

Intentionale und reale Existenz

Eine spätmittelalterliche Kontroverse

Von Dominik PERLER (Göttingen)

I.

„Daß man nicht erkennen kann, ohne etwas zu erkennen, allgemeiner: daß man nicht urteilen, ja auch nicht vorstellen kann, ohne über etwas zu urteilen, etwas vorzustellen, gehört zum Selbstverständlichsten, das bereits eine ganz elementare Betrachtung dieser Erlebnisse ergibt.“¹ Dieser berühmten Feststellung Meinongs, die einen nachhaltigen Einfluß auf die erkenntnistheoretischen Debatten des 20. Jahrhunderts ausübte, hätten bereits die spätmittelalterlichen Aristoteliker zugestimmt. Jeder geistige Akt ist intentional, d.h. auf etwas ausgerichtet, behaupteten sie einstimmig. Doch was ist dieses „etwas“? Zur Beantwortung dieser Frage müssen zunächst zwei Grundformen von geistigen Akten unterschieden werden. Einige Akte (z. B. Erkennen) sind meistens auf unkomplexe Objekte ausgerichtet, andere hingegen (z. B. Urteilen) auf komplexe Objekte. Die beiden Grundformen lauten somit:

- 1) ‚Ich erkenne a ‘
- 2) ‚Ich urteile, daß $a F$ ist‘ (für einstellige Prädikate) oder
‚Ich urteile, daß $R(a, b, \dots)$ ist‘ (für mehrstellige Prädikate).

Freilich können Akte des Erkennens gelegentlich auch auf komplexe Objekte ausgerichtet sein (z. B. ‚Ich erkenne, daß das Buch auf dem Tisch liegt‘). Doch entscheidend ist hier, daß geistige Akte wie Urteilen stets auf komplexe Objekte ausgerichtet sind, während andere Akte auf unkomplexe und/oder komplexe Objekte ausgerichtet sind. Bereits die spätmittelalterlichen Autoren (vornehmlich in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts) trugen dieser wichtigen Unterscheidung Rechnung, indem sie das komplexe Objekt eines Urteilsaktes – offensichtlich ein propositionales Objekt – sorgfältig vom Objekt a unterschieden und in speziellen Abhandlungen diskutierten.²

¹ A. Meinong, Über Gegenstandstheorie, hg. von J. M. Werle (Hamburg 1988) 1 (Erstveröffentlichung 1904).

² Eine fundierte Einführung bietet G. Nuchelmans, Theories of the Proposition: Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity (Amsterdam und London 1973). Für Diskussionen siehe H. Weidemann, Sache, Satz und Sachverhalt: Zur Diskussion über das Objekt des Wissens im Spätmittelalter, in: Vivarium 29 (1991) 129–147; D. Perler, Late Medieval Ontologies of Facts, in: The Monist 77 (1994) 149–169.

Wenn wir uns auf die erste Form von geistigen Akten beschränken, stellt sich folgende Frage: Auf welches Objekt *a* richte ich mich, wenn ich etwas erkenne? Diese Frage scheint auf den ersten Blick trivial zu sein. Wenn ich einen Tisch erkenne, richte ich mich natürlich auf den Tisch; wenn ich die Farbe Braun erkenne, richte ich mich auf die Farbe Braun usw. Der extramental existierende, unmittelbar gegenwärtige Gegenstand (sei dies nun eine Substanz wie der Tisch oder ein Akzidens wie die Farbe Braun) ist das Objekt meines Erkenntnisaktes.

Diese naheliegende Antwort läßt jedoch verschiedene Probleme unberücksichtigt. Erstens kann ich Objekte erkennen, die nicht mehr existieren und somit nicht so unmittelbar präsent sind wie der vor mir stehende Tisch. Beispielsweise kann ich eine Erkenntnis von Caesar gewinnen, indem ich ein Buch über Caesar lese. Was erkenne ich dann: den zwar nicht mehr existierenden, aber immer noch irgendwie gegenwärtigen Caesar? Zweitens kann ich Objekte erkennen, die noch nicht existieren und somit ebenfalls nicht unmittelbar präsent sind. So kann ich auf dem Papier ein Haus entwerfen und mir das zukünftige Haus vorstellen. Was erkenne ich dann: das zwar bereits in meiner Vorstellung existierende, aber nicht gegenwärtige Haus? Drittens kann ich Objekte erkennen, die weder jetzt noch sonst zu irgendeinem Zeitpunkt existieren, weil sie fiktiv sind. Wenn ich eine Geschichte lese, in der eine Chimäre vorkommt, kann ich eine Erkenntnis von diesem Fabeltier gewinnen. Was erkenne ich dann: ein zwar nicht wirklich und gegenwärtig, aber trotzdem irgendwie existierendes Lebewesen? Viertens schließlich kann ich eine Erkenntnis gewinnen, die auf einer unkorrekten oder unvollständigen Sinneswahrnehmung beruht. Beispielsweise kann ich aus der Ferne etwas sehen und behaupten, daß ich einen runden Turm erkenne. Doch wenn ich mich dem Turm nähere, stellt sich heraus, daß er viereckig ist. Also habe ich vorher einen runden Turm erkannt, obwohl der wirklich existierende, gegenwärtige Turm viereckig ist. Natürlich läßt sich dagegen einwenden, daß ich aus der Ferne nicht wirklich einen runden Turm erkannte, sondern lediglich zu erkennen glaubte; meine ungenaue Sinneswahrnehmung ermöglichte mir keine Erkenntnis im strengen Sinn. Dieser Einwand berührt jedoch nicht die Tatsache, daß ich zu dem Zeitpunkt, als ich den runden Turm zu erkennen glaubte, meinen Erkenntnisakt auf ein Objekt ausrichtete. Was glaubte ich zu diesem Zeitpunkt zu erkennen: einen Gegenstand mit einer vermeintlich existierenden Eigenschaft?

Die vier Probleme verdeutlichen, daß die scheinbar naheliegende Antwort, jeder Erkenntnisakt der ersten Form richte sich auf einen extramental existierenden, gegenwärtigen Gegenstand, unzulänglich ist. Eine Theorie der intentionalen geistigen Akte ist erst dann befriedigend, wenn sie auch diese Probleme berücksichtigt und löst. Verschiedene Pariser Magister des frühen 14. Jahrhunderts (Durandus von St. Pourçain, Radulphus Brito, Petrus Aureoli, Hervaeus Natalis u. a.) präsentierten einen Lösungsvorschlag.³ Sie vertraten die These, das unmit-

³ Eine Zusammenstellung der verschiedenen Autoren bieten C. Knudsen, *Intentions and Impositions*, in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, hg. von N. Kretzmann, A. Kenny u. J. Pinborg (Cambridge 1982) 479–495, und J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150–1350)*. An Introduction (London und New York 1987) 132–143.

telbare Objekt eines Erkenntnisaktes der ersten Form sei ein besonderer Gegenstand mit „intentionaler“ oder „objektiver“ Existenz (*esse intentionale vel obiectivum*).⁴ Dies sei genau jene Existenz, die ein Gegenstand besitzt, insofern er Objekt des Intellekts ist. Sie müsse sorgfältig von einer anderen Form von abhängiger Existenz unterschieden werden, nämlich der subjektiven Existenz (*esse subiectivum*), die eine Qualität in einem Subjekt besitzt. Wenn ich den Tisch erkenne, hat mein Erkenntnisakt eine subjektive Existenz, denn er ist – ontologisch betrachtet – eine Qualität in meinem Intellekt. Der erkannte Tisch hingegen hat objektive Existenz, denn er existiert *qua* Objekt des erkennenden Intellekts. Selbst wenn jetzt kein wirklicher Gegenstand (z. B. kein Caesar) existiert, kann ich gemäß dieser Theorie einen Gegenstand mit objektiver oder intentionaler Existenz erkennen. Und selbst wenn es in Wirklichkeit keine Chimäre gibt, kann ich eine Chimäre mit intentionaler Existenz erkennen. Der Unterschied zwischen der Erkenntnis eines existierenden, gegenwärtigen Gegenstandes und jener eines nicht existierenden oder nicht gegenwärtigen Gegenstandes besteht darin, daß im ersten Fall der Gegenstand mit intentionaler Existenz unmittelbar auf einem realen Gegenstand beruht, während im zweiten Fall eine solche Fundierung fehlt. Doch in beiden Fällen wird primär der Gegenstand mit intentionaler Existenz erkannt.

Diese Einführung besonderer Gegenstände wurde von zahlreichen Oxforder Magistern scharf kritisiert. Wilhelm von Ockham stimmte ihr zwar in seinen frühesten Werken noch zu, verwarf sie dann aber unter dem Einfluß Walter Chattons.⁵ In seiner endgültigen Theorie hielt er fest: „Daher behaupte ich erstens, daß in keiner intuitiven Erkenntnis⁶ – weder in einer Sinneserkenntnis noch in einer geistigen Erkenntnis – ein Gegenstand mit irgendeinem Sein gebildet wird, das ein Mittelding zwischen dem Gegenstand und dem Erkenntnisakt ist. Ich be-

⁴ Ich übersetze hier ‚esse‘ mit ‚Existenz‘ und nicht mit dem neutraleren Ausdruck ‚Sein‘, da sich – wie sich weiter unten zeigen wird – die spätmittelalterliche Kontroverse an der Frage entzündete, ob das *esse intentionale* eine Existenz oder Existenzweise (nicht etwa ein Sein ohne Existenz) sei, die von der realen Existenz unterschieden werden müsse. Die erkenntnistheoretische und ontologische Debatte über diese Existenz entfaltete sich zwar erst um 1300, der Ausdruck ‚objektive Existenz‘ (gelegentlich auch ‚verminderte Existenz‘ oder ‚vermindertes Sein‘) ist jedoch arabischen Ursprungs; vgl. A. Maurer, *Ens diminutum: A Note on its Origin and Meaning*, in: *Mediaeval Studies* 12 (1950) 216–222. Zur Begriffsgeschichte siehe auch Th. Kobusch, *Objekt*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 6 (Basel und Darmstadt 1984) 1027–1035.

⁵ Zur frühen Theorie siehe In I Sent., dist 2, q. 3 (OT II, 266–289). In *Quodlibeta IV*, q. 35 (OT IX, 472–474) verwirft Ockham explizit seine frühe Theorie. (Sämtliche Werke Ockhams werden nach der kritischen Edition des Franciscan Institute [St. Bonaventure, N.Y. 1967 ff.] zitiert. OP = *Opera Philosophica*; OT = *Opera Theologica*.) Vgl. zu dieser Entwicklung V. Richer, *Zu Ockhams Entwicklung in der Universalienfrage. Bemerkungen im Zusammenhang mit dem Problem der Chronologie, Abfassungszeit und Authentizität Ockhams nichtpolitischer Schriften*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 82 (1975) 177–187.

⁶ Unter einer intuitiven Erkenntnis ist – im Gegensatz zu einer abstraktiven – genau jene Erkenntnis zu verstehen, die unmittelbar zu einem Wissen über die Existenz oder Nichtexistenz des erkannten Gegenstandes führt. Vgl. In I Sent., prol., q. 1 (OT I, 31).

haupte vielmehr, daß der Gegenstand selbst unmittelbar gesehen oder erfaßt wird, ohne jedes Mittelding zwischen ihm und dem Akt.“⁷

Ockhams Kritik ist von zwei Motivationen geleitet:

Eine erste Motivation ist epistemologischer Natur. Wer behauptet, daß durch jeden Akt ein intentionaler und nicht ein extramentaler Gegenstand unmittelbar erkannt wird, widerspricht dem direkten Erkenntnisrealismus. Ich kann dann nämlich nicht behaupten, daß ich unmittelbar den Tisch erkenne, der vor mir steht. Vielmehr erkenne ich einen Tisch mit intentionaler Existenz, der sich gleichsam als Mittelding (*medium*) zwischen mich, den Erkennenden, und den wirklichen Tisch einschiebt.⁸ Ebensowenig erkenne ich unmittelbar den wirklichen Caesar, der zu einem bestimmten Zeitpunkt gelebt hat, sondern einen intentionalen „Doppelgänger“, der sich zwischen mich und den wirklichen Caesar einschiebt. Freilich kann ich zu erklären versuchen, welche Relation zwischen dem intentionalen Caesar und dem wirklichen Caesar besteht und wie ich durch eine Kausalkette zum wirklichen Caesar gelangen kann. Doch dies beseitigt nicht die Schwierigkeit, daß ich nur mittelbar eine Erkenntnis von Caesar gewinnen kann.

Eine zweite Motivation ist ontologischer Natur. Wer behauptet, daß zusätzlich zum Erkenntnisakt und zum extramentalen Gegenstand ein intentionaler Gegenstand existiert, führt eine dritte Art von Entitäten ein. Doch der ontologische Status dieser Entitäten ist mysteriös. Was heißt, etwas existiere, habe aber weder eine Existenz als Substanz noch als Akzidens?⁹ Solange nur von einer Erkenntnis nicht existierender Gegenstände die Rede ist, könnte man annehmen, der intentionale Gegenstand sei eine Entität mit einer besonderen fiktiven Existenz. Dann spricht man aber, „als ob es eine Welt aus unmöglichen Dingen gäbe, genau so wie es eine Welt aus seienden gibt“.¹⁰ Wenn man jedoch auch im Falle einer Erkenntnis wirklich existierender Gegenstände behauptet, der unmittelbar erkannte Gegenstand sei eine Entität mit *esse intentionale*, verdoppelt sich die Welt endgültig. Dann muß man bei der Erkenntnis eines Tisches zugestehen, daß es zwei Tische gibt: a) den unmittelbar erkannten Tisch mit intentionaler Existenz und b)

⁷ In I Sent., dist. 27, q. 3 (OT IV, 241): „Unde dico primo quod in nulla notitia intuitiva, nec sensitiva nec intellectiva, constituitur res in quocumque esse quod sit aliquid medium inter rem et actum cognoscendi. Sed dico quod ipsa res immediate, sine omni medio inter ipsam et actum, videtur vel apprehenditur.“ Ockham hat seine Kommentierung der Sentenzen unterbrochen und diese Stelle erst nachträglich – d. h. nach der Verwerfung seiner früheren Position – in die Textlücke eingefügt. Siehe dazu F. E. Kelly, *Some Observations on the Fictum Theory in Ockham and its Relation to Hervaeus Natalis*, in: *Franciscan Studies* 38 (1978) 260–282 (besonders 263).

⁸ Vgl. ausführlich *Quodlibeta IV*, q. 35 (OT IX, 473).

⁹ Bereits zu dem Zeitpunkt, als Ockham die Theorie intentionaler Gegenstände noch für plausibel hält, weist er auf dieses ontologische Problem hin. In *Periherm.*, prooemium (OP II, 360): „Et contra istam opinionem non reputo aliquid ponderis nisi quod difficile est imaginari aliquid posse intelligi in relectione reali ab intellectu, et tamen quod nec ipsum nec aliqua pars sui nec aliquid ipsius potest esse in rerum natura, nec potest esse substantia nec accidens, quale poneretur tale fictum.“

¹⁰ *Summa Logicae II*, 14 (OP I, 287): „... ita sunt quaedam non-entia et impossibilia, distincta totaliter ab entibus, significata per tales terminos ‚chimaera‘, ‚hircocervus‘ et huiusmodi, quasi esset unus mundus ex impossibilibus sicut est unus mundus ex entibus.“

den mittelbar erkannten Tisch mit wirklicher Existenz. Diese Entitätenvervielfachung widerspricht dem Ökonomieprinzip und ist abzulehnen.¹¹

Verschiedene Autoren des 14. Jahrhunderts folgten Ockham in seiner Kritik,¹² und auch einige Interpreten des 20. Jahrhunderts behaupteten, Ockham habe zu Recht die Theorie intentionaler Gegenstände verworfen.¹³ Den kritisierten Autoren (Radulphus Brito, Petrus Aureoli, Hervaeus Natalis u. a.), denen diese Theorie zugeschrieben wird, wurde dabei nur wenig Beachtung geschenkt.¹⁴ Es ist jedoch fragwürdig, ob Ockhams kurze Zusammenfassung der Gegenposition, die der Darstellung moderner Interpreten meistens zugrunde liegt, dieser Position tatsächlich gerecht wird. Ockhams Stellungnahme ist nämlich deutlich polemisch gefärbt.¹⁵ Um die inkriminierte Position einmal im eigenen Licht – nicht in jenem von Ockhams Kritik – zu sehen, möchte ich zunächst eine Variante der Theorie intentionaler Gegenstände kurz darstellen und diskutieren: Hervaeus Natalis' Theorie, die im „Tractatus de secundis intentionibus“ (wahrscheinlich zwischen 1309 und 1316 verfaßt) ausführlich dargestellt ist.¹⁶ Darauf werde ich prüfen, ob diese Theorie sich tatsächlich der Fehler schuldig macht, die Ockham ihr vorwirft. Schließlich werde ich auf eine mögliche Motivation eingehen, die ihn zu einer Ablehnung dieser Theorie veranlaßt hat.

¹¹ Vgl. Quodlibeta IV, q. 35 (OT IX, 472).

¹² Adam Wodeham knüpft explizit an Ockham an, vgl. *Lectura secunda in librum primum Sententiarum*, prologus, q. 4, hg. von R. Wood (St. Bonaventure, N.Y. 1990) 84–111. Zum Diskussionskontext siehe K. H. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250–1345* (Leiden 1988) (vor allem Teile 3 und 4).

¹³ In der neueren Literatur z. B. P. Alféri, *Guillaume d'Ockham. Le singulier* (Paris 1989) 226–239; C. Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui* (Montréal und Paris 1991) 62f. Diese Autoren folgen Ph. Boehner, der in seiner Pionierstudie die Kritik an der Theorie intentionaler Gegenstände als wichtigen Wendepunkt in Ockhams Erkenntnistheorie herausgestellt hat. Vgl. Ph. Boehner, *Collected Articles on Ockham* (St. Bonaventure, N.Y. 1958) (vor allem Kap. 9 und 13).

¹⁴ Fundierte Arbeiten, die auf gründlichem Quellenstudium beruhen, stammen meines Wissens nur von K. H. Tachau (siehe Anm. 12), J. Pinborg (Zum Begriff der *intentio secunda*: Radulphus Brito, Hervaeus Natalis und Petrus Aureoli in Diskussion, in: *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin* 13 [1974], 45–59; Radulphus Brito's Sophism on Second Intentions, in: *Vivarium* 13 [1975], 119–152; Die Logik der Modistae, in: *Studia Mediewistyczne* 16 [1975], 39–75, Nachdruck in: *Medieval Semantics*, hg. von S. Ebbesen [London 1984]) und S. Vanni-Rovighi (*Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità*, in eadem: *Studi di filosofia medioevale* [Milano 1978], Bd. 2, 283–298). Auch M. McCord Adams hat – allerdings nur auf der Grundlage von Ockhams Texten – bereits darauf hingewiesen, daß die Theorie intentionaler Gegenstände keineswegs so schwach ist, wie sie angesichts von Ockhams Kritik erscheint. M. McCord Adams, *Ockham's Nominalism and Unreal Entities*, in: *Philosophical Review* 86 (1977) 144–176 (besonders 175–176).

¹⁵ Die Polemik zeigt sich deutlich in der folgenden Stelle. In I Sent., dist. 27, q. 3 (OT IV, 238): „Quia tamen pauca vidi de dictis istius doctoris [an dieser Stelle bezieht er sich auf Petrus Aureoli], – si enim omnes vices quibus respexi dicta sua simul congregarentur, non complerent spatium unius diei naturalis –, ideo contra opinantem istum non intendo multa arguere.“

¹⁶ Ich verwende die Hs. Wien, Nationalbibliothek 2411. Einen einigermaßen zuverlässigen Text bietet der Druck Venedig 1508. Eine Liste mit sämtlichen Handschriften und frühen Drucken findet sich in Th. Käppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Bd. 2 (Rom 1975) 237. Zur Datierung siehe J. Pinborg, *Zum Begriff der intentio secunda ...*, a. a. O. 54.

Es ist zu betonen, daß Hervaeus' Theorie nur eine unter mehreren Theorien intentionaler Gegenstände darstellt, die im späten 13. und im frühen 14. Jahrhundert ausgearbeitet wurden. Bereits Heinrich von Gent und Duns Scotus diskutierten intentionale Gegenstände im Rahmen einer Theorie der Ideen.¹⁷ Die Pariser Autoren Radulphus Brito und Petrus Aureoli zielten zwar in eine ähnliche Richtung wie Hervaeus, wichen aber in einigen Punkten von seiner Position ab.¹⁸ Zudem beteiligten sich bereits sehr früh auch Bologneser Autoren (z. B. Matthäus von Gubbio) an der Diskussion.¹⁹ Es läßt sich nicht genau entscheiden, mit welchen Theorien sich Ockham auseinandergesetzt hat, da sich nur spärliche Angaben über seine Quellen finden. Sicherlich hat er die Position des Petrus Aureoli gekannt, den er namentlich erwähnt.²⁰ Aber auch die Theorien von Hervaeus Natalis, Heinrich von Harclay und Durandus von St. Pourçain haben ihm wohl als Vorlagen gedient, wie die Herausgeber der kritischen Edition vermuten.²¹ Wenn ich im folgenden auf die Theorie des Hervaeus eingehe,²² verfolge ich damit nicht die Absicht, genau jene Textvorlage historisch-philologisch zu rekonstruieren, die Ockham bekämpft hat. Angesichts der kargen Angaben über Ockhams Quellen wäre eine solche Rekonstruktion ein gewagtes Unternehmen. Ich will auch nicht versuchen, einen Dialog zwischen dem Pariser Dominikaner Hervaeus und dem Oxforder Franziskaner Ockham zu inszenieren. Keine Texte deuten darauf hin, daß ein solcher Dialog stattgefunden hat.²³ Vielmehr möchte ich eine im historischen Kontext vorhandene und belegte Theorie – nämlich die Theorie des Hervaeus – darstellen und vornehmlich unter *philosophischen* Gesichtspunkten diskutieren. Darauf werde ich prüfen, wie sich Ockhams Kritik zu dieser Theorie verhält.

¹⁷ Zu Heinrich von Gent siehe L. M. de Rijk, Un tournant important dans l'usage du mot ‚idea‘ chez Henri de Gand, in: *Idea. VI Colloquio Internazionale*. Roma, 5–7, gennaio 1989, hg. von M. Fattori und M. L. Bianchi (Rom 1990) 89–98. Zu Scotus vgl. D. Perler, What Am I Thinking About? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects, in: *Vivarium* 32 (1994) 72–89.

¹⁸ Vgl. zu einigen wichtigen Differenzen J. Pinborg, Zum Begriff der *intentio secunda* ..., a. a. O.

¹⁹ Vgl. R. Lambertini, Resurgant entia rationis. Matthaeus de Augubio on the Object of Logic, in: *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin* 59 (1989) 3–60; ders., La teoria delle intentiones da Gentile da Cingoli a Matteo da Gubbio. Fonti e linee di tendenza, in: *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, hg. von D. Buzzetti, M. Ferriani u. A. Tabarroni (Bologna 1992) 277–351.

²⁰ Siehe *In I Sent.*, dist. 27, q. 3 (OT IV, 230–258).

²¹ Vgl. *In I Sent.*, dist. 2, q. 3 (OT II, 267 und 274) und *In Periherm.*, prooemium (OP II, 359–360).

²² Petrus Aureolis Position diskutiere ich in: *What Am I Thinking About? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects*, a. a. O. Zu Aureoli siehe auch die Arbeiten von S. Vanni-Rovighi und K. H. Tachau (zitiert in Anm. 12 und 14).

²³ W. J. Courtenay, der Ockhams Oxforder Milieu sorgfältig untersucht hat, weist zwar nach, daß die Pariser Dominikaner einen gewissen Einfluß auf die Oxforder Diskussionen ausübten (vgl. *Schools & Scholars in Fourteenth-Century England* [Princeton 1987] 178–182). Doch keine Quellen deuten auf einen unmittelbaren Dialog zwischen Hervaeus und Ockham hin.

II.

Für ein genaues Verständnis von Hervaeus' komplexer Theorie intentionaler Gegenstände ist es notwendig, zunächst den wahrnehmungs- und erkenntnistheoretischen Rahmen zu bestimmen, in dem diese Theorie steht. Wie alle spätmittelalterlichen Philosophen, die sich an Aristoteles orientieren, geht auch Hervaeus von der Grundthese aus, daß Erkenntnis nichts anderes ist als das Aneignen oder Aufnehmen der Form des Erkannten.²⁴ Wenn ich beispielsweise einen braunen Tisch erkenne, nehme ich die substantielle Form des Tisches und die akzidentelle Form der Farbe Braun in mir auf.

Diese aristotelische These wirft mindestens zwei Fragen auf. Erstens stellt sich die erkenntnistheoretische Frage, wie – d. h. durch welche physiologischen und psychologischen Vorgänge – die substantielle oder akzidentelle Form zu mir gelangt. Zweitens stellt sich die ontologische Frage, was – d. h. welche Art von Entität – zu mir gelangt und schließlich in mir ist.

Zur Beantwortung der ersten Frage beriefen sich die meisten Aristoteliker auf die *species*-Theorie.²⁵ Sie behaupteten, der Erkennende nehme die Form des Erkannten auf, indem er repräsentierende Entitäten, sog. *species*, bilde. Dabei unterschieden sie drei Arten von *species*: a) die *species in medio*, die die Form in einem Medium (z. B. in der Luft oder in einem Lichtstrahl) vom Gegenstand zum Erkennenden überträgt; b) die *species sensibilis*, die im sensitiven Teil der Seele gebildet wird und die Form genau so repräsentiert, wie sie im konkreten, partikulären Gegenstand ist; c) die *species intelligibilis*, die im intellektiven Teil der Seele gebildet wird und die Form an sich (d. h. ohne daß sie an den partikulären Gegenstand gebunden ist) repräsentiert. Das Aufnehmen der Form beginnt also mit einem physiologischen Vorgang und wird mit einem psychologischen Vorgang fortgesetzt.²⁶

Die Beantwortung der zweiten Frage ist eng an die *species*-Theorie geknüpft. Der ontologische Status der aufgenommenen Form hängt davon ab, welche der drei repräsentierenden *species* betrachtet wird. Will man wissen, welchen Status die Form hat, wenn sie vom Gegenstand zum Wahrnehmungsorgan gelangt, muß man untersuchen, welchen Status die übertragende *species in medio* besitzt. Will

²⁴ Vgl. De anima III, 4 (429 a 15–18).

²⁵ Zum spätantiken Hintergrund dieser Theorie und zu den Anfängen im 13. Jahrhundert vgl. R. Sorabji, From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary Volume 9 (1991) 227–259; P. Michaud Quantin, Les champs sémantiques de *species*. Tradition latine et traductions du grec, in ders., Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age (Rom 1970) 113–150. Es ist allerdings zu betonen, daß nicht alle spätmittelalterlichen Autoren der *species*-Theorie zustimmten. Bereits im 13. Jahrhundert lehnte Johannes Petrus Olivi sie ab; vgl. K. H. Tachau, Vision and Certitude in the Age of Ockham, a. a. O. 39–54.

²⁶ Als paradigmatischen physiologischen Vorgang diskutierten die spätmittelalterlichen Autoren die optische Wahrnehmung, bei der das Auge die durch die Luft übertragene *species in medio* aufnimmt. Vgl. A. M. Smith, Getting the Big Picture in Perspectivist Optics, in: Isis 72 (1981) 568–589, und das Kapitel zu Roger Bacon in K. H. Tachau, Vision and Certitude in the Age of Ockham, a. a. O. 3–26.

man hingegen wissen, welchen Status die Form in der Seele des Erkennenden hat, muß man prüfen, welchen Status die repräsentierende *species sensibilis* bzw. *intelligibilis* besitzt.

Genau in diesen Diskussionskontext fügt sich Hervaeus' Theorie ein, denn er eröffnet seine Abhandlung mit der Frage, ob eine (erste) Intention mit der *species intelligibilis* identisch sei.²⁷ Dabei versteht er unter einer Intention zunächst das unmittelbar intendierte Objekt. An einem Beispiel erläutert, heißt seine Frage also: Angenommen, ich erkenne einen Tisch und nehme somit die entsprechende substantielle Form auf. Ist dann das unmittelbar intendierte Objekt genau jene Entität in meinem Intellekt, die am Ende des dreistufigen Aufnehmens die Form des Tisches repräsentiert?

Es ist sogleich ersichtlich, daß eine bejahende Antwort schwerwiegende Konsequenzen hätte. Erstens müßte ich dann zugestehen, daß ich etwas erkenne, was nur mir zugänglich ist; das unmittelbar intendierte und erkannte Objekt wäre eine private Entität. Die *species intelligibilis* ist nämlich eine Entität, die im Erkenntnisprozeß von mir gebildet wird und ausschließlich in meinem Intellekt existiert. Natürlich kann auch eine andere Person den Tisch erkennen und somit eine entsprechende *species* bilden. Aber diese Person hätte dann ihre eigene repräsentierende Entität. Ich könnte nicht behaupten, daß wir beide denselben Gegenstand erkennen. Vielmehr müßte ich mich mit der Aussage begnügen, daß ich meine *species* erkenne, die mir die Form des Tisches repräsentiert, während die andere Person ihre *species* erkennt, die ihr die Form des Tisches repräsentiert.

Zweitens müßte ich bei einer bejahenden Antwort zugestehen, daß das, wodurch etwas erkannt wird, mit dem identisch ist, was unmittelbar erkannt wird. Die *species* hat nämlich, wie bereits betont, die Funktion, die Form zu repräsentieren. Die Ausgangsfrage lautet aber: Was ist das in einem Erkenntnisakt intendierte Objekt? Würde nun die *species* mit diesem Objekt identifiziert, würde das *medium quo* im Erkenntnisprozeß mit dem *terminus ad quem* gleichgesetzt.

Angesichts dieser verheerenden Konsequenzen ist die Ausgangsfrage sorgfältig zu behandeln. Hervaeus beantwortet sie, indem er zunächst einige grundsätzliche Distinktionen einführt. Er behauptet, daß man eine Intention in zweifacher Hinsicht betrachten muß: 1) einerseits bezüglich des Erkennenden, 2) andererseits bezüglich des erkannten Gegenstandes.

Wenn man eine Intention in Hinsicht 1) betrachtet, ist sie all das, was dem Intellekt durch eine Repräsentation eine Erkenntnis verschafft. Derart ist eine *species intelligibilis*, die ja definitionsgemäß eine repräsentierende Entität ist, aber auch ein Akt oder ein Begriff.²⁸ Alle diese Entitäten repräsentieren, weil sie die

²⁷ Tractatus de secundis intentionibus (= Tractatus) I, q. 1 (f. 1 ra): „Utrum species intelligibilis sit prima intentio.“ Auf das Verhältnis von erster und zweiter Intention gehe ich hier nicht ein, da ich zunächst grundsätzlich klären möchte, was eine Intention ist.

²⁸ Tractatus I, q. 1 (f. 1rb-vb): „Ex parte autem intellectus dicitur intentio dupliciter. Uno modo dicitur ex parte ipsius intelligentis esse illud quod per modum alicuius representationis ducit intellectum in cognitionem alicuius rei, sive sit species intelligibilis sive actus intellectus sive conceptus mentis, quando format perfectum conceptum de re.“

zu erkennenden Gegenstände im Intellekt abbilden und dadurch dem Intellekt einen Zugang zu dem verschaffen, was außerhalb des Intellekts liegt.

Betrachtet man eine Intention jedoch in Hinsicht 2), sind zwei Aspekte zu unterscheiden: 2.1) Es gibt den Gegenstand selbst, der erkannt wird; dieser ist die Intention im konkreten und materiellen Sinn. 2.2) Zudem gibt es die Ausrichtung (*terminatio*) des erkannten Gegenstandes auf den Verstehensakt, d. h. die Beziehung (*habitus*) des erkannten Gegenstandes zum Verstehensakt; diese ist die Intention im formalen und abstrakten Sinn.²⁹ Die subtile Unterscheidung, die Hervaeus hier einführt, läßt sich am besten anhand des bereits genannten Beispiels erklären. Wenn ich einen Tisch erkenne, gibt es – sofern ich mich auf den Erkenntnisgegenstand konzentriere – einerseits den erkannten Tisch. Dieser ist nicht einfach der Gegenstand an sich, sondern der Gegenstand, insofern er von meinem erkennenden Intellekt intendiert wird: der Tisch *qua* erkannter Tisch. Wenn ich keinen Akt auf den Tisch ausrichte, gibt es keinen Tisch *qua* erkannten Tisch. Damit mein Erkenntnisakt (ein Vorgang, der sich ausschließlich in meinem Intellekt abspielt) aber überhaupt etwas intendieren kann, muß eine Relation zwischen dem Tisch und meinem Akt hergestellt werden. Mein Akt muß – metaphorisch gesprochen – in etwas einhaken können. Daher ist zusätzlich zu dem Tisch *qua* erkannten Tisch (konkrete Intention) eine Relation des Tisches zu meinem Akt (abstrakte Intention) erforderlich.

Freilich stellt sich nun sogleich die Frage, was die konkrete und die abstrakte Intention denn ontologisch gesehen sind. Was für Entitäten sind der Tisch *qua* erkannter Tisch und die Relation des Tisches zum Erkenntnisakt? Darauf antwortet Hervaeus, daß eine konkrete Intention sich nicht vom Gegenstand mit realer Existenz unterscheidet. Der Tisch *qua* erkannter Tisch ist nichts anderes als der Tisch mit realer Existenz: ein hölzerner, brauner, viereckiger Gegenstand. Eine abstrakte Intention hingegen ist eine Verstandesentität, keine Entität mit wirklicher Existenz.³⁰ Die Relation des Tisches zum Verstehensakt ist nämlich davon abhängig, daß sich der Intellekt auf den Tisch richtet. Und was in seiner Existenz von einer Tätigkeit des Intellekts abhängig ist, ist eine Verstandesentität.

Diese ontologische Bestimmung von konkreter und abstrakter Intention ist, wie sich weiter unten noch ausführlich zeigen wird, entscheidend für eine Evaluierung von Ockhams Kritik. Hier sei lediglich festgehalten, daß Hervaeus nicht eine dritte Entität einführt und nicht behauptet, eine Intention schiebe sich

²⁹ Tractatus I, q. 1 (f. 1va): „Alio modo dicitur intentio illud, quod se tenet ex parte rei intellectae. Et hoc modo dicitur intentio res ipsa, quae intelligitur, in quantum in ipsum tendit intellectus sicut in quoddam cognitum per actum intelligendi. Et intentio sic dicta formaliter et in abstracto dicit terminum ipsius tendentiae sive ipsam terminationem, quae est quaedam habitudo rei intellectae ac actum intelligendi. In concreto autem et materialiter dicit illud, quod intelligitur, quicquid sit illud.“

³⁰ Tractatus I, q. 1 (f. va-vb): „Intentio etiam prima, quae se tenet ex parte rei intellectae quantum ad illud, quod concrete et materialiter dicit, non distinguitur contra esse reale, quia illud, quod intelligitur (quantum ad primum genus intelligibilium saltem), quandoque est res vera extra animam ut albedo, nigredo et consimilia. Sed illud, quod formaliter importatur per primam intentionem, scilicet habitudo rei intellectae ad actum intelligendi, est mere ens rationis distinctum contra esse reale, quia talis habitudo est relatio rationis.“

gleichsam als Mittelding zwischen den wirklichen Gegenstand und den erkennenden Intellekt ein. Je nach Aspekt, der betrachtet wird, ist eine Intention der wirkliche Gegenstand selbst oder eine vom Intellekt abhängige Entität. Beide Aspekte lassen sich den zwei traditionellen ontologischen Kategorien *ens reale* und *ens rationis* zuordnen.

Welche der drei voneinander unterschiedenen Intentionen ist nun relevant für eine Erklärung der aristotelischen Grundthese, daß der Erkennende die Form des Erkannten in sich aufnimmt: 1) die repräsentierende Intention im Erkennenden, 2.1) die konkrete Intention oder 2.2) die abstrakte Intention? Hervaeus hält fest, daß für eine vollständige Erklärung des Erkenntnisvorgangs alle drei Intentionen berücksichtigt werden müssen. Wenn wir uns aber auf die ontologische Frage konzentrieren, was denn die aufgenommene Form sei, ist 1) nicht relevant.³¹ Es ist nämlich unmittelbar einsichtig, daß jede Erkenntnis eine Tätigkeit des Erkennenden erfordert. Wer erkennen will, muß einen Akt und eine *species* bilden, um überhaupt etwas repräsentieren zu können. Doch eine Beschreibung dieser privaten Entitäten hilft uns nicht zu verstehen, was der erkannte Gegenstand ist. Zudem dürfen wir nicht den bereits erwähnten Fehler begehen, das *medium quo* (d. h. die *species*) mit dem *terminus ad quem* (d. h. dem erkannten Gegenstand) zu verwechseln. Vielmehr müssen wir uns auf die Frage konzentrieren, was der Gegenstand ist, der intersubjektiv erkennbar ist und in den sich jeder individuelle Erkenntnisakt gleichsam einhakt.

Diese Frage scheint bereits beantwortet zu sein. Dieser Gegenstand ist die konkrete Intention, in den sich der Erkenntnisakt dank der abstrakten Intention „einhaken“ kann. Die konkrete Intention ist keine mysteriöse Entität, sondern nichts anderes als der Gegenstand mit wirklicher Existenz.

Allerdings stellt sich nun das Problem, daß die konkrete Intention nicht einfach der wirkliche Gegenstand an sich ist, sondern der wirkliche Gegenstand *qua* erkannter Gegenstand. Also muß sich die konkrete Intention irgendwie vom Gegenstand an sich unterscheiden, auch wenn sie nicht eine zusätzlich zum wirklichen Gegenstand existierende Entität ist. Diesen Unterschied macht Hervaeus deutlich, indem er behauptet, der Gegenstand *qua* erkannter Gegenstand sei auf eine bestimmte Art und Weise im Intellekt. Allerdings existiert er gemäß Hervaeus nicht subjektiv (*esse subjective*) im Intellekt, d. h. mit jener Existenz, die eine Qualität in einem Subjekt hat. Vielmehr existiert der Gegenstand *qua* erkannter Gegenstand objektiv (*esse objective*) im Intellekt. Wenn er unmittelbar

³¹ Hervaeus interessiert sich freilich nicht nur für das ontologische Problem, sondern auch für die metalogische Frage, mit welchen Entitäten sich die Logik beschäftigt. Tractatus I, q. 1 (f. 2rb): „Sed hoc [sc. intentio accepta prout se tenet ex parte intelligentis] parum facit ad propositum, quia quando quaeritur de intentione prima prout hic quaeritur – scilicet prout logica utitur intentione prima et secunda – non accipitur intentio prout se tenet ex parte intelligentis ut accidens ei inhaerens, sed prout se tenet ex parte obiecti modo quo expositum est.“ Gemäß einer auf Avicenna zurückgehenden Tradition beschäftigt sich die Logik mit den zweiten Intentionen, d. h. mit jenen Entitäten, die von den ersten Intentionen – den Gegenständen *qua* erkannten Gegenständen – abstrahiert sind. Vgl. dazu A. Maieri, *Influenze arabe e discussioni sulla natura della logica presso i latini fra XIII e XIV secolo*, in: *La diffusione delle scienze islamiche nel medio evo europeo* (Rom 1987) 243–267.

als partikulärer Gegenstand erkannt wird, z. B. als individueller Tisch, existiert er unmittelbar objektiv im Intellekt.³²

Diese Feststellung ist auf den ersten Blick verwirrend. Hat Hervaeus nicht behauptet, der Gegenstand *qua* erkannter Gegenstand unterscheide sich nicht vom wirklichen Gegenstand? Wie kann etwas gleichzeitig im Intellekt sein und sich nicht vom wirklichen Gegenstand unterscheiden, der außerhalb des Intellekts ist? Der scheinbare Widerspruch löst sich auf, wenn die Unterscheidung von subjektiver und objektiver Existenz genau beachtet wird. ‚Im Intellekt sein‘ ist hier nicht im Sinn von ‚im Intellekt lokalisiert sein‘ zu verstehen. Diese Deutung trifft nur auf die subjektive Existenz zu. Ein Akt ist im Intellekt lokalisiert, denn er ist eine Qualität, die nur in einem Subjekt existieren kann. Was jedoch objektiv im Intellekt ist, richtet den Intellekt auf etwas aus und bestimmt somit seine Tätigkeit, ist aber selber außerhalb des Intellekts lokalisiert. Tische, Menschen, Tiere usw. können objektiv im Intellekt sein – nicht etwa weil sie physisch im Intellekt versammelt wären, sondern weil sie die Tätigkeit des Intellekts genau dann bestimmen, wenn er Tische, Menschen oder Tiere erkennt.

Freilich können Tische, Menschen oder Tiere nur in der Hinsicht Objekte des Intellekts sein, in der sie dem Intellekt auf der Grundlage einer Sinneswahrnehmung gegeben sind. Wenn ein Tisch braun, hart und viereckig ist, jedoch nur auf der Grundlage einer visuellen Wahrnehmung ein Objekt des Intellekts ist, dann hat der „objektiv existierende“ Tisch nur die Eigenschaften braun-sein und viereckig-sein. Dies bedeutet allerdings nicht, daß nun zwei Tische zu unterscheiden sind, nämlich ein realer Tisch mit drei Eigenschaften und ein irgendwie zusätzlich existierender Tisch mit nur zwei Eigenschaften. Vielmehr gilt, daß ein und derselbe Tisch entweder an sich betrachtet werden kann als „realer“ Tisch mit allen seinen Eigenschaften oder als „objektiv existierender“ Tisch mit jenen Eigenschaften, die dem Intellekt zugänglich sind.

Die bisherigen Ausführungen beruhen auf der Annahme, daß ein wirklich existierender Gegenstand erkannt wird. Es ist nur dann sinnvoll, über eine konkrete Intention zu reden, die sich nicht *realiter* vom wirklich existierenden Gegenstand unterscheidet, wenn überhaupt ein solcher Gegenstand vorhanden ist. Aber die ganze Diskussion über intentionale Gegenstände entzündet sich – wie in der Einleitung kurz skizziert – wesentlich an der Frage, wie Erkenntnis möglich ist, wenn kein wirklich existierender, unmittelbar gegenwärtiger Gegenstand vorhanden ist. Was erkenne ich, wenn ich den nicht mehr lebenden Caesar, das noch

³² Tractatus I, q. 1 (f. 1vb-2ra): „Sciendum ergo quod aliquid dicitur esse in intellectu dupliciter, scilicet subiective et obiective. Subiective dicitur in intellectu illud, quod est in eo sicut in subiecto. Et hoc modo species, actus intelligendi et habitus scientiae dicuntur esse in intellectu. Alio modo dicitur aliquid esse in intellectu obiective. Et hoc dicitur uno modo sicut illud, quod directe est obiectum cognitum ab intellectu. Et isto modo omne quod est cognitum ab intellectu – quantumcumque sit extra intellectum subiective loquendo – est in intellectu obiective.“ Hervaeus erläutert im weiteren ausführlich, daß ein Gegenstand auch als allgemeiner Gegenstand objektiv im Intellekt existieren kann. Im Gegensatz zu den unmittelbar erkannten Gegenständen, den sog. „ersten Intentionen“, sind die abstrahierten Gegenstände sog. „zweite Intentionen“. Die Ausführungen zu den zweiten Intentionen, die eng mit der Universaliendiskussion verknüpft sind, sollen hier nicht analysiert werden.

nicht gebaute Haus, die fiktive Chimäre und ähnliches erkenne? In diesen Fällen genügt nicht einfach die Antwort, der wirklich existierende Gegenstand *qua* erkannter Gegenstand sei das unmittelbare Erkenntnisobjekt.

Hervaeus geht auf einen Fall näher ein, nämlich auf jenen der fiktiven Gegenstände.³³ Er betont zunächst, in einem solchen Fall werde nicht einfach der Akt erkannt, durch den ein fiktiver Gegenstand (z.B. ein Bockhirsch) vorgestellt wird. Der Akt ist nämlich eine Entität mit wirklicher Existenz und dient dazu, den Bockhirsch zu repräsentieren. Er ist aber keineswegs das, was repräsentiert wird. Würde der Akt, das *medium quo*, als unmittelbares Objekt angenommen, ergäben sich die gleichen fatalen Konsequenzen wie bei einer Annahme der *species intelligiblis* als Objekt: Jeder würde nur seinen eigenen Akt erkennen, und zwei Personen könnten nie behaupten, daß sie dasselbe erkennen, wenn sie einen Bockhirsch erkennen.

Ebensowenig, behauptet Hervaeus, ist das unmittelbar erkannte Objekt eine reine Verstandesentität. Ein *ens rationis* ist nämlich etwas, was „dem Gegenstand folgt, insofern er objektiv im Intellekt ist“.³⁴ Dies ist bei einem fiktiven Gegenstand jedoch nicht der Fall, denn er wird unmittelbar erkannt. Den Ausdruck ‚etwas folgt dem Gegenstand‘ verwendet Hervaeus immer, wenn er von zweiten Intentionen spricht, die auf der Grundlage von unmittelbar erkannten Gegenständen (d. h. ersten Intentionen) abstrahiert werden.³⁵ Wenn er nun bestreitet, daß fiktive Gegenstände zweite Intentionen sind, und sie zu den ersten Intentionen zählt,³⁶ widerspricht er damit der Behauptung, ein Bockhirsch werde ähnlich wie Gerechtigkeit, Dreieckigkeit u. ä. durch Abstraktion von partikulären Gegenständen erkannt. Ein Bockhirsch wird vielmehr unmittelbar erkannt und ist somit unmittelbar objektiv im Intellekt.

Doch wie kann ein Bockhirsch unmittelbar erkannt werden, wenn er doch nicht existiert? Hervaeus löst dieses Rätsel, indem er die Erkenntnis unkomplexer Gegenstände mit der Erkenntnis komplexer Gegenstände vergleicht.³⁷ Gewisse Sätze bezeichnen nichts, was es in Wirklichkeit gibt, obwohl die kategorematischen Termini, aus denen sich diese Sätze zusammensetzen, existierende Dinge bezeichnen. Beispielsweise bezeichnet ‚Der Mensch ist ein Esel‘ nichts, was es in Wirklichkeit gibt; denn Daß-der-Mensch-ein-Esel-ist ist ein nicht-bestehender Sachverhalt. Die Termini ‚Mensch‘ und ‚Esel‘ bezeichnen aber sehr wohl existierende Menschen und Esel. Wenn ich nun gefragt werde: „Was er-

³³ Er widmet diesem Fall die ganze fünfte Quaestio des ersten Traktats (f. 7vb-8vb). In der vierten Quaestio (f. 7ra-vb) behandelt er zudem das Problem, wie Privationen (z.B. Blindheit) erkannt werden können.

³⁴ Tractatus I, q. 5 (f. 8rb): „... talia non dicuntur (*cod. dicunt*) aliquid quod consequitur rem prout est obiective in intellectu. Unde formaliter non dicuntur (*cod. dicit*) esse rationis.“

³⁵ Vgl. die Definition der zweiten Intentionen in Tractatus I, q. 1 (f. 2ra): „Alio modo dicitur aliquid esse obiective in intellectu, quia scilicet consequitur rem prout habet esse obiective in intellectu, sicut esse abstractum a Sorte et Platone consequitur hominem prout est obiective in intellectu.“

³⁶ Tractatus I, q. 5 (f. 8rb): „Hiis praemissis dico quod chimaera et consimilia pertinent ad primam intentionem.“

³⁷ Vgl. Tractatus I, q. 5 (f. 8rb).

kennst du, wenn du ‚Der Mensch ist ein Esel‘ verstehst?“, so muß die Antwort lauten: „Mensch und Esel, die unmittelbar objektiv in meinem Intellekt sind (d. h. erste Intentionen), jedoch in gegenseitiger Verbindung einen nicht-bestehenden Sachverhalt ergeben.“ Ähnlich ist auch die Funktion von ‚Bockhirsch‘ zu verstehen. Dieses Wort bezeichnet nichts, was es in Wirklichkeit gibt, wohl aber bezeichnen die einzelnen Bestandteile, nämlich ‚Bock‘ und ‚Hirsch‘, existierende Tiere. Und wenn ich gefragt werde, was ich denn verstehe, wenn ich ‚Bockhirsch‘ höre, muß meine Antwort lauten: „die Tiere Bock und Hirsch, die unmittelbar objektiv in meinem Intellekt sind (d. h. erste Intentionen), in Verbindung aber das nicht-existierende Fabelwesen Bockhirsch ergeben“. ‚Bockhirsch‘ bezeichnet also weder eine reine Verstandesentität noch eine wirklich existierende oder möglicherweise existierende Entität, sondern ein „in Wirklichkeit unmögliches Sein“,³⁸ das sich aus wirklich existierenden Bestandteilen zusammensetzt. Und da die einzelnen Bestandteile unmittelbar objektiv im Intellekt sein können, kann auch die Zusammensetzung derart objektiv im Intellekt sein.

Hervaeus bemüht sich offensichtlich, auch in seiner Erklärung der Erkenntnis fiktiver Gegenstände die Grundthese aufrechtzuerhalten, der intentionale Gegenstand sei nichts anderes als der wirkliche Gegenstand *qua* erkannter Gegenstand. Er fügt lediglich die beiden Korollarien hinzu, i) daß der intentionale Gegenstand gelegentlich eine Zusammensetzung aus wirklichen Gegenständen *qua* erkannten Gegenständen ist, und ii) daß diese Zusammensetzung gelegentlich keine reale Existenz hat. Er behauptet aber nicht, die real unmögliche Zusammensetzung sei eine Entität, die zusätzlich zu den real existierenden Teilstücken existiert.

III.

Nach dieser kurzen Darstellung von Hervaeus' Theorie intentionaler Gegenstände möchte ich Ockhams Kritik prüfen, die – wie bereits erwähnt – von zwei Motivationen geleitet ist.

In epistemologischer Hinsicht stellt sich die Frage, ob eine Annahme intentionaler Gegenstände tatsächlich dem direkten Erkenntnisrealismus widerspricht. Hat Hervaeus' Theorie zur Folge, daß ich nicht unmittelbar einen extramentalen Gegenstand erkennen kann (sofern ein solcher Gegenstand vorhanden ist), sondern lediglich einen intentionalen Gegenstand, der sich gleichsam als Mittelding zwischen mich, den Erkennenden, und den extramentalen Gegenstand einschiebt? Diese Frage ist klar zu verneinen. Gemäß Hervaeus ist der intentionale Gegenstand nichts anderes als der reale Gegenstand, insofern er erkannt wird. Ein solcher intentionaler Gegenstand erfordert freilich eine Relation zum Erkenntnisakt. Aber auch diese Relation ist keine Entität, die einen unmittelbaren

³⁸ Tractatus I, q. 5 (f. 8rb-va): „Ista [sc. nomina ‚hircocervus‘, ‚chimaera‘] enim non significant esse rationis, quod pertinet ad secundas intentiones, nec etiam esse reale existens vel esse possibile, nec etiam negationem entis possibilis sicut ‚non-homo‘, sed significant quoddam impossibile esse in rerum natura.“

Zugang zum extramentalen Gegenstand verhindert, sondern nur eine Verstandesentität, die die Ausrichtung des Aktes auf diesen Gegenstand ermöglicht. Und selbst wenn sich der Erkenntnisakt auf einen fiktiven Gegenstand richtet, erkenne ich unmittelbar extramentale Gegenstände, freilich nicht distinkt, sondern genau so, wie sie in einer real unmöglichen Verbindung Objekte des Intellekts sind.

In ontologischer Hinsicht stellt sich die Frage, ob Hervaeus' Theorie tatsächlich überflüssige mysteriöse Entitäten einführt. Ist der intentionale Gegenstand eine Entität, die weder eine extramentale noch eine mentale Existenz besitzt und zur Erklärung des Erkenntnisvorgangs nicht erforderlich ist? Auch diese Frage ist zu verneinen. Gemäß Hervaeus ist der intentionale Gegenstand ein *ens reale*, die Relation dieses Gegenstandes zum Erkenntnisakt hingegen ein *ens rationis*. Obwohl sich der intentionale Gegenstand also in seinem ontologischen Status nicht vom extramentalen Gegenstand unterscheidet, ist es nicht überflüssig, zwei verschiedene Aspekte dieses einen Gegenstandes zu unterscheiden: den Gegenstand *qua* erkannten Gegenstand und den Gegenstand an sich. Diese Unterscheidung ist entscheidend, weil ein Gegenstand nicht immer mit sämtlichen Eigenschaften erkannt wird. Wenn vor mir ein brauner, harter, schwerer Tisch steht, ich aber nur ausgehend von einer visuellen Wahrnehmung eine Erkenntnis gewinne, so beinhaltet der Tisch *qua* erkannter Tisch lediglich die Substanz des Tisches und die Qualität braun-sein. Der Tisch *qua* erkannter Tisch ist also nur ein bestimmter Ausschnitt des Tisches an sich, jedoch nicht irgendein „Doppelgänger“ des Tisches.

Heißt dies, daß Ockhams Kritik auf einem groben Mißverständnis der Theorie intentionaler Gegenstände beruht? Eine solche Schlußfolgerung wäre historisch wohl kaum angemessen, da nicht mit Sicherheit feststeht, ob Ockham genau die Theorie des Hervaeus bekämpft hat.³⁹ Ockham richtet sich in seinen späteren Werken in erster Linie gegen jene Theorie intentionaler Gegenstände, die er selber früher vertreten oder zumindest für plausibel gehalten hat. Und diese Theorie zeichnet sich eindeutig durch eine Reifizierung intentionaler Gegenstände aus: Ein intentionaler Gegenstand wird als eine distinkte *res* aufgefaßt, die weder auf ein *ens reale* noch auf ein *ens rationis* reduziert werden kann und einen spezifischen ontologischen Status – eine objektive Existenz – hat.

Nicht nur in seiner Erklärung der menschlichen Erkenntnis, auch in seiner Erklärung der göttlichen Erkenntnis richtet sich Ockham in seiner späteren und

³⁹ Wie oben (vgl. S. 266) bereits ausgeführt wurde, hat sich Ockham wahrscheinlich mit Theorien verschiedener Pariser Autoren auseinandergesetzt. Allerdings ist zu bemerken, daß auch die Theorie des Petrus Aureoli, die er in *In I Sent.*, dist. 27, q. 3 (OT IV, 230–238) zitiert, nicht intentionale Gegenstände als dritte Entitäten postuliert. Aureoli unterscheidet sich lediglich darin von Hervaeus, daß er abstrakte Intentionen ablehnt. Vgl. Petrus Aureoli, *Scriptum super primum librum Sententiarum*, dist. 23, Hs. Vat. Borgh. lat. 329, f. 260vb–264rb. (An dieser Stelle setzt sich Aureoli ausführlich mit der Position des Hervaeus auseinander. Die Kritik an den abstrakten Intentionen formuliert er vor allem im Abschnitt zum „*primus defectus*“). Vgl. D. Perler, *Peter Aureol vs. Hervaeus Natalis on Intentionality. A Text Edition with Introductory Remarks*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge* 61 [1994] 227–262.)

endgültigen Theorie gegen die Annahme von reifizierten intentionalen Gegenständen. Er hält zwar noch an der traditionellen, augustinisch geprägten Terminologie fest, wenn er sagt, daß Gott zu jedem Zeitpunkt alles erkennt, weil er Ideen von allen Gegenständen in seinem Intellekt hat. Diese Ideen, so behauptet Ockham, haben nicht eine subjektive Existenz, denn sie sind nicht bloße Qualitäten des göttlichen Intellekts. Die Ideen sind vielmehr etwas, was „nur objektiv“ existiert.⁴⁰ Diese Aussage ist aber nicht so zu verstehen, daß Ideen irgendwelche Entitäten mit einer besonderen Existenz sind. Ockham betont, daß die Ideen nichts anderes als die Gegenstände sind, insofern sie von Gott erkannt werden. Wenn von einer Idee im göttlichen Intellekt die Rede ist, ist also streng gesprochen immer von einer Relation die Rede, deren eines Relatum der erkennende göttliche Intellekt und das andere Relatum der erkannte Gegenstand ist. Es gibt keine besondere Entität zusätzlich zu diesen beiden Relata.⁴¹

Doch warum bekämpft Ockham in seiner Erkenntnistheorie – handle es sich nun um menschliche oder göttliche Erkenntnis – eine Theorie, die intentionale Gegenstände als distinkte *res* mit einem besonderen Existenzstatus postuliert? Warum setzt er sich nicht mit einer Theorie intentionaler Gegenstände auseinander, die auf eine Reifizierung verzichtet? Diese Frage legt sich besonders nahe, wenn man seine Diskussion der ersten Form von geistigen Akten („Ich erkenne *a*“) mit jener der zweiten Form („Ich urteile, daß *a F* ist oder daß $R[a, b, \dots]$ ist“) vergleicht. Ockham hält fest, daß sich der Akt des Urteilens auf ein *complexum* bezieht, doch er behauptet nicht, daß dieses *complexum* eine distinkte Entität ist.⁴² Wenn ich beispielsweise urteile, daß der Tisch braun ist, bezieht sich mein Akt des Urteilens auf den Sachverhalt, daß der Tisch braun ist. Dieser Sachverhalt ist nicht eine Entität, die zusätzlich zum Tisch und zur Farbe Braun existiert, sondern nichts anderes als der Tisch und die Farbe in gegenseitiger Verbindung; ich urteile, daß der reale Tisch jetzt die reale Farbe Braun hat. Ich urteile aber nicht, daß es einen besonderen Gegenstand Daß-der-Tisch-braun-ist gibt. Eine Reifizierung des Sachverhaltes findet sich erst bei späteren Autoren, vornehmlich bei Gregor von Rimini.⁴³

Warum argumentiert Ockham nicht ähnlich im Hinblick auf die erste Form von geistigen Akten? Warum behauptet er nicht wie Hervaeus, daß sich der Akt des Erkennens auf einen intentionalen Gegenstand bezieht, ohne gleichzeitig zu behaupten, daß der intentionale Gegenstand eine distinkte *res* ist?

⁴⁰ In I Sent., dist. 35, q. 5 (OT IV, 497): „... dico quod ideae non sunt in Deo realiter et subiective sed tantum obiective, sicut omnes creaturae ab aeterno fuerunt in Deo quia ab aeterno fuerunt cognitae a Deo.“

⁴¹ Daher kann man gemäß Ockham streng gesprochen nicht behaupten, Gott produziere irgendwelche Ideen in seinem Intellekt. Man kann lediglich sagen, daß Gott in einer Erkenntnisrelation zu den Gegenständen steht. Vgl. prägnant In I Sent., dist. 36, q. u. (AT IV, 551) und dist. 43, q. 2 (AT IV, 646). Eine Analyse dieser Stellen bieten M. McCord Adams, William Ockham (Notre Dame 1987) 1033–1063, und P. Schulthess, Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham (Berlin 1992) 265f.

⁴² Vgl. Quodlibeta III, q. 7 (OT IX, 232–235).

⁴³ Dies verdeutlicht prägnant H. Weidemann, Sache, Satz und Sachverhalt: Zur Diskussion über das Objekt des Wissens im Spätmittelalter, a. a. O. (besonders 142).

Angesichts seiner späten Akt-Theorie und angesichts der Argumentation Adam Wodehams, der Ockhams Standpunkt verteidigt, scheint mir, daß Ockham eine Theorie intentionaler Gegenstände grundsätzlich für unbefriedigend hält, weil sie in ein Dilemma mündet. Diese Theorie sollte nämlich folgendes Grundproblem lösen: Wie ist es mir möglich, meinen Akt des Erkennens auf einen bestimmten Gegenstand zu richten, und was ist dieser Gegenstand? Wenn ich nun behaupte, daß ich meinen Akt auf den Gegenstand *qua* erkannten Gegenstand richte, kann diese Behauptung in zweifacher Weise verstanden werden:

a) Entweder verstehe ich unter dem Gegenstand *qua* erkannten Gegenstand eine distinkte intentionale Entität. Dann gebe ich eine vollständige Antwort auf das gestellte Problem. Ich behaupte dann nämlich, daß mir eine Ausrichtung des Aktes möglich ist, weil ich einen speziellen Gegenstand bilde und diesen zu meinem Erkenntnisobjekt mache. Dieser spezielle Gegenstand kann unmittelbar auf der Grundlage eines wahrgenommenen, realen Gegenstandes gebildet werden, muß aber keine solche Fundierung haben (wie im Falle der Erkenntnis von etwas Fiktivem). Eine solche Antwort hat allerdings die verheerenden epistemologischen und ontologischen Probleme zur Folge, auf die Ockham hinweist.

b) Oder ich verstehe unter dem Gegenstand *qua* erkannten Gegenstand keine distinkte intentionale Entität, sondern nichts anderes als den realen Gegenstand, und zwar genau so, wie er das Objekt meines Aktes ist. Dann gebe ich allerdings keine befriedigende Antwort, denn ich erkläre nicht, wie ich genau diesen realen Gegenstand zu meinem Objekt mache. Ich nehme vielmehr an, daß es mir irgendwie gelingt, diesen und keinen anderen realen Gegenstand zu meinem Objekt zu machen, und ich spezifiziere lediglich, daß ich den realen Gegenstand in bestimmter Hinsicht erkenne – genau in der Hinsicht, in der er mir ausgehend von einer Wahrnehmung im Erkenntnisakt gegeben ist. Aber mit dieser Erklärung umgehe ich die Grundfrage, wie es mir denn gelingt, den realen Gegenstand aus einer Menge von realen Gegenständen herauszugreifen. Zudem lasse ich die Frage unbeantwortet, wie es mir denn im Falle der Erkenntnis eines fiktiven Gegenstandes, z. B. eines Bockhirsches, gelingt, genau die beiden realen Gegenstände Bock und Hirsch herauszugreifen und miteinander zu verbinden.

Adam Wodeham verdeutlicht das Dilemma, daß die Antwort entweder verheerende Konsequenzen hat oder das gestellte Problem gar nicht löst, auf prägnante Weise. Wie Ockham weist auch er darauf hin, daß eine Antwort im Sinne von a) zur Annahme einer dritten Entität führt.⁴⁴ Er räumt ein, daß auch eine Antwort im Sinne von b) möglich ist. Dann, so behauptet er, ist aber nur aufgrund einer extrinsischen Benennung (*denominatio extrinseca*) von einer besonderen Existenz des intentionalen Gegenstandes die Rede.⁴⁵ Eine extrinsische Benennung liegt genau dann vor, wenn einem Gegenstand aufgrund einer Relation

⁴⁴ Vgl. *Lectura secunda*, prol., q. 4 (ed. Wood, 85 f.), wo er ausführlich Ockham zitiert.

⁴⁵ *Lectura secunda*, prol., q. 4 (ed. Wood, 89): „Consimili, inquam, modo potest dici in proposito, et [potest dici] quod sic loquuntur auctores, videlicet quod ipsa cognitio dicitur aliquod ‚esse‘ obiecti per extrinsecam denominationem, propter hoc quod ipsa est qua posita omni alio circumscripto res ipsa cognoscitur. Sed omnis talis est metaphora et impropria locutio.“

zu einem anderen Gegenstand, nicht aufgrund einer intrinsischen Eigenschaft, etwas prädiiziert wird. Wenn ich beispielsweise ‚Caesar wird gesehen‘ sage, prädiiziere ich ‚wird gesehen‘ nicht, weil Caesar in sich die Eigenschaft des Gesehen-werdens hat, sondern weil er in der Relation des Gesehen-werdens zu einer anderen Entität steht. Ähnlich verhält es sich, wenn ich ‚*a* hat intentionale Existenz‘ sage. Ich behaupte dann nicht, daß *a* in sich intentionale Existenz hat (so wie ein Gegenstand in sich reale Existenz haben kann), sondern ich sage lediglich, daß *a* in der Relation des Erkennt-werdens zu einer Entität *b* steht. Der Erkenntnisakt, der *b* mit *a* verbindet, ermöglicht also die extrinsische Benennung. Allerdings erklärt diese extrinsische Benennung nicht, warum gerade *a* in der Relation des Erkennt-werdens zu *b* steht und welche Struktur diese Relation aufweist.

Dieses ungelöste Problem veranlaßte Ockham und Wodeham zu einer Ablehnung der Theorie intentionaler Gegenstände und zur Ausarbeitung einer Akt-Theorie. Nicht ein intentionaler Gegenstand, sondern der Erkenntnisakt selbst ist dafür verantwortlich, daß ich einen bestimmten Gegenstand aus einer Menge von Gegenständen herausgreifen und zu meinem Objekt machen kann. Der Akt steht nämlich in einer Ähnlichkeitsrelation (*similitudo*) zum Gegenstand und hat die Funktion, unmittelbar den realen Gegenstand zu bezeichnen.⁴⁶ Wenn ich also gefragt werde, warum es mir gelingt, durch einen Akt, mit dem ich einen Menschen erkenne, genau diese Entität und nicht eine andere, z. B. einen Esel, herauszugreifen, muß die Antwort lauten: Es besteht eine größere Ähnlichkeit zwischen meinem Akt und einem Menschen als zwischen meinem Akt und einem Esel.⁴⁷

Diese Akt-Theorie wirft freilich zahlreiche Fragen auf, denn es ist noch unklar, was hier genau unter einer Ähnlichkeit zu verstehen ist. Zudem ist die Struktur des Erkenntnisaktes in jenen Fällen erklärungsbedürftig, wo kein extramentaler Gegenstand existiert. Diese Fragen sollen hier nicht erörtert werden.⁴⁸ Es geht mir vielmehr darum, die Stoßrichtung der Akt-Theorie zu verdeutlichen. Diese Theorie geht genau auf jenes Problem ein, das in der Theorie nicht-reifizierter intentionaler Gegenstände ungelöst bleibt, nämlich auf die Frage, wie ein realer Gegenstand aus einer Menge von Gegenständen herausgegriffen wird und zum erkannten Gegenstand werden kann.

Hat Hervaeus, der ja eine Theorie nicht-reifizierter intentionaler Gegenstände vertritt, dieses Problem übersehen oder geleugnet? Im Text findet sich keine eindeutige Antwort auf diese Frage, doch ich glaube, daß sich das Problem für ihn

⁴⁶ Quodlibeta IV, q. 35 (OT IX, 474): „Ideo dico quod tam intentio prima quam secunda est vere actu intelligendi, quia per actum potest salvari quidquid salvatur per fictum, eo quod actus est similitudo obiecti, potest significare et supponere pro rebus extra, potest esse subiectum et praedicatum in propositione, potest esse genus, species etc., sicut fictum.“ Zu Wodeham vgl. „conclusio prima“ und „secunda“ in: Lectura secunda, q. 4 (ed. Wood, 84 und 96).

⁴⁷ In Periherm., prol. (OP II, 355): „Et hoc non est aliud quam quod talis cognitio aliquo modo assimilationis magis assimilatur homini quam asino, et non magis isti homini quam illi.“

⁴⁸ Vgl. eine ausführliche Diskussion in M. McCord Adams, William Ockham, a. a. O. 109–141, und C. Panaccio, Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d’Occam et le nominalisme d’aujourd’hui, a. a. O. Kap. 2.

gar nicht gestellt hat. Hervaeus behauptet nämlich, daß es zusätzlich zum intentionalen Gegenstand (konkrete Intention) auch die Beziehung des Gegenstandes zum Erkenntnisakt (abstrakte Intention) gibt. Diese abstrakte Intention ist dafür verantwortlich, daß der erkennende Intellekt einen Gegenstand aus vielen herausgreifen und zum Erkenntnisobjekt machen kann. Sie „terminiert“ den Erkenntnisakt, d. h. sie legt seinen End- oder Zielpunkt (*terminus*) fest. Weder Ockham noch Wodeham ziehen eine solche abstrakte Intention in Betracht und sehen sich folglich mit der Frage konfrontiert, wie denn die Ausrichtung auf den intentionalen Gegenstand erfolgen soll.⁴⁹

Zudem existiert gemäß Hervaeus neben dem Erkenntnisakt auch die *species*, die als repräsentierende Entität fungiert. Die *species* ist dafür verantwortlich, daß die Form eines Gegenstandes im Intellekt präsent ist; sie vergegenwärtigt die Form im Intellekt genau so, wie sie außerhalb des Intellekts existiert. Die Abbild- oder Ähnlichkeitsrelation zwischen dem Gegenstand und einer Entität im Intellekt wird also bereits durch die *species* hergestellt. Da Ockham und Wodeham die *species*-Theorie ablehnen,⁵⁰ müssen sie auf den Erkenntnisakt rekurrieren, um zu erklären, wie denn eine Abbild- oder Ähnlichkeitsrelation entstehen kann.

Hervaeus' Theorie ist somit nicht notwendigerweise zum Scheitern verurteilt. Sie erweist sich erst dann als unzulänglich, wenn entweder der intentionale Gegenstand reifiziert wird, oder wenn unter Anwendung des ontologischen Ökonomieprinzips sowohl die abstrakte Intention als auch die *species* getilgt werden. Diese Feststellung scheint mir auch über den Diskussionskontext des frühen 14. Jahrhunderts hinaus bedenkenswert zu sein. Wer von intentionalen Gegenständen spricht und diese von den Gegenständen an sich unterscheidet, muß nicht mysteriöse Entitäten einführen und damit einen ontologischen Wildwuchs in Kauf nehmen. Er muß aber auch nicht einen ontologischen Kahlschlag betreiben und sämtliche realen Entitäten – einschließlich der Entitäten im Intellekt – eliminieren, die erklären können, warum durch einen Erkenntnisakt eine Relation zu einem bestimmten Gegenstand hergestellt wird.⁵¹

⁴⁹ Dies könnte ein Indiz dafür sein, daß sie sich eher an der Theorie Petrus Aureolis als an jener des Hervaeus orientieren, denn Petrus lehnt ausdrücklich die Existenz einer abstrakten Intention ab (vgl. oben Anm. 39).

⁵⁰ Zu Ockham siehe In III Sent. (Reportatio), q. 3 (OT VI, 98–129). Wodeham nimmt zwar *species in medio* an, lehnt aber die *species* in der sensitiven und intellektiven Seele ab; vgl. *Lectura secunda*, dist. 1, q. 5 (ed. Wood, 287).

⁵¹ Ich danke Ruedi Imbach und Hermann Weidemann für wertvolle Kommentare zu früheren Fassungen dieser Arbeit. Judith Dijs hat mir freundlicherweise Einblick in ihre vorläufige Edition des *Tractatus de secundis intentionibus* gegeben. Ich habe meine eigene Transkription mit ihrer Textfassung verglichen.