wird erst bei Duns Skotus, wenn auch noch mit einer gewissen Einschränkung getan. Die Einschränkung offenbart sich in der Auseinandersetzung mit Heinrich von Gent, demgegenüber der Doctor Subtilis nachzuweisen sucht, daß es im Bereich der Welt auch Relationen gibt, bei denen das Fundament der Beziehung und die Beziehung selbst voneinander real verschieden sind. Es handelt sich hier um veränderliche Beziehungen, die kommen und gehen können, etwa das Verhältnis von Herr und Knecht. Auf der anderen Seite aber sieht Duns das Problematische der thomassischen Lehre. Die Relation verschiedenen Seins und seine *relatio rationis cum fundamento in re* sind noch ein Kompromiß an die bisherige Tradition, dem aber die innere Folgerichtigkeit abgeht. Er unterzieht daher nochmals beide Lösungen einer eingehenden Prüfung und kommt zu folgendem Resultat.

Bei endlichen Wesen ist der Bezug auf Gott als ihrem Schöpfer etwas Dauerndes und Unabtrennbares. Ein Ding in der Welt ohne diesen Seinsbezug ist ein innerer Widerspruch. Wir haben daher eine transzendente Relation vor uns. Wäre dem nicht so und bestünde zwischen dem *creatum esse* und der *creatura* eine *distinctio realis*, so müßte man weiter fragen, wie denn die neue Beziehung zwischen dem Geschaffensein und dem Geschöpf beschaffen wäre. Wenn auch hier wieder ein realer Unterschied vorliegt, dann verschlingt man sich offenbar in das Labyrinth eines *regressus in infinitum* und löst jedes Ding in ein Netz von unendlich vielen und real verschiedenen Beziehungen auf. Um eine solche ontologische Atomisierung und Relativierung zu vermeiden, darf das Sein des *creatum esse* nicht real von seinem Träger, der *creatura*, verschieden sein. Es darf ferner nicht einer bestimmten Gattung angehören, sondern muß alle endlichen Seinsgattungen übersteigen; es ist etwas *transcendentales* und fällt mit dem Geschöpflichen selbst sachlich zusammen. Dies hindert freilich nicht, daß trotzdem zwischen Geschaffensein und Geschöpf noch ein gewisser Unterschied, nämlich ein formaler obwaltet. Damit soll gesagt sein, daß die *relatio transcendens* des *creatum esse* nicht nur eine bloße Vorstellung ist, sondern eine real transzendente Beziehung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer bedeutet.

Was das Verhältnis von *creator* — *creatura* angeht, so ist Skotus hier wieder zurückhaltender und auch nicht ganz einheitlich in seinen Formulierungen. Zwar lesen wir in Ox. I d. 30 q. 2 n. 10 X 455b, daß die Beziehung Gottes zur Welt weder von einem endlichen noch einem unendlichen Verstand stammt, mithin eine reale Beziehung ist. Andererseits kehrt auch der traditionelle Terminus wieder, nach dem das Verhältnis Gottes zur Welt eine *relatio rationis* ist (vgl. IX 583a). Um eine solche *relatio rationis* richtig zu verstehen, müßte man schon das in Anwendung bringen, was der Verf. von dem Bedeutungswandel des *ens rationis* sagt. Es sei nämlich bloß eine negative Ausgrenzung und meine dann nur die Verneinung von etwas Substantiellem oder einem absoluten Akzidenz, das ja auch unter gewissen Voraussetzungen selbständig sein kann. Damit verträgt sich aber positiv recht gut, daß die genannte Relation eine *transcendentale reale* ist.

Zu dem sachlich gleichen Ergebnis kommt Duns auch bei einer anderen theologischen Frage. Auch das allgemeine Verhältnis der Aehnlichkeit und Gleichheit der drei göttlichen Personen zueinander ist ein real transzendentes.

Im Bereich des Geschöpflichen bleibt freilich beim Doctor Subtilis noch ein traditioneller Problemrest zurück. Hier kann die transzendente Gleichheit und Aehnlichkeit von einer akzidentalen Gleichheit und Aehnlichkeit überlagert werden (veränderliche Relationen). Diese Anschauung bietet Ockham Anlaß zu weiterem Nachdenken, ebenso jenes andere bei Skotus, ob die transzendente Relation des Geschaffenseins unbedingt vom Geschöpf formal verschieden sein müsse oder ob nicht auch der transzendente Charakter dieser Relation beim Fortfall dieses Unterschiedes gewahrt bleiben könne.

Auf die Doppelung der Relationen im Bereich des Geschöpflichen eingehend, erscheint diese dem Venerabilis Inceptor reichlich fragwürdig. Er erläutert dies an dem Beispiel der Kausalrelation des Erwärmens. Nach scholastischer Ansicht ist das Erwärmen nicht eine Energieübertragung, bei welcher der eine Körper Energie abgibt und der andere welche empfängt, sondern eine Energiesteigerung, bei welcher der aktuell warme Körper den potentiell warmen (= kalten) Körper zur aktuellen Wärme überführt. Diese Lehre hängt mit der aristotelischen Auffassung von der Sonne als letzten Wärmequelle zusammen. Die Sonne gehört zu den unveränderlichen Himmelskörpern. Daher kann sie beim Erwärmen der Welt keine Wärme abgeben — sonst würde sie sich ja verändern —, sondern nur potentielle Wärme in aktuelle Wärme umgestalten. Mit dieser kosmologischen These macht Ockham ernst. Er erklärt die wärmende Wirksamkeit der Sonne nicht als etwas von ihr Trennbares und Uebertragbares, sondern für ihn ist die Wärme selbst das Sein der Sonne, das ihr als unverlierbarer Besitz gegeben ist. Da die Sonne heiß ist, kann sie andere Körper von der Potenz zum Akte des Warmseins überführen. Die Kausalität wird hier zu einer transzendentalen Relation. Die Sonne wärmt, der Mensch, das Tier oder die Pflanze wird erwärmt. Ockham ist hier noch um einen Grad aristotelischer als seine Vorgänger.

Zur anderen Frage sich wendend, ob das Geschaffensein als Beziehung sich vom Geschöpf als Fundament formal unterscheide — wie Skotus gemeint hatte —, glaubt er, die *distinctio formalis* bei endlichen Wesen ablehnen zu müssen. Sie ist nach ihm nur in *divinis* berechtigt. Wenn aber die *distinctio formalis* bei Geschöpfen in Fortfall kommt, dann drängt sich sofort wieder das andere Problem in den Vordergrund: ist dann noch genügend Gewähr für den ontologischen Charakter der Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer gegeben? Ockham hält dafür, daß der ontologische Charakter nicht an der *distinctio formalis* hängt. Die Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer ist etwas Ontologisches, näherhin etwas Real-Ontologisches, weil das Geschöpf von Gott realiter erschaffen und nicht bloß gedacht ist. Das Geschaffensein wohnt nicht nach Art einer Qualität, die ein eigenes formales Sein hat, dem Geschöpf inne, sondern macht geradezu sein Sein aus. Es ist etwas Reales, aber weder im Sinne einer eigenen Formalität (Skotus) noch im Sinne einer realen Verschiedenheit (Thomas), sondern im Sinne von etwas Real-Transzendentelem, was das Sein des Geschöpfes selber ist.

Um den Zug ins Transzendente bei Ockham noch abzurunden, muß hinzugefügt werden, daß außer der Quantität und Relation auch die Kategorien des *quando*, *ubi*, *der positio*, *des habitus*, *der distantia* und *des ordo* noch in das Lager des Transzendentalen einrücken. So hat sich das Schwergewicht der Ontologie ganz nach dem Transzendentalen hin verlagert. Von den alten Kategorien mit selbständiger Realität sind nur die Substanz und die Qualität verblieben. Alle anderen sind nur innere Weisen, wie sich das transzendente Sein ausgliedert und besondert. Die synthetische Einheit des Seins hat dadurch mächtig gewonnen.

Einen wesentlichen Beitrag zur Transzendentalontologie finden wir wieder bei Leibniz. Er ging noch einen Schritt weiter als Ockham und ordnet auch die Quantität den transzendentalen Relationen unter. Raum und Zeit als die wichtigsten Manifestationen der Quantität werden damit transzendente Ordnungskategorien, welche das Zugleich, Nacheinander und Nebeneinander der seienden Dinge bestimmen. Außerdem betont Leibniz immer wieder, daß Relationen kein akzidentales Sein haben. Denn dann hätte jede Relation offenbar zwei Subjekte. „Wir hätten wieder ein Akzidens, das mit einem Bein in einem und mit dem anderen Bein im anderen Subjekt steht“ (178). Gewiß walten Beziehungen zwischen Subjekten, aber sie sind weder Substanzen noch Akzidenzien, sondern *res mere mentales*, welche später von Leibniz als Gedanken Gottes gedeutet werden. Damit bekommen sie etwas Ewiges, Unveränderliches und Umfassendes, aber auch im Gegensatz zu

Ockham und zur Scholastik etwas, was einen inneren Bezug zu einem unendlichen Subjekt hat. Das Sein der Zahlen, der Formen, das Sein der Relationen, sind nichts als Gedanken, aber Gedanken Gottes (180).

5. Ockham und die Transzendentalontologie

Um den historischen Ort Ockhams in der Transzendentalontologie richtig zu bestimmen, muß in einer rückblickenden Zusammenschau seine Auffassung über das Wesen des transzendentalen Seins nochmals scharf herausgestellt werden. Dann erst werden wir den Venerabilis Inceptor richtig in die Geschichte der Transzendentalphilosophie einordnen und ihm seinen gebührenden Platz geben können.

a) Das Wesen des transzendentalen Seins bei Ockham (183—243).

Aus dem Bisherigen war ersichtlich, daß Ockham einen Großteil der bisherigen Kategorien ihrer selbständigen Sachlichkeit (Realität im strengen Sinne) entkleidet und in Transzendenten verwandelt hat. Da nun andererseits Ockham als das große Schulhaupt des spätscholastischen Nominalismus gilt, so liegt die Vermutung nahe, daß dieser seinen Transzendentalismus wesentlich beeinflußt und ihm seine subjektive Note gegeben habe. Damit hätte freilich die Transzendentalontologie Ockhams ihr eigentlich realontologisches Gewicht verloren und wäre ein Vorläufer des modernen Nominalismus. Auf diese Frage ist der Verf. im letzten Abschnitt seines Buches eingegangen. Er kommt dabei zu folgenden Ergebnissen.

Die transzendentalen Kategorien Ockhams sind nicht etwas Selbständiges im Sinne einer Substanz oder eines absoluten Akzidenzes. Sie sind also keine selbständige Realitäten. Damit wären sie nach dem alten Schema, das nur die Alternative von *ens reale* und *ens rationis* kennt, *entia rationis*. Auch das lehnt Ockham ab. Nirgends im Sentenzenkommentar, der doch die Hauptquelle für die Ontologie Ockhams ist, finden sich die dazu entsprechenden Äußerungen. Sie müßten dahin lauten, daß die *transcendentia intentiones secundae*, also reine Begriffe — näherhin natürliche Mentalzeichen von anderen natürlichen Mentalzeichen = *intentionis primae*, welche die realen Dinge selbst bezeichnen (vgl. S. t. l. I c. 12) — wären. Ein solcher Beleg läßt sich aus dem Sentenzenkommentar nicht erbringen. Nur zwei Stellen, eine aus der Logik I c. 49 und eine andere aus Quodl. VI q. 22, könnten angeführt werden. An der ersten Stelle sagt Ockham, daß die *relatio* nach Aristoteles ein *nomen secundae intentionis* ist. Die zweite Stelle behandelt durch eine ganze Quästion hindurch das gleiche Problem, ob nach Aristoteles die Beziehung eine *prima* oder *secunda intentio* sein könne. Dazu ist zunächst zu sagen, daß die Echtheitsfrage von Quodl. VI q. 22 nach M. noch nicht hinreichend gesichert ist (200). Böhner erwähnt allerdings diese Quästion nicht. Nach ihm verhält sich die Echtheit des Quodlibets wie folgt: „Authenticity: Beyond any doubt. The oldest known MS (Vat. lat 3075, written in 1333) does not contain Quodl. IV q. 6 (which is printed in the edition of the Reportatio, too) and VII, 14. The order of the questions is different from the Argentinae Edition“ (vgl. Ph. Boehner, *The Tractatus de Successivis* attributed to William Ockham. The Franciscan Institute St. Bonaventure College St. Bonaventure N. Y. 1944 21). Auch bei dem Text der Logik möchte der Verf. zur Zurückhaltung raten, bis wir eine gesicherte Ausgabe haben, da der Text der Venediger Ausgabe von 1506 eine Bearbeitung ist.

Zu den textlichen Schwierigkeiten kommen noch sachliche. Es ist wenig wahrscheinlich, daß Ockham diese Meinung — nämlich daß die *relationes intentiones secundae* sind — dem Aristoteles zuteilt, nachdem er in Sent. I d. 30 q. 3 eine umfangreiche Darstellung der aristotelischen Lehre gegeben hat und die Interpretationsmöglichkeit einer *intentio secunda* nicht einmal erwähnt. Und selbst wenn er später seine Ansicht über Aristoteles geändert und dem Stagiriten eine solche Lehre zugeschrieben haben sollte, dann brauchte er sich noch immer nicht mit dieser zu identifizieren.

Aus diesen Gründen hält sich M. an den Sentenzenkommentar und lehnt eine Auslegung der Relationen im besonderen und der Transzendenten im allgemeinen im Sinne einer *intentio secunda* ab. Für die Relationen kann er sich noch auf Gregor von Rimini und Gabriel Biel berufen, die beide nur von einer *intentio prima*, also einem Realbegriff sprechen (220).

Wir wollen an dieser Stelle noch einen Schritt weiter gehen und mit einer eventuellen späteren Wandlung Ockhams hypothetisch rechnen, was ja bei seinem intellektuell äußerst differenzierten Charakter durchaus möglich ist. Angenommen, die Transzendenten wären nur Begriffe im Sinne einer *intentio secunda*, so wäre das weder ein reiner Subjektivismus noch ein reiner Nominalismus. Kein reiner

Subjektivismus, weil die Begriffe nach Ockham natürliche Mentalzeichen der realen Dinge sind, sei es direkt als intentio prima, sei es indirekt (über eine intentio prima) als intentio secunda; kein reiner Nominalismus, weil die intentiones conceptus animae sind. Daher hat Böhner recht, wenn er von einem realistischen Konzeptualismus Ockhams spricht. Dieser meint ein Doppeltes: durch den Inhalt unserer Begriffe erfassen wir nicht bloß ein ens rationis, sondern wirkliche extramentale Realität; zwischen Realität und dem Inhalt unserer Begriffe besteht eine Ähnlichkeitsbeziehung (vgl. *The realistic conceptualism of William Ockham in: Traditio IV (1946) 307 ff.*). So würde auch die Annahme einer intentio secunda den realen Charakter der Transzendenz nicht total auslöschen können. Man könnte auch hier noch, wenn auch mit Einschränkung, von Realtranszendenz sprechen.

Außerdem stehen uns noch andere Äußerungen Ockhams zur Verfügung. Hier können wir viel positiver das Wesen des transzendentalen Seins bestimmen. Oeffters werden die Transzendenzkategorien konnotative Begriffe genannt. Konnotative Begriffe sprechen ein Seiendes primär an und ein anderes Seiendes sekundär. Das sekundär Seiende hat dabei kein selbständiges (absolutes) Sein, sondern ein unselbständiges (respektives), insofern es nur in und mit dem primär Seienden ist. So sind bei Ockham nur Substanz und Qualität absolute Realitäten; alle anderen Kategorien haben eine relative oder transzendente Realität. Man könnte sagen, die Transzendenz sind in gewisser Weise eine Realität zweiter Ordnung, weil sie die Realität erster Ordnung, Substanz oder Qualität, voraussetzen. Hier bahnt sich etwas an, was in der heutigen Ontologie zu der Unterscheidung einer doppelten Seinssphäre geführt hat, zu der Unterscheidung von realem und idealem Sein. Auf diesen Gedanken hat bereits Heidegger in seinem Buch „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“, Tübingen 1916, aufmerksam gemacht.

Mit Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit und Vielheit der Dinge meinen die Transzendenz nicht nur die Einheit, sondern auch die Vielheit der Dinge, supponunt pro multis simul sumptis (S. t. l. I 9). So ist z. B. ein Volk oder ein Heer nicht etwas Besonderes, was selbständig neben der Vielheit von Menschen existiert. Volk und Heer können im Gegenteil nur in und mit vielen Menschen zusammen existieren, sie sind Weisen des Zusammenlebens, Weisen der Ordnung und der Einheit, welche unter Menschen möglich sind.

Man könnte nun dagegen einwenden, daß dadurch doch die Realität in unendlich viele Teile zerstückelt würde. Dagegen macht M. mit Recht in einem eigenen Paragraphen geltend, daß die Transzendenzkategorien Weisen der transzendentalen Einheit selbst sind. Da die Einheit nie sich vom Sein selbst trennen kann, vermögen auch die Weisen der Einheit, die Transzendenzkategorien, sich nie selbständig zu machen. Sie sind vielmehr die transzendentalen „Kräfte“, durch die sich die Einheit des Seins vervielfältigt, ohne dadurch die innere Einheit des Seins zu zerreißen. Zahl, Quantität, Raum, Zeit, Relation und Ordnung sind Weisen, in denen das Sein des Seienden zu seiner konkreten Ausgliederung kommt. So kann der Verf. abschließend sagen: „Unsere Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, daß eine solche nominalistische Gesamtinterpretation des transzendentalen Seins sich bei Ockham nicht ausdrücklich vorfindet. Was den Bezug des transzendentalen Seins auf die Ratio betrifft, so scheint Ockham nicht wesentlich über Aristoteles und Thomas hinauszugehen. Ockham jedenfalls bestreitet die Realität der acht letzten Kategorien, insbesondere der Quantität und Relation, grundsätzlich nur in dem Sinne, in dem auch Thomas die distinkte Realität der transzendentalen Einheit bestreitet. Kategorialanalytisch und ontologisch werden also die Quantität und die Relation als Einheiten verstanden“ (IX).

b) Der geschichtliche Ort Ockhams.

Nunmehr läßt sich der geschichtliche Ort, den Ockham in der Geschichte der Transzendenzontologie einnimmt, genau umreißen. Wenn man die Zeit von Thomas über Duns Scotus nach Ockham hin überblickt, muß man sagen, daß die scholastische Ontologie eine tiefgreifende Aenderung erfahren hat. Bei Thomas kreist die transzendente Ontologie hauptsächlich um die fünf Transzendentalien, die mit dem ens selbst zusammenfallen: unum, verum, bonum, res, aliquid. Thomas selbst hat hier als Vorläufer und Wegbereiter Roland von Cremona, Albert den Großen und Alexander von Hales gehabt (vgl. A. B. Wolter, *The Transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Franciscan Institute St. Bonaventure N. Y. 1946, 2). Im Bereich des Endlichen haben die 10 Kategorien des Aristoteles bei Thomas noch weithin eine selbständige Realität, sei es als Substanz, sei es als absolute Akzidentien. In der Sphäre des Göttlichen wird freilich der traditionelle Gegensatz von ens reale und ens rationis bereits sachlich

durchbrochen und für eine transzendente Behandlung der Weg freigelegt. Bei Duns Skotus geht es dann einen mächtigen Schritt voran. Bei ihm liegt bereits der Entwurf einer großangelegten Transzendentalontologie vor (vgl. A. B. Wolter, a. a. O.). Der Doctor Subtilis kennt ein dreifaches transcendens: (1) das Sein und seine *passiones simpliciter convertibiles*, nämlich *unum, verum, bonum*, (2) die *transcendentia disiuncta*, die immer in paarweisem Gegensatz auftreten und als *totum disiunctum* das gesamte Sein ausmachen (etwa Endlich-Unendlich, Möglich-Wirklich, Kontingent-Notwendig, Substanz-Akzidenz etc.), (3) die *perfectiones simplices* Verstand, Wille, Weisheit etc., die allen geistigen Wesen eignen. Freilich bleiben auch noch bei Skotus gewisse traditionelle Reste zurück (vgl. seine Lehre von den veränderlichen Relationen, die real von ihrem Fundament verschieden sind). Ueber das Wesen der Zahl und der Quantität ist Duns noch zu keinem abschließenden Urteil gekommen.

Ockham übernimmt das Erbe von Thomas und Duns Skotus und führt es in kongenialer Weise fort. Bei ihm rückt das Kategorienproblem in den Mittelpunkt seiner transzendentalen Bemühungen. Von den alten Kategorien bleiben nur noch die Substanz und Qualität als selbständige Realitäten übrig. Alle anderen Kategorien geben ihr absolutes Sein auf und werden transzendental. Durch diese Umwandlung der meisten Kategorien in transzendentales Sein ist Ockham zu einer Brücke für die Neuzeit geworden. Doch steht er mit seiner realistischen Auffassung der Transzendenz noch durchaus auf dem Boden des Aristoteles und des Mittelalters. Gegen eine Subjektivierung der Kategorien hätte er sich ebenso gewehrt wie Thomas und Duns Skotus. Die transzendentalen Kategorien sind für ihn real und keine bloßen Vorstellungen. Mit der gesamten Scholastik tritt er für die Realität der Kategorien ein, mit der Neuzeit, vor allem mit Leibniz und Kant, hat er eine mächtige Bresche für den transzendentalen Charakter der Kategorien in das bisherige Schema von *ens reale* und *ens rationis* geschlagen und es im Sinne der Transzendentalität zu erweitern gewußt. Mit dem Blick nach vorwärts und rückwärts steht er vor uns: als Denker zwischen zwei Zeiten (vgl. N. Picard, *Notae de loco et momento historico philosophiae Guillelmi de Ockham in Antonianum* XIX 1944, 87 ff.).

Die transzendentalen Ideen Ockhams finden bei Leibniz und Kant weitere Förderung. Leibniz kennt nur drei Kategorien: Substanz, Modus und Relation. Die Relation hat bei Leibniz an Umfang sehr zugenommen. Die ganze Quantität und mit ihr die Zahlen, Raum und Zeit sind Beziehungen geworden. Außerdem bringt Leibniz die Zahlen, Raum und Zeit in ein inneres Verhältnis zu einem unendlichen Verstand. Genannte Kategorien sind nichts als Gedanken, aber Gedanken Gottes.

Damit war der subjektive Funke entfacht. Er brauchte nur kritisch eingeschränkt und als transzendentales Subjekt in der kopernikanischen Wendung Kants ausgesprochen werden, und wir stehen auf dem Boden der modernen Transzendentalphilosophie, die in Husserl, Rickert und H. Maier ihre letzten großen Vertreter gehabt hat. Bei Kant werden alle Kategorien transzendental, d. h. sie haben nur Geltung für die Gegenstände der Erfahrung, die sie ermöglichen. Die Einschränkung ist groß. Aus ontologischen Weisen der Einheit sind Weisen des einigenden transzendentalen Verstandes geworden. Am meisten ist die Substanz betroffen. Sie ist ganz unter die Herrschaft der Relation geraten, was für Ockham, die ganze Scholastik und auch noch für Leibniz eine Unmöglichkeit gewesen wäre.

Bevor wir unser Referat abschließen, möchten wir nochmals den Verf. zu seinem gediegenen Werk beglückwünschen. Er hat wirklich für die geschichtliche Entwicklung der Transzendentalontologie im allgemeinen wie für das Verständnis der Philosophie Ockhams im besonderen einen bedeutenden Beitrag geliefert, der weiteste Beachtung verdient und geeignet ist, Bisheriges zu überprüfen und weitere Forschungen über diesen heute so zeitgemäßen Gegenstand zu unternehmen. Vor allen Dingen sei ihm gedankt, daß er mit so viel Ruhe und Unparteilichkeit allen Denkern gerecht zu werden suchte, um uns ein getreues Bild für das Werden der „Ontologie der Ordnungen“ zu geben.

¹) G. de Lagarde, *Ockham et son temps*, Presses Universitaires de France, Paris 1942; ders., *Ockham: Bases de départ*, Paris 1946; ders., *Ockham: La morale et le droit*, Paris 1946. C. Giacon, *Guiglielmo di Occam, Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della scolastica*, 2 Bde., Società Editrice „Vita e Pensiero“, Milano 1941. R. Guelluy, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain, Nauwelaerts, et Paris, Vrin,

1947. S. Day, *Intuitive cognition, A key to the Significance of the later Scholastics*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure N. Y. 1947. J. Salamucha, *Logika zdan Wilhelma Ockhama* (Aussagenlogik bei Wilhelm Ockham), *Przeglad Filozoficzny* 38, Warschau 1935, 208—239. E. Moody, *The Logic of William of Ockham*, London 1935. J. M. Bochenski, *Notes historiques sur les propositions modales* in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* XXIX (1937) 673—692. Ph. Boehner, *The Tractatus de Successivis* attributed to William Ockham, *Franciscan Institute Publications* N. 1, St. Bonaventure N. Y. 1944; ders., *The tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus* of William Ockham, edited with a study on the medieval problem of a threevalued logic, *Franciscan Institute Publication* N. 2, St. Bonaventure N. Y. 1945. Außerdem vom gleichen Verf. zahlreiche Artikel in den *Franciscan Studies*, *Traditio* und anderen Zeitschriften. A. Hamman, *La doctrine de l'église et de l'état chez Ockham*, Paris 1942. S. U. Zuidema, *De Philosophie van Ockham in zijn Commentaar op de Sententien*, Hilversum 1936. L. Baudry, *Sur trois manuscrit occamistes* in: *ADHDELDMAX* (1935) 129—162. R. Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, Leipzig 1944. Fr. Hoffmann, *Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell*, Breslau 1941. L. Baudry, *Guillaume d'Occam, t. I l'homme et les oeuvres* in: *Etudes de philosophie médiévale*, Paris, Vrin 1950. *Wilhelm Ockham 1349—1949, Aufsätze zu seiner Philosophie und Theologie* in: *Franziskanische Studien* XXXII (1950), 1—184.

Summary

The historical-systematic research is turning to the last great scholastic, William of Ockham. In his book "William of Ockham, Researches to the Ontology of Orders", G. Martin made an important contribution to it. The author sets forth that unity, number, extension, and relation are not to be interpreted as a mere *ens rationis* but as a real-transcendental being. Thus Ockham proves to be the great follower of Thomas Aquinas and Duns Scotus. The Venerabilis Inceptor succeeded in bringing large spheres of the categorical being to transcendental ontology and so made ontology more uniform and comprehensive.

Résumé

La recherche historique-systématique se tourne maintenant vers le dernier grand scolastique, Guillaume d'Ockham. Dans son livre «Guillaume d'Ockham, recherches à l'ontologie des ordres», G. Martin y a contribué d'une manière considérable. L'auteur démontre qu'on doit interpréter unité, nombre, extension, relation non pas comme *ens rationis* mais comme être réel-transcendantal. Par là Ockham se montre le grand successeur de Thomas d'Aquin et Duns Scotus. Le Venerabilis Inceptor a réussi à amener de vastes domaines de l'être catégorique vers l'ontologie transcendantale et à rendre l'ontologie plus uniforme et plus étendue.