

# Der Experte und der Künstler

## Das Verhältnis zwischen Erfahrung und Vernunft in der spätscholastischen Philosophie und der neuzeitliche Wissensbegriff

Von Theo KOBUSCH (Tübingen)

Nach heutigem Sprachgebrauch herrscht zwischen den Begriffen des Experten und des Künstlers ein problemloses, spannungsfreies Verhältnis. Das liegt unter anderem daran, daß sich die Bedeutungen beider Begriffe gegenüber dem antiken und mittelalterlichen Gebrauch fundamental gewandelt haben. Einen Künstler nennen wir heute denjenigen, der eine der schönen Künste beherrscht; demgegenüber bezeichnet der Begriff des Experten – ohne daß nach heutigem Verständnis ein unmittelbarer Zusammenhang mit dem des Künstlers erkennbar wäre – den Sachverständigen, der mit einem am Ideal der modernen Naturwissenschaften ausgerichteten wissenschaftlichen Wissen ausgestattet ist. Er mag zwar auch „Erfahrung“ haben im Sinne lebensweltlicher Praxis, aber diese kennzeichnet ihn nicht als Experten. Als solcher ist er vielmehr durch die experimentelle Erfahrung – das Wort in einem weiten Sinne genommen – in den Stand gesetzt, ein Wissen zu erlangen, das den Charakter des Prinzipienwissens hat. Francis Bacon hat das im Hinblick auf die experimentelle *sinnliche* Erfahrung zum ersten Mal zum Ausdruck gebracht: „Die mit den Wissenschaften umgehen, sind entweder Empiriker oder Dogmatiker. Die Empiriker sind wie die Ameisen: sie sammeln nur und verbrauchen. Die Denker sind wie die Spinnen, die aus sich heraus Spinnewebe herstellen. Aber die Biene steht zwischen beiden. Sie sammelt ihr Material von den Blumen des Gartens und des Feldes, verwandelt und verdaut es aber aus eigener Kraft. Nicht ungleich diesem ist die wahre Aufgabe der Philosophie; denn sie verläßt sich weder allein noch hauptsächlich auf die Geisteskraft, sie nimmt auch nicht die Materie, die sie aus der Naturgeschichte und aus mechanischen Experimenten sammelt, und häuft sie, so wie sie kommt, im Gedächtnis auf; sie lagert sie vielmehr, verändert und verdaut im Verstand. Darum wäre vieles zu erhoffen von einer engeren und reineren Bindung zwischen diesen beiden Fähigkeiten, der experimentellen und der rationalen.“ (Novum Organum I, Aph. 95) „Dann umfassen meine Anleitungen zur Interpretation der Natur zwei grundsätzliche Dinge: Wie aus Erfahrung Axiome abzuleiten und zu formen sind und wie aus den Axiomen neue Experimente herzuleiten sind.“ (Novum Organum II, Aph. 10)

Dieser am Beginn des neuzeitlichen Denkens erstmals explizierte und für es charakteristische Erfahrungsbegriff im Sinne experimenteller Erfahrung kann angemessen aber nur vor dem Hintergrund des scholastischen Expertenbegriffs verstanden werden. Die philosophische Explikation dieses Begriffs im Mittelalter orientiert sich durchweg an der berühmten aristotelischen Bestimmung am Anfang der „Metaphysik“, wonach aus der sinnlichen Wahrnehmung die Erinnerung, aus den vielen Erinnerungen an eine Sache die Erfahrung und schließlich aus den vielen

Erfahrungsbegriffen der eine allgemeine Begriff von der Sache entsteht, der den Gegenstand der Kunst und Wissenschaft darstellt. Schon nach diesem Text, der im Lichte des Schlußkapitels der „*Analytica Posteriora*“ viel an Deutlichkeit gewinnt, muß, wenn das Wesen des Experten erfaßt werden soll, einem zweiten Begriff Beachtung geschenkt werden, nämlich dem des Künstlers. Erst die Interpretation dieser aristotelischen Lehre in der mittelalterlichen Philosophie versucht jedoch das spannungsreiche, noch dunkle Verhältnis zwischen dem, was durch Erfahrung bekannt ist und dem schon immer Gewußten, dem sog. „*Per se notum*“ bzw. der „*Propositio per se nota*“, näher aufzuklären. Will man das Neue am neuzeitlichen Wissensbegriff angemessen verstehen, so muß die Entwicklung dieses Verhältnisses zwischen Erfahrung und Kunst bzw. zwischen dem Erfahrenen und dem durch sich Bekannten in der spätscholastischen Philosophie verfolgt und in ihren wichtigsten Stationen hier dargelegt werden. Im ersten Abschnitt dieser Abhandlung wird deswegen die diesbezügliche thomistische, in einem zweiten die scotistische Lehre und die Kritik des Petrus Aureoli, im dritten und vierten die für das Verständnis eigentlich entscheidende, nämlich die nominalistische Position expliziert, um schließlich, im letzten Abschnitt, das Wesen der experimentellen Erfahrung überhaupt, nicht nur der sinnlichen, als ein Kennzeichen neuzeitlichen Denkens näher zu charakterisieren.

## I.

Thomas hat den Unterschied zwischen dem Experten und dem Künstler noch ganz im aristotelischen Sinne verstanden. Der Experte hat als solcher ein Wissen im Sinne der Erfahrung vieler Einzelfälle. „Wenn ein Mensch in seiner Erkenntnis angenommen hat, daß diese Medizin dem Sokrates und Platon, die an einer bestimmten Krankheit von dieser Art leiden, und vielen anderen Einzelnen nützt – alles, was jenes ist, gehört zur Erfahrung: aber wenn einer annimmt, daß dies allen nützt bei einer solchen bestimmten Art der Krankheit . . . das gehört schon zur Kunst.“<sup>1</sup> Insofern sowohl der Experte wie der Künstler mit dem Einzelnen zu tun haben, unterscheiden sie sich nicht, was den Modus ihrer Tätigkeit angeht, wohl aber im Hinblick auf die Wirksamkeit derselben: „Denn die Experten machen mehr Fortschritte bei ihrer Tätigkeit als jene, die einen allgemeinen Begriff der Kunst haben ohne Erfahrung.“<sup>2</sup> Hinsichtlich des Wissens ist freilich der Künstler dem Experten überlegen, denn insofern die Kunst ein Wissen des Allgemeinen ist, weiß sie auch Rechenschaft zu geben von dem, was sie tut; sie kann sagen, warum sie das oder das tut. Der Künstler hat ein „*Wissen propter quid*“, der Experte nur ein „*Wissen quia*“. Das bloße Faktenwissen des Experten darf allerdings nicht mißverstanden werden im Sinne einer einmaligen sinnlichen Erfahrung. Der Begriff des „*experimentum*“ bezeichnet vielmehr das häufige Erfahren des Einzelnen gleicher Art. Der Experte ist der „*lebensweltlich*“ Erfahrene. Für die

<sup>1</sup> Vgl. Thomas, In *Metaph.* I, 1, n. 19.

<sup>2</sup> Ebd. n. 20.

Erfahrung dieser Art braucht es Zeit, die Lebenszeit des Menschen. Deswegen sagt Thomas, daß kein Jugendlicher ein Experte sein kann, denn „zu Erfahrung ist eine Menge Zeit erforderlich“.<sup>3</sup>

Im Gegensatz zum Experten hat der Künstler wie der Wissenschaftler ein Wissen von den Prinzipien. Insofern das Allgemeine durch Abstraktion von den einzelnen sinnfälligen Gegenständen, die als solche nur Gegenstand der Erfahrung sein können, erkannt werden kann – wie in der Mathematik –, spielt die Zeit für solche Wissenschaften keine Rolle. Für das theoretische Wissen der Physik dagegen, die ihre Grundsätze nur durch direkte sinnliche Naturbeobachtung erkennt, ist sie von entscheidender Bedeutung.<sup>4</sup> Thomas hat in diesem Sinne hinsichtlich der auf die Prinzipien der Künste und Wissenschaften bezogenen Erkenntnis nach Modi differenziert: „Einige (Prinzipien) werden aufgrund der Sinneswahrnehmung angenommen, wie im Bereich des Naturhaften, z. B. daß alles, was lebt, der Ernährung bedarf, gewisse aber durch Gewöhnung, wie im Bereich des Moralischen . . . und andere Prinzipien werden auch auf andere Weise offenbar, wie in den werktätigen Künsten die Prinzipien durch eine gewisse Erfahrung angenommen werden.“<sup>5</sup>

Wie aus dieser nicht vollständigen und strengen Differenzierung offenkundig hervorgeht, ist die Erkenntnis der Prinzipien aller Künste und Wissenschaften von kontingenten Faktoren abhängig. Thomas hat im berühmten Schlußkapitel seines Kommentars zu den *Analytica Posteriora* in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß die allgemeinen Prinzipien einer Kunst oder Wissenschaft weder als schon bestimmte und fertige in uns habituell a priori vorhanden noch von sonst irgendeinem präexistenten habituellen Wissen her immer wieder erzeugbar sind. Das habituelle Prinzipienwissen entsteht vielmehr in uns „von einem präexistenten Sinn her“.<sup>6</sup> Das kann nicht bedeuten, daß jegliche Prinzipienkenntnis notwendig aus einer aktuellen sinnlichen Wahrnehmung entspringt. Denn wie das Beispiel des „unvollkommenen“ Künstlers zeigt, ist es möglich, die allgemeinen Prinzipien einer Kunst zu kennen, ohne lebensweltliche sinnliche Erfahrung zu haben. Also muß der Begriff des „präexistenten Sinnes“ auch das Phänomen des sog. „apriorischen Wahrnehmens“, d. h. des „sensus in potentia“,<sup>7</sup> bezeichnen. Sowohl die in der aktuellen sinnlichen lebensweltlichen Erfahrung erfaßten Gegenstände wie auch die möglichen Gegenstände der apriorischen sinnlichen Erfahrung sind, insofern in ihnen der Intellekt das Allgemeine erkennen kann, Ausgangspunkt und Ursprung des habituellen Prinzipienwissens. Nach Thomas kann aber nur dann angemessen verstanden werden, wie aus dem sinnlichen Erfassen eine allgemeine Erkenntnis entsteht, wenn man voraussetzt, daß auch schon der Wahrnehmungssinn, der „eigentlich und an sich“ das Einzelne erfaßt, irgendwie das Allgemeine

<sup>3</sup> Thomas, In *Ethic.* VI, 1, n. 1208.

<sup>4</sup> Ebd. n. 1209.

<sup>5</sup> Ebd. I, 11, n. 137.

<sup>6</sup> Thomas, In *Post. Anal.* II, 20, n. 592.

<sup>7</sup> Vgl. L. Oeing-Hanhoff, *Intellectus agens/intellectus possibilis*, in: *Histor. Wörterbuch der Philos.* Bd. IV (1976) 433, und E. D. Simmons, *Demonstration and Self-Evidence*, in: *The Thomist* 24 (1961) 157.

miterkennt. „Er erkennt nämlich Kallias nicht nur insofern er Kallias ist, sondern auch insofern er dieser Mensch und ähnlich Sokrates, insofern er dieser Mensch ist.“<sup>8</sup>

Das ist der aristotelische Hintergrund, vor dem die beiden großen Entwürfe über die *propositio per se nota* und das Erfahrungswissen, nämlich der scotistische und nominalistische, gesehen werden müssen.<sup>9</sup>

## II.

Duns Scotus bestimmt die *propositio per se nota* als den Satz, der nur durch seine eigenen Termini eine evidente Wahrheit besitzt. Dadurch wird der selbstevidente Satz von anderen Sätzen abgegrenzt, die ihre Evidenz „von woanders her erbetteln“, nämlich z. B. aus der Definition eines Terminus, und so selbst möglicherweise die Konklusionen eines Syllogismus darstellen, also bewiesen werden können.<sup>10</sup>

Nach Scotus können deswegen auch nicht die Sätze selbstevident sein, deren Termini für sich genommen zwar konfus sind, aber doch mit Hilfe ihrer Definition distinkt erkannt werden können. Sonst müßte nämlich jede sog. *propositio per se primo modo*, deren Prädikat immer zumindest einen Teil der Definition des Subjektes darstellt (ut „*homo est animal*“ et „*corpus*“, et sic usque ad substantiam), ein selbstevidenter Satz sein. Überdies wäre aber jeder Satz, den der Metaphysiker aufgrund der Definition der Glieder für selbstevident hält, auch in den Einzelwissenschaften selbstevident. Wie das Beispiel der Mathematik aber zeigt, sieht der Einzelwissenschaftler nur solche Prinzipien als selbstevident an, die eine evidente Wahrheit aufgrund der konfus und nicht distinkt erkannten Termini haben. Die Euklidische Bestimmung der Linie als einer „Länge ohne Ausdehnung“ ist nämlich dem Mathematiker evident wahr, ohne daß er auch distinkt erkennt, was der Metaphysiker von der Linie erkennt, nämlich daß ihr die kategoriale Bestimmtheit der Quantität zukommt. Sätze solcher Art wie „die Linie ist ein Quantum“ können deswegen dem Mathematiker als Mathematiker nicht selbstevident sein.<sup>11</sup> Sowohl der mathematische wie auch der metaphysische Satz über die Linie sind als unmittelbare Prinzipien anzusehen. Sie sind beide als solche selbstevident, aber ihre Klarheit ist verschieden.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> In Post. Anal. n. 595.

<sup>9</sup> Die thomistische Lehre von der *propositio per se nota* ist dargestellt bei R. Schmücker, *Propositio per se nota*, Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach Petrus Aureoli (1941) 69 ff. und in der genannten Abhandlung von E. D. Simmons.

<sup>10</sup> Vgl. Duns Scotus, *Lectura I d. 2 p. 1 q. 1–2 n. 14* (Ed. Vat. XVI 115): *Et ideo illa propositio est per se nota quae non habet notitiam aliunde mendicatam, sed illa quae ex terminis cognitis habet veritatem evidentem . . .* und ebd. n. 17 (116).

<sup>11</sup> Vgl. Ord. I d. 2 p. 1 q. 1–2 n. 19 (Ed. Vat. II 134) und Lect. I d. 2 p. 1 q. 1–2 n. 18 (Ed. Vat. XVI 116). – Zum Verhältnis zwischen Mathematik und Metaphysik vgl. auch Ord. I, d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 81 (Ed. Vat. III 55 f.).

<sup>12</sup> Vgl. Ord. Prolog. p. 4 q. 1–2 n. 216 (Ed. Vat. I 148): *Principium immediatum de linea potest esse*

Nach Scotus können deswegen nur die „eigenen“ Termini des Satzes, d. h. dieser, so wie er dem Geiste erscheint, Selbstevidenz konstituieren. Wie das Beispiel der Mathematik zeigt, müssen diese Termini nicht distinkt, d. h. nach scotischem Sprachgebrauch nicht durch eine Definition erkannt sein. Der selbst-evidente Satz kann vielmehr auch aus konfus erkannten, also nur aufgrund des „Namens“ bekannten Termini bestehen.<sup>13</sup> Da aber sowohl das Verhältnis der Einzelwissenschaften zur Metaphysik wie auch die Frage der Subalternation der Wissenschaften überhaupt durch diese Tatsache weitgehend bestimmt ist, muß die Lehre von der durch konfuse Termini konstituierten Selbstevidenz des Satzes als eine zentrale Aussage der scotischen Philosophie angesehen und behandelt werden.<sup>14</sup>

Es ist dabei nach Scotus belanglos, ob die *propositio per se nota* von einem Intellekt aktuell erkannt wird oder nicht. Nach Scotus wird der Satz eine *propositio per se nota* genannt, der allein aufgrund der Natur seiner Termini daraufhin angelegt ist, eine evidente Wahrheit hervorzurufen, und zwar in einem jeden möglichen Intellekt, der die Termini erfaßt. Deswegen muß auch die Unterscheidung des Boethius zwischen Sätzen, die den Weisen und anderen Sätzen, die auch den Ungebildeten durch sich bekannt sind, verworfen werden.<sup>15</sup> Aus denselben Gründen erscheint darüber hinaus die thomistische Unterscheidung zwischen dem an sich und dem nur für uns durch sich selbst Bekannten Scotus nicht akzeptabel.<sup>16</sup>

Scotus zeigt darüber hinaus auf, inwiefern sowohl das *per se notum* als Prinzip und die daraus folgenden Konklusionen wie auch die eigentliche Erfahrungserkenntnis und die sog. intellektuelle Erfahrung Anspruch auf absolute Gewißheit erheben können.

Das *per se notum* ist absolut gewiß. Weil die Termini der an sich bekannten Sätze oder Prinzipien derart identisch sind, daß der eine evidentenmaßen notwendig den anderen in sich schließt, erfaßt der Intellekt, der die Termini zu einem Satz zusammenfügt, immer auch die Wahrheit des Satzes, die in der Konformität

---

evidens intellectui moto a linea et clarius (magis?) evidens intellectui moto a Verbo ad notitiam lineae sicut linea clarius videtur; tamen principium uno modo cognitum non demonstrat se alio modo notum, sed utroque modo est „per se“, licet clarius sic vel sic.

<sup>13</sup> Vgl. z. B. Ord. I, d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 72 (Ed. Vat. III 50).

<sup>14</sup> Ebd. n. 81 (Ed. Vat. III 55): . . . principia aliarum scientiarum sunt per se nota ex conceptu terminorum confuso. – Vgl. Rep. Par. Prol. q. 2 n. 5 (Op. omnia, ed. Wadding, XI, 1; 15 b); Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 275 (Ed. Vat. III 167); In Metaph. VI, q. 1 n. 18 (IV 655 b Wadding). R. Schmücker, a. a. O. 117 hatte die *propositio per se nota ex terminis confuse conceptis* noch als „einen seltenen . . . und unmaßgeblichen und unwichtigen Fall“ abgetan; demgegenüber hat P. C. Vier, Evidence and its Function according to John Duns Scotus (St. Bonaventure, N. Y. 1951), bes. 79 ff. die besondere Bedeutung dieser Sätze, deren evidente Wahrheit durch konfuse Termini konstituiert wird, herausgestellt.

<sup>15</sup> Ord. I d. 2 p. 1 q. 1–2 n. 22 (Ed. Vat. II 136–137).

<sup>16</sup> Vgl. Rep. Par. I d. 3 q. 2 n. 2 (XI, 1; 45 a Wadding). – Wie sich diese Ablehnung der thomistischen Unterscheidung zu Scotus' eigener These verhält, nach der der Satz „Gott existiert“ nicht dem Menschen im jetzigen Zustand, sondern nur Gott selbst und den Seligen selbstevident ist, erörtert B. Van Hook, Duns Scotus and the Self-Evident Proposition, in: The New Scholasticism 36 (1962) 42 f.

zwischen dem Akt des Zusammensetzens und den Termini besteht.<sup>17</sup> Aber es erhebt sich die Frage, ob nicht diese Gewißheit, die auch hinsichtlich der unmittelbar aus den durch sich bekannten Prinzipien deduzierten Konklusionen besteht, dann erschüttert wird, wenn man bedenkt, daß doch die Sinne, aus denen die Termini genommen werden, täuschungsanfällig sind. Dieses Problem führt Scotus zu der grundsätzlichen Frage, wie das Verhältnis von ursprünglich und untrüglich Gewußtem zu sinnlicher Erfahrung zu denken ist.

Nach Scotus kann die sinnliche Erfahrung niemals Ursache eines durch sich bekannten Prinzips, d. h. einer *propositio per se nota*, sein, sondern nur „*occasio*“, insofern der Intellekt die einfachen Begriffe nur von den Sinnen her empfangen kann. Da aber der Intellekt aus eigener Kraft die Zusammensetzung der Termini vollzieht und dieser auch zustimmt, kann er sich niemals, auch dann nicht, wenn er die Termini von falschen Sinnen empfinde, bezüglich solcher Prinzipien wie „jedes Ganze ist größer als sein Teil“ irren.<sup>18</sup> Deswegen hängt die eigentliche intellektive Erkenntnis der *propositio per se nota* oder des aus ihr Abgeleiteten nicht von der sinnlichen Erfahrung oder doch nur „gelegentlichshalber“ ab.<sup>19</sup>

Selbst wenn alle Sinne irrten, könnte der Intellekt hinsichtlich dieser Prinzipien doch niemals dem Irrtum verfallen. So könnte sogar ein Blindgeborener, dem im Traume die sinnlichen Bilder der Farben eingedrückt würden, niemals hinsichtlich des Satzes „das Weiße ist nicht schwarz“ fehlgehen, obwohl er doch den intellektuellen Terminus von einem „irrenden Sinn“, nämlich der Phantasie, empfängt, die das Sinnesbild für die Sache selbst nimmt.<sup>20</sup>

Neben den eigentlichen *propositiones per se notae* gibt es andere, die, was den Gewißheitsgrad angeht, mit ihnen durchaus vergleichbar sind, nämlich die aus der – wie sie in der späteren Scholastik genannt wird – intellektuellen Erfahrung resultierenden Sätze über die Akte des „Bewußtseins“ selbst. Nach Scotus können „wir“ in einer solchen inneren Erfahrung den Erkenntnisakt selbst erfahren, aber auch die gewissermaßen notwendige Zustimmung zu einem Satz („ohne die Möglichkeit des Widerspruchs oder Irrtums“). Ebenso „erfahren wir, daß wir das Unbekannte aus dem Bekannten durch einen Diskurs erkennen, so daß wir nicht der Evidenz des Diskurses widersprechen können“. Wer abstreitet, daß er Akte dieser Art in sich erfährt, entzieht sich selbst dem Gespräch mit den anderen.<sup>21</sup> So ist z. B. die Gewißheit darüber, daß ich jetzt wach bin oder erkenne oder höre usw. ebenso groß wie über ein *per se notum*. Zwar kann mich ein Sinn wie das

<sup>17</sup> Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 230 (Ed. Vat. III 139).

<sup>18</sup> Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 234 (Ed. Vat. III 140/141).

<sup>19</sup> In *Metaph.* I q. 4 n. 13 (IV 533 b Wadding).

<sup>20</sup> Ebd. n. 11 (533 a) und Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 234 (Ed. Vat. III 141).

<sup>21</sup> Vgl. Ord. IV d. 43 q. 2 n. 10 (X, 25 ed. Wadding): *Experimur quod cognoscimus actum illum quo cognoscimus . . . Experimur etiam quod assentimus complexionibus quibusdam sine possibilitate contradicendi vel errandi, utpote primis principiis. Experimur etiam quod cognoscimus ignotum ex noto per discursum, ita quod non possumus dissentire evidētiaē discursus, . . . ebd. n. 11: Si quis proterve neget illos actus inesse homini, non est ulterius cum eo disputandum, sed est dicendum sibi quod est brutum.* Zu Scotus' Lehre von den inneren Akten und zum historischen Hintergrund s. a. P. C. Vier, *Evidence . . .*, 121–135.

Sehvermögen in bezug auf das, was wahrgenommen wird, täuschen, aber niemals wird mir deswegen ungewiß sein, ob ich wahrnehme oder nicht. Insofern es nicht notwendig ist, daß ich jetzt höre oder sehe, muß dieser ganz gewisse, wie ein per se notum gewußte Satz kontingenter Natur sein. Er kann jedoch gleichwohl als Prinzip eines strengen Beweises fungieren, weil es nach Scotus eine bestimmte Ordnung unter den kontingenten Wahrheiten gibt.<sup>22</sup>

Wie die intellektuelle Erfahrung kann die sinnliche Erfahrung, die wesentlich eine Erkenntnis des Einzelnen ist, niemals als solche schon begründetes Wissen sein. Sie kann nicht einmal hinreichende Ursache sein, um begründetes Wissen, also das Wissen einer Kunst oder Wissenschaft, hervorzubringen, sondern eben nur „mithelfende“ Ursache oder „Gelegenheit“.

Im Hinblick auf die Gewißheit der sinnlichen Erfahrung ist Scotus' Konzeption des selbstevidenten Satzes von besonderer Bedeutung. Aufgrund seiner Erfahrung kann der Experte zwar wissen, daß etwas der Fall ist und im häufigen Umgang mit den sinnfälligen Dingen mehrere Male das gleiche erfahren, aber er kann niemals mit Notwendigkeit behaupten, so müsse es immer und in allen Fällen sein, sondern er muß sich mit dem Wahrscheinlichen zufriedengeben. Gleichwohl kann er nach Scotus zu einer untrüglichen Erkenntnis darüber, daß es immer und in allen Fällen so sei, gelangen, indem er sich auf einen „in der Seele ruhenden Satz“ (Anspielung auf Arist. An. Post. 2, 19, 100 a 7), d. h. eine *propositio per se nota* bezieht, die besagt, daß alles, „was in mehreren Fällen von einer nichtfreien Ursache her geschieht, eine natürliche Wirkung jener Ursache ist“. Scotus nennt zwei Möglichkeiten der Deutung einer Erfahrungserkenntnis. Wenn die Erfahrungserkenntnis, „daß es oft eine Mondfinsternis gibt“, als eine Konklusion und nicht als ein erstes Prinzip oder ein *per se notum* angesehen wird, gelangt man, wenn nach der Ursache gefragt wird, auf dem Weg der „Division“ zu durch sich selbst bekannten Prinzipien, in diesem Beispiel also zu dem *per se notum* „das Opake, zwischen das Durchsichtige und das Licht geschoben, verhindert die Vervielfältigung (Ausbreitung) des Lichtes zu einem solchen Durchsichtigen“. Da aber die Erde ein solcher opaker Körper ist, der zwischen Sonne und Mond steht, ist nun nicht mehr nur durch Erfahrung, sondern durch eine „*demonstratio propter quid*“ gewußt, daß es oft Mondfinsternis gibt.<sup>23</sup> Auf diese Weise wird dem Experten, der als solcher nur ein faktisches Wissen hat, die „Gelegenheit“ gegeben, die Ursache des jeweils Faktischen herauszufinden, indem er durch die *divisive Methode* zu jenen durch sich, d. h. aus ihren *Termini* bekannten Sätzen gelangt und so den Gewißheitsgrad seines Wissens erhöht.<sup>24</sup>

Wenn aber das in der Erfahrung erworbene Wissen selbst schon den Charakter eines Prinzipienwissens hat, so daß es gar nicht möglich ist, es auf *divisivem* Weg auf ein durch sich bekanntes Prinzip zurückzuführen, kann der Experte kein begründetes Wissen darüber erlangen. Es kann nämlich kein *Medium* gefunden

<sup>22</sup> Vgl. Ord. I Prol. p. 3, q. 1–3 n. 169 (Ed. Vat. I 113).

<sup>23</sup> Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 236 (Ed. Vat. III 143) und In Metaph. I q. 4 n. 5 (IV 531 a Wadding).

<sup>24</sup> In Metaph. I q. 4 n. 17 (IV 534 b).

werden, durch das dasjenige, was der Experte in der Erfahrung erfährt – z. B. daß ein Kraut von einer bestimmten Art warm ist –, zu einem begründeten Wissen geführt würde. Vielmehr steht der Intellekt des Experten in Fällen dieser Art vor seiner Erfahrung „wie vor einem erstlich Bekannten“. Zwar kann auch hier durch den schon erwähnten „in der Seele ruhenden Satz“ alle Ungewißheit und jeglicher Trug beseitigt werden, aber diese Gewißheit bezieht sich nur darauf, daß eine natürliche Ursache, insofern sie als „Natur“ oder als ein „Wesen“ betrachtet wird, eine natürliche Wirkung habe, so z. B. daß das Feuer als Wirkung die Wärme hervorbringe oder daß das Kraut von der und der Art eine bestimmte Wirkung habe, wie es durch die Erfahrung in mehreren Fällen erkannt wurde. Gleichwohl betrachtet Scotus Sätze von der Art „dieses derartige Kraut ist warm“ als die *unterste* Stufe des wissenschaftlichen Erkennens. Denn es ist trotz des unbezweifelbaren Wissens über die natürliche Wirkung einer natürlichen Ursache, sofern sie als Natur angenommen wird, möglich, d. h. ohne inneren Widerspruch denkbar, daß z. B. die Eigenschaft der Wärme von dem Subjekt des Krautes abgetrennt und zufällig durch eine äußere Ursache die entgegengesetzte Eigenschaft erzeugt wird. Deswegen sind Erfahrungen, die selbst den Charakter eines Prinzips *per se notum* zu haben scheinen, weil kein Medium gefunden werden kann, das die Verbindung der Glieder in der Wirklichkeit als notwendig erklärt, nach Scotus keine eigentlich aktuelle, sondern eine nur *aptitudinale* Erkenntnis, weil – auf das gegebene Beispiel angewandt – ein Kraut dieser Art in Wirklichkeit nur geeignet ist, so zu sein, wie es in mehreren Fällen erfahren wurde, nämlich warm.<sup>25</sup>

Diese Theorie von der *propositio per se nota* ist durch Petrus Aureoli kritisiert worden. Nach Aureoli muß ein Unterschied zwischen einer *propositio immediata* und der *propositio per se nota* geltend gemacht werden. Hält man sich nämlich die aristotelische Bestimmung des unmittelbaren Satzes vor Augen, dergemäß kein anderer früher ist als er, wird sofort deutlich, daß die *propositio per se nota* nicht unter diese Bestimmung fallen kann. Denn sie ist als nicht unmittelbarer Satz aus anderen beweisbar, sie hat ein Medium und eine Ursache. Das zeigen Beispiele wie „der Schnee ist weiß“ oder „der Himmel ist“. Als unmittelbare Sätze aber müssen nach Aureoli alle Postulate, Suppositionen und Definitionen angesehen werden, für die in der Tat die scotistische Bestimmung der *propositio per se nota* – die evidente Erkennbarkeit aus ihren Termini – zutrifft, obgleich es eines Lehrers bedarf, der das unmittelbar Erkennbare erkennbar macht.<sup>26</sup> Während also die evidente Erkennbarkeit allein aufgrund der Termini den Charakter eines unmittelbaren Satzes als solchen begründet, „steht es“ nach Aureoli „fest, daß jeder viele Sätze durch sich erfaßt, die er nicht aufgrund der Termini erfaßt, wie z. B. daß es die Bewegung oder die Natur gibt oder daß der Schnee weiß ist und ähnliche“.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Vgl. Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 235–237 (Ed. Vat. III 142–144).

<sup>26</sup> Vgl. Peter Aureoli, *Scriptum Super Primum Sententiarum*, ed. E. M. Buytaert (St. Bonaventure, N. Y. 1956) I dist. 2 sect. 10 n. 117 (S. 556).

<sup>27</sup> Ebd. n. 121 (S. 557).



Was die Unterscheidung zwischen *propositio immediata* und *propositio per se nota* betrifft, so ist von entscheidender Bedeutung, daß beide Satzarten einander inkommensurabel sind. Der unmittelbare Satz ist nicht deswegen von der *propositio per se nota* verschieden, weil er ein innigeres Verhältnis zum erkennenden Verstand hätte. Vielmehr bezieht sich nach Aureoli die „Unmittelbarkeit“ des Satzes gar nicht auf die Beziehung zum Verstand, sondern bezeichnet das innige Verhältnis des Prädikats zum Subjekt im Satz. Der Begriff des „notum“ dagegen weist auf das Verhältnis zum erkennenden Intellekt.<sup>28</sup>

Der Ausdruck des *per se notum* aber bezeichnet jenes besondere Verhältnis, in dem der Verstand etwas, das prinzipiell demonstrabel und vermittelt sein kann, ohne Beihilfe, aus sich selbst und „plötzlich“ erfaßt.<sup>29</sup> Deswegen kann auch der unmittelbare Satz eine *propositio per se nota* sein; aber er ist es nicht, weil er aufgrund seiner Termini eine evidente Wahrheit hervorbringt. Aureoli unterscheidet vier Arten der *propositio per se nota*. Neben dem unmittelbaren, d. h. auf unmittelbare Weise in den Geist gelangenden Satz, der eine unmittelbare Verbindung seiner Termini darstellt (wie z. B. daß von jedem Sein oder Nichtsein, von keinem beides zugleich ausgesagt werden kann), gibt es Sätze, die „durch Induktion aufgrund der Sinne“, aber doch plötzlich und von sich aus erkannt werden können. Von dieser Art ist z. B. der Satz „der Schnee ist weiß“. Wer an der Wahrheit dieses Satzes zweifelt, dessen Gesichtssinn scheint nach Aristoteles' erstem Buch der „*Topik*“ nicht in Ordnung zu sein. Darüber hinaus könnte jemand, der die Naturgesetze genau kennt, einen apriorischen strengen Beweis liefern für die Notwendigkeit des Satzes.<sup>30</sup> Die dritte Art der *propositio per se nota* umfaßt die Sätze, die aufgrund eines einzigen Sinnesurteils (wie z. B. daß es den Himmel oder die Bewegung gibt) dem Intellekt präsent sind. Wer solche durch sich bekannten Sätze zu erklären suchte, würde nach Averroes dadurch beweisen, daß „er nicht unterscheiden kann zwischen dem, was aus sich und dem, was aus anderem offenbar ist. Solche Menschen werden niemals gute Philosophen sein.“<sup>31</sup> Gleichwohl sieht Aureoli auch diese Sätze für prinzipiell beweisbar an. Die vierte Art der *propositio per se nota* ist die interessanteste: es ist der aufgrund eines unbemerkten Syllogismus plötzlich erkannte Satz. Da sich die syllogistische Deduktion im Geiste aller in einer nicht wahrnehmbaren Zeit vollzieht, muß auch ein Satz solcher Art eine *propositio per se nota* genannt werden. Die Sätze „jedes Ganze ist größer als sein Teil“ oder „es gibt die Natur“ beruhen auf solchen vorangehenden Deduktionen. „Er wird auch bewiesen aufgrund dessen, daß das Ganze den Teil enthält, und fügt über ihn hinaus hinzu, daß es größer als es ist; aber weil plötzlich und unbemerkt, deswegen ist es eine *propositio per se nota*.“<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Ebd. n. 128 (S. 559): . . . cum notum seu noscibile relative se habeat ad intellectum cognoscentem, immediatio vero habitudinem dicat praedicati ad subiectum, . . .

<sup>29</sup> Zum Terminus des „Plötzlichen“ vgl. ebd. n. 123 (S. 558) und n. 128 (S. 559).

<sup>30</sup> Vgl. ebd. a. 5, n. 103 (S. 551).

<sup>31</sup> Zitiert bei Aureoli n. 102 (S. 551).

<sup>32</sup> Vgl. n. 123 (S. 558).

Diese vierte Art der *propositio per se nota* ist für Aureoli von besonderer Bedeutung, da in diesem Sinne auch der Satz „Gott ist“ und der ontologische Gottesbeweis des Anselm als ein aus einem unbemerkten Syllogismus resultierender Satz, nicht aber als ein unmittelbarer Satz, der aufgrund seiner Termini eine evidente Wahrheit darstellt, aufzufassen ist.

### III.

Im Nominalismus tritt der Begriff des *per se notum* in ein neues Stadium seiner Geschichte. Das *per se notum* ist fortan vor allem durch den Gegensatz zum Erfahrungswissen charakterisiert. Sehr deutlich kommt das in Ockhams Lehre vom Beweis zum Ausdruck. Die *propositio per se nota* ist ein unbeweisbarer Satz, sofern man den Begriff des Beweises in einem strengen Sinne faßt, wonach er einen Syllogismus darstellt, der Wissen aufgrund notwendiger Sätze erzeugt, und zwar so, daß es schon in den Prämissen selbst angelegt ist, einen Begriff von der Konklusion zu verursachen. Da die *propositio per se nota* aber allein durch das Erfassen ihrer Termini erkannt wird, kann sie nicht durch vorhergehende Prämissen verursacht werden.<sup>33</sup> Sie ist deswegen auch kein Satz, der im eigentlichen Sinne Gegenstand des Wissens und so auf Prinzipien zurückführbar wäre. Daraus ergibt sich aber die nach Ockham der *propositio per se nota* als solcher zukommende Bestimmung: Während die aus der Erkenntnis bestimmter Prinzipien resultierenden wißbaren Sätze prinzipiell bezweifelbar sind, kommt der *propositio per se nota* wesentlich die Bestimmtheit der Unbezweifelbarkeit zu. Unbezweifelbarkeit ist nicht nur gegenüber den demonstriblen Sätzen das charakteristische Merkmal, sondern vor allem auch im Vergleich zu den indemonstriblen Sätzen. Nicht jeder Satz, der keine *propositio per se nota* ist, muß schon ein streng wissenschaftlicher Satz sein, sondern „es gibt viele erste indemonstrable und unmittelbare Prinzipien“. Die Demonstribilität wissenschaftlicher Sätze zeigt sich nach Ockham manchmal darin, daß sie auf durch sich bekannte Prinzipien, bisweilen aber auch darin, daß sie auf durch Erfahrung bekannte Prinzipien zurückführbar sind. Von solcher Art sind z. B. Sätze wie „die Wärme ist warmmachend“ oder „die Schwere zieht nach unten“.<sup>34</sup>

Die ersten Prinzipien müssen also unterteilt werden in gewisse erste durch sich bekannte, „denen der Intellekt sofort zustimmt, wenn er die Termini selbst erfährt“, und andere erste Prinzipien, „die nicht durch sich selbst, sondern nur durch Erfahrung bekannt sind, weil sie bezweifelt werden können“.<sup>35</sup>

In gewissen Wissenschaften gelangt die Analyse des erkannten Satzes bis zu

<sup>33</sup> Vgl. Guillelmi de Ockham, *Scriptum In Librum Primum Sententiarum Ordinatio*, ed. G. Gál et S. Brown, *Opera Theologica* (= OT) I (St. Bonaventure, N. Y. 1967) 81.

<sup>34</sup> Ebd. 82–83.

<sup>35</sup> Vgl. *Summa Logicae*, ed. Ph. Boehner, G. Gál, S. Brown, *Opera Philosophica* (= OP) I (St. Bonaventure N. Y. 1974) Pars III–2, cap. 4, S. 511.

durch sich bekannten Prinzipien, in anderen jedoch nur bis zu den durch Erfahrung bekannten, die freilich auch nicht mehr in irgendwelche früheren Prinzipien auflösbar sind und deswegen als erste Prinzipien gelten. Die ersten Prinzipien in Kunst und Wissenschaft, die durch Erfahrung erworben werden, sind also prinzipiell bezweifelbar und deswegen keine durch sich bekannten Prinzipien.<sup>36</sup>

Da das durch sich bekannte Prinzip ein notwendiger Satz ist, kann der Unterschied zum durch Erfahrung erworbenen Prinzip auch im Hinblick auf die je verschiedene Art der Erkenntnis deutlich gemacht werden. In der Notwendigkeit der durch sich bekannten Sätze liegt es nämlich begründet, daß sie intuitiv und abstraktiv erkannt werden können. „Man muß sagen, daß die *propositio per se nota* jene ist, die evident gewußt wird aufgrund jeder Erkenntnis der Termini des Satzes selbst, sei es, daß sie abstraktiv oder intuitiv ist.“<sup>37</sup> Demgegenüber kann die Erkenntnis kontingenter Sätze, soweit sie evident sein soll, nur intuitiver Natur sein. Ein Satz, durch den auf abstraktive Weise (im Modus der bloßen Vorstellung) erkannt würde, daß „Sokrates weiß ist“, vermittelt nach Ockham keine evidente Erkenntnis und ist deswegen auch keine *propositio per se nota*.<sup>38</sup> Denn evident Erkanntes ist immer entweder durch sich bekannt oder durch Erfahrung unter Vermittlung einer intuitiven Erkenntnis erkannt.<sup>39</sup> Dementsprechend bedarf es auch unbedingt der intuitiven Erkenntnis eines der Termini, um die evidente Erkenntnis des ersten Prinzips, welches durch Erfahrung erworben wird, zu bewirken. So wird z. B. das erste Prinzip „jedes Kraut solcher Art nützt dem Fieberkranken“ als Prinzip erkannt, wenn aufgrund einer entsprechenden intuitiven Wahrnehmung ein evidentes Wissen davon, daß dieses Kraut die Ursache der Gesundheit ist, erreicht wird und diese Erfahrung eines Einzelnen (*experimentum de singulari*) zur evidenten Erkenntnis des Prinzips („jedes Kraut . . .“) erweitert wird, da ja, wie Aristoteles sagte, alle Individuen derselben Art auch dieselben Wirkungen in einem gleich disponierten Erleidenden hervorbringen.<sup>40</sup>

Durch die Unterscheidung dieser aus Erfahrung resultierenden Sätze von anderen unmittelbaren Sätzen distanziert sich Ockham offenkundig von Duns Scotus. Nach dem *doctor subtilis* liegt z. B. die Ursache dafür, daß die „Wärme wärmend“ ist, in nichts anderem als darin, daß die Wärme Wärme ist, d. h. in der „*formalitas*“ der Wärme selbst. Ockham stellt demgegenüber das Moment notwendiger Erfahrung in Sätzen solcher Art heraus. Denn man kann unzweifelhaft das Subjekt und die Eigenschaft für sich distinkt erkennen, ohne notwendig den Satz „die Wärme ist wärmend“ zu formulieren. Das zeigt sich darin, daß einer, der niemals durch Erfahrung erkannt hätte, daß die Wärme Wärme hervorbringt, weil z. B. nie ein wärmbarer Gegenstand in ihre Nähe gebracht

<sup>36</sup> Vgl. *Scriptum* . . . (OT I, 86).

<sup>37</sup> *Scriptum* . . . (OT I, 6, 15); vgl. q. 2 (OT I, 86, 21): . . . *sicut est de notitia propositionis per se notae, quia ad illam sufficit quaecumque notitia terminorum sive abstractiva sive intuitiva* . . .

<sup>38</sup> *Scriptum* . . . (OT I, 6, 21–7, 3).

<sup>39</sup> Vgl. *Scriptum* . . . (OT I, 187, 21).

<sup>40</sup> *Scriptum* . . . (OT I, 87, 2 ff.).

wurde, auch niemals den Satz, daß die Wärme warmmachend ist, mit höherer Evidenz erkennen könnte als den, daß die Weiße Weiße hervorbringt.<sup>41</sup>

Hier zeigt sich ganz deutlich, inwiefern der neuzeitliche Erfahrungsbegriff im nominalistischen Denken wurzelt. Nur weil der Nominalismus schon die prinzipienkonstituierende Kraft der sinnlichen Erfahrung in ihrer lebensweltlichen Gestalt erkannte, konnte in der Neuzeit die Funktion dieser Erfahrung im Experiment, d. h. als künstliche Erfahrung, allgemein zur Geltung kommen.

In der Philosophie des Nominalismus ist das Bewußtsein von dem Unterschied zwischen durch sich bekannten und aus der Erfahrung bekannten Sätzen immer lebendig geblieben.

Das ist auch bei Gregor von Rimini zu beobachten, der sich zudem in diesem Zusammenhang durch seine Lehre vom *significatum totale* als dem eigentlichen Gegenstand des Wissens von Ockham, W. Catton und anderen ausdrücklich distanziert. Seine Kritik an Petrus Aureoli, der Sätze von der Art wie „es gibt die Natur“ oder „etwas wird bewegt“ für durch sich bekannte Sätze gehalten hatte, weist auf die Unterscheidung zwischen „unmittelbaren“, durch Erfahrung bekannten und „unmittelbaren“ durch sich bekannten Sätzen hin. Denn viele unmittelbare Sätze können ohne Erfahrung des Einzelnen gar nicht erkannt werden.<sup>42</sup> Gregor charakterisiert das durch sich Bekannte als den „jedem“ bekannten Satz. Dadurch unterscheidet es sich von solchen Sätzen, die „unmittelbar oder wenigstens zuerst aufgrund von sinnlicher oder intellektueller Erfahrung erkannt werden“. Auch Sätze, die eine innere Erfahrung ausdrücken und evident erkannt sind, wie z. B. „ich liebe“ oder „ich zweifle“ oder „ich glaube“ usw., sind also

<sup>41</sup> *Scriptum* . . . (OT I, 245). – Ein Satz wie *calor est calefactivus* ist als Prinzip, d. h. als Allgemeines, das zwar auf der Erfahrung eines Einzelnen beruht, aber doch einen Satz über alle möglichen „calores“ darstellt, ein notwendiger, obgleich bezweifelbarer Satz (ebd., OT I, 78; vgl. Quodl. II, q. 3, ed. J. C. Wey, OT IX, 122/123 [St. Bonaventure, N. Y. 1980]). Nur in diesem Sinne der Unabhängigkeit von jeglicher faktischer Existenz ist auch eine Definition wie *homo est animal rationale* nach Quodl. V, 15 (OT IX, 541) ein notwendiger Satz. Soll jedoch durch einen solchen oder durch ähnliche Sätze wie z. B. „*Deus est creans*“, „*homo est ridens*“ usw. nur das aktuelle Insein einer Eigenschaft im Subjekt ausgedrückt werden, so sind es – auch nach Quodl. V, q. 19 (OT IX, 553) – „schlechthin kontingente“ Sätze. – Nun stellt aber nach Ockham (OT I, 178) ein notwendiger Satz immer entweder eine sog. „*propositio per se primo modo*“ (wie z. B. *homo est animal*) dar oder eine „*propositio per se secundo modo*“, in der durch das Prädikat etwas vom Subjekt real Verschiedenes, aber doch „per se“ ausgedrückt wird (z. B. *homo est risibilis*). Also müssen jene auf Erfahrung beruhenden und durch sie bekannten Prinzipien als eine Art der *propositio per se secundo modo* betrachtet werden. Vgl. G. Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sent. Pol.* q. 9, a. 1 B, ed. W. Werbeck et. U. Hofmann (Tübingen 1973) 57: „*Ut Calor est calefactivus*“ est immediata, et tamen quantumcumque distincte cognoscatur calor et calefactio, non plus sine experientia cognoscitur quod calor est calefactivus quam quod albedo est albedinis productiva. Sic de homine et risibili etc.

<sup>42</sup> Vgl. Gregorii Ariminensis OESA, *Lectura Super Primum et Secundum Sententiarum* (ed. A. D. Trapp, V. Marcolino, Tom. I [Berlin-New York 1981] 290) In 1 Sent. dist. 2, q. 1; vgl. auch (285): . . . multae sunt immediae quae absque singularium experientia cognosci non possunt sicut haec, „aliquid movetur“, „omnis calor est calefactivus“, et universaliter principia scientiarum quae sumuntur per viam experientiae et memoriae, . . . und In 1 Sent. Prol. q. 3 (T. I, 106).

keine durch sich bekannten Sätze, weil jeder von ihnen kontingenter Natur ist. „Kein kontingenter Satz ist aber durch sich bekannt.“<sup>43</sup>

Die sachliche Unterscheidung zwischen durch sich bekannten und aus Erfahrung bekannten Sätzen bestimmt aber auch die Auseinandersetzung zwischen Johannes Buridanus und anderen an der Pariser Universität lehrenden Nominalisten, obgleich sie – terminologisch gesehen – nicht leicht erkannt werden kann. Die Frage ist, ob die Evidenz alles Erkannten auf ein einziges oder auf verschiedene Prinzipien zurückgeführt werden muß. Nach Buridanus werden viele indemonstrable Prinzipien von uns durch die Sinne, die Erinnerung oder die Erfahrung evident erfaßt, wobei der Begriff der „Erfahrung“ das induktiv aus vielen Einzelfällen Erschlossene bezeichnet. Allein auf diese Weise kann „erklärt“ werden, weshalb wir mit gutem Grund sagen können, daß „jedes Feuer warm ist“ oder daß „Rhabarber die Galle heilt“ oder daß „Magnet oder Stahl Eisen anzieht“ usw.<sup>44</sup> Von all den indemonstrablen Prinzipien dieser Art sind solche Prinzipien zu unterscheiden, deren Evidenz auf einer „offenkundigen Meinung“ beruht oder in dem besonderen Verhältnis der Termini begründet liegt. Ihre Eigenart besteht darin – das kann am Beispiel des „ersten Prinzips“, d. h. des Widerspruchsprinzips, aber auch an vielen anderen gezeigt werden –, daß sie ohne vorhergehende Erfahrungserkenntnis angenommen werden.<sup>45</sup> Weil aber alle diese Prinzipien, ob sie nun durch aktuelle sinnliche Erkenntnis, durch „Erfahrung“ oder allein aufgrund der Termini evident erkannt werden, indemonstrabel sind, ist es nach Buridanus absurd, sie auf das eine „erste Prinzip“ zurückführen zu wollen. Vielmehr gibt es – wie Buridanus terminologisch eigenwillig erklärt – „unendlich viele durch sich bekannte Prinzipien“, die durch sinnliche Wahrnehmung, „Erfahrung“ oder durch das Erfassen der Termini konstituiert werden, ohne daß sie auf das erste Prinzip rückbezogen würden.<sup>46</sup> Buridanus rechtfertigt diese im Bereich der nominalistischen Philosophie ungewöhnliche Terminologie in seinem Ethikkommentar. Anlässlich der Frage „ob . . . ein durch Induktion oder durch Erfahrung angenommenes Prinzip durch sich bekannt genannt werden müsse oder nicht“, ist nach Buridanus nämlich darauf hinzuweisen, daß einige der komplexen Prinzipien, deren Termini sich offenkundig ein- oder ausschließen, dem Intellekt durch sich selbst bekannt und offenbar sind, ohne auf eine vorhergehende sinnliche oder intellektive Erkenntnis angewiesen zu sein.

Andere komplexe durch Wahrnehmung, Erinnerung oder Erfahrung bekannte

<sup>43</sup> Ebd. (285 u. 283).

<sup>44</sup> Vgl. J. Buridanus, *Super octo Physicorum libros Aristotelis* (Paris 1509, Nachdr. Frankfurt a. M. 1964) I, q. 15, fol. 18 vb – 19 ra –. Ähnlich äußert er sich ebd. IV, q. 7, fol. 73 va.

<sup>45</sup> Vgl. In *Metaph.* II q. 2, fol. 9 vb: *Deinde sunt alia principia quae nullo praedictorum modorum sunt concessa imo conceduntur vel propter manifestam opinionem vel propter manifestam terminorum inclinationem: ut quod omnis equus est animal, quod omne ferrum est metallum: quod nullum calidum est frigidum et sic etiam consimiliter primum principium ista enim sine experientia praecedente conceduntur et absque demonstratione . . .*

<sup>46</sup> In *Metaph.* II q. 1, fol. 9 rb: *. . . dico quod quasi sunt infinita principia per se nota aut per sensum aut per experientiam aut per inclusionem terminorum absque hoc quod indigeant demonstrari per principium primum.*

Prinzipien, deren Termini sich offenkundig nicht gegenseitig ein- oder ausschließen, können aber auch durch sich bekannt oder durch sich offenbar genannt werden in dem Sinne, daß sie nicht irgendwelcher früheren komplexen Prinzipien bedürfen, von denen sie mit Notwendigkeit abgeleitet würden. „Und von dieser Art sind vielleicht die singulären wie die allgemeinen Prinzipien, wie z. B. daß dieses Feuer heiß ist, dieser Mensch läuft, dieser Esel läuft, jedes Feuer heiß ist, jeder Rhabarber die Galle reinigt usw.“<sup>47</sup> Diese Bemerkungen müssen im Zusammenhang der buridanischen Kritik an der Meinung „einiger“ gesehen werden, die glauben, daß nichts schlechthin bewiesen werden könne außer durch Rückführung auf das erste Prinzip, das Widerspruchsprinzip.<sup>48</sup> Es ist mit guten Gründen vermutet worden, daß das Ziel dieser Kritik eine Theorie des Nikolaus von Autrecourt ist, freilich nur insofern sie im berühmten Brief an Bernhard von Arezzo dargelegt ist.<sup>49</sup> In der Tat erklärt da Nikolaus, daß alle unsere Gewißheit der Erkenntnis in jenes Prinzip allein auflösbar sein müsse, um Gewißheit schlechthin sein zu können.<sup>50</sup> In seinem Traktat ‚Exigit ordo executionis‘ dagegen wird das Problem der Gewißheit viel differenzierter behandelt, so daß „nicht von allen Sätzen gezeigt werden kann, daß sie evident durch das erste Prinzip sind“.<sup>51</sup> Vielmehr beruht die Gewißheit darauf, daß jemand in klarer und evidenter Erkenntnis von einem komplexen Gegenstand erfaßt, daß es sich so verhält und darüber hinaus auch, daß er selbst eine solche klare und evidente Erkenntnis hat. Klar und evident werden nach Autrecourt aber die ersten Prinzipien, die aus ihnen erschlossenen Konklusionen und die Akte des Bewußtseins selbst erfaßt. Deswegen sind als das eigentlich Evidente im Bereich des Inkomplexen die einzelnen sinnfälligen Objekte und die Akte, die wir in uns erfahren, anzusehen. Evidente Sätze aber sind nur die aus sich bekannten Prinzipien und die von ihnen abhängigen Konklusionen.<sup>52</sup> Erfahrungssätze aber von der Art wie „Rhabarber heilt die Galle“ oder „Stahl zieht Eisen an“ können in dieser Allgemeinheit niemals evident sein und nur den Status einer „Vermutung“, niemals der Gewißheit erlangen, weil die Gewißheit des entsprechenden zugrunde liegenden apriorischen „in der Seele ruhenden Satzes“ ein sicheres Wissen von dem allgemeinen Sachverhalt auch in der Zukunft einschließt – das aber ist uns offensichtlich verwehrt.<sup>53</sup> Autrecourt, der überhaupt dem induktiven Schluß (vom Teil aufs Ganze) skeptisch gegenübersteht,<sup>54</sup> hat sich auf diese Weise in der Frage der allgemeinen Erfahrungssätze

<sup>47</sup> Vgl. J. Buridanus, *Super decem libros Ethicorum* VI q. 11 (Paris 1513, Nachdr. Frankfurt a. M. 1968) fol. 127 ra-b.

<sup>48</sup> Vgl. J. Buridanus, *In Metaphysican Aristotelis* (Paris 1588, Nachdr. Frankfurt a. M. 1964) II, q. 2, fol. 9 vb.

<sup>49</sup> Vgl. A. Maier, *Erkenntnismethoden*, in: *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie* (Roma 1955) bes. 390.

<sup>50</sup> Vgl. J. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt, Sein Leben, Seine Philosophie, seine Schriften* (BGPhMA VI, 2) (1908) 7–8.

<sup>51</sup> Nikolaus v. Autrecourt, *Exigit ordo executionis*, ed. J. R. O'Donnell, *Medieval Studies* 1 (1939) 237, 21.

<sup>52</sup> Ebd. 235, 6 ff.

<sup>53</sup> Ebd. 237, 39 ff.

<sup>54</sup> Ebd. 234, 40 ff.

deutlich von Buridanus und Ockham distanziert. Die philosophiegeschichtliche Bedeutung der Position Buridanus in diesem Zusammenhang ist dagegen darin zu sehen, daß er gegenüber dem monoprinzipiellen Denken „einiger“ Zeitgenossen wieder die nominalistische Ansicht von der Vielheit und Verschiedenheit der Prinzipien zur Geltung bringt.<sup>55</sup>

Sie lebt im Nominalismus weiter vor allem unter dem Titel der doppelten Evidenz. Johannes v. Mirecourt unterscheidet zwei Arten der Evidenz, die beide als Formen der Zustimmung ohne Unsicherheit (*sine formidine*) zu betrachten sind. Durch die „Evidenz des ersten Prinzips“ allein ist nach Mirecourt allen das Widerspruchsprinzip und das von ihm durch Beweis im strengsten Sinne (Beweis *a priori*) Abgeleitete evident, ohne daß der Satz oder die Konklusion als solche auch evident erkannt sein müßte.<sup>56</sup> In Sätzen, die auf diesem Prinzip beruhen, wie z. B. „wenn ein Mensch ist, ist er ein Lebewesen“ zwingen gewissermaßen „naturgemäß“ die Ursachen, ob man will oder nicht, zur Zustimmung.<sup>57</sup>

Von der Evidenz des ersten Prinzips ist nach Mirecourt die „natürliche“ Evidenz zu unterscheiden, durch die der Mensch evident erkennen kann, daß es z. B. Weiße oder Schwarze gibt, daß es den Menschen oder den Esel gibt und dgl. Die natürliche Evidenz ist also die Evidenz der natürlichen Erfahrung.<sup>58</sup> Während durch die Evidenz des ersten Prinzips ein Wissen im strengen Sinne des Beweises *propter quid* oder *a priori* erreicht wird, ist die aus den Sinneserfahrungen erworbene Evidenz nur das Wissen eines Faktischen im Sinne der *demonstratio a posteriori* oder *per effectus* oder *quia*.<sup>59</sup> Der eigentliche Unterschied zwischen beiden Arten der Evidenz besteht jedoch im Gewißheitsgrad. Die Gewißheit des ersten Prinzips und der davon unmittelbar ableitbaren Konklusionen ist unbedingte und absolute Gewißheit, die auch nicht durch einen trügerischen Gott erschüttert werden kann. Die Evidenz der Erfahrungserkenntnis dagegen enthält nur bedingte Gewißheit. Sie ist nämlich nur vorbehaltlich des allgemeinen Ablaufs der Natur und ohne daß Gott in außerordentlicher Weise eingreift, wahre Erkenntnis. Hinsichtlich des ersten Prinzips ist es gar nicht denkbar, daß wir uns

<sup>55</sup> Vgl. J. Buridanus, In *Metaph.* II, q. 2.

<sup>56</sup> Zu J. Mirecourts Lehre von der doppelten Evidenz s. die kurze Darlegung in seiner sog. „ersten Apologie“, die F. Stegmüller in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 5 (1933) ediert hat: n. 44 = S. 66–67 und bes. die *Quaestio* 6 der „*Questioni inedite di Giovanni di Mirecourt nella consocenna*“, ed. A. Franzinelli, *Rivista critica di storia della Filos.* 13 (1958) 437 ff.

<sup>57</sup> Vgl. q. 6, 53 ff. – Buridanus hatte demgegenüber (wenn sein *Metaphysikkommentar* früher erschienen ist) darauf hingewiesen, daß die Zustimmung zu den Prinzipien und Konklusionen unserer Erkenntnis – und zwar sowohl der sinnlichen Erfahrung wie auch der reinen Vernunftkenntnis – doch auch zugleich Sache der Freiheit ist. Denn wenn wir auch vielen Prinzipien aufgrund der Natur unserer Sinne oder des Intellekts zustimmen, so müssen wir doch zuvor uns schon frei sowohl auf die sinnliche Erfahrung eingelassen haben, um allgemeine Erfahrungsprinzipien zu erhalten, wie auch auf den Diskurs der reinen Vernunft, um zu den Konklusionen zu gelangen (vgl. In *Metaph.* II, q. 2, fol. 10 ra) – Zu Buridans Freiheitslehre vgl. die Abhandlung von J. B. Korolec, *La Philosophie de la Liberté de Jean Buridan*, in: *Studia Mediewistyczne* 15 (1974) bes. 118 ff.

<sup>58</sup> Joh. v. Mirecourt, *Questioni* . . . q. 6, 455: *sed per experimentum tale possumus cognoscere quod albedo sit, quod homo sit et huiusmodi, igitur potest causari talis notitia, igitur evidentia praedicta.*

<sup>59</sup> *Apologia prima* S. 67, 5 f. (ed. F. Stegmüller).

irren können, die Evidenz der Erfahrungserkenntnis aber ist erschütterbar, weil es denkbar ist, daß eine falsche Macht uns Irrtümer vorgaukelt.<sup>60</sup>

Diese Lehre von der doppelten Evidenz ist später von Pierre d'Ailly aufgenommen worden.<sup>61</sup> Der Kardinal hat aber darüber hinaus eine allgemeine Bestimmung des Durch-sich-Bekanntes gegeben, in der sich das nominalistische Grundanliegen deutlich ausdrückt. Nach Pierre d'Ailly ist das „per se notum“ ein Satz – kein *complexe significabile* oder *significatum totale* – der „jedem, welcher in der Lage ist, den Verstand zu gebrauchen“, d. h. der den Satz überhaupt bemerkt, „auf natürliche Weise bekannt sein kann, ohne irgendeines äußeren Begriffes zu bedürfen“.<sup>62</sup> Diese Bestimmung kann sich nur auf solche Prinzipien beziehen, die bei Aristoteles „Axiome“ heißen, nicht aber auf die durch Erfahrung gewonnenen Prinzipien.<sup>63</sup>

So ergibt sich nach d'Ailly, daß die kontingenten Sätze, die nur durch Erfahrung bekannt werden – auch die durch intellektuelle Erfahrung bekannten, wie „ich erkenne“ oder „ich liebe“ – nicht durch sich bekannt sind. Aber auch viele Sätze, die zwar unmittelbar aber nicht ohne Erfahrung erkannt werden, gehören nicht zum per se notum.

Die Unterscheidung zwischen den durch sich und den durch Erfahrung bekannten Sätzen, die man mit historischem Recht als typisch nominalistische bezeichnen darf,<sup>64</sup> könnte als eine zwar scharfsinnige, interessante, im ganzen aber doch überholte Variante der scholastischen Wissenschaftslehre übergangen werden, wenn nicht auch deutliche Spuren dieser Theorie in den folgenden Jahrhunderten bis weit in die Neuzeit hinein zu entdecken wären. In diesem Zusammenhang kann hier freilich nicht entschieden werden, inwiefern die Auseinandersetzung innerhalb der spanischen Scholastik über den Ursprung der Prinzipien das nominalistische Denken voraussetzt.<sup>65</sup> Schon deutlicher ist der nominalistische Einfluß bei Johannes a Sancto Thoma oder auch Spinoza zu erkennen.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> Ebd. 67, 11: Verumtamen quia ad istas evidencias devenimus ex sensatis et experientis, in quibus possemus errare per aliquam potentiam, licet non possimus errare in multis quae sequuntur experientis nostris, ideo dixi quod praedicta non sunt evidencia tali evidencia sicut primum principium.

<sup>61</sup> Vgl. A. Maier, Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts, Scholastik 38 (1963) bes. 213 ff.

<sup>62</sup> Petrus de Alliaco, Quaestiones super libros sententiarum cum quibusdam in fine adjunctis (Straßburg 1490, Neudruck Frankfurt a. M. 1968) I, q. 3 a. 2 punct. 1 (T).

<sup>63</sup> Ebd.: Unde dicit philosophus quod principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus quod intelligendum est de illis principis que vocantur dignitates non autem de illis que sumuntur per viam sensus et experientie.

<sup>64</sup> Der Kardinal F. Toletus referiert sie in seiner „In Summam Theologiae . . . Enarratio“ T. I (Romae 1869) q. 2 a. 1, S. 60 b, als „Altera sententia est Gregorii d. 2 q. unic. et Nominalium“.

<sup>65</sup> Schon Cajetan hat die Ansicht vertreten, daß zur aktuellen oder habituellen Erkenntnis komplexer Prinzipien die Erfahrungserkenntnis (*experimentalis cognitio*) unverzichtbar sei. Vgl. dazu P. Hoenen, De origine primorum principiorum scientiae, Gregorianum 14 (1933) bes. 155–165. Dagegen hat F. Toletus, In libros Post. Anal. Arist., in: In universam Arist. Logicam (Coloniae 1689) 454 a betont, daß das Licht des tätigen Verstandes allein die Zustimmung zu jenen ersten allgemeinen Prinzipien ohne ein vorhergehendes partikuläres Urteil zu konstituieren vermag.

<sup>66</sup> Vgl. Johannes a Sancto Thoma, In Libros Post., in: Ars Logica seu de Forma et Materia Ratiocinandi,



Unübersehbar jedoch steht die nominalistische Unterscheidung im Zentrum des Leibnizschen Denkens, und zwar nicht nur insofern die notwendigen Vernunftwahrheiten von den kontingenten Tatsachenwahrheiten, die nur durch Erfahrung erkannt werden können,<sup>67</sup> formal unterschieden werden, sondern vor allem im Hinblick auf ihre wissenschaftstheoretische Funktion. Denn sowohl die *vérités primitives de raison*, wie auch die *vérités primitives de fait* (die auch *premières vérités a posteriori* oder *premières Experiences* oder *primae veritates quoad nos* heißen), zu denen nach Leibniz – analog zum nominalistischen Gedanken der *principia per experientiam nota* – auch und besonders die inneren unmittelbaren Erfahrungen gehören, können durch nichts Gewisseres bewiesen werden.<sup>68</sup> Deswegen sind nach Leibniz die „durch sich gewissen Sätze“ zu unterscheiden als *propositiones per se notae* oder identische Sätze, d. h. Vernunftwahrheiten auf der einen Seite und als Tatsachenwahrheiten, die „uns durch unbezweifelbare Erfahrungen bekannt werden“ auf der anderen Seite.<sup>69</sup>

Hier zeigt sich mit aller Deutlichkeit, daß Leibniz die nominalistische Unterscheidung rezipiert hat. Zugleich kommt jedoch auch schon durch den scholastisch und nominalistisch undenkbaren Begriff der „unbezweifelbaren Erfahrung“ etwas vom Neuen der neuzeitlichen Philosophie zum Ausdruck, das Descartes erstmals vermittelt hat: auch im Bereich des Kontingenten und Erfahrbaren (hier des innerlich Erfahrbaren) ist durch das Experiment absolute Gewißheit erreichbar.

#### IV.

Vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung des Begriffs der *propositio per se nota* bzw. des *per se notum* erscheint auch das Verhältnis zwischen dem Experten und dem Künstler in neuem Licht.

Nach Ockham hat der Experte zwei Vorteile gegenüber dem Künstler, die ihm eine Erkenntnis und Tätigkeit mit höherer Gewißheit verschaffen. Bisweilen sind nämlich die ausübenden äußeren Organe besser ausgebildet. Z. B. wird jemand, der eine Kunst erlernt hat, durch die aktuelle Ausübung dieser Kunst hinsichtlich der Tätigkeit besser sein als einer, der ein besseres Wissen um das Allgemeine und Besondere dieser Kunst besitzt.

Der zweite Vorteil gegenüber dem Künstler besteht darin, daß er ein evidententes Wissen von bestimmten partikulären Fakten und dem daraus induktiv erschlossenen Allgemeinen hat, dessen der Künstler ermangelt. Auf diese Weise kann sich der

---

ed. P. B. Reiser (Turin 1948), Sec. Pars, Q. 24, Art. IV (767) und B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* Cap. V (Opera, ed. C. Gebhardt, Bd. III, 76, 30).

<sup>67</sup> Vgl. Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, hg. von C. J. Gerhardt (Hildesheim – New York 1978, Nachdr. der Ausg. Berlin 1887) Bd. III, 259: *Alia vero est indagatio veritatum facti, quae non demonstrationes, sed experientia innotescere possunt.*

<sup>68</sup> Ebd. Bd. V, 347/348; vgl. auch 415 und Bd. VII, 296.

<sup>69</sup> Ebd. Bd. VII, 44: *Duorum ergo generum sunt propositiones per se certae, aliae scilicet ratione constant sive ex terminis patent, quas per se notas vel etiam identicas appello, aliae sunt facti et nobis notae fiunt experimentis indubitabilibus, et talia sunt ipsa testimonia conscientiae praesentis.*

Experte durch die sinnliche Erfahrung das Wissen vieler allgemeiner Sätze erwerben (wie z. B. daß Rhabarber die Galle heilt). Freilich kommt dem Experten als solchem immer nur ein faktisches Wissen (*quia*) zu, während der Künstler über ein begründetes Wissen verfügt, indem er auch den partikulären oder allgemeinen Grund eines Wissensgegenstandes anzugeben weiß.<sup>70</sup> Der Experte, insofern er Experte ist, gelangt so immer zu Erfahrungssätzen als zu Konklusionen. Der Künstler dagegen kann zwar auch zugleich Experte sein, aber im Zusammenhang der Argumentation ist es für Ockham von besonderer Bedeutung, daß er nicht notwendig auch Experte sein muß, um Künstler sein zu können. Denn als Künstler hat er durch sich bekannte Prinzipien.

Die nominalistische Vorstellung von der Struktur des menschlichen Wissens gewinnt jedoch erst dadurch ihre volle Deutlichkeit, daß Ockham die Unterscheidung zwischen „Erfahrung“ und „Kunst“ auch für das praktische Wissen geltend macht. Denn auch im Bereich des Praktischen gibt es sowohl durch sich bekannte wie auch nur durch Erfahrung bekannte Prinzipien. Dem Künstler des theoretischen Wissens entspricht im Bereich des Praktischen der in der Moralphilosophie Bewanderte, dem Experten aber die engagierte sittliche Vernunft, die die Tugend der Klugheit besitzt.

Der Moralphilosoph besitzt ein evidentes Wissen über die ersten durch sich selbst bekannten praktischen Grundsätze und die von ihnen abgeleiteten Konklusionen, die die engagierte sittliche Vernunft meist nicht kennt. Die These des Petrus Aureoli, jeder Habitus der praktischen Vernunft beruhe auf Erfahrung, wird deswegen nach Ockham nicht der Tatsache gerecht, daß es auch durch sich bekannte praktische Prinzipien gibt, die das Fundament eines sittlichen Habitus bilden können.<sup>71</sup> Auch die nur durch Erfahrung bekannten praktischen Prinzipien erkennen viel eher die Künstler evident als die Experten, aber gleichwohl sind es die Experten des Praktischen und nicht die Künstler, die eine evidente Erkenntnis der durch Erfahrung erkennbaren Konklusionen besitzen. Der praktische Experte ist der mit der Tugend der sittlichen Klugheit Ausgestattete, die aufgrund von Erfahrung und nicht dank der Deduktion aus allgemeinen Sätzen weiß und entscheidet, was hier und jetzt zu tun ist.<sup>72</sup> Der Unterschied zwischen der Klugheit und der praktischen Erkenntnis ist deswegen nach Ockham von der Art wie jener zwischen Erfahrung und Kunst.<sup>73</sup> Zwar kann der Begriff der Klugheit auch in einer

<sup>70</sup> Vgl. G. de Ockham, *Scriptum* . . . (OT I, 319).

<sup>71</sup> *Scriptum* . . . (OT I, 356, 10 ff.): . . . haec est falsa „Omnis habitus existens in intellectu practico est experimentalis, quia praeter istos possunt esse aliqui habitus deducti ex principiis per se notis qui erunt in intellectu practico ex hoc ipso quod sunt practici.“ – Petrus Aureoli (*Scriptum* . . . Prooem. s. 3 a. 3 b 9 ff., n. 86, S. 244 Buytaert) hatte seine Ansicht durch das Beispiel der praktischen Medizin veranschaulicht: *ut medici experimentativi absque arte . . . habent habitum per experientiam absque ratione.*

<sup>72</sup> Vgl. G. de Ockham, *Scriptum* . . . (OT I, 321, 4) . . . *prudencia de minus universalibus quae cognoscuntur praecise per experientiam et non per deductionem ex magis universalibus.*

<sup>73</sup> Vgl. G. de Ockham, *Quaestiones In Librum Tertium Sententiarum* (Reportatio) q. 12, ed. F. E. Kelley et G. I. Etzkorn (St. Bonaventure, N. Y. 1982) OT VI, 419/420: *Unde talis est differentia inter illa, qualis est inter experientiam et artem, quia ars est circa universalia et experientia circa particularia.*

weiteren Bedeutung als die evidente Erkenntnis eines allgemeinen oder partikulären Satzes verstanden werden, der selbst aus einem durch sich bekannten Satz abgeleitet ist, aber in des Wortes eigentlicher, auch von Aristoteles intendierter Bedeutung ist Klugheit die allein auf Erfahrung beruhende Erkenntnis eines partikulären Satzes, die den entsprechenden Akt jedoch nicht unvermittelt verursacht, wie z. B. der Satz „dieser Jähzornige muß durch schöne Worte besänftigt werden“.<sup>74</sup>

Der treueste Schüler Ockhams, G. Biel, hat die Ansicht seines Lehrers über das Verhältnis zwischen sittlicher Klugheit und dem reflektierten praktischen Wissen gewissermaßen auf den Begriff gebracht. Biel begreift den Unterschied zwischen Klugheit und Moralphilosophie in Analogie zu dem der Erfahrungserkenntnis und der Kunst.<sup>75</sup> Deswegen kann der sittlich Kluge der „Experte“ und der Moralphilosoph als solcher der „Künstler“ des Praktischen genannt werden.<sup>76</sup>

Hält man sich vor Augen, daß der Begriff der Erfahrung aristotelisch als lebensweltliche Erfahrung aufgefaßt wird, dann ist der „Experte“ des Praktischen die engagierte, der „Künstler“ aber als solcher die sich nicht engagierende sittliche Vernunft.

Die Zuverlässigkeit der allgemeinen Sätze als Maßstab und Richtschnur für einen bestimmten Akt ist nach Ockham aber für die engagierte und nichtengagierte Vernunft gleich. Gelange z. B. ein Moralphilosoph als solcher zur Erkenntnis all jener allgemeinen Sätze, die eine engagierte sittliche Vernunft als solche erkennt – was nach Ockham de facto unmöglich oder nur mit größter Schwierigkeit möglich ist –, so hätte jener eine ebenso „vollkommene“ Richtschnur wie dieser.<sup>77</sup> Als praktisches Wissen ist nämlich sowohl das Wissen des Experten wie das des Künstlers „dirigierender“ Natur, aber das engagierte Wissen, d. h. die Klugheit im Bereich des Praktischen, schreibt darüber hinaus vor, daß etwas getan werden soll. Das Wissen des Künstlers, insofern er ein Künstler des Praktischen ist, ist von diesem Diktat-Charakter ganz frei. In diesem Sinne hat Ockham die von Duns Scotus übernommene Unterscheidung zwischen der *scientia practica dictativa* und der *scientia practica ostensiva* zur Grundlage seiner Moralphilosophie gemacht.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> In Sent. III, q. 12 H. (Lugduni 1494–1496). – Zur Frage des moralischen Charakters dieser Art der Klugheit vgl. ebd. SS. Wie die Herausgeber der kritischen Ausgabe (OT I, 36 und OT VI, 420, Anm.2) bemerken, ist die in der Lyoner Ausgabe enthaltene 12. Quaestio des 3. Buches des Sentenzenkommentars – die den Titel trägt „Utrum virtutes sint connexae“ – wahrscheinlich eine selbständige „Quaestio super Bibliam“.

<sup>75</sup> Vgl. G. Biel, *Collectorium* . . . Prol. q. 11 a. 3 I 13: Et breviter: Est illa distinctio inter prudentiam et moralem scientiam, quae proportionabiliter est inter notitiam experimentalem et artem.

<sup>76</sup> Ebd. L 11: Suo modo dicatur de prudentia et morali philosophia sive scientia, quia prudens est expertus, sciens vero tamquam artifex.

<sup>77</sup> G. de Ockham, *Scriptum* . . . (OT I, 320, 14 ff.).

<sup>78</sup> Quaest. In Librum Tertium Sent. (Reportatio) q. 12, OT VI, 420: . . . Dico quod est practica, quia dirigit in praxi vel in aliquo operabili a nobis, licet non dictet de praxi elicienda. Exemplum: ars faciendi domum non dictat quod domus sit facienda, sed quod domus debet componi ex lignis et lapidibus sic vel sic dispositis. Im selben Sinne unterscheidet Ockham, *Scriptum* . . . d. 35 q. 7 (OT IV, ed. G. I. Etzkorn et F. E. Kelley [St. Bonaventure, N. Y. 1979] S. 509) zwischen der *notitia practica dictativa* und der *notitia simpliciter practica*, zu der z. B. die Wissenschaften der Logik Rhetorik und

Sieht man von dieser besonderen Anwendung des Begriffspaars auf den Bereich des Praktischen ab, so ergibt sich nach nominalistischer Anschauung in der Formulierung des Gabriel Biel folgende allgemeine Bestimmung: der Experte überhaupt ist derjenige, „der aus Einzelerkenntnissen dieser Art hervortritt, aus denen er dennoch viele allgemeine ihm durch Erfahrung bekannte Erkenntnisse sammelt“, ohne jedoch als solcher auch die Erkenntnis eines Allgemeinen zu erwerben, das selbst aus noch Allgemeinerem abgeleitet wäre.

Der Künstler aber, allgemein gesprochen, geht von durch sich bekannten oder auch von durch Erfahrung bekannten Prinzipien aus, die er in inevidenter Erkenntnis, seiner eigenen Erfahrung „vertrauend“ oder von anderen als Experten übernimmt.<sup>79</sup> Daraus ergibt sich aber für die strenge Bestimmung des „reinen Künstlers“, daß er nur von den Sätzen ein Wissen besitzt, die vermittelt oder unvermittelt aus durch sich selbst bekannten Prinzipien deduziert werden können, da die Erkenntnis sowohl der aus den Erfahrungsprinzipien abgeleiteten Sätze wie auch der nicht selbst durch Erfahrung bekannten, sondern auf Treu und Glauben übernommenen Prinzipien inevidenter Natur ist.<sup>80</sup>

Es ist jedoch denkbar, daß der Künstler selbst auch ein Experte ist. Deswegen unterscheidet Buridanus zwei Arten des Kunstwissens, ein nur durch das Studium der Bücher ohne Erfahrung erworbenes, unvollkommenes und ein vollkommenes. Die Unvollkommenheit des Wissens besteht darin, daß die Prinzipien nicht eigentlich gewußt sind, sondern nur durch die – irrtumsanfällige – Lehre (*ars doctrinalis*) übernommen wurden. Deswegen können sie auch kein sicheres Wissen der Konklusionen vermitteln oder doch nur unter der Voraussetzung, daß die erlernten Prinzipien wahr sind. Unvollkommen an dieser Art der Kunst ist aber auch, daß sie sich nur im Reich der Allgemeinbegriffe bewegt (*omne reubarbarum est purgativum colere excedentis*) und nicht in den Bezirk der „singulären Termini“ „herabsteigt“, wodurch erst ein entsprechendes wirksames Handeln möglich würde.

Die vollkommene Kunst dagegen kennt die in der unvollkommenen nur vorausgesetzten Prinzipien „durch Erfahrung“ und vermag so auch die allgemeinen Konklusionen mit dem entsprechenden Handeln in Übereinstimmung zu

---

Grammatik, aber auch das Wissen der mechanischen Künste gehören. Dabei gehört der Akt selbst, insofern er ausgeführt werden soll, nicht zur Kunst, sondern zur „Klugheit“: *prudentialis est imperare et principiarum exercitio artium . . .* Schließlich wird der Unterschied in den späten *Quodlibeta* II q. 14 (OT IX, ed. J. C. Wey, S. 177) so formuliert: *Scientia moralis positiva est illa quae continet leges humanas et divinas, quae obligant ad prosequendum vel fugiendum illa quae nec sunt bona nec mala nisi quia sunt prohibita vel imperata a superiore . . . Scientia moralis non positiva est illa quae sine omni praecepto superioris dirigit actus humanos; sicut principia per se nota vel nota per experientiam sic dirigunt, sicut quod omne honestum est faciendum . . .* – Zur entsprechenden Unterscheidung bei Duns Scotus vgl. bes. Ord. Prol. p. 5 q. 1–2, nn. 301 ff., 330 ff., 351 ff. (Ed. Vatic. I 198 f., 216 f., 228 ff.).

<sup>79</sup> G. Biel, *Collectorium* . . . Prol. q. 11 a. 3 L 4: *Artifex vero ut talis incipit a principii per se notis vel etiam notis per experientiam, et si non sibi, tamen creditis tamquam ab aliis expertis.*

<sup>80</sup> Ebd. L: . . . *quod purus artifex, non etiam expertus, nullarum conclusionum scientiam habet nisi earum tantum, quae mediate vel immediate deducuntur ex principiis per se notis. Nam illarum quae deducuntur ex principiis notis per experientiam, non habet evidentiam notitiam, sicut nec de principiis quae non accepit per experimentum.*

bringen, indem sie immer wieder das Feld der singulären Termini betritt. Auf diese Weise ist die Erfahrung in der vollkommenen Kunst „aufgehoben“.

Nach Buridanus, wie überhaupt nach nominalistischer Lehre, hat der Künstler im eigentlichen Sinne, d. h. der „unvollkommene“, zwar gegenüber dem Experten den Vorteil, mehr zu wissen, aber das Wissen des Experten ist von größerer Gewißheit. Diese beruht unter anderem darauf, daß in der Erfahrung auch die verschiedenen „Umstände“ der Zeit und des Ortes und des einzelnen Gegenstandes überhaupt erfaßt und „kombiniert“ werden können, während der Künstler diese in den Büchern immer als je verschieden dargestellte kennenlernt. So ist es auch zu erklären, daß der Experte aufgrund von Gewöhnung „einen Blick bekommt“ für die einzelnen Verschiedenheiten des Gegenstandes, die der Künstler übersieht, weil er ihn gerade als indifferenten betrachtet.<sup>81</sup>

Mit einem Wort: der Experte erfaßt den Gegenstand zwar in seiner lebensweltlichen Fülle, aber ohne einen allgemein begründenden Begriff. Der Künstler dagegen, der „unvollkommene“, erkennt den Gegenstand nur durch an sich bekannte oder durch in nichteigener Erfahrung gewonnene allgemeine Sätze, d. h. aus reiner Vernunft.

## V.

Erst vor dem Hintergrund der nominalistischen Unterscheidung zwischen dem Experten und dem Künstler wird jene Art der Erfahrung angemessen verständlich, die zum wesentlichen Element des neuzeitlichen Wissensbegriffs avanciert ist: das Experiment. Experimentell kann die Erfahrung aber in zweifacher Hinsicht sein, einmal insofern eine besondere Weise der äußeren Erfahrung gemeint ist. Zum anderen aber kann auch das innerlich Erfahrene, die in der Scholastik so genannte „intellektuelle Erfahrung“ aufgrund eines Experiments gewonnen werden. Die innere Erfahrung solcher Art wird Gedankenexperiment genannt. Beide Formen des Experiments, insofern es eine künstliche Erfahrung ist, markieren den Beginn des neuzeitlichen Denkens.

Auch im physikalischen oder chemischen, ja in jedem mit Naturdingen umgehenden Experiment begegnet der Mensch durch sinnliche Erfahrung der sinnfälligen, gegebenen Wirklichkeit. Aber es ist nicht mehr die lebensweltliche Wirklichkeit, die sinnlich erfahren wird, sondern der Gegenstand in seiner Reinheit, d. h. abgesehen von allen lebensweltlichen Einflüssen und Bedeutungen. Hatte Buridanus die Erfahrung des Experten noch als Wahrnehmung auch der jeweiligen näheren „Umstände“ des Gegenstandes bestimmt, so wird im neuzeitlich verstandenen Experiment von diesen gerade abstrahiert. Das Experiment ist deswegen die „reine“ sinnliche Erfahrung. So ist es schon in einer der ersten philosophischen Interpretationen des Experiments überhaupt verstanden worden. Nach F. Bacon kann es nur einen Weg geben, das durch das aristotelische Wissenschaftsverständ-

<sup>81</sup> Vgl. J. Buridanus, In Metaph. I q. 8, fol. 7 va–vb und fol. 8 ra.

nis bisher stets falsch festgelegte Ziel der Wissenschaften, das in Wahrheit darin besteht, „daß das menschliche Leben mit neuen Erfindungen und Wohlstand ausgestattet wird“, zu erreichen.<sup>82</sup> Will man nämlich nicht in bloßen Meinungen stecken bleiben und sich auch nicht der aristotelischen Dialektik verschreiben, die mehr verspricht, als sie halten kann, dann „bleibt die reine Erfahrung übrig, die, wenn sie begegnet, Zufall, wenn aber gesucht, Experiment ist.“<sup>83</sup> „Rein“ können beide Arten der Erfahrung genannt werden, insofern der Mensch nach Bacons Konzeption einer induktiven Empirie erst seinen Geist reinigen muß von den Vorurteilen aller Art, bevor er sich überhaupt zur Erfahrung und den partikulären Dingen als dem Fundament aller Erkenntnis hinwenden kann.<sup>84</sup> Gegenüber dem „bloßen Herumtappen“ der *experientia vaga*, für das die medizinische Empirikerschule gute Beispiele liefert,<sup>85</sup> stellt sich das Experiment als methodisch streng geordnete, die Bedingungen seiner selbst definierende und deswegen stets wiederholbare sinnliche Erfahrung dar, die den Fluß lebensweltlicher Erfahrungen unterbricht und von diesen ganz unabhängig ist. Diese prinzipiell wiederholbare experimentelle Erfahrung, deren eigentümlicher Charakter auch von Bacons großem Zeitgenossen Galilei erkannt worden zu sein scheint,<sup>86</sup> übernimmt nach dem neuzeitlichen Wissensverständnis das Erbe der Erfahrung des aristotelisch-nominalistischen „Experten“, indem sie als Grundlage allen wirklichen Wissens über Gegenstände der äußeren Erfahrung angesehen wird, sei es, daß sie, wie F. Bacon fordert, als Ausgangspunkt eines kontinuierlichen und schrittweise sich vollziehenden Aufstiegs zum Allerallgemeinsten dient im Sinne der induktiven Empirie, sei es, daß durch sie, wie bei Bacons Gegner K. Popper, im Zusammenhang einer „deduktiven Methodologie“ die Möglichkeit der Falsifikation einer Theorie gegeben ist. Beide Funktionen kann die experimentelle Erfahrung innerhalb eines wissenschaftstheoretischen Systems aber nur dann erfüllen, wenn ihr selbst zwei Bestimmungen zukommen, die ihr in der Gestalt lebensweltlicher Erfahrung stets verwehrt wurden, nämlich die der Notwendigkeit und Unbezweifelbarkeit. Durch die prinzipielle Wiederholbarkeit ist die experimentelle sinnliche Erfahrung des Charakters der Kontingenz entkleidet, der nach der nominalistischen Interpretation als wesentliches Merkmal lebensweltlicher Erfahrung anzusehen ist. Das Resultat des – wie Popper sagt – „von der Theorie beherrschten“ Experiments muß selbst für notwendig und unbezweifelbar gehalten werden, sonst könnte es niemals – induktiv – als Basis für die Hinführung zu allgemeinen Sätzen und auch nicht – deduktiv – als Mittel kritischer Nachprüfung theoretischer Sätze dienen.<sup>87</sup>

<sup>82</sup> Vgl. F. Bacon, *Novum Organum* I, 81.

<sup>83</sup> Ebd. I, 82.

<sup>84</sup> Ebd. I, 97.

<sup>85</sup> Vgl. F. Kambartel, *Erfahrung und Struktur* (1968) 78 ff.

<sup>86</sup> Vgl. H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1975) 461 f. und J. Mittelstraß, *Erfahrung und Begründung*, in: *Die Möglichkeit von Wissenschaft* (1974) 65 ff.; differenzierter urteilt Ch. B. Schmitt, *Experience and Experiment: A Comparison of Zabarella's View with Galileo's in de motu*, *Studies in the Renaissance* 16 (1969) 80–138.

<sup>87</sup> Zu Poppers Theorie des Experiments s. *Logik der Forschung* (1969) 19, 224–225, 71 ff.

Der nominalistische Gedanke der prinzipienkonstituierenden Erfahrung, die nach Bacon als reine Erfahrung begriffen werden muß, bestimmt aber darüber hinaus auch die wissenschaftstheoretischen Überlegungen der klassischen Physik, die freilich in das Gewand einer veränderten Terminologie gekleidet sind. Bei J. Newton heißt das unabhängig von der Erfahrung Gewußte die „Hypothese“. Das Erfahrene selbst wird das „Phaenomenon“ genannt.<sup>88</sup> Mit dem Begriff der Hypothese sind nach Newton nicht auch die „Ersten Prinzipien und Axiome“, die er die Gesetze der Bewegung nennt, gemeint. Denn „these Principles are deduced from Phaenomena et made general by Induction“. Eine Hypothese innerhalb der „Experimentalphilosophie“ ist also das aus keinem „Phänomen“ ableitbare Gewußte.<sup>89</sup>

Daß aber der Begriff des „Phänomens“ hier ganz die Rolle des nominalistischen Begriffs der „Erfahrung“ übernimmt, zeigt seine außergewöhnliche Bedeutung, wonach er nicht nur das durch die fünf äußeren Sinne Erfasste, sondern auch die in der nominalistischen Tradition so genannten „intellektuellen Erfahrungen“ umfaßt.<sup>90</sup>

Aber nicht nur im Zusammenhang induktionistischer Wissenschaftstheorien ist das nominalistische Element zu entdecken. Der prinzipiierende Charakter der Erfahrung, verstanden als experimentelle Erfahrung, ist auch in der konventionalistischen Wissensauffassung erhalten geblieben, die die „Hypothese“ gegenüber Newton wissenschaftstheoretisch rehabilitiert hat. In diesem Sinne heißt es noch bei H. Poincaré: „Das Experiment ist die einzige Quelle der Wahrheit; dieses allein kann uns etwas Neues lehren; dieses allein kann uns Gewißheit geben.“<sup>91</sup>

Auf diese Weise ist nach neuzeitlichem Verständnis die sinnliche Erfahrung in den Stand gesetzt, als reine Erfahrung zu unbezweifelbaren, evidenten, notwendigen Sätzen zu gelangen, die nach aristotelisch-scholastischer Lehre nur die reine

<sup>88</sup> Die Terminologie, die schon Descartes benutzt (*Princ. phil.* 3, 43–44), scheint insbesondere durch Gassendi und Boyle verbreitet worden und überhaupt im Umkreis J. Lockes sehr geläufig gewesen zu sein. Vgl. dazu R. Specht, *Erfahrung und Hypothesen*, in: *Phil. Jb.* 88 (1981) 20–49. – Die Entwicklung des Begriffspaares im Werk I. Newtons zeichnet nach A. Koyré, *L'Hypothèse et l'expérience chez Newton = Concept and Experience in Newton's Scientific Thought*, in: *Newtonian Studies* (London 1965), 25–52 und ders., *Newton's „Regulae Philosophandi“*, ebd. bes. 264 f.

<sup>89</sup> Vgl. I. Newton an Cotes, in: *The Correspondence of Isaac Newton*, Vol. V, ed. by A. R. Hall and L. Tilling (Cambridge 1975), 397: And the word Hypothesis is here used by me to signify only such a Proposition as is not a Phaenomenon nor deduced from any Phaenomena but assumed or supposed without any experimental proof. Vgl. auch I. Newton's *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (The Third Edition) ed. by A. Koyré and I. B. Cohen, III Schol. Gen., Bd. II (Cambridge 1972) 764. – Der Begriff der Hypothese wird von Newton sowohl positiv im Sinne eines plausiblen Fundamentalsatzes als auch pejorativ im Sinne einer leeren Fiktion gebraucht. Vgl. dazu A. Koyré, *Newtonian Studies*, 36 u. 40.

<sup>90</sup> In der von A. Koyré entdeckten *Regula V philosophandi* (abgedruckt in: *Newtonian Studies*, 272) heißt es: *Et pro Phaenomenis habeo non solum quae per sensus quinque externa nobis innotescunt, sed etiam quae in mentibus nostris intuemur cogitando: Ut quod Ego sum, Ego credo, Ego intelligo, Ego recordor, Ego cogito volo, nolo, sito, esurio, gaudeo, doleo.*

<sup>91</sup> Vgl. H. Poincaré, *Science et Hypothèse*, dtsh.: *Wissenschaft und Hypothese*, von F. und L. Lindemann (<sup>1</sup>1914) 142.

Vernunft als *propositiones per se notae* hervorzubringen vermag. Das im Experiment in Erfahrung Gebrachte ist gewissermaßen das erste Prinzip für die wissenschaftliche Vernunft geworden.

Der Prozeß der Verwissenschaftlichung vollzieht sich dabei gewiß auf Kosten der lebensweltlichen Vernunft, insofern die Gültigkeit der Erkenntnis des Einzelnen und Allgemeinen im Lebenszusammenhang ständig vor dem Anspruch der wissenschaftlichen Vernunft zurückweichen muß. Aber andererseits kommt der durch den Experiment-Gedanken zunächst diskreditierte aristotelische Erfahrungsbegriff innerhalb der Welt der Wissenschaft erneut zur Geltung, wenn – wie in P. Duhems konventionalistischer, für jede holistische Wissenschaftsauffassung grundlegender Theorie – erklärt wird, es sei der „gesunde Menschenverstand“, der den Wissenschaftler in einer konkreten Situation – da das Experiment entgegen der Meinung des F. Bacon keine bestimmten Hypothesen ausschalten kann – dazu bewegt, eher die eine als die andere Hypothese zu eliminieren.<sup>92</sup>

Erfahrung als experimentelle, d. h. künstliche Erfahrung zu begreifen, stellt ein wesentliches neues Element des neuzeitlichen Denkens dar. F. Bacon hat das zum ersten Mal im Hinblick auf die äußere Erfahrung bewußt gemacht.

Durch Descartes aber kommt fast zur gleichen Zeit zu Bewußtsein, daß das exakte Denken nur im Ausgang von einer ursprünglichen künstlichen, d. h. nicht lebensweltlichen, inneren Erfahrung zur Entwicklung kommen kann. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die „Meditationen“ in diesem Sinne ein Gedankenexperiment darstellen, in dem das Bewußtsein nach der Art mathematischer Analyse zur Erfahrung seiner eigenen aktuellen Existenz als dem allein ersten Prinzip geführt wird.<sup>93</sup>

Nur vor dem Hintergrund der spätscholastischen Lehre vom Experten kann Descartes' Bemerkung über den Charakter dieses Prinzips in seinen „Zweiten Antworten“ angemessen verstanden werden: „Wenn wir aber bemerken, daß wir denkende Dinge sind, so ist das ein gewisser Grundbegriff, der aus keinem Syllogismus geschlossen wird; und auch, wenn jemand sagt: ‚Ich denke, also bin ich oder existiere ich‘, so leitet er nicht die Existenz aus dem Denken durch einen Syllogismus ab, sondern er kennt sie als eine durch sich bekannte Sache durch einen einfachen Einblick des Geistes (*tamquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit*), wie sich daraus ergibt, daß, wenn er sie durch einen Syllogismus ableiten sollte, er vorher den Obersatz erkannt haben müßte ‚All jenes, was denkt, ist oder existiert‘; aber in Wahrheit lernt er sie viel eher aufgrund dessen kennen, daß er bei sich erfährt (*quod apud se experiatur*), es könne nicht geschehen, daß er denkt ohne zu existieren. Denn es ist die Natur unseres Geistes, daß er die allgemeinen Sätze

<sup>92</sup> Vgl. P. Duhem, *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien* (übers. von F. Adler), mit einer Einl. und Bibl. hg. von L. Schäfer (1978) bes. XXVII–XXVIII.

<sup>93</sup> Zum Experimentcharakter der ersten Meditation vgl. H. Gouhier, *La Pensée Métaphysique de Descartes* (Paris 1969) 37, und L. Oeing-Hanhoff, René Descartes: Die Neubegründung der Metaphysik, in: *Grundprobleme der großen Philosophen*, hg. von J. Speck, *Philosophie der Neuzeit I* (1979) 54.



aus der Erkenntnis des Partikulären bildet.<sup>94</sup> Für die vornominalistische Tradition ist freilich schwer erträglich, daß ein singulärer Satz als Axiom angesehen werden soll. „Aristoteles würde sich bekreuzigt haben, wenn dieser Ausdruck des Entsetzens für ihn schon existiert hätte.“<sup>95</sup>

Während sowohl in den „Regulae“ wie auch in den „Prinzipien der Philosophie“, die beide im Sinne der mathematischen Synthese argumentieren, von vielen „per se nota“ als den Axiomen (die keine Existenz implizieren) – zu ihnen gehört nach der dritten Regel neben der Erkenntnis einfacher mathematischer Wahrheiten auch die der eigenen Existenz und des Denkens selbst – ausgegangen wird, gelangt das Gedankenexperiment der Meditationen auf analytischem Weg zu dem einen ersten Prinzip der Existenz des Bewußtseins.<sup>96</sup>

Auch die „Regulae“ sprechen freilich von der „Erfahrung“ der naturae simplices; aber allein die Unterscheidung zwischen Erfahrung und Deduktion zeigt schon, daß Erfahrung hier nichts anderes als das intuitive Erfassen der einfachen Naturen bzw. der ersten Prinzipien bedeutet.<sup>97</sup> Ausdrücklich distanziert sich Descartes in diesem Zusammenhang von einem in den Schulen üblichen Gebrauch des Begriffs der Intuition. Seit Duns Scotus haben die „Schulen“ aber immer die Intuition als das Erfassen einer Sache, insofern sie existiert, bestimmt. Deswegen kann Descartes den Gebrauch des Begriffs der „Intuition“ bzw. der Erfahrung in den Regulae „neu“ nennen.<sup>98</sup> Das intuitive Erfassen der einfachen Gegenstände ist aber deswegen eine „Erfahrung“, weil auf diese Weise das Denken sich selbst erfährt. Descartes hat in diesem Sinne die äußere von der inneren Erfahrung unterschieden.<sup>99</sup> Die „Regulae“ gehen von diesen vielen intuitiv erfaßten, innerlich, aber nicht im Experiment, erfahrenen einfachen Wahrheiten aus, während die Meditationen auch sie mit guten Gründen methodisch in Zweifel ziehen, um zu dem einen Prinzip zu gelangen. Dieses erste Prinzip Descartes' ist – da es selbst auf nichts anderes vorher Erfahrenes zurückgeführt werden kann – das als Resultat des Gedankenexperiments wie ein per se notum Erfahrenes.

Wenn die Bemerkung Leibniz' über das cogito ergo sum – „cependant vous pouvés exclure cette proposition du nombre des Axiomes avec quelque raison, car c'est une proposition de fait, fondée sur une experience immédiate et ce n'est pas

<sup>94</sup> Vgl. II Resp., AT VII 140, 18–141, 2.

<sup>95</sup> Vgl. H. Scholz, Über das Cogito, ergo sum, in: *Mathesis Universalis* (1961) S. 78.

<sup>96</sup> Zum Begriff des per se notum im Sinne der simplicissimae notiones in den „Prinzipien“ vgl. I, 10, AT VIII–1, 8. Entsprechende Formulierungen findet man auch in den „Regulae“, z. B. VIII, AT X, 399, 17 oder Reg. XII, AT X, 420, 14 oder 425, 20 oder 427, 18.

<sup>97</sup> Regulae, II, AT X, 364/365: Zur „Erfahrung“ der „einfachen Dinge“ vgl. Regulae, VIII, AT X, 394.

<sup>98</sup> Regulae, III, AT X, 369.

<sup>99</sup> Regulae XII, AT X, 422: *Experimur quidquid sensu percipimus, quidquid ex aliis audimus, et generaliter quaecumque ad intellectum nostrum, vel aliunde perveniunt, vel ex sui ipsius contemplatione reflexa.* – N. Grimaldi, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes* (Paris 1978), hat in diesem Sinne die Intuition als eine „metaphysische Erfahrung der Wahrheit“ (101) oder als „metaphysische Erfahrung des Denkens“ (154) interpretiert, ohne freilich hinsichtlich der Existenz-erfahrung zwischen den „Regulae“ und den „Meditationen“ zu unterscheiden.

une proposition necessaire, . . .<sup>100</sup> – eine Kritik Descartes' sein soll, kann also nur die Konzeption der „Regulae“ gemeint sein. Die Charakterisierung des ersten Prinzips als einer „proposition de fait“ zeigt aber, daß Leibniz mit der Konzeption der Meditationen, in denen die erste Erfahrungs- d. h. Tatsachenwahrheit offengelegt wird, völlig übereinstimmt. Es ist freilich eine besondere Art der Erfahrung: Was bei Duns Scotus und Ockham, Gregor von Rimini und anderen als lebensweltliche, also kontingente intellektuelle Erfahrung verstanden wurde, ist bei Descartes zur experimentellen, d. h. künstlichen intellektuellen Erfahrung geworden, auf der das strenge Denken als seinem unbezweifelbaren Prinzip beruht. Das Unbezweifelbare hat so auch im Bereich des von Haus aus Kontingenten, nämlich der Erfahrung eines Einzelnen, einen festen Platz erhalten. Die Neuzeit hat endgültig begonnen.

---

<sup>100</sup> Vgl. G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais* IV 7, § 7 (Philos. Schr., hg. von der Leibniz-Forschungsstelle der Univ. Münster [1962] bearb. von A. Robinet und H. Schepers, 411).