

8. Kapitel

Von der Logizität der Welt zur Logik der Zeichen

1. Eine logische Welt

Der nominalistische Realitätsbegriff mit seinem universalientheoretischen Entscheid für das Singuläre im realen und das Allgemeine im mentalen Bereich ist das Resultat des nominalistischen Gottesbegriffs. Dennoch hat sich nicht die Gotteslehre und ihre Schöpfungstheologie, sondern die Logik als ein idealtypischer Bereich erwiesen, um die Konsequenzen des neu definierten Verhältnisses von Allgemeinheit und Singularität für die menschliche Rationalität zu erfassen. Dies gilt insbesondere, da Ockham ihr über die fachspezifische Formalität hinaus eine paradigmatische Rolle für sämtliche Wissenschaften zugewiesen hat: Die Logik sei das allen Künsten am meisten angemessene Werkzeug, ohne sie könnte keine Wissenschaft vollkommen gewußt werden.¹ Die Logik ist im 14. Jahrhundert gleichsam die Kernwissenschaft, die den spätmittelalterlichen Wandel des Wirklichkeitsverständnisses prototypisch reflektiert hat und deren Neuerungen auf die anderen Fachdisziplinen ausstrahlten.

Die entscheidende Frage ist nun, ob sich in bezug auf die Suche nach einer genealogischen Identität neuzeitlicher Rationalität prägnant herausarbeiten läßt, welche Bedeutung der Konzeption einer nominalistischen Logik für das in die Moderne einweisende Verständnis von Rationalität zukommt. Wenn das nominalistische Rationalitätskonzept die Antizipation des modernen Subjektverständnisses sein soll, dann wird sich zeigen lassen müssen, inwiefern dem Subjekt bereits im Nominalismus eine konstitutive Rolle in der Wirklichkeitsbewältigung zugesprochen worden ist. Dies soll durch einen Blick auf die nominalistische Logik und durch einen Vergleich mit dem Platonismus als dem systematischen Antipoden des Nominalismus geschehen.

¹ *Summa logicae*, Epistola Prooemialis (OPh I, 6): »Logica enim est omnium artium apitissimum instrumentum, sine qua nulla scientia perfecte sciri potest ...«

Die ontologische Annahme bzw. Ablehnung extramentaler Universalien mit dem Status von Entitäten stellt dabei die Brücke zwischen platonischer Sprachphilosophie und nominalistischer Logik dar. Schon Platon hatte Sokrates die Frage stellen lassen, ob nicht eine jede Idee nur ein Gedanke sei, der in der Seele angenommen werden müsse.² Damit ist Ockhams spätere Position antizipiert und als Gegenposition zu Platons Zurückweisung dieser Antwort definiert. Auch wenn sich der Nominalismus als eine Kritik am Aristotelismus konstituierte, so wird die Tragweite seines Bruchs mit der Tradition erst vor dem Hintergrund des Platonismus vollends deutlich. Der universalientheoretische Einstieg in die Problematik nominalistischer Logik ist dabei schon insofern gerechtfertigt, als der Leistungsanspruch der sogenannten »Suppositionslogik« von einer ontologischen Annahme unter dem Leitbild eines nominalistischen Gottes definiert worden ist: Woher bezieht ein logisches Urteil seine Evidenz, wenn es zu seiner Begründung in einer Welt der Singularitäten nicht mehr auf eine extramentale Idealität zu verweisen vermag? Nur angesichts des Verlustes einer logischen Welt als der extramentalen Verkörperung der Prinzipien der Vernunft lässt sich der Konsolidierungsdruck für die nominalistische Vernunft und das Ergebnis in seiner Tragweite nachvollziehen.

Die großen Entwürfe der antiken Metaphysik stellten eine mögliche Seinsunmittelbarkeit in Aussicht, die sich im Vorrang des Allgemeinen vor dem Besonderen niedergeschlagen hat und die folglich alle Vermittlungsinstanzen latent zu entwerten bereit war. Die Beurteilung der Sprache ist hierfür ein beredtes Beispiel. Der früheste dokumentierte Gesamtentwurf einer Sprachphilosophie bei Platon ist eine Sprachkritik.³ Ist die Sprachkritik hier aber vielleicht nur die Rückseite einer geglaubten Seinsunmittelbarkeit?

Den Horizont, vor dem Platon sich bereits bewegen konnte, hat Parmenides gestiftet. Dessen vielleicht wichtigster Satz behauptet eine Identität von Ontologie und Epistemologie: »Denn dasselbe ist Erkennen und Sein.«⁴ Nicht zufälligerweise, sondern mit Notwendigkeit ist

² Platon, *Parmenides* 132b.

³ Einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der philosophischen Sprachtheorie des in dieser Arbeit behandelten Zeitraumes bietet J. Hennigfeld, *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, Berlin/New York 1994.

⁴ Parmenides, *Die Fragmente*, gr./dt., herausgegeben, übersetzt und erläutert von E. Heitsch, München/Zürich 1991, B 3: τὸ γὰρ αὐτὸν νοεῖν εἰσίν τε καὶ εἴναι. Vgl. K. Bormann, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg 1971.

die Sprache in diese Einheit eingebunden: »Notwendigerweise gibt es Sagen und Erkennen von Seiendem.«⁵ Die Anbindung der sprachlichen Erkenntnis an das Sein macht eine Erkenntnis des Nichtseienden und dessen Verbalisierung unmöglich, »denn das Nicht-Seiende kannst du weder erkennen – denn das lässt sich nicht verwirklichen – noch aufzeigen«.⁶

Es ist die ontologische Fundierung der Erkenntnis und Sprache bei Parmenides, die eine fundamentale Kontradiktion sowohl für die Ontologie als auch für die Logik verbindlich gemacht hat: Im wichtigen achten Fragment lehnt Parmenides eine Genese des Seienden aus dem Nichtseienden kategorisch ab – das Seiende sei ungeworden und ohne Vernichtung, ganz in sich einig, ohne Schwanken und in sich vollendet –, es ist als eine substantielle Identität zu begreifen. Das führt ihn zu der elementaren Unterscheidung: »Es ist oder es ist nicht.«⁷ Dieser Basissatz einer Ontologie hat seine Entfaltung in der Bestimmung der Prädikation alles Ontischen gefunden und in dem Satz vom Widerspruch sein logisches Postulat erfahren: Entweder ist etwas rot oder es ist nicht rot – *tertium non datur*. Die ontologische Kontradiktion zwischen Sein und Nichtsein stiftet die elementare Gesetzmäßigkeit der Logik. Die Logik folgt notwendigerweise der Ontologie, die Welt selbst ist logisch in dem Sinne einer extramentalen Verkörperung der Prinzipien, deren formale Explikation die von der Vernunft entfaltete Logik ist. Die antike Logik in der Nachfolge der parmenideischen Ontologie ist daher der Versuch, extramental vorhandene Identitäten definitorisch aussagen zu können.

Diesem Identitätsdenken mußte die Wandelbarkeit der Erscheinungswelt ein dauerhaftes Problem bleiben. Zum einen hat dies in der antiken Naturphilosophie zu der Annahme prozeßfreier Entitäten geführt, bekannt in der Gestalt eines Atomismus, der die Atome als die unveränderlichen Grundbausteine der bewegten Welt annahm. Zum anderen gab es den Versuch, die logischen Implikationen der parmenideischen Ontologie zu entfalten. Platon tat dies in der Form einer Sprachkritik, die sich in seinem Dialog *Kratylos* in einem ersten Schritt dem Wort als dem elementaren Bedeutungsträger zuwandte.

⁵ Parmenides, *Die Fragmente* (Ed. Heitsch), B 6: χοὶ τὸ λέγειν τε νοεῖν τέ οὖν ἔμπιεναι.

⁶ Ebd., B 2: οὐτε γὰρ ἀν γνοίης τό γε μὴ οὖν – οὐ γὰρ ἀνυστόν – οὔτε φράσαις.

⁷ Ebd., B 8: οὔτιν η δύκ οὔτιν.

Leitend ist dabei die Fragestellung, was uns die Worte über das Seiende lehren und wie eine Erkenntnis der Dinge überhaupt möglich ist.⁸ Unstrittig ist bereits für Platon, daß die Sprache, in diesem Fall das Wort, als ein Organon aufzufassen ist: Das Wort sei ein belehrendes und ein das Wesen unterscheidendes und sonderndes Werkzeug (ὅργανον).⁹ Wie kommt es nun zur belehrenden Kraft der Sprache? Diese Frage führt Platon zu einer der Grundfragen der Sprachphilosophie, ob nämlich die Wörter von Natur aus ihre Bedeutung und Richtigkeit haben oder ob sie ein Ergebnis konventioneller Übereinkunft sind.¹⁰ Es ist die Frage nach der natürlichen Geltung oder der kontingen-
tienten Setzung der Sprache.

Dieses Grundproblem des *Kratylos* lässt sich ontologisch entfalten. Sind die Namen von Natur aus dem Bezeichneten angemessen, dann stellen sie eine prozeßfreie Identität dar, die auf den invarianten Kern des Seienden zu verweisen vermag. Diese Auffassung behauptet eine grundsätzlich analoge Strukturiertheit von Sprache und Sein: Sprachtheorie und Ontologie bedingen sich gegenseitig, die Wörter spiegeln die eidetische Struktur der Welt. Der kritischen Prüfung dieser Annahme dient der allein schon quantitativ bedeutende etymologische Teil im *Kratylos*.¹¹ Wenn die Wörter eine direkte Abbildfunktion haben, ist dann die Etymologie nicht der Schlüssel zur Aufdeckung dieser Funktion? Die Suche nach quasiatomaren Elementarteilchen der Sprache setzt diese im Ergebnis zweifelhafte etymologische Anstrengung fort:¹² Gibt es invariante Bedeutungseinheiten, aus denen Wörter zusammengesetzt sind, so wie im Atomismus die physische Welt aus unzerlegbaren Atomen aufgebaut ist?

Die Gegenthese behauptet eine konventionelle Herkunft der Namen, und das heißt: Sie sind contingent in ihrer Herkunft und Dauer und damit auch dem Wandel unterlegen, der die Erscheinungswelt be-

⁸ In dieser Weise bestimmt wird die Hauptfrage des *Kratylos* von P. Friedländer, *Platon II: Die platonischen Schriften: Erste Periode*, Berlin ³1964, 198; ebenso K. Gaiser, *Name und Sache in Platons „Kratylos“*, Heidelberg 1974, 8. Zur Interpretation des *Kratylos* vgl. besonders die Arbeiten von J. Derbolav, *Der Dialog „Kratylos“ im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnistheorie*, Saarbrücken 1953, *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften*, Darmstadt 1972.

⁹ Platon, *Kratylos* 388b/c.

¹⁰ Zur Herkunft der grundlegenden Gegenüberstellung von konventioneller und natürlicher Ordnung vgl. F. Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Darmstadt 1965.

¹¹ Platon, *Kratylos* 396d2–421c2.

¹² Platon, *Kratylos* 421c3–427d2.

stimmt. Besteht eine Analogie zwischen der wandelbaren Erscheinungswelt und der Welt der Sprache? Wie ist dann aber dauerhafte Erkenntnis möglich? Von dem Entscheid dieser Kontroverse hängt die Einschätzung der epistemologischen Wertigkeit der Sprache ab. Nachdem zuerst in Platons Dialog die These einer natürlichen Wortrichtigkeit verteidigt wird, schließt sich eine Argumentation zugunsten einer konventionellen Wortrichtigkeit an. Entscheidend ist dabei, daß Platon den Vergleich in der Schwebe hält: Dazu dient die Einführung des Wortbildners,¹³ der in einem Akt kreativer Ursprünglichkeit die Wörter definiert, dabei aber an die Aufgabe gebunden ist, das *Eidos* der Dinge abbildend festzuhalten.

Der Gewinn des Dialoges ist es, das Verhältnis der Namen zu den Dingen problematisiert und eine explizite Sprachreflexion auf den Weg gebracht zu haben. Der Verlust besteht in der verlorengegangenen affirmativen Nähe zur Sprache als einer verlässlichen und authentischen Seinsvermittlerin. Ausdrücklich lehnt Sokrates am Schluß des Dialoges die These des Kratylos ab, wer die Namen kenne, kenne auch die Dinge, denn es bestehe die Möglichkeit, daß der Wortbildner sich getäuscht habe und unsere Erkenntnis somit in die Irre geführt werde.¹⁴ Platons Kritik spricht den Namen, die zwischen Konventionalität und Naturalität angesiedelt sind, eine ausreichende Zuverlässigkeit für eine gesicherte Erkenntnis der Dinge ab. Auch wenn Platon die Sprache keinesfalls verwirft, verweist er am Ende des Dialoges auf die notwendige Möglichkeit einer sprachunabhängigen Erkenntnis des Seienden.¹⁵ Insofern die latente Unsicherheit der Sprache in ihrer strukturellen Verfaßtheit der herakliteischen Ontologie, nach der alles in Bewegung ist, ähnlich zu sein droht, erscheint Heraklit als der implizite Gegner des gesamten Dialoges. Ihm wird die Möglichkeit einer sprachunabhängigen Erkenntnis der unwandelbaren Eigenschaften des Seienden entgegengehalten. Wie diese Erkenntnis jenseits der Sprache möglich sein soll, klärt der Dialog nicht.

Platons Verweis auf eine außersprachliche Seinserkenntnis erhellt seine bisher behandelte Sprachtheorie. Seine Konzeption der Sprache steht ganz im Sog seiner Ontologie. Weder die Erscheinungswelt noch

¹³ Vgl. *Kratylos* 389a.

¹⁴ Platon, *Kratylos* 436b.

¹⁵ Vgl. *Kratylos* 437d–440e. Als ein schlagendes Argument wird der Gedanke eingebracht, daß der Wortbildner, der bei seiner Setzung der Namen das Wesen des Seienden zu beachten gehabt habe, dieses notgedrungen vorsprachlich erfaßt haben müsse.

die Sprache vermögen die intelligible Ordnung der Welt adäquat abzubilden. Sowohl für die angemessene Deutung der Erscheinungen als auch für einen adäquaten Gebrauch der Sprache ist letztlich eine alternative Erfassung der Ideen nötig. Platons Sprachtheorie erhält durch seine Metaphysik einer intelligiblen Welt der Ideen den archimedischen Punkt einer Kritik: Die Welt ist in ihrer transempirischen Struktur eindeutig, die Sprache ist es nicht.

Dennoch besteht für Platon eine erkenntnistheoretische Dialektik zwischen Sprache und Ontologie, die die normative Geltung der Aussagenlogik mit der ontologischen Struktur der Welt begründet.¹⁶ Die Leistungsfähigkeit der Sprache wird dabei an der Aufgabe gemessen, eine transzendentale Wirklichkeit zu repräsentieren. Das metaphysische Modell, mit dem Platon dabei das Wesen der Sprache zu bestimmen sucht, ist die Relation von Urbild und Abbild.

Im *Sophistes* ist Platon der Verknüpfung von Begriffen zu einem Satz nachgegangen und hat dabei die Frage nach der Richtigkeit der Wörter auf die Wahrheit und Falschheit von Sätzen ausgedehnt: Ein wahrer Satz sage das Seiende als seiend und ein falscher Satz das Nichtseiende als seiend aus.¹⁷ Diese Erweiterung seiner Sprachphilosophie kann an dieser Stelle unberücksichtigt bleiben, da bereits anhand des *Kratylos* eine bedeutende Implikation sichtbar wurde, die auch durch Platons weitere Sprachphilosophie nicht zurückgenommen worden ist: Mit der Relativierung der Erkenntniskompetenz der Sprache durch den Aufweis der Notwendigkeit einer außersprachlichen Ideenschau ist der Vernunft das vorrangige Instrumentarium der Begriffsbildung in seiner epistemologischen Funktion streitig gemacht worden. Die Sprache mag ein Produkt der Vernunft sein, aber sie versagt vor dem Entscheidenden. Platon lehnt dabei die konstitutive Bedeutung der Sprache für das Denken keinesfalls ab, und die späte Rede

¹⁶ Die Leitfrage des Dialogs *Kratylos* ist das »Problem der Sprache als Bedingung von Seinserkenntnis. Die Lösung dieses Problems sucht der Dialog mittels der umgekehrten Frage nach dem Seienden als dem Grund der Möglichkeit von Sprache. Auf diesem Wege ergibt sich, daß die Sprache eine notwendige, aber nicht ausreichende Bedingung menschlicher Seinserkenntnis ist. Denn das wahrhaft Seiende, die Idee, ist zwar der normative Grund jeglicher richtigen Benennung, manifestiert sich aber in der gebräuchlichen Sprache nur abgeschwächt oder entstellt. Sprache und Sein bedingen sich also – vermittelt durch die Erkenntnisprozesse in der menschlichen Seele – gegenseitig: Sprache ist *conditio sine qua non* der Seinserkenntnis, und Seinserkenntnis ist die Voraussetzung des kritischen Umgangs mit der Sprache.« (K. Gaiser, *Name und Sache in Platons „Kratylos“*, a.a.O., 119 f.).

¹⁷ Platon, *Sophistes* 263 a–d.

von der »Ohnmacht der Logoi«¹⁸ muß nicht als eine authentische Beurteilung des Stellenwertes der Sprache in der platonischen Philosophie gelten. Aber es ist von größter Bedeutung, daß Platons Sprachkritizismus oder vielleicht sogar -skeptizismus *nicht* zu einem generellen Skeptizismus geführt hat: Die außersprachliche Verankerung der Vernunft wußte dies zu verhindern.

Aufgrund der strukturellen Präsenz der Vernunft in der Welt wird die menschliche Vernunft auch in ihrer Aktivität zu einer rezeptiven Kraft: »Die Ideen zeigen sich unserem Erkennen – und wir erkennen die Ideen mit unserer Vernunft«, dabei verdankt aber unsere Vernunft »ihre Erkenntniskraft, durch die sie zum Erkennen der Ideen tauglich ist, nicht sich selbst«.¹⁹ Eine logische Operation bildet daher im Grunde eine ontologische Faktizität ab. Der Struktur der Logik entspricht eine Struktur der Welt, deren extramentale Realität die subjektive Vernunft leitet. Die Vernunft, so darf man sagen, ist nie auf sich allein gestellt. Sie ist getragen von einer metaphysisch explizierbaren Ordnung, die selbst vernünftig ist. Die facettenreiche Entfaltung vernunfthafter Operationen in die Reflexionsdiziplinen Sprachtheorie, Logik, Erkenntnistheorie und Ethik ist eine nachträgliche Trennung einer einheitlichen Aktivität. Eine metaphysisch entfaltete Ontologie läßt die unter verschiedenen Aspekten bedachten Handlungen der Vernunft in einem gemeinsamen Grund fußen. Die Hoffnung auf Vernunft, wo sie denn gegen einen Skeptizismus die Logofähigkeit des Menschen behauptet, ist getragen von einer Hoffnung auf die Vernunfthaftigkeit der Welt. Die Welt besitzt ihre eigene Logizität; sie ist in ihrer transempirischen Struktur logisch, eben in dem Sinne einer extramentalen Verkörperung der Prinzipien, der die Vernunft zu folgen hat.²⁰ Die menschliche Vernunft bleibt in ihrem Wesen als einer

¹⁸ Vgl. den sprachphilosophischen Exkurs des *Siebten Briefes* (341a–344d); dazu J. Derbolav, *Die Ohnmacht der Logoi. Platons Sprachphilosophie und der »VII. Brief«*, in: H. Lützeler u.a. (Hrsg.), *Kulturwissenschaften* (Festschrift für Wilhelm Perpetz zum 65. Geburtstag), Bonn 1980, 113–134.

¹⁹ M. Fleischer, *Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte*, Berlin/New York 1984, 5.

²⁰ Im *Timaios* ist diese heteronome Bestimmung der menschlichen Vernunft kosmologisch durchdacht: »... dem Göttlichen in uns aber verwandt sind die Gedankenbewegungen und Kreisläufe des Alls. Ihnen also muß ein Jeder folgen und die Kreisbewegungen, die in unserem Hause, aber gestört durch die Art unserer Entstehung, statt finden, durch Erforschung der Harmonie und der Kreisläufe des Alls in Ordnung bringen, und so das

kreativen Aktivität verdeckt,²¹ und wenn die Logizität der Sprache als ihr vorrangiges Instrument der Welterfassung betrachtet wird, dann gilt, »daß die Entdeckung der Ideen durch Plato das eigene Wesen der Sprache noch gründlicher verdeckt, als es die sophistischen Theoretiker taten«,²² denen ein rein kunstfertiger Gebrauch der Sprache anzustreben vorgeworfen wurde.

Damit wird ein erster Ausblick auf die sprachphilosophische Leistung des Nominalismus möglich, denn es »tritt mit der nominalistischen Auflösung der klassischen Wesenslogik auch das Problem der Sprache in ein neues Stadium«.²³ Läßt man einmal alle entwicklungs geschichtlichen Zwischenstufen außer acht, so ist beim Nominalismus »auf einmal von positiver Bedeutung, daß man die Dinge in verschiedener Weise (wenn auch nicht in beliebiger) auf ihre Übereinstimmung und ihren Unterschied hin artikulieren kann. Wenn das Verhältnis von Gattung und Art nicht nur aus der Natur der Dinge ... legitimiert werden kann, sondern auch in anderer Weise in bezug auf den Menschen und seine namengebende Hoheit, dann lassen die historisch gewachsenen Sprachen, ihre Bedeutungsgeschichte wie ihre Grammatik und Syntax, sich als Variationsformen einer *Logik der Erfahrung*, einer natürlichen, d.h. einer geschichtlichen Erfahrung ... zur Geltung bringen.«²⁴ Auch wenn die Vergeschichtlichung des Denkens eine Konsequenz des nominalistischen Abbaus einer extramentalen Ordnungsstruktur ist, so darf das Bewußtsein dieser Tragweite Ockham nicht ohne weiteres attestiert werden. Gleichwohl hat er die Transformation einer auf extramentale Wesen bezogenen Logik zu einer Logik, die sich an die Erfahrung des sinnlich gegebenen Singulären bindet, bewußt mitvollzogen. Das Ergebnis dieser spätmittelalterlichen Wende ist die Suppositionslogik.

Denkende zur Ähnlichkeit mit dem Gedachten seiner ursprünglichen Natur gemäß erheben« (*Timaios* 90c/d; Übersetzung Schleiermacher).

²¹ Für Heidegger dagegen war bei Platon noch viel zu viel Leistung des Subjekts im Spiel: Bei Platon ist für ihn die »Wahrheit ... nicht mehr als Unverborgenheit der Grundzug des Seins selbst, sondern sie ist, zufolge der Unterjochung unter die Idee zur Richtigkeit geworden, fortan die Auszeichnung des Erkennens des Seienden« (M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1954, 46). Die von Heidegger intendierte Subjektlosigkeit läßt sich an seinem *Brief über den »Humanismus«* ablesen, dessen zeitgeschichtlicher Skandal in dem besteht, was er unerwähnt läßt.

²² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, a. a. O., 385.

²³ Ebd., 412.

²⁴ Ebd. (Hervorhebung J. G.).

2. Die Logik der Zeichen

Eine nominalistische Logik, die das Identitätsdenken als Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis nicht preiszugeben bereit ist, steht vor der Aufgabe, die Invarianz der Bedeutungsinhalte auf ihre Weise zu begründen. Der platonischen Sprachphilosophie ließ sich entnehmen, wie durch den Rekurs auf extramentale Universalien eine sprachliche Erkenntnis des Allgemeinen zu sichern war. Dabei kam der transempirischen Struktur der Welt eine Eindeutigkeit zu, welche die Sprache zu erreichen nicht fähig sein sollte. Der theologische Nominalismus mit seiner schöpfungstheologischen Prämissen einer aus Singularitäten bestehenden Welt sollte dieses Verhältnis umkehren: Der Sprache wird in ihrer logischen Struktur eine Notwendigkeit zugesprochen, die die contingente Welt in gleichem Maße bereitzustellen nicht mehr fähig ist. Die Welt ist contingent geworden, die Sprache in ihrer Logizität nicht. Es ist nun eine Suppositionslogik, die vom Nominalismus die Aufgabe zugesprochen wird, die semantische Relation von Zeichen und Bezeichnetem zu analysieren. Sie ist es, die »als ›der‹ große Versuch einer empirischen Verifikation der Richtigkeit der lebenden Sprache als Zeichenrepräsentation der Wirklichkeit«²⁵ gelten darf.

Für Ockham ist der ganze erkannte Satz das Objekt des Wissens.²⁶ Sowohl für die Realwissenschaft als auch für die Metaphysik bedeutet das, daß sie es nicht mehr unmittelbar mit Seiendem zu tun haben, sondern mit den Begriffen, die für das Seiende stehen. Die Theorie der ›Supposition‹ ist der entsprechende Beleg dieser Transformationsleistung. Es kann im folgenden nur darum gehen, anhand weniger ausgesuchter Aspekte der Suppositionslogik zu verdeutlichen, wie diese Transformation Ockham zu einem streng propositionalen Wahrheitsbegriff geführt hat.

Einer rationalen Strategie im Sinne einer offenen Rationalität entspricht ein instrumenteller Gebrauch der Logik im Sinne einer Fehlervermeidung. Es braucht daher nicht zu verwundern, daß Ockhams Lo-

²⁵ K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. I: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1973, 114. Aus der umfangreichen Literatur zur Logik Ockhams sei nur verwiesen auf E. A. Moody, *The Logic of William of Ockham*, London 1935.

²⁶ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prol. (OPh IV, 9): »... obiectum scientiae est tota propositio nota ...«

gik ihren Anfang bei der anthropologischen Möglichkeit des Irrtums nimmt: Da der Mensch irren kann, bedarf er einer Orientierung. Es ist die Logik, die als eine Kunst der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Falschheit die notwendige Ausrichtung auf der Suche nach Wissen und Vervollkommnung diskursiv bieten soll.²⁷

Der anthropologisch festgemachte Ausgangspunkt von Ockhams Logik enthebt diese ihrer fachspezifischen Formalität und macht ihre Methode somit auch externen Fragen, wie etwa naturwissenschaftlicher Art, zugänglich. Dem Subjekt kommt dabei eine konstitutive Bedeutung innerhalb der logischen Bewältigung der Wirklichkeit zu, da es dessen Vernunft ist, die sich eine Orientierung autonom und nicht durch einen Rekurs auf heteronome Autoritäten oder ontologische Präfigurationen schafft. Bemerkenswert ist, »daß Ockham das ersehnte *directivum* nicht theologisch bestimmt, sondern rein philosophisch begründet. Der Mensch versucht, seine Unzulänglichkeit im Reden und Handeln mit Hilfe der eigenen Vernunft zu überwinden. Damit wird die mögliche Wahl einer anderen Anleitung, z. B. der Heiligen Schrift, zwar nicht ausgeschlossen, aber immerhin zugunsten eines *rationalen* Ansatzes, der sich an den menschlichen Fähigkeiten orientiert, zurückgestellt.«²⁸

Es handelt sich dabei für Ockham kaum um einen Akt humaner Selbstermächtigung, sondern um den Versuch, die Konsequenzen aus einem nominalistischen Gottesbegriff zu ziehen. Es ist der Basissatz von Ockhams theologisch interpretierter Ontologie, daß alles Geschaffene individuell ist. Außerhalb der Seele gibt es nichts Allgemeines: *nulla res extra animam ... est universalis.*²⁹ Diese These, die in einem Akt von Metaphysikkritik die uneingeschränkte und unmittelbare Schöpfungskreativität Gottes reflektiert, hat zum Problem werden lassen, ob es überhaupt noch Allgemeines gibt. Das zu bestreiten, ist Ockham auf keinen Fall bereit, ist doch der aristotelischen Tradition nach

²⁷ *Expositionis in libros artis logicae prooemium* (OPh II, 3): »Quoniam omne operans, quod in suis operationibus et actibus potest errare, aliquo indigit directivo, et intellectus humanus in adquirendo scientiam et suam perfectionem ab ignotis ad nota discurrit necessario, circa quod directivum errare potest multipliciter, necesse fuit aliquam artem inventari per quam evidenter cognosceret veros discursus a falsis, ut tandem posset certitudinaliter inter verum et falsum discernere.«

²⁸ D. Perler, *Satztheorien. Texte zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie im 14. Jahrhundert*, lat.-dt. herausgegeben, übersetzt und kommentiert von D. Perler, Darmstadt 1990, 9.

²⁹ *Scriptum in librum primum Sententiarum I*, dist. 2, qu. 7 (OTh II, 248f.).

nur eine Allgemeinerkenntnis eine Erkenntnis im vollen Sinne. Seine Folgerung: Das Allgemeine ist nichts *außerhalb* der Seele, es ist aber sicher auch nicht nichts – also ist es etwas *in* der Seele.³⁰

Mit dieser Folgerung stellt sich das traditionelle Problem der Natürlichkeit oder Konventionalität der Zeichen auf eine neue Weise: Auch wenn die Umgangssprache konventionell ist, muß sie sich auf eine Metasprache zurückführen lassen, die invariant sein soll, obwohl sie sich nicht auf extramentale Universalien zu beziehen vermag. Eine entsprechende Differenzierung des Terminus als des unmittelbaren Teiles eines Satzes findet sich im ersten Kapitel von Ockhams *Summa logicae*. Ganz im Sinne der Tradition definiert Ockham die gesprochenen und geschriebenen Termini als konventionell, also als gemäß einer Übereinkunft festgesetzt und potentiell wandelbar. Demgegenüber bezeichnet er einen gedanklichen Terminus (*terminus conceptus*) als einen Eindruck der Seele (*passio animae*), von dem schon Aristoteles gesprochen hat.³¹ Er bezeichnet etwas immer auf natürliche, d.h. auf nicht contingent festgesetzte und somit unwandelbare Weise.³² Auf der Invarianz der mentalen Sprache beruht das gesamte wandelbare Zeichensystem in gesprochener und geschriebener Form.

Die entscheidende Frage ist nun, was unter einer *passio animae* zu verstehen ist. Für Ockhams radikalen ontologischen Singularismus verbietet sich die Möglichkeit, eine *passio animae* als mentale Referenz auf eine extramentale Allgemeinheit jenseits oder in einer inkorporierten Weise innerhalb der Dinge zu verstehen. Da der mentalen Allgemeinheit in der Form einer *passio animae* als einem unwandelbaren Begriff keine extramentale Allgemeinheit entspricht, stellt sich die Frage, in welcher Weise die Seele der Ort des Allgemeinen ist. Oder anders gefragt: Ist das Allgemeine innerhalb der Seele für diese ein heteronomes Moment oder nicht? Sind also die an sich existierenden Universalien von der Außenwelt in die Seele hinein verlegt worden?

Ockham ist dieser Frage in der *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis* nachgegangen, indem er drei Möglichkeiten kontrastiert. Als erstes erörtert er die Deutung, nach der eine *passio animae* eine vom Verstehensakt getrennte Qualität der Seele ist, die ein extramen-

³⁰ Vgl. *Quodlibeta septem* V, qu. 13 (OTh IX, 531): »... universale non est aliiquid extra animam; et certum est quod non est nihil; igitur est aliiquid in anima ...«

³¹ Aristoteles spricht im ersten Kapitel von *De interpretatione* (16a3 ff.) von παθήματα τῆς ψυχῆς.

³² Vgl. *Summa logicae* I, cap. 1 (OPh I, 7–9).

tales Ding entweder vergegenwärtigt³³ oder abbildet.³⁴ Die Lehre von den intramentalen Abbildern der Dinge, den sogenannten *species*, lehnt Ockham daraufhin ausdrücklich mit dem Hinweis ab, sie anzunehmen sei überflüssig.³⁵ Darauf folgt das entscheidende Fazit, es sei gemäß Aristoteles außer einem *actus*³⁶ und einem *habitus*³⁷ in der Seele nichts von ihr real Unterschiedenes anzunehmen. Gäbe es in ihr doch etwas von ihr Unterschiedenes, dann würden solche Eindrücke in der Seele bleiben, auch wenn die Seele nichts denkt, ja es gäbe in der Seele Sätze, wenn diese auch gerade nichts dächte.³⁸

Die zweite Interpretationsmöglichkeit ist eine gegenüber der Tradition alternative Verortung des Allgemeinen in der Seele durch eine Versprachlichung des Universalen: Eine *passio animae* – bzw. eine Intention der Seele (*intentio animae*) oder eine Vorstellung (*conceptus*) – wäre demnach nichts anderes als das, was in einem intramentalen Satz und dessen gesprochener Form Prädikat oder Subjekt sein kann. Demnach wäre sie allgemein gedacht ein Satz oder ein Syllogismus oder deren Teile.³⁹

Eine dritte Möglichkeit, die Ockham auf Dauer zu seiner eigenen Position machte, identifiziert das Allgemeine mit dem Erkenntnisakt: Der Seeleneindruck ist der Verstehensakt selbst.⁴⁰ Ockham behauptet also, daß der Intellekt beim Erfassen eines Einzeldinges in sich einen

³³ *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis I*, Prooemium (OPh II, 349): »Posset igitur poni una talis opinio, scilicet quod passio animae ... est aliqua qualitas animae distincta realiter ab actu intelligendi ... Et ista qualitas est vera similitudo rei extra, propter quod reprezentat ipsam rem extra ...«

³⁴ Ebd. (OPh II, 350): »... et quod ista passio est species rei quae naturaliter reprezentat rem ...«

³⁵ Ebd. (OPh II, 351): »... species non est ponenda propter superfluitatem ...«

³⁶ Unter einem *actus* verstand das mittelalterliche Denken allgemein die Realisierung einer Potenz, die Umsetzung einer Fähigkeit. Die intellektuelle Fähigkeit wurde dabei noch z. B. in einen erfassenden Akt (*actus apprehensivus*), einen urteilenden Akt (*actus iudicativus*) und dergleichen unterschieden.

³⁷ Ein *habitus* ist eine durch einen Erkenntnisakt erworbene Fähigkeit des korrekten Wiedererkennens, also eine Form des Wissensbesitzes.

³⁸ *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis I*, Prooemium (OPh II, 351): »... tum quia ... in anima non est aliquid realiter distinctum ab anima nisi habitus vel actus secundum Philosophum; tum quia tunc tales passiones remanerent in anima, ipsa anima nihil cogitante, et essent propositiones in anima quando nihil actualiter cogitaret.«

³⁹ Ebd. (OPh II, 359): »... intentio animae seu conceptus sive passio animae non est aliud quam praedicabile vel subicibile in propositione in mente, cui correspondet praedicabile vel subicibile in voce; et universaliter quod passiones animae sive intentiones animae sive conceptus sunt propositiones in mente vel syllogismi vel partes eorum.«

⁴⁰ Ebd. (OPh II, 351): »... passio animae est ipse actus intelligendi ...« Vgl. den Abschnitt

Begriff schafft, der sich auf dieses Einzelding in allgemeiner Weise bezieht. »Wenn der Intellekt diese Individuen erkennt, bildet er automatisch Allgemeinbegriffe, die er als natürliche Zeichen für die Gegenstände verwendet. Die Allgemeinbegriffe sind identisch mit dem konkreten Erkenntnisakt, durch den wir die Einzeldinge begreifen ... Der Begriffssinhalt ist somit eine intensionale Größe,⁴¹ der nichts im Denotatum entspricht (>nihil ponit).«⁴²

Die Invarianz der mentalen Sprache beruht also auf dem Erkenntnisakt eines Einzeldinges in einer unmittelbaren Anschauung, einer *notitia intuitiva*, wobei die Erkenntnis in der Form einer *passio animae* einen nicht konventionellen, sondern einen natürlichen Begriff schafft, der für das *ens singularis* zu supponieren vermag.⁴³ Was besagt hier >supponieren?

Die Logik der Supposition als eine originäre Leistung des Mittelalters⁴⁴ muß als ein Teil der Anstrengung gesehen werden, »die semantischen Voraussetzungen der natürlichen Sprache zu analysieren und zu formulieren«.⁴⁵ Noch genereller betrachtet stellt die Suppositionslogik eine Variante der Versprachlichung des metaphysischen Identitätsdenkens dar: Seit Aristoteles ist der Wissenschaftsbegriff an die definitorische Erfassung von Invarianzen gebunden, wobei die invariablen Begriffe sich auf eine invariable Tiefenstruktur der ontologischen Ordnung beziehen sollen. Die nominalistische Metaphysikkritik des Mittelalters hat durch ihre Ablehnung der Annahme extramentaler Entitäten und durch die Beibehaltung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs zu einer Betonung invariabler Strukturen

Die evidente Erkenntnis kontingenter Gegenstände, in dem das Universale als der *actus intelligendi* aufgewiesen wurde.

⁴¹ Mit der *Intension* wird in der Logik der Sinn bzw. der Inhalt einer Aussage bezeichnet, mit der *Extension* der Umfang eines Begriffs im Sinne der Gesamtheit der Gegenstände, die unter diesen Begriff fallen.

⁴² J. Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, 127.

⁴³ *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis I, Prooemium* (OPh II, 352): »Dico igitur ... quod intellectus apprehendens rem singularem elicit unam cognitionem in se quae est tantum istius singularis, et vocatur *passio animae*, potens ex natura sua supponere pro illa re singulari.«

⁴⁴ Vgl. E. Arnold, *Zur Geschichte der Suppositionstheorie. »Die Wurzeln des modernen europäischen Subjektivismus«*, in: *Symposion. Jahrbuch für Philosophie*, Bd. III, München 1953, 1–134.

⁴⁵ J. Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter*, a. a. O., 11.

in der Sprache geführt. Die Welt ist kontingent, die Sprache in ihrem mentalen Teil nicht.

Die mittelalterliche Analyse der invariablen Strukturen der Sprache hat nun einerseits zu einer grammatischen, andererseits zu einer logischen Interpretationstendenz geführt. Der grammatisch ausgerichtete Flügel der Sprachanalytiker versuchte die Konstanten des Sprachgebrauchs durch eine linguistische Formanalyse aufzuweisen. Ziel der sogenannten Modistenschule war eine satzimmanente Interpretation von dessen grammatischer Struktur: »Die sprachliche Struktur, nicht deren Inhalt, ist Gegenstand der Analyse.«⁴⁶ Demgegenüber stimmte die logische Satzanalyse einer Vernachlässigung der Denotation eines Terminus, also des gegebenen Bezugs eines Satzzeichens auf ein Ding, nicht zu. Statt dessen sollte die logische Analyse der Satzstruktur der Frage nach der Wahrheit oder Falschheit von Urteilen dienen. Die entsprechende Analyse der Referenz der Termini als Teile eines Satzes – oder eines gesamten Satzes als ein Terminus – auf das Bezeichnete ist das Aufgabengebiet der Suppositionslogik.

Im Unterschied zu einer Signifikation, durch die ein Zeichen für etwas Bezeichnetes steht, legt Ockham fest, daß die Supposition eine Eigenschaft des Terminus ausschließlich im Gefüge eines Satzes darstellt.⁴⁷ Die Supposition als ein ›für etwas anderes stehen‹⁴⁸ bindet die der Logik obliegende Frage nach der Wahrheit an den Satz als Urteileinheit. Dieser propositionale Wahrheitsbegriff des 14. Jahrhunderts knüpft, wie Dominik Perler gezeigt hat,⁴⁹ vor allem an den korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff des Aristoteles an. Aristoteles

⁴⁶ Ebd., 112. Pinborg zitiert als einen Beleg Simon de Dacia, der in seinem Kommentar zu Martinus de Dacia (Hs. Klagenfurt, Perg. 13 f. 108 ra) die These vertritt, daß die Korrektheit eines Satzes nicht den logischen Prinzipien oder der Korrektheit des Intellektes entnommen werden dürfe, sondern sie müsse in den immanenten Prinzipien der Konstruktion oder des Satzes gesucht werden: »Non debet sumi bonitas orationis ex principiis vel bonitate intellectus, sed debet sumi ex propriis principiis intrinsecis constructionis vel orationis.« (Ebd., 111).

⁴⁷ *Summa logicae* I, cap. 63 (OPh I, 193): »Dicto de significatione terminorum restat dicere de suppositione, quae est proprietas conveniens termino sed numquam nisi in propositione.«

⁴⁸ Ebd.: »Dicitur autem suppositio quasi pro alio positio ...« Vgl. M. McCord Adams, *What Does Ockham Mean by 'Supposition'?*, in: *Notre Dame Journal of Formal Logic* 17 (1976), 375–391: »... supposition is a semantic relation that obtains between a term and a thing that it stands for in a proposition.« (Ebd., 376).

⁴⁹ Vgl. die grundlegende Arbeit von D. Perler, *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*, a.a.O., hier bes.: 28–62.

hatte als einen Wahrheitsbegriff definiert, zu sagen, das Seiende sei nicht oder das Nichtseiende sei, sei falsch; dagegen zu sagen, das Seiende sei und das Nichtseiende sei nicht, sei wahr.⁵⁰ Wahrheit ist demnach die angemessene Korrespondenz von menschlicher Rede und ontologischem Sachverhalt. Ausdrücklich erläutert Aristoteles, das Falsche und Wahre liege nicht in den Dingen, sondern im Denken,⁵¹ wobei Falschheit und Wahrheit an die Verbindung und Trennung der Vorstellungen geknüpft sei.⁵² Ockhams propositionalen Wahrheitsdefinition, Wahrheit sei ein wahrer Satz, und Falschheit sei ein falscher Satz,⁵³ knüpft also direkt an Aristoteles an. Perler hat allerdings auf die Differenz hingewiesen, daß Ockham im Unterschied zu Aristoteles den korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff eindeutig auf den Satz zuspitzt. Hatte Aristoteles noch in allgemeiner Weise vom ›Sagen‹ (*λέγειν*) eines ontologischen Sachverhaltes gesprochen, interpretiert Ockham dies »ausschließlich in einem sprachlichen Sinn, indem er das Sagen mit dem sprachlichen Produkt, dem Satz, identifiziert«.⁵⁴ Es sei somit festzustellen, »daß Ockham zwar eng an Aristoteles anknüpft, dessen Wahrheitsdefinition aber nicht bloß wiederholt. Er beharrt ausschließlich auf dem propositionalen Aspekt der vielschichtigen Vorlage: Nur in bezug auf einen wahren Satz ist es sinnvoll, von Wahrheit zu sprechen.«⁵⁵

Wahrheit hat damit vollends aufgehört, eine Eigenschaft des Seins zu sein, der das Denken rezeptiv zu folgen hat. Wahrheit als ein *verum in mente* ist allein die Wahrheit eines Satzes. Zugleich bleibt die prädikative Bestimmung eines Satzes und die Überprüfung ihrer Richtigkeit an ein extramentales Korrelat gebunden: Ein Satz ist dann wahr, wenn das Subjekt und das Prädikat für denselben singulären Gegenstand supponieren.⁵⁶ Die Allgemeinheit einer wahren Aussage begründet sich nicht mehr durch ihre ontologische Referenz auf extra-

⁵⁰ Aristoteles, *Metaphysik* IV 7, Γ 1011b26–27.

⁵¹ Aristoteles, *Metaphysik* VI 4, E 1027b25–27.

⁵² Aristoteles, *De interpretatione* I 16a10ff.

⁵³ *Summa logicae* I, cap. 43 (OPh I, 131): »... veritas est propositio vera et falsitas est propositio falsa ...«

⁵⁴ D. Perler, *Der propositionalen Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*, a.a.O., 38.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ *Summa logicae* II, cap. 2 (OPh I, 250): Für die Wahrheit eines Satzes verlangt Ockham, »quod subiectum et praedicatum supponant pro eodem«. Die hier nicht zu verfolgende Schwierigkeit besteht darin, wie z.B. mit historischen Tatbeständen umzugehen ist. Ist der Satz ›Cäsar war ein Mensch‹ wahr, wenn Cäsar existiert hat, aber nicht mehr existiert, die Suppositionsbedingung eines außermentalalen Korrelates also nicht gegeben sein kann?

mentale Universalien, sondern durch die semantische Universalität der natürlichen Zeichen, die für eine Mehrzahl singulärer Gegenstände stehen. Die Überprüfung der Wahrheit eines allgemeinen Satzes obliegt somit allein der Verstandestätigkeit mit Hilfe der Logik der Supposition.

Die Analyse der Relation von Terminus und Gegenstand ist daher von vorrangigem Interesse. Ockham unterscheidet dazu drei grundlegende Suppositionsweisen: Er spricht von einer ›materialen Supposition‹, wenn ein Terminus nicht signifikativ⁵⁷ eingesetzt wird, sondern für ein gesprochenes oder ein geschriebenes Wort supponiert.⁵⁸ Eine ›einfache Supposition‹ liegt vor, wenn ein Terminus für eine Intention der Seele supponiert, ohne signifikativ verwendet zu werden.⁵⁹ Eine ›personale Supposition‹ liegt dagegen vor, wenn ein signifikativ gebrauchter Terminus für dasjenige supponiert, was er bezeichnet.⁶⁰ Dabei kann sie sowohl für eine extramentale Sache als auch für ein gesprochenes oder geschriebenes Wort, für eine Intention der Seele oder sonst etwas Vorstellbares supponieren – entscheidend ist, daß das Subjekt oder Prädikat eines Satzes für das supponiert, was es bezeichnet, also signifikativ aufgefaßt wird.⁶¹

Gemäß dem Auftrag, die komplexen semantischen Relationsmöglichkeiten zwischen Terminus und Objekt zu analysieren, hat die Suppositionslogik ein weit ausdifferenziertes Begriffsinstrumentarium geschaffen. So wird etwa die personale Supposition noch in eine ›diskrete‹ und eine ›allgemeine‹, letztere in eine ›determinierte‹ und eine ›konfuse‹ und diese wiederum in eine ›allein konfuse‹ und eine ›distri-

⁵⁷ Signifikation ist für Ockham nicht einfach der Akt des Bezeichnens eines Erkenntnisgegenstandes, sondern das »zum Bewußtsein bringen von etwas und zwar immer im Rahmen einer Supposition, eines aktuellen Kontexts« (P. Schulthess, *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 26). Der innersprachliche Bezug → Mensch ist ein Wort – ist für Ockham nicht signifikativ.

⁵⁸ *Summa logicae I*, cap. 64 (OPh I, 196): »Suppositio materialis est quando terminus non supponit significative, sed supponit vel pro voce vel pro scripto.«

⁵⁹ Ebd.: »Suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, sed non tenetur significative.«

⁶⁰ Ebd. (OPh I, 195): »... suppositio personalis est quando terminus supponit pro suo significato et significative ...«

⁶¹ Ebd.: »Suppositio personalis, universaliter, est illa quando terminus supponit pro suo significato, sive illud significatum sit res extra animam, sive sit vox, sive intentio animae, sive sit scriptum, sive quodcumque aliud imaginabile; ita quod quandocumque subiectum vel praedicatum propositionis supponit pro suo significato, ita quod significative tenetur, semper est suppositio personalis.«

butiv konfusen Supposition ausdifferenziert.⁶² Diese Unterscheidungen müssen hier ebenso wie die Differenzierung der Termini unberücksichtigt bleiben.

Die Suppositionslogik als der Versuch einer empirischen Verifikation der Richtigkeit der lebenden Sprache ist einer der entscheidenden spätmittelalterlichen Belege für die Einsetzung des Subjekts in eine konstitutive Rolle gegenüber der von ihm beurteilten Wirklichkeit. Mit semantischen, erkenntnistheoretischen und logischen Analysen schafft sich das Subjekt seine Objektivität, die vernünftig und nicht beliebig ist. Die Natürlichkeit der mentalen Sprache verbürgt, daß auch in einer nominalistischen Welt die Erkenntnis einen wissenschaftlichen Standard behält. Wenn die Suppositionslogik als eine Logik der Erfahrung charakterisiert werden kann, dann nur in dem Sinne, daß der Erkenntnisakt die Begriffe erzeugt, die das Erkannte in allgemeiner Weise fassen und sich dabei genetisch an das in seiner Singularität Erkannte binden. Das erkenntnistheoretische und logische Konzept des Nominalismus strebt nach Allgemeinheit, ohne die ihr zugrunde liegenden Singularitäten zu entwerten. »Daß ein Allgemeinbegriff von vielen Einzeldingen ausgesagt werden kann, belegt nicht, daß die vielen unter den Begriff subsumierbaren Dinge an einem gemeinsamen Wesen partizipieren, dessen Ausdruck der Begriff wäre. Vielmehr supponiert der Begriff die vielen Dinge einzeln, so daß die Gleichheit ihrer Eigenschaften eine definierbare *logische Klasse*, aber keine metaphysisch verstandene *species* konstituiert.«⁶³

Dem Subjekt eine konstitutive Rolle gegenüber der Wirklichkeit zuzuschreiben und eine Objektivität der subjektiven Bewältigungsleistung zu behaupten, konnte dem Nominalismus Ockhams nur durch eine Annahme der Natürlichkeit der Zeichen als einer mentalen Sprache gelingen. Deren Logizität, nicht mehr die der Welt, verbürgt unter den Bedingungen der Supposition Wahrheit.

⁶² Eine Darstellung der Differenzierungen dieser Suppositionslogik findet sich bei M. Kaufmann, *Begriffe, Sätze, Dinge*, a.a.O., 125ff.

⁶³ G. Mensching, *Das Allgemeine und das Besondere*, a.a.O., 324.

3. Die logische Tiefenschicht des Empirismus

Der mit dem Säkularisierungstheorem arbeitende Blick auf die Entstehung des naturwissenschaftlichen Realitätsbegriffs der Moderne hat eine Tiefenschicht dieses Prozesses aufgewiesen: Genealogisch liegt vor der rational-empirischen Bewältigung des Naturgeschehens mit Hilfe einer mathematisierten und technisch instrumentalisierten Experimentalwissenschaft eine Veränderung des Realitätsbegriffs, der die nachfolgenden Bewältigungsschritte erst plausibel macht. Die geschichtliche Differenz in der angestrebten Exaktheit der Erfassung natürlicher Prozesse ist dabei am prägnantesten an der Polarität von Antike und Moderne greifbar: »Die Behauptungen der modernen Physik sind gewissermaßen sehr viel ernster gemeint als die der griechischen Philosophen.⁶⁴ Dieser Differenz liegt der Umstand zugrunde, daß eine Naturbetrachtung unter dem die Theorie definierenden Primat der Metaphysik die exakte Beschreibung des Besonderen tendenziell entkräftigte. Jede Metaphysik depotenziert einen Empirismus.

Bei Carl Friedrich von Weizsäcker findet sich die These vertreten, daß es gerade der theologische Hintergrund des Mittelalters war, der eine Hinwendung der Naturwissenschaft zu einem empirischen Realismus ermöglichte. Die materielle Welt habe als Schöpfung Gottes eine Würde zuerkannt bekommen, die sie in der Antike nicht besessen habe und die eine genaue Beschreibung nicht weiterhin ausschloß.⁶⁵ Die Inkarnation wäre demnach das beste Argument für eine Aufwertung der materiellen Welt gewesen, deren empirische Geringschätzung dadurch nicht weiter vertretbar gewesen wäre.

Aus der Perspektive des Nominalismus hat sich dagegen der naturwissenschaftliche Empirismus der Moderne allem Anschein nach als eine Konsequenz eines alternativen Rationalitätskonzeptes entwickelt. Von Ruprecht Paqué stammt die in diesem Zusammenhang entscheidende These, »daß der neuzeitliche Begriff von Natur und Realität sowie vermutlich auch das technische Denken sich nicht in einer voraussetzungslosen Naturbeobachtung, sondern in einer sogenannten ›sprachlogischen‹ Diskussion des Verhältnisses von Wort und Sache im Rahmen der damaligen ›terministischen‹ Suppositionslehre her-

⁶⁴ W. Heisenberg, *Physik und Philosophie*, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1977, 55.

⁶⁵ C. F. v. Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Bd. I, Stuttgart 1964, 110f.

ausgebildet haben«.⁶⁶ Um dieser These nachgehen zu können, sind zwei exemplarische Positionen Ockhams innerhalb der naturwissenschaftlichen Diskussion seiner Zeit heranzuziehen: Aufgrund ihrer Prägnanz bieten sich die Lehren von der Optik und der Bewegung an. Hatte bereits die nominalistische Logik die konstitutive Rolle des Subjekts in bezug auf seine Wirklichkeitserfassung reflektiert, so lässt sich an Ockhams Umgang mit diesen naturwissenschaftlichen Fragestellungen ablesen, mit welcher Souveränität das Konzept einer ökonomischen Vernunft im Sinne einer offenen Rationalität und rationalen Strategie umgesetzt wird.

Gemeinhin und nicht zu Unrecht gilt der Cartesianismus als der entscheidende Initiator für eine methodisch geleitete Homogenisierung und Vereinfachung der naturwissenschaftlichen Wirklichkeitserklärung. Durch ihn ist die in Traditionen befangene und an Komplexität sich verausgabende Spätscholastik überwunden worden, so das gängige Bild. Aber allein die wissenschaftshistorischen Untersuchungen etwa zur spätmittelalterlichen Bewegungslehre haben gezeigt, daß einige der Theoreme des 14. Jahrhunderts – trotz aller zu betonenden Unterschiede – durchaus als Vorbereitungen frühneuzeitlicher Erklärungsmodelle gelten dürfen. Darüber hinaus lässt sich eine Tendenz der nominalistischen Naturerklärung bei Ockham herausstellen, die vielleicht als das noch entscheidendere Moment innerhalb des modernen Konsolidierungsprozesses naturwissenschaftlicher Rationalität zu gelten hat: Jenseits der überholten Detailbeiträge zur Geschichte der Naturwissenschaft hat Ockham im Sinne seines Ökonomiedankens mit einer Komplexitätsreduzierung operiert, die im Kern nachmittelalterlich anmutet.

An Ockhams Stellungnahme zur Theorie der Optik wird dies deutlich. Es sind drei traditionelle Theorieansätze als Hintergrund für Ockhams Position zu vergegenwärtigen.⁶⁷ Seit den Atomisten der Antike wurde der Vorgang des Sehens materialistisch erklärt. Eine optische Wahrnehmung ist demnach ein Eindruck im wörtlichsten Sinne: Vom Gegenstand ausgehende Materialisationen als Abbilder seiner selbst,

⁶⁶ R. Paqué, *Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, Berlin 1970, 2f.

⁶⁷ Zur Geschichte der Theorien über die Optik vgl. D. C. Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago 1976, dt.: *Auge und Licht im Mittelalter. Die Entwicklung der Optik von Alkindi bis Kepler*, Frankfurt am Main 1987.

sogenannte *species*, verursachen durch eine unmittelbare Berührung mit dem Auge den optischen Eindruck. »Das Sehen wird also auf einen Spezialfall des Tastens reduziert.«⁶⁸ Platon dagegen beschrieb das Sehen als einen vom Auge ausgehenden, sich von einem inneren Feuer speisenden und sich mit dem Tageslicht vermischenden Sehstrahl.⁶⁹ Farbwahrnehmungen kommen ihm zufolge durch die unterschiedliche Größe der dem Sehstrahl begegnenden und von den Gegenständen ausgehenden Partikelchen zustande.⁷⁰ Aristoteles kritisierte die eine wie die andere Theorie der optischen Wahrnehmung und betonte die Bedeutung des Mediums als des notwendigen Vermittlers zwischen dem optisch wahrnehmbaren Gegenstand und dem Auge; durch ein Vakuum hindurch könnten wir demnach nichts sehen.⁷¹

Diese hier nur skizzierten Theorien legten bis in das späte Mittelalter hinein eine Interpretation des optischen Wahrnehmungsaktes auf der Basis der Annahme einer unmittelbar materiellen Kausalität nahe. Für Ockham ist die entscheidende Frage, wie er sich zu der Lehre eines notwendigen Mediums und vor allem zu den von den wahrgenommenen Gegenständen ausgehenden und die optischen Eindrücke durch das Medium hindurch kausal vermittelnden Formen, den *species*, verhält.⁷² Der Problemdruck ist für ihn hoch, denn die »Theorie der species sensibiles ist ein Lehrstück, das wie kaum ein anderes der scholastischen Philosophie mit Schwierigkeiten und Unklarheiten belastet ist. Der Ursprung der Spezies aus einem schwer präzisierbaren Wirken der *forma sine materia* heraus, ihr intentionales oder spirituales Sein, das immer problematisch geblieben ist, ihre Ausbreitung im Medium, ihre wesensmäßige Verschiedenheit von dem Objekt, dessen similitudo sie andererseits sein sollen, vor allem die postulierte Nicht-Wahrnehmbarkeit der Spezies und die Tatsache, daß ihr Vorhandensein in keiner Weise bewiesen werden kann«,⁷³ das alles verlangte nach einer

⁶⁸ Ebd., 20.

⁶⁹ Platon, *Timaios* 45 b–d.

⁷⁰ Platon, *Timaios* 67 c–68 d.

⁷¹ Aristoteles, *De anima* 419 a 12–22.

⁷² Zu der Lehre von den *species* im 14. Jahrhundert vgl. A. Maier, *Das Problem der »Species sensibiles in medio« und die neue Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, in: dies., *Ausgehendes Mittelalter*, Bd. 2, Rom 1967, 419–451; K. H. Tachau, *The Problem of the Species in Medio at Oxford in the Generation after Ockham*, in: *Mediaeval Studies* 44 (1982) 394–443. Von K. H. Tachau vgl. auch die umfassende Studie *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250–1345*, Leiden/New York u. a. 1988.

⁷³ A. Maier, *Das Problem der »Species sensibiles in medio«* ..., a. a. O., 429.

vereinfachenden Lösung. Mit überraschender Souveränität löst Ockham das Problem, indem er behauptet, man brauche für eine unmittelbar sinnliche Wahrnehmung neben dem Intellekt und dem erkannten Ding nichts anderes anzunehmen und schon gar keine *species*.⁷⁴

Was veranlaßt Ockham zu einer drastischen Reduzierung der für einen Wahrnehmungsakt nötigen Komponenten? Es sind keine, wie man bei diesem Problemkontext vermuten könnte, empirischen Erwägungen, die für ihn eine Komplexitätsreduzierung nahelegen, sondern eben das bekannte Ökonomieprinzip, das unmittelbar seiner genannten Position folgt: *Hoc probatur, quia frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora.*⁷⁵

Ockhams Lösung kann nicht als leichtfertig betrachtet werden, da sich ihm mit der Ablehnung des Wahrnehmungsaktes als einem unmittelbar materiell ausgelösten Eindruck das Problem der Kausalität auf eine in herkömmlicher Art nicht lösbare Weise stellte. Sein Vorschlag ist so einfach wie spektakulär: Es muß eine Fernwirkung, eine *actio per distans*, angenommen werden. Ockham führt für einen solchen Fall verschiedene Beispiele an,⁷⁶ so etwa das des Magneten, der unmittelbar und ohne konstitutive Beteiligung des Mediums auf Eisen zu wirken vermöge.⁷⁷ Das Beispiel der Optik verrät Ockhams unbedingten Willen zur Komplexitätsreduzierung, der durchaus neue und problematische Lösungsvorschläge in Kauf zu nehmen bereit ist.

Das zeigt sich auch an seiner Stellungnahme zu dem Problem der Bewegung. Als verbindlich galt das aristotelische Prinzip, daß alles, was bewegt wird, von etwas anderem bewegt wird: *Omne quod moveatur ab alio movetur*. Der entscheidende Problemfall war nun die Erklärung des *motus separatus*, der isolierten Bewegung eines einzelnen Körpers. Was geschieht, wenn ein Stein in die Luft geworfen wird und nach dem Verlassen der ihn bewegenden Hand noch eine Weile nach oben steigt? Es gibt vier Erklärungsmöglichkeiten für diesen Fall:

⁷⁴ *Quaestiones in librum secundum Sententiarum II*, qu. 13 (OTh V, 268): »Prima est quod ad cognitionem intuitivam habendam non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam, et nullam speciem penitus.« *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis I*, Prooemium (OPh II, 351): »... species non est ponenda propter superfluitatem ...« Zu Ockhams Ablehnung der *species* vgl. auch die Darstellung bei M. Kaufmann, *Begriffe, Sätze, Dinge*, a.a.O., 219–223.

⁷⁵ *Quaestiones in librum secundum Sententiarum II*, qu. 13 (OTh V, 268).

⁷⁶ Vgl. *Quaestiones in librum tertium Sententiarum III*, qu. 2 (OTh VI, 43 ff.).

⁷⁷ Ebd. (OTh VI, 53): »Tertia experientia est de magnete, qui ... trahit ferrum distans ab eo localiter; trahit, dico, immediate et non virtute aliqua in medio vel in ferro.«

Der Stein wird vom Werfenden mittels Fernwirkung bewegt. Oder er wird von dem ihn umgebenden Medium bewegt. Oder er hat die ihn bewegende Kraft vom Werfenden in sich aufgenommen. Oder die Bewegung erfolgt ohne eine weitere bewegende Kraft. Es handelt sich hierbei erstens um die Theorie einer *actio per distans*, zweitens um die aristotelische Lösung, nach der das bewegte Objekt aufgrund der sich von der bewegenden Ursache auf das Medium übertragenden Kraft bewegt wird, drittens um die Impetustheorie und letztens um die Lehre vom Trägheitsprinzip.⁷⁸

Im Spektrum der vertretenen Bewegungstheorien im 14. Jahrhundert ist nun auffällig, daß Ockham anfangs die dort seltene These einer *actio per distans* annimmt,⁷⁹ nach deren Aufgabe dann aber nicht der im 14. Jahrhundert häufig vertretenen Impetustheorie zustimmt,⁸⁰ sondern im Grunde keine dieser Theorien zu seiner eigenen Position macht. Er operiert mit der Formel *movens et motum sunt simul*.⁸¹ Bedeutsam ist dabei, daß er es ablehnt, eine an sich bestehende Bewegung anzunehmen, die als real existierende auf den von ihr unterscheidbaren bewegten Gegenstand bewegend wirkt.

Der entscheidende Schritt ist also die Enthypostasierung der Bewegung als ein vom bewegten Gegenstand zu unterscheidendes Moment. Das bedeutet die Aufgabe des Prinzips, daß etwas Bewegtes kontinuierlich während der Bewegung von etwas anderem bewegt wird, und sei es in der Gestalt einer übertragenen Kraft. Ockhams Entdifferenzierung des Bewegungsvorganges führt ihn zu der Aussage, ein bewegter Körper befindet sich erst an einem und dann sukzessiv jeweils an einem anderen Ort,⁸² und er bewege sich ohne eine fremde, die Bewegung

⁷⁸ Ich folge dem Überblick von Anneliese Maier, *Impetustheorie und Trägheitsprinzip*, in: dies., *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Bd. I: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, zweite, erweiterte Auflage, Rom 1966, 132–154.

⁷⁹ Vgl. *Quaestiones in librum tertium Sententiarum III*, qu. 2 (OTh VI, 66ff.).

⁸⁰ Ockham sagt dazu, ihm wäre es verwunderlich, wenn seine Hand eine Kraft in einem Stein dadurch verursachen könnte, daß sie den Stein berührt habe: »Mirabile enim esset si manus mea causaret aliquam virtutem in lapide per hoc quod motu locali tangit lapidem.« (*Quaestiones in librum tertium Sententiarum III*, qu. 4, OTh VI, 144).

⁸¹ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis VII*, cap. 2 (OPh V, 615). Zur Bewegungslehre Ockhams vgl. H. Shapiro, *Motion, Time and Place According to William Ockham*, St. Bonaventure/Louvain/Paderborn 1957, 36ff.; A. Goddu, *The Physics of William of Ockham*, Leiden/Köln 1984, 159ff.

⁸² *Quodlibeta septem I*, qu. 5 (OTh IX, 29): »... dico quod motus localis est coexistentia successiva, sine quiete media, alicuius continue existentis in loco diversis locis.«

nach der Verursachung begleitende Kraft.⁸³ Bedeutend ist hier, was Ockham nicht sagt: Er unterschreitet das zeitgenössische Behauptungsniveau auf der Suche nach einer Vereinfachung der theoretischen Beschreibung eines gegebenen Problems. Dieses Beispiel macht deutlich, wie sehr der ökonomische Gedanke einer logischen Sprachkritik an ontologischen Hypostasierungen von Begriffen die Behandlung empirischer Fragestellungen bei Ockham beeinflußt.

Auch wenn er sich mit seiner Auffassung von der Bewegung dem modernen Trägheitsprinzip angenähert haben mag, demzufolge für eine Bewegung nur ein erster Impuls ohne eine weitere kontinuierliche und äußerliche Bewegungsverursachung nötig ist, muß Ockhams Lösung zweifellos als unbefriedigend bezeichnet werden. Es hat den Anschein, daß er zu wenig behauptet, wo andere zu umständlich erklären. »Er bleibt zu sehr bei der blossen Ausschaltung der Bewegung als eines formal-gegenständlichen Moments stehen, ohne eine andere positive ontologische Deutung zu geben.«⁸⁴

Im Gegenzug aber läßt sich Ockhams Unbestimmtheit als ein Akt jener rationalen Strategie verstehen, die eine offene Rationalität ausmacht. André Goddu hat völlig Recht, wenn er Ockhams Erklärungsansatz entsprechend resümiert: »Vom methodologischen Standpunkt her, abgesehen vom Unterschied zwischen Bewegung und Ruhe, ersetzte Ockhams Analyse die von Aristoteles gesehene wirkliche Einfachheit der natürlichen Bewegungen durch die Begriffseinfachheit aller irdischen Bewegungen, die an sich kompliziert sind.«⁸⁵ Es findet also gleichsam eine theoretische Umkehrung der Problemlage statt: Komplexe Theorien werden angesichts einfacher Phänomene so weit reduziert, daß ihnen gegenüber die einfachen Phänomene komplex werden. Sollte diese Tendenz tatsächlich auf Ockham zutreffen, läge hier ein Fall jener Entscholastisierung vor, die gemeinhin erst der frühen Neuzeit zugeschrieben wird.

Ockham ist demnach gegenüber der Tradition modern, indem er die z. T. aristotelische Theorienkomplexität angesichts der Erscheinungswelt radikal vereinfacht. Er ist gegenüber der Moderne traditionell, indem er dies nicht auf der Basis einer empirisch operierenden Theorie

⁸³ Vgl. *Quaestiones in librum tertium Sententiarum* III, qu. 4 (OTh VI, 142–144).

⁸⁴ A. Maier, *Die naturphilosophische Bedeutung der scholastischen Impetustheorie*, in: dies., *Ausgehendes Mittelalter*, Bd. I, Rom 1964, 353–379, hier: 360f.

⁸⁵ A. Goddu, *Wilhelm von Ockhams Kritik des Prinzips »Omne quod movetur ab alio movetur«*, in: *Franziskanische Studien* 62 (1980), 296–308, hier: 306.

versucht, sondern als eine Kritik am Aristotelismus. Dafür aber nimmt er, wie es scheint, sogar eine Unvollständigkeit der Erklärungsleistung einer Theorie für empirische Fragen in Kauf.⁸⁶

Für das Entstehen eines neuen Realitätsbegriffs am Ende des Mittelalters sind nicht Ockhams konkrete Lösungen einzelner Probleme – wie das der optischen Wahrnehmung oder der Bewegung – von Bedeutung, sondern sein Verfahren der Problemlösung. Dieses fußt, so die eingangs genannte These, in einer gegenüber der Tradition veränderten Logik. Es ist demnach gerade nicht so, daß eine »epochale Wende« mit der »rationalen Physik und Astronomie Ockhams, die grundlegend seine Metaphysik und Theologie bestimmten, begann«,⁸⁷ sondern genau umgekehrt. Es ist die aufgrund einer nominalistischen Theologie gewandelte Logik, welche eine metaphysikkritische Annäherung an naturwissenschaftliche Themenstellungen nahelegte. Ausdrücklich hat Ockham die Logik nicht als eine eng eingegrenzte Fachdisziplin begriffen, sondern als das tauglichste Werkzeug für alle Künste, ohne das keine Wissenschaft vollkommen gewußt werden könnte.⁸⁸ Sie ist im 14. Jahrhundert gleichsam der revolutionäre Kern der Wissenschaft.

Ruprecht Paqué hat dies zu belegen versucht. Dazu verweist er zuerst auf die nominalistische Tendenz, dem Allgemeinen seine extramentale Realität durch eine Logisierung zu entziehen.⁸⁹ Die Suppositionslogik als ein Akt einer metaphysikkritischen Ökonomie versteht sich dabei als eine Enthypostasierung von ontologisch interpretierten Allgemeinbegriffen. Das Universale ist nichts, das außerhalb des Bewußtseins existiert. Diese Reduzierungstendenz erkennt man leicht in Ockhams Umgang mit empirischen Fragestellungen wieder. Die Abneigung etwa einer separaten Bewegung, die vom bewegten Gegen-

⁸⁶ So A. Goddu, *William of Ockham's »Empiricism« and Constructive Empiricism*, in: W. Vossenkühl/R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 208–231, hier: 226: »In sum, then, Ockham's »empiricism« possessed two principal characteristics: (1) a tolerance for incompleteness in explanation of empirical questions, especially in relation to identification of causes, and (2) the emphasis on economy as a systematic part of criticism and as a disposition for protection against superfluity.«

⁸⁷ A. Dempf, *Die Naturphilosophie Ockhams als Vorbereitung des Kopernikanismus*, in: Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, Jg. 1974, Heft 2, München 1974, 5.

⁸⁸ *Summa logiae*, Epistola prooemialis (OPh I, 6): »Logica enim est omnium artium apitissimum instrumentum, sine qua nulla scientia perfecte sciri potest ...«

⁸⁹ R. Paqué, *Das Pariser Nominalistenstatut*, a. a. O., 139.

stand zu unterscheiden wäre, folgt dem Prinzip seines ›Rasiermessers‹ und somit der Enthypostasierungstendenz.

Paqué geht nun einen entscheidenden Schritt weiter, indem er auf eine Konsequenz der Suppositionslogik hinweist. Ursprünglich entspricht einem *ens reale* ein *ens rationis*, ein real existierender Gegenstand wird von einem Begriff erfaßt. Die Wissenschaft der existierenden Dinge ist die *scientia realis*, die Wissenschaft der Begriffe ist die Logik als die *scientia rationis*. Die Suppositionslogik, nach der die Begriffe für die als real angenommene Außenwelt abbildhaft supponieren, führt nun nach Paqué eine Asymmetrie der Aufmerksamkeitsausrichtung herbei: »Die Logik saugt ... gewissermaßen in die Abbildhaftigkeit der Vorstellungen, die als die Teile der im Satz geschehenen ›Aussage‹ (logos) verstanden werden, die gesamte Welt in ein bildhaftes Bewußtsein auf, das sie in einer Art Dopplung oder Zweitausgabe gleichen Aussehens für die Erkenntnis abbildet und wiederholt. Indem diese Welt der Abbilder im Bewußtsein mit dem Erkenntnisakt gleichgesetzt wird, konstituiert sie sich als eine Art zweiter Bereich der Realität: *Das ens rationis wird ebenfalls zum ens reale.*«⁹⁰ Entscheidend ist nun, daß die mentalen Termini vollkommener als alle körperlichen Qualitäten sein sollen. Dazu verweist Paqué auf eine Aussage Ockhams in den *Quodlibeta*: Nicht deswegen werde etwas ein *ens rationis* genannt, »weil es nicht ein nach der Natur des Seienden existierendes Seiendes wäre, sondern deswegen, weil es nur in dem Sinne ist, daß es vom Bewußtsein für etwas anderes oder wegen etwas anderem benutzt wird. Und in diesem Sinne sind alle Sätze und alle Folgerungen und Vorstellungen des Bewußtseins ›Verstandesdinge‹; und dennoch sind es wahrhaft nach der Natur der Dinge real existierende, und sogar vollkommenere Seiende als irgendwelche körperlichen Eigenschaften.«⁹¹ Die antike Degradierung des sinnlich Wahrnehmbaren durch eine kognitive Orientierung auf die extramentalen Universalien droht sich hier durch eine Betonung der intramentalen Universalien in der Gestalt mentaler Termini zu wiederholen.

⁹⁰ Ebd., 144.

⁹¹ *Quodlibeta septem* V, qu. 21 (OTh IX, 563): »... non ideo dicitur aliquid ›ens rationis‹ quia non sit vera res existens in rerum natura, sed ideo quia non est nisi in ratione, quo mens utitur pro alio vel propter aliud. Et sic omnes propositiones et omnes consequentiae et termini mentales sunt entia rationis, et tamen vere sunt realiter existentia in rerum natura et sunt perfectiora entia quam quaecumque qualitates corporales.« (Übersetzung nach R. Paqué, *Das Pariser Nominalistenstatut*, a. a. O., 145, nach der an dieser Stelle nur unwesentlich differierenden Ausgabe der *Quodlibeta*, Straßburg 1491).

Für Paqué ist diese Gefahr eines »Seinsverlustes auf der Seite der Dinge«⁹² die Konsequenz einer nominalistisch interpretierten Subjektivität: »Die ›Realität‹ der Außendinge wird ... zu einer zwar kontaktartig nachprüfbarer, aber sonst vom Menschen losgelösten und aus seinen Verhaltensbezügen (außer dem bildhaften Vorstellen) herausgelösten ›Vorhandenheit‹. Die Vorstellungen, die dem Menschen in seiner Erkenntnis unmittelbar zugänglich sind, ›stehen‹ zwar für diese in der ›Außenwelt‹ vorhandenen Dinge, aber es sind und bleiben doch Vorstellungen, die ... im Vorstellen des Subjekts und damit im Sein des Subjekts, der ›Subjektivität‹, verankert sind.«⁹³

Darin ist Ockhams Denken modern. Paqué vernachlässigt aber die Differenz dieses Nominalismus zum frühen Idealismus der beginnenden Neuzeit, wenn er Ockhams Scheidung der Realität in eine Außenwelt der *res extra* und eine Innenwelt der Vorstellungssakte mit der cartesianischen Dualität von *res extensa* und *res cogitans* vergleicht. So nahe diese Parallelisierung liegt, so ist das leitende Interesse doch ein anderes. Ockhams Empirismus ist im Kern unempirisch und unpragmatisch, da seine Erklärungsversuche sich nicht an dem faktischen Material der Erscheinungswelt abarbeiten, sondern an der aristotelischen Theorie über diese sinnlich erfahrbare Wirklichkeit. Descartes' Objektivierung der Außenwelt als einer entessentialisierten *res extensa* sollte dagegen der Möglichkeit einer mathematisch-experimentellen Naturbetrachtung und -beherrschung dienen.

Zweifellos hat der nominalistische Realitätsbegriff einer Verobjektivierung des Einzeldinges zugearbeitet. Hat Paqué aber recht, wenn er die Beziehung des nominalistischen Realitätsbegriffs zur modernen Naturwissenschaft resümierend behauptet, daß die Entessentialisierung des faktisch Seienden »ein auf die Substantialität und Materialität beschränktes ›bloßes Einzelding‹ übrigläßt, das aus allen welt- und naturhaften Sinnzusammenhängen einschließlich der mittelalterlichen Hierarchie des Seienden und vor allem der Finalität herausgenommen ist und nun den Gegenstand einer ›objektiven Natur‹ bildet«?⁹⁴ Die in seinen Konsequenzen zu sehr an Heidegger orientierte Deutung Paqués⁹⁵ übersieht, daß bei Ockham trotz allen Entmetaphysizierungen für die *res singulares* gilt, daß sie keinesfalls auf eine pure,

⁹² R. Paqué, *Das Pariser Nominalistenstatut*, a. a. O., 149.

⁹³ Ebd., 149.

⁹⁴ Ebd., 265 f.

⁹⁵ Vgl. ebd., 274 ff.

bedeutungslose und immanente Objektivität zu reduzieren sind, sondern gerade in ihrer Faktizität unmittelbar ein Ausdruck der göttlichen Schöpfungskreativität sein sollen. Ockham betont ausdrücklich, daß Gott als die Erstursache zugleich die unmittelbare Ursache für alles ist, was durch Zweitursachen hervorgebracht wird. Er ist daher bei allem Geschaffenen zu berücksichtigen.⁹⁶ Darin unterscheidet sich der nominalistische Realitätsbegriff im Kern noch von dem Naturbegriff der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Vielleicht ist es gerade diese Differenz, die Ockham nicht zu einem reinen Empiristen hat werden lassen.

⁹⁶ Vgl. *Quaestiones in librum secundum Sententiarum II*, qu. 4 (OTh V, 60): »Dico ... quod Deus est causa prima et immediata omnium quae producuntur a causis secundis. Quod autem sit immediata causa patet, quia illa causa dicitur immediata qua posita potest ponи effectus et qua non posita non potest ponи. Sed Deus est huiusmodi respectu cuiuslibet creaturae ...«