

7. Kapitel

Die allgemeine Erkenntnis des Besonderen

1. Die evidente Erkenntnis kontingenter Gegenstände

Die methodisch forcierte Ungewißheit der Erkenntnis als Bedingung der Möglichkeit ihrer Neubegründung gilt seit Descartes als die grundlegende Konstitutionsbedingung neuzeitlicher Rationalität. Trotz des experimentellen Charakters der Ausgangssituation dieser Neubestimmung von Rationalität lag es für die geschichtsphilosophische Rekonstruktion des Epochenbeginns nahe, bereits im spätmittelalterlichen Denken nach Anzeichen eines Erkenntnis skeptizismus zu suchen, um den cartesianischen Ansatz als die systematisch entfaltete Konsequenz der vorausliegenden geistesgeschichtlichen Situation interpretieren zu können. Demgegenüber hat Anneliese Maier betont, daß der »Wissens- und Erkenntnis-Optimismus ... in viel stärkerem Mass als die hier und da anklingenden skeptischen Neigungen ein hervorstechender und charakteristischer Zug des 14. Jahrhunderts«¹ ist. Die Bewertung der nominalistischen Erkenntnistheorie wird somit zu einem entscheidenden Indikator für die spätmittelalterliche Positionsbestimmung des Menschen in der Welt. Von ihr hängt die Beantwortung der Frage ab, ob die Transformation des Wirklichkeitsverständnisses durch den Nominalismus für das humane Selbstverständnis von resignativer oder affirmativer Bedeutung war.

Die patristische Aneignung des antiken Seinsverständnisses hatte dem gesamten Mittelalter den Gedanken nahegelegt, das Einzelne als ein *exemplum* aufzufassen. Die latente Entwertung des Singulären durch das Allgemeine, auf das es anagogisch verweisen sollte, war die Folge. Erkenntnistheoretisch bedeutete dies eine Festlegung des Erkenntnisaktes auf das Allgemeine, wodurch die Erkenntnis des Einzel-

¹ A. Maier, *Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts*, in: dies., *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Bd. II, Rom 1967, 367–418, hier: 418.

nen zur drohenden Aporie wurde. Die klassische Lösung bestand darin, das Singuläre im theoretischen Zugriff nicht als ganz und gar singulär aufzufassen: Die Vermittlung von Singularität und Universalität durch die Unterscheidung von Existenz und Essenz (*esse et essentia*) bei Thomas von Aquin ist dafür so repräsentativ wie der Ansatz von Duns Scotus, der das Einzelne aus den zwar nicht real, aber formal unterscheidbaren Komponenten einer *haecceitas* als der individualisierenden Einzigartigkeit und einer *natura communis* als einer allgemeinen Natur im Sinne einer Gattungszugehörigkeit bestehen ließ.

Es war dagegen die schöpfungstheologische Konsequenz des Nominalismus, die radikale Singularität alles Seienden zu betonen: Ohne eine *natura communis* ist jedes Seiende ein ungeteiltes und ohne jede Hinzufügung bestehendes Individuum, das sich von allen anderen unterscheidet.² Damit hat sich das Problem einer Individuationslehre erübrigt, aber um den Preis, daß sich die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis des Individuellen ebenso stellt wie die Frage nach einer Allgemeinerkenntnis.

Aristoteles hatte bis für die spätmittelalterliche Erkenntnistheorie verbindlich festgelegt, daß das Allgemeine das nach dem Begriff Bekannte, das Einzelne das nach der Wahrnehmung Bekannte ist; denn der Begriff sei auf das allgemeine Ganze gerichtet, die Wahrnehmung dagegen auf den einzelnen Teil.³ Bedeutsam ist die wissenschaftstheoretische Konsequenz, die Aristoteles zieht: »Angenommen nun, es gäbe nichts neben den einzelnen Dingen, so würde nichts erkennbar, sondern alles nur sinnlich wahrnehmbar sein und es von nichts Wissenschaft geben, man müßte denn etwa die sinnliche Wahrnehmung für Wissenschaft erklären.«⁴ Dem epistemologischen Rang des Allgemeinen entsprechend habe das Erkennen vom Allgemeinen zum Besonderen vorzugehen.⁵ Ockham dagegen erklärt programmatisch, er gehe in

² Vgl. *Expositio in librum Porphyrii de Praedicabilibus*, Prooemium (OPh II, 11): »Est autem tenendum indubitanter quod quaelibet res imaginabilis existens est de se, sine omni addito, res singularis et una numero ...«; *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 2, qu. 1 (OTH II, 23): »... unde quid nominis unius est quod est ens indivisum in se et ab aliis divisum vel distinctum ...«

³ Aristoteles, *Physik* I, A 189 a 5–8.

⁴ Aristoteles, *Metaphysik* III, B 999 b 1–3 (Übersetzung nach der Ausgabe der *Metaphysik*, 2 Bde., gr./dt., Neubearbeitung der Übersetzung von H. Bonitz, mit Einleitung und Kommentar hrsg. v. H. Seidl, gr. Text in der Edition v. W. Christ, Hamburg ³1989/³1991).

⁵ Aristoteles, *Physik* I, A 184 23–26.

der Erkenntnistheorie davon aus, daß es nicht nur eine sensitive, sondern auch eine intellektive Erkenntnis des Singulären gebe. Diese sei intuitiv, also unmittelbar und ohne vermittelnde Instanzen, wobei das Einzelne zuerst und somit vor dem Allgemeinen erkannt werde.⁶

Das Revolutionäre an dieser Auffassung liegt zuerst in der zuerkannten Möglichkeit einer Erkenntnis des Einzelnen durch den Intellekt. Die klassische Aufteilung, nach der die Sinne das Individuelle wahrnehmen und der Intellekt das Allgemeine erfaßt, ist aufgegeben. Dem Intellekt wird eine kognitive Unmittelbarkeit zum singulären Gegenstand zugesprochen, die Ockham als eine *notitia intuitiva* bezeichnet. Eine intuitive Erkenntnis zeichnet sich dadurch aus, daß ihr Bezug auf den Erkenntnisgegenstand ohne jede Vermittlung auskommt. Traditionell wurde dem Intellekt nur eine mittelbare Erkenntnis des Singulären zugesprochen, wofür er die das Seiende abstrahierenden *species intelligibiles* benötigte. Ockham dagegen reduziert die Relation zwischen Intellekt und Ding auf eine ›unvermittelte und reale Kausalrelation‹.⁷ Bemerkenswert ist dabei nicht nur der Gedanke der Ökonomie, der überflüssige Annahmen zu beseitigen versucht,⁸ sondern mehr noch der Aspekt der Unmittelbarkeit als ein theologisches Motiv: Wie Gott ein unmittelbares Verhältnis zu seinen Geschöpfen habe, sei der menschlichen Erkenntnis ein unvermittelter Bezug zu ihren Erkenntnisgegenständen möglich.⁹

Die erkenntnistheoretische Wende, die hiermit bezeichnet ist,

⁶ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 3, qu. 6 (OTh II, 492): »Et primo, quod singulare intelligitur. Secundo, quod prima notitia singularis est intuitiva. Tertio, quod singulare primo intelligitur.«

⁷ P. Schulthess, *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, Berlin 1992, 205.

⁸ *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis* I, Prooemium (OPh II, 351): »... species non est ponenda propter superfluitatem ...«

⁹ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 27, 1 u. 3 (OTh IV, 241 f.): »Unde dico primo quod in nulla notitia intuitiva, nec sensitiva nec intellectiva, constituitur res in quocumque esse quod sit aliquid medium inter rem et actum cognoscendi. Sed dico quod ipsa res immediate, sine omni medio inter ipsam et actum, videtur vel apprehenditur. Nec plus est aliquid medium inter rem et actum propter quod dicatur res videri, quam est aliquid medium inter Deum et creaturam propter quod dicatur Deus ›Creator‹.« Vgl. auch J. Mierthke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, 163: »Erkenntnis des Gegebenen kann für Ockham nicht Teilhabe an ewigen Ideen Gottes sein, sie kann sich nur unmittelbar auf die singulär-kontingenten Dinge selbst richten. Ihr Verhältnis zu ihren Gegenständen ist ohne jede vermittelnde Instanz, Erkenntnis ist ursprünglich und unmittelbar auf ihre Gegenstände bezogen – so wie Gott unmittelbar als Schöpfer seinen Geschöpfen gegenübersteht.«

schreibt dem Singulären einen eindeutigen Vorrang zu: »Rationalität wird nicht vom Allgemeinen her verstanden, sondern durchaus vom Einzelnen her.«¹⁰ Die klassische Ausrichtung der Erkenntnis auf eine extramentale Allgemeinheit ist damit aufgegeben. Erkenntnis ist nicht mehr eine »Anteilhabe an einer den Dingen selbst transzendenten intelligiblen Welt: Erkenntnis erfaßt zuerst und zuletzt die in der intuitiven Anschauung präsente Individualität selbst, die sich solcher Anschauung unverändert als sie selbst darbietet.«¹¹ Nur in der »unmittelbaren Anschauung ihrer selbst, nicht in einer Anschauung irgend eines anderen Dinges, das von ihnen verschieden wäre, erschließen sich diese individuellen Gegenstände der menschlichen Erkenntnis.«¹²

Die *notitia intuitiva* als die unvermittelte und evidente sensitive und intellektive Erfassung eines Gegenstandes besitzt für die Erkenntnis eine begründende Funktion, da durch sie mit untrüglicher Sicherheit gewußt werden kann, ob ein Ding existiert oder nicht.¹³ Als ein jeder abstraktiven Erkenntnis (*notitia abstractiva*) vorausgehender und die Erkenntnis begründender Akt¹⁴ ist die intuitive Erkenntnis des singulären Gegenstandes im natürlichen Fall von der unmittelbaren Einwirkung des Erkenntnisgegenstandes auf den Intellekt abhängig. Ockham vertritt einen »absoluten erkenntnistheoretischen Realismus«¹⁵ bzw. einen »direkten Realismus«,¹⁶ der von einer unmittelbaren Kausalrelation zwischen der *notitia intuitiva* und der *res* ausgeht.¹⁷

Wie kommt es nun aber bei der Erkenntnis des Singulären durch den Intellekt zu jener allgemeinen Erkenntnis, die zu einem begreifen-

¹⁰ P. Schulthess, *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 176.

¹¹ J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, a. a. O., 194.

¹² Ebd., 194 f.

¹³ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 1 (OTH I, 31): »... notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse ...«

¹⁴ Vgl. M. McCord Adams, *William Ockham* I, a. a. O., 547: »... intuitive cognition is the starting point of our mental activity in this life.«

¹⁵ A. Maier, *Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts*, a. a. O., 373.

¹⁶ P. Schulthess, *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 175.

¹⁷ Vgl. *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 1 (OTH I, 71): »Et ideo notitia intuitiva rei et ipsa res causant iudicium quod res est ...«

den Erkennen, zu einem *conceptus*¹⁸ führt? Eine entscheidende Frage ist dabei, welchen Status das Allgemeine erhält, da es von Ockham grundsätzlich nicht geleugnet wird. Hat das Universale *in mente* einen eigenen, vom Intellekt unterscheidbaren Seinsstatus? Ockham hatte im Rahmen der ›Fictum-Theorie‹ erwogen, dem Allgemeinen einen autonomen Seinsstatus abzusprechen. Dem Allgemeinen käme demnach, gemäß der mittelalterlichen Sprachregelung, ein *esse obiectivum* zu. Im Gegensatz dazu stehen seine Überlegungen im Zusammenhang der ›Qualitas-Theorie‹, das Allgemeine als eine im Denken existierende Qualität mit eigenem Seinsstatus aufzufassen. Das Allgemeine wäre demnach ein *esse subiectivum*. Letztlich entscheidend ist Ockhams Identifikation des Allgemeinen mit dem Erkenntnisakt. Er lehnt es ab, das Allgemeine als etwas vom Erkenntnisakt Verschiedenes aufzufassen.¹⁹ Das Universale ist der *actus intelligendi*. Demnach entsteht im Intellekt mit der intuitiven Erfassung eines Gegenstandes eine allgemeine Erkenntnis als eine abstrahierende Erfassung dieses Erkenntnisobjektes. »Das Erkennen des Allgemeinen ist damit das allgemeine Erkennen.«²⁰

Da sich das allgemeine Erkennen nicht mehr auf eine extramental existierende Allgemeinheit ausrichtet, kann die Differenz zwischen einer intuitiven und einer abstraktiven Erkenntnis nicht mehr im Erkenntnisgegenstand begründet sein. Folglich ist das »Problem der Abstraktion ... das Hauptproblem jeder nominalistischen Theorie«.²¹ Ockham hat es für sich gelöst, indem er die intuitive und die abstraktive Erkenntnis als zwei Erkenntnisweisen auffaßt, ohne daß dadurch eine reale Differenz in die Dinge hineingetragen würde.²² Dasselbe Objekt kann also einmal *intuitiv* und einmal nachfolgend *abstraktiv*

¹⁸ P. Schulthess hat mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß *conceptus* nicht einfach mit ›Begriff‹ zu übersetzen ist, da *conceptus* bei Ockham noch vorrangig durch seine sprachliche Funktion und weniger durch seine prädikative Funktion bestimmt sei (P. Schulthess, *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 97 ff.).

¹⁹ Ein ausschlaggebendes Argument dafür ist der Gedanke der Ökonomie: Man könne alles, was man erklären kann, wenn man etwas vom Erkenntnisakt Verschiedenes annimmt, auch ebenso gut ohne dieses Verschiedene erklären: »Omnia autem quae salvantur ponendo aliquid distinctum ab actu intelligendi possunt salvari sine tali distincto ... Igitur praeter actum intelligendi non oportet aliquid aliud ponere.« (*Summa logicae* I, cap. 12, OPh I, 43).

²⁰ P. Schulthess, *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 270.

²¹ Ebd., 228.

²² *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 1 (OTH I, 30): »Dico ... quod

vom Intellekt erfaßt werden, ohne daß es selbst – etwa als ein Kompositum aus einer *haecceitas* und einer *natura communis* – dazu Anlaß gäbe.

Der Akt der Abstraktion ist nun bei Ockham wesentlich ein Akt vermindelter Erkenntnisgenauigkeit. Vor allem verzichtet er auf die Erkenntnis der Existenz des Erkenntnisgegenstandes.²³ Und während die intuitive Erkenntnis den Gegenstand gemäß seiner vollkommenen Beschaffenheit erfaßt, begnügt sich die abstraktive Erkenntnis statt mit der vollkommenen Bestimmtheit des Objektes mit einer verminderten Ähnlichkeit, die das Objekt mit anderen verbindet.²⁴ Die Abstraktion stellt somit Ähnlichkeiten zwischen Erkenntnisobjekten fest, die sich nur einstellen können, wenn von der radikalen Singularität alles Seienden abgesehen wird. Der Akt des Abstrahierens ist somit »nicht ein Akt des Vergleichens, sich Ausrichtens auf ein Universale ..., sondern ein blosses Entlassen, Weglassen, Verabschieden (dimittere)«. ²⁵ Er ist eine »gezielte oder bewusste Unaufmerksamkeit«. ²⁶

Nachdem Ockham die intuitive Erkenntnis eines singulären Gegenstandes als eine Kausalrelation definiert hat, wonach der Intellekt die intuitive Erkenntnis des Gegenstandes als Eindruck gleichsam erleidet, ist es nur konsequent, auch die Ähnlichkeitserfassung zwischen verschiedenen Dingen als eine sich dem Intellekt anbietende zu begreifen, ohne daß dadurch den Dingen eine sie verbindende Allgemeinheit zugesprochen werden müßte: So kommt etwa die Ähnlichkeit der weißen Menschen »durch Nicht-Berücksichtigen der Verschiedenheiten zustande. Die Relation der similitudo ist somit keine relatio rationis, sondern eine relatio realis, eine naturhaft bedingte Ähnlichkeit.« ²⁷ Durch die Nichtbeachtung der individualisierenden Differenzen kommt der Intellekt also zu einer abstrahierenden Erkenntnis, welche die ver-

respectu incomplexi potest esse duplex notitia, quarum una potest vocari abstractiva et alia intuitiva.«

²³ Ebd. (OTH I, 32): »Notitia autem abstractiva est illa virtute cuius de re contingente non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit. Et per istum modum notitia abstractiva ab existentia et non existentia ...«

²⁴ Ebd. (OTH I, 34): »... abstractiva non attingit obiectum in se sub perfecta ratione sed tantum in quadam similitudine diminuta; intuitiva autem attingit obiectum in se sub perfecta ratione ...«

²⁵ P. Schulthess, *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 230.

²⁶ Ebd., 230 f.

²⁷ Ebd., 242.

schiedenen Singularitäten verallgemeinernd erfaßt und zu einer Klasse ähnlicher Objekte zusammenfügt.

Ockhams Erkenntnistheorie steht ganz unter dem Versuch, den Erkenntnisakt radikal an den singulären und kontingenten Gegenstand zu binden. »Denken ist nicht mehr Schau des einen Wesens (*natura communis*) oder Begreifen eines Begriffes«,²⁸ sondern die kognitive Bewältigung der Mannigfaltigkeit durch ein allgemeines Erkennen, dessen Allgemeinheit keine Entität, sondern das Produkt einer Erkenntnisweise ist. Auch das allgemeine Erkennen bleibt dabei in unaufgebbarer Weise an die Einzelgegenstände gebunden, da die Erkenntnis eines Gegenstandes nicht die Erkenntnis eines anderen Gegenstandes nach sich zieht.²⁹

Läßt sich Ockhams Erkenntnistheorie nun als ein Beitrag zur modernen Einsetzung des Subjekts in eine konstitutive Rolle für das Begreifen von Welt verstehen? Bannach hat die von Ockham dem Intellekt zugewiesene Aktivität dementsprechend resümiert: »Der menschliche Intellekt muß die ihm in seiner Umwelt begegnenden Einzeldinge zu einem Sinnganzen ordnen und zusammenfügen. Gottes schöpferische, die Jeweiligkeit der Dinge konstituierende Souveränität bedeutet gleichzeitig, daß menschliches Erkennen als schöpferischer Prozeß verstanden werden muß.«³⁰ Demnach wäre es gerade die »begriffsbildende Aktivität des Intellekts«,³¹ die das Erkennen aus seiner latent rezeptiven Funktion herausholt.

Ockham betont aber, daß die Bildung der Universalien auf natürliche Weise ohne jede Aktivität und Willen geschieht.³² Schon für Hochstetter galt als sicher, daß Ockham an der »völligen Passivität des Intellekts festhält. Das Movens aller Erkenntnis ist das Objekt. Der Begriff ist kein Produkt intellektueller Spontaneität, sondern gleichsam nur das Echo früherer (innerer oder äußerer) Wahrnehmungen.

²⁸ Ebd., 269.

²⁹ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 9 (OTH I, 241): »... notitia incomplexa unius rei non continet notitiam incomplexam alterius rei.«

³⁰ K. Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 336.

³¹ Ebd., 347.

³² *Quaestiones variae*, qu. V, qu. disp. III (OTH VIII, 175): »... dico quod universalis et intentiones secundae causantur naturaliter sine omni activitate intellectus vel voluntatis a notitiis incomplexis terminorum per istam viam.«

gen.«³³ Dies stellt auch Pinborg heraus, wenn er darauf hinweist, die Funktion der Allgemeinbegriffe als natürliche und dem Erkenntnisakt entspringende Zeichen mache »den Intellekt nicht aktiv; denn die Transformation der Sinneseindrücke in Zeichen geschieht ohne jedes Wollen des Intellekts; es handelt sich eben um natürliche Zeichen. Obwohl die Allgemeinbegriffe also nur im Intellekt bestehen, ist der Intellekt keinesfalls aktiv.«³⁴ Auch Miethke besteht darauf, daß bei Ockham der Intellekt »rein rezeptiv« erscheine: Die »Spontaneität des Menschen kommt erst ganz »spät« im Erkenntnisvorgang, im willentlichen Moment der Urteilsbildung zum Zuge. Die Bildung von Begriffen vollzieht sich für Ockham noch unter Ausschluß irgendeiner spontanen Selbstbewegung des Intellekts in der Weise eines reinen Kausalprozesses – erst die Urteilsbildung, also die Präzisierung solcher Begriffe, führt den Menschen in das Feld von Wahrheit und Irrtum.«³⁵ Der erkennende *actus* des Intellekts ist somit noch keine *actio*,³⁶ sondern ein allein durch den Erkenntnisgegenstand aktiviertes und somit reaktives Vermögen. Es scheint gerade diese eine Sicherheit der Erkenntnis begründende und eine Natürlichkeit des Erkenntnisaktes voraussetzende Rezeptivität des Intellekts zu sein, die den Nominalismus zu einem Erkenntnisoptimismus verleitet hat.

Ist es nun aber unzulässig, von einer konstitutiven Funktion des Intellekts innerhalb des Erkenntnisprozesses zu sprechen? Immerhin ist bei Ockham der Intellekt zu dem Vermögen geworden, das zuvor extramental Allgemeine hervorzubringen. Die konzipierte Natürlichkeit dieses Prozesses enthebt ihn zwar der willentlichen und spontanen Kreativität, dennoch ist aber der Intellekt und somit die Subjektivität zum entscheidenden Konstituens für das Allgemeine geworden. Ockhams Konzeption wagt das Revolutionäre dieses Schrittes nur mit der Absicherung einer den Intellekt leitenden Natürlichkeit der Erkenntnis. Das führt ihn immerhin zu einem »absoluten erkenntnistheoretischen Realismus, der von der Unfehlbarkeit der Wahrnehmungser-

³³ E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin/Leipzig 1927, 103.

³⁴ J. Pinborg, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Münster 1967, 177.

³⁵ J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, a. a. O., 195 f.

³⁶ Vgl. P. Schulthess, *Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 173. Das gilt nach Schulthess auch für den Akt der Abstraktion: »Der Intellekt scheidet aus (circumscribit), berücksichtigt nicht, begrenzt: das ist Abstraktion, aber keine Tätigkeit.« (Ebd., 241 f.).

kenntnis auch gegenüber einem möglichen direkten Eingreifen Gottes überzeugt ist«.³⁷ Mehr war für Ockham nicht zu leisten.

2. Der Grenzfall: Die intuitive Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes

Die Frage nach Gewißheit besaß für die Konstitution neuzeitlicher Rationalität eine genetische Schlüsselstellung: Die Konsolidierung einer autonomen und methodisch geleiteten Rationalität sollte dem Subjekt die Erfüllung des legitimen Anspruchs auf gesicherte Erkenntnis garantieren. Daß dieser Anspruch gegen den spätmittelalterlichen Gott durchzusetzen war, gehört zum epochengenetischen Schema jeder cartesianisch inspirierten Geschichtsschreibung.

Das bevorzugte Beispiel für den diagnostizierten Konsolidierungsdruck moderner Subjektivität stellt Ockhams Lehre von der intuitiven Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes dar: Im Prolog des Sentenzenkommentars hat er ausdrücklich die Möglichkeit bejaht, daß es eine sowohl sinnliche als auch geistige intuitive Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes geben kann.³⁸ Gott, so führt Ockham aus, könne kraft seiner göttlichen Macht bewirken, daß die Anschauung einer sinnlichen Farbe erhalten bleibt, auch wenn die Farbe nicht mehr existiert,³⁹ oder er könne einen Stern zerstören, im menschlichen Bewußtsein aber die Anschauung dieses Sternes fort-dauern lassen.⁴⁰ Seit der Kritik durch den Kanzler der Oxford University Johannes Lutterell,⁴¹ auf dessen Betreiben das Verfahren gegen Ockham in Avignon eingeleitet wurde, wird die Lehre von der intuitiven Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes als Vorläufer des cartesianischen Gedankenexperimentes radikaler Täuschung

³⁷ A. Maier, *Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts*, a. a. O., 373.

³⁸ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 1 (OTH I, 38): »... notitia intuitiva, tam sensitiva quam intellectiva, potest esse de re non existente.«

³⁹ Ebd. (OTH I, 39): »... res non existens potest cognosci intuitive, quantumcumque primum obiectum illius actus non existat, ... quia visio coloris sensitiva potest conservari a Deo ipso colore non existente ...«

⁴⁰ Ebd. (OTH I, 39): »... igitur ista visio potest manere stella destructa ...«

⁴¹ Vgl. F. Hoffmann, *Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxford-Kanzler Johannes Lutterell*, Breslau 1941; zur Kritik an der intuitiven Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes ebd., 48 ff.

durch einen *genius malignus* gesehen und der Ockhamsche Nominalismus oftmals mit einem Skeptizismus gleichgesetzt.⁴² Immerhin hatte Lutterell behauptet, nach Ockham könne Gott die Wahrnehmung seiner selbst, eine *visio beatifica*, im Bewußtsein des Menschen erzeugen, ohne selbst anwesend zu sein.⁴³

Bei genauerer Betrachtung erweist sich die Analogisierung von Ockhamismus und Cartesianismus in bezug auf den Gedanken eines täuschenden Gottes als in entscheidenden Aspekten nicht haltbar, also als ein Trugschluß, der allerdings von der Ockham-Forschung selbst forciert worden ist. So betont Erich Hochstetter, es sei doch »sofort deutlich, daß allein schon diese bloße supernaturale Möglichkeit von Wahrnehmungen ohne objektive Bezogenheit die Sicherheit unserer Realerkenntnis und damit das ganze auf ihr aufgebaute System erschüttert. Denn wir haben kein Kriterium, durch das wir die objektiv fundierte Wahrnehmung von der supernatural kausierten unterscheiden könnten. Es ist ... im Grunde dasselbe Problem, das später in Descartes' Gedanken eines bösen Geistes, der uns trügerisch eine ganze Welt vorspiegeln könnte, zum Ausdruck gebracht ist.«⁴⁴ Dieser Auffassung, die Philoteus Boehner durch die unsinnige Unterscheidung zu entkräften suchte, das gegebene Problem sei ein theologisches und kein philosophisches,⁴⁵ folgt auch Blumenberg.

Die Texte Ockhams sprechen aber gegen eine derartige Interpretation. Im Sentenzenkommentar heißt es: »Die intuitive Erkenntnis ist eine solche Erkenntnis, kraft derer gewußt werden kann, ob ein Ding ist oder nicht, so daß, wenn das Ding ist, der Intellekt unmittelbar urteilt, daß es ist, und mit Evidenz erkennt, daß es ist, es sei denn, er werde zufällig wegen der Unvollkommenheit dieser Erkenntnis daran gehindert. Und desgleichen, wenn eine solche vollkommene Erkenntnis eines nicht-existierenden Dinges durch die Macht Gottes erhalten

⁴² Eine ausführliche Begründung des Skeptizismus-Vorwurfes hat Anton C. Pegis versucht: *Concerning William of Ockham*, in: *Traditio* 2 (1944), 465–480.

⁴³ F. Hoffmann, *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell*, Leipzig 1959, 12: »... visio beatifica potest esse obiecto beatifico absente ...«

⁴⁴ E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, a. a. O., 57.

⁴⁵ Ph. Boehner, *The Notitia Intuitiva of Non-Existents According to William Ockham*, in: *ders., Collected Articles on Ockham*, a. a. O., 276.

würde, könnte der Intellekt kraft dieser unverknüpften Erkenntnis mit Evidenz erkennen, daß dieses Ding nicht ist.«⁴⁶

Die *notitia intuitiva* erkennt also mit Gewißheit, ob ein natürlich oder übernatürlich gegebener Gegenstand der Erkenntnis existiert oder nicht. Hochstetters Verdacht, die Rationalität habe nach Ockham kein Kriterium zur Unterscheidung einer objektiv fundierten von einer supernatural kausierten Wahrnehmung, wird durch die Kompetenz der intuitiven Wahrnehmung widerlegt, zwischen Existenz und Nicht-Existenz eindeutig zu unterscheiden. Wie sie diese Unterscheidung durchzuführen fähig sein soll, ist durchaus ein Problem,⁴⁷ daß sie sie treffen kann, steht für Ockham außer Zweifel. Es gibt für ihn diesbezüglich eine untrügliche Evidenz und keine in diesem Punkt täuschbare intuitive Erkenntnis.⁴⁸

Ockhams Definition der *notitia intuitiva* schließt die Möglichkeit aus, daß durch die *potentia dei absoluta* ein nicht-existenter Gegen-

⁴⁶ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 1 (OTH I, 31): »... quia notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae. Et eodem modo si esset perfecta talis notitia per potentiam divinam conservata de re non existente, virtute illius notitiae incomplexae evidenter cognosceret illam rem non esse.« (Übersetzung nach: W. v. Ockham, *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, lat./dt., herausgegeben, übersetzt und kommentiert von R. Imbach, Stuttgart 1984, 147). Vgl. auch *Scriptum in librum secundum Sententiarum* II, qu. 13 (OTH V, 260), wo Ockham der *cognitio intuitiva* angesichts einer supernatural bewirkten Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes das sichere Urteil möglich sein läßt, die entsprechende *cognitio* sei »nichts...« »... si Deus causet in me cognitionem intuitivam de aliquo obiecto non existente et conservet illam cognitionem in me, possum ego mediante illa cognitione iudicare rem non esse, quia videndo illam rem intuitive et formato hoc complexo »hoc obiectum non est«, statim intellectus virtute cognitionis intuitivae assentit huic complexo et dissentit suo opposito ... Et sic per consequens intellectus assentit quod illud quod intueor est purum nihil.«

⁴⁷ Es wäre für die Einsicht in die autonome Leistungsfähigkeit der Vernunft bei Ockham äußerst aufschlußreich, dieser Frage nachzugehen. Wilhelm Vossenkuhl hat vorgeschlagen, die intuitive Erkenntnis mit der semantischen Kenntnis der Bedeutung des Erkannten zu vergleichen. Auch wenn Gott einen supernaturalen Einfluß auf die *notitia intuitiva* hat, so gehört das semantische Wissen allein in die Kompetenz des Intellekts: »... the equivalence (zwischen intuitiver und semantischer Erkenntnis; J. G.) shows that our knowledge of the meaning of the thing is not caused by God's conservation of the intuitive knowledge of that thing after its destruction. Semantic knowledge falls in our own domain and is independent of God's absolute power.« (W. Vossenkuhl, *Ockham on the Cognition of Non-Existents*, in: *Franciscan Studies* 45, 1985, 33–45, hier: 40).

⁴⁸ Vgl. R. Wood, *Intuitive Cognition and Divine Omnipotence: Ockham in Fourteenth-Century Perspective*, in: A. Hudson/M. Wilks (Hrsg.), *From Ockham to Wyclif*, Oxford 1987, 51–61, hier: 55: »For Ockham, »false cognition« is a contradiction in terms.«

stand als *existent* aufgefaßt wird. Die intuitive Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes führt also *immer* zu dem Urteil seiner Nicht-Existenz, *nie* zu der Annahme seiner Existenz.⁴⁹ Bei Ockham »taucht das angebliche Problem, daß wir nicht wissen, wann wir etwas mit und wann ohne übernatürliche Ursache erkennen, nicht auf«. ⁵⁰ Daher ist festzustellen, daß die »intuitive Erkenntnis von Nicht-Existentem trotz einer gewissen Kuriosität m. E. wenig erkenntnistheoretisches Interesse«⁵¹ verdient.

Ein eigenes Problem stellt der Einfluß einer supernatural erzeugten Erkenntnis auf die *abstraktive* Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Intellekts dar. Der *notitia abstractiva* – als die der *notitia intuitiva* nachgeordnete Fähigkeit des Intellekts zur Allgemeinerkenntnis – ist eine Beurteilung der Existenz oder Nicht-Existenz eines ihr gegebenen Objektes nicht möglich. Daraus ist gefolgert worden, Gott könne uns »in einer ›cognitio abstractiva‹ falsche Vorstellungen über die Existenz eines Dinges vermitteln, da es im Wesen dieser Erkenntnis ja ohnehin nicht liege, unmittelbare Einsicht in Existenz oder Nichtexistenz eines Dinges zu gewähren«. ⁵² Ockhams Gottesbegriff sei daher nur die sich in der Radikalität unterscheidende Vorstufe zum *deus malignus* Descartes'. Die Differenz bestehe allein in dem »Ausmaß der Möglichkeit, daß uns ein höchstmächtiges Wesen täuschen könne«. ⁵³ Eine intellektuelle Fähigkeit kann aber nicht in bezug auf das getäuscht werden, was zu beurteilen ihr allemal nicht zusteht. Selbst in dem von Ockham

⁴⁹ M. McCord Adams, *William Ockham I*, a. a. O., 505: »... the intuitive cognition without the object naturally suffices only to cause judgements of nonexistence, not judgements of existence.« Vgl. auch J. Mietke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, 180: »Es ist deutlich, daß Ockham hier einen ›Betrug‹ Gottes nicht im Entfernten in den Blick genommen hat. Die intuitive Erkenntnis entspricht auch im Falle ihrer übernatürlichen Verursachung genau dem extramentalen Sachverhalt.«

⁵⁰ M. Kaufmann, *Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham*, Leiden/New York/Köln 1994, 217 f. Vgl. auch K. Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 368: »Die Befürchtung, aus Ockhams Verwendung des potentia-dei-absoluta-Gedankens ... könne eine Irreführung des menschlichen Intellekts durch Gott oder gar (in ihrer modernen Form) eine Entmündigung der menschlichen Vernunft resultieren, ist grundlos, wenn Ockham selbst sich auch bisweilen mißverständlich ausgedrückt haben mag.«

⁵¹ M. Kaufmann, *Begriffe, Sätze, Dinge*, a. a. O., 217.

⁵² W. Weier, *Die Grundlegung der Neuzeit. Typologie der Philosophiegeschichte*, Darmstadt 1988, 111. Zum cartesianischen Täuschungsaspekt bei Ockham vgl. auch M. McCord Adams, *Intuitive Cognition, Certainty, and Scepticism in William Ockham*, in: *Traditio* 26 (1970), 389–398.

⁵³ W. Weier, *Die Grundlegung der Neuzeit*, a. a. O., 111.

als möglich angenommenen Fall der Erhaltung einer abstraktiven Erkenntnis durch Gott ohne die Realpräsenz des Erkenntnisgegenstandes käme die *notitia abstractiva* streng genommen nicht zu einer Fehlbeurteilung von dessen Existenz, da es diese im Gegensatz zur nicht täuschbaren *notitia intuitiva* grundsätzlich nicht zu beurteilen hat.⁵⁴ Ockham folgert daher, es handle sich bei einer übernatürlich verursachten abstraktiven Erkenntnis um einen *actus creditivus* und nicht um eine *cognitio evidens*, wenn die abstraktive Erkenntnisfähigkeit des Intellekts die Präsenz – nicht die Existenz – ihres Erkenntnisobjektes voraussetzt. Auch wenn man zugestehen würde, daß sich die abstraktive Erkenntnis – auf der Ebene eines *actus creditivus*, nicht auf der Ebene einer *cognitio evidens* – in einem gewissem Sinne irrt, bliebe dies für die Vernunft folgenlos, da die abstraktive von der intuitiven Erkenntnis nicht beliebig isoliert werden darf und die *notitia intuitiva* sich in der Überprüfung der Existenz des Erkenntnisobjektes nicht täuschen läßt.⁵⁵

Die Lehre von der intuitiven Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes ist in ihrem Kern eine Grenzabschreitung der Möglichkeit Gottes, ohne auf der Seite des Menschen einen erkenntnistheoretischen Skeptizismus zu provozieren. Die entscheidende, von einem real existierenden Objekt ausgelöste evidente Erkenntnis durch die *notitia intuitiva* wird von der *potentia dei absoluta* nicht in Frage gestellt.⁵⁶

⁵⁴ Ausdrücklich sagt Ockham, die abstraktive Erkenntnis beziehe sich weder auf die Existenz noch auf die Nicht-Existenz, weil durch sie nicht beurteilt werden könne, ob das Ding existiert oder nicht: »Abstractiva autem nec respicit existentiam nec non-existentiam, quia per eam nec potest haberi iudicium quod res existit nec quod non existit.« (*Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 1, OTh I, 36).

⁵⁵ *Quodlibeta septem* V, qu. 5 (OTh XI, 498): »... Deus non potest causare in nobis cognitionem talem per quam evidenter apparet nobis rem esse praesentem quando est absens, quia hoc includit contradictionem ...; et per consequens cum cognitio evidens huius propositionis »res est praesens« importat rem esse praesentem, oportet quod res sit praesens, aliter non erit cognitio evidens, et tu ponis quod sit absens; et ita ex illa positione cum cognitione evidenti sequitur manifesta contradictio, scilicet quod res sit praesens et non sit praesens; et ideo Deus non potest causare talem cognitionem evidentem. Tamen Deus potest causare actum creditivum per quem credo rem esse praesentem quae est absens. Et dico quod illa cognitio creditiva erit abstractiva, non intuitiva; et per talem actum fidei potest apparere res esse praesens quando est absens, non tamen per actum evidentem.«

⁵⁶ Vgl. R. Wood, *Intuitive Cognition and Divine Omnipotence: Ockham in Fourteenth-Century Perspective*, a. a. O., 60: »Once intuitive cognition of nonexistents is postulated, the result of that cognition will either be judgment of existence or nonexistence. Ockham chose the second alternative, because he did not want to sacrifice the theory that intuitive cognition could provide the basis for evident knowledge. Those who chose to hold that God

Die Einordnung Ockhams in die Vorgeschichte des cartesianischen Gedankenexperimentes eines täuschenden Gottes ist also ein Trugschluß, der die grundlegende Differenz zwischen Ockham und Descartes übersieht.

Die Annahme der Möglichkeit einer supernatural bewirkten Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes hat bei Ockham im weitesten Sinne die Funktion einer Metaphysikkritik aus dem Geist des Konjunktivs in bezug auf Gott als dem aristotelisch ausgelegten Gegenstand der Metaphysik. Sollte dies die systematische Motivation von Ockhams Spekulation sein, ließe sich erklären, warum sein Denken trotz der Grenzabschreitung der Möglichkeiten Gottes keinesfalls skeptizistisch geworden ist und nicht einmal im Ansatz das cartesianische Gedankenexperiment eines trügerischen Gottes antizipiert hat. Die unbedingte Sicherung der empirisch verbürgten Evidenz der auch durch Gottes Allmacht nicht gefährdeten Autonomie der Vernunft war dafür vielleicht zu eindeutig.

3. *Ökonomische Rationalität in einer nominalistischen Welt*

Überforderung ist die Gefährdung, der die Vernunft stets ausgesetzt ist. Ökonomie ist das Gegenmittel: Sich nicht alles, sondern nur das Tragbare zuzumuten, ist der vernünftige Umgang der Vernunft mit sich selbst. Ökonomie ist der Kunstgriff, mit einer überfordernden Fülle von Faktizitäten reduzierend und selektierend umzugehen. Die Notwendigkeit, der Überfülle reduzierend auszuweichen, entspricht der Tatsache, daß Vernunft und Welt nicht passungsgleich aufeinander abgestimmt sind.

Der Nominalismus Ockhams hat beides betont: die nicht ohne Verlust auf allgemeine Schemata reduzierbare Mannigfaltigkeit der Individuen und die Zweckmäßigkeit einer ökonomischen Vernunft. Für die

could cause intuitive cognition of nonexistent objects, and that such cognition would cause us to judge that the object existed, had to qualify the view that intuitive cognition led to evident knowledge.« Vgl. auch M. A. Pernoud, *Innovation in William of Ockham's References to the »Potentia Dei«*, in: Antonianum 45 (1970), 65–97, hier: 92: »Ockham seems to be insisting that our knowledge be absolutely verifiable by demonstration as to truth or falsity, or else to admit to a third position of the probable or neutral. Thus he seems to demand that philosophy be able to allow, as to truth, falsity or probability, for every possible supernatural as well as natural state of affairs.«

nominalistische Antizipation der Subjektivität als einem produktiven Konstitutivum bedeutete das eine Transformation der Rationalität. Wie so oft bei geistesgeschichtlichen Prozessen verleiht dieser These erst die Beachtung der Radikalitätsdifferenz Transparenz: Der Gedanke einer Ökonomie war der Tradition so vertraut wie die Einsicht in die Vielfalt der Wahrnehmung des Seienden. Aber in einer nominalistisch gedachten Welt lassen sich Singularitäten nicht mehr ohne einen eingestandenen Erkenntnisverzicht abstrahieren, da sie nicht mehr einer metaphysisch explizierbaren Ordnung eingefügt sind. Eine rationale Ökonomie verliert dadurch den stets konsensfähigen Status des rein Zweckmäßigen, da sie als unausweichlich erkannt wird. Eben dadurch entsteht ein neuartiger Leistungsanspruch an die Vernunft.

Das Resultat ist als eine »offene Rationalität«⁵⁷ beschrieben worden: Ockham sei der erste Denker, der die »philosophische (Welt-)Erklärung nicht mehr als eine Reihe von Beweisketten versteht, die von akzeptierten Prinzipien ausgehen, sondern als eine rationale Strategie«.⁵⁸ Und diese ist eine Bewältigungsstrategie, die Rationalität in einem der Tradition gegenüber ungleich höherem Maße operativ einsetzt. Das läßt sich bereits an Ockhams Arbeitsweise ablesen: Da werden Probleme schon einmal »der Kürze halber«⁵⁹ übergangen, zumal wenn sie von geringer Nützlichkeit sind.⁶⁰ Oder deren Lösung wird statt durch weitere Argumente mit einer Autorität bekräftigt.⁶¹ Eigene Gedanken werden mit Argumenten von Duns Scotus gestützt, wobei es Ockham ausdrücklich wenig kümmert, wenn Scotus an anderer Stelle das Gegenteil behauptet.⁶² Und dabei wird ein problemorientierter Stil gepflegt, der etwa den Gedanken einer Differenzierung der *notitia intuitiva* nicht in einer »durchgearbeiteten Theorie, sondern unausgeglichen, in mehrfachen Ansätzen, mit manchen Wiederholun-

⁵⁷ F. Bottin, *Ockhams offene Rationalität*, in: W. Vossenkuhl/R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 51–62.

⁵⁸ Ebd., 52.

⁵⁹ So heißt es z. B. *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 27, qu. 3 (OTH IV, 246): »Qualiter tamen hoc possit fieri, declarare propter brevitatem omitto.«

⁶⁰ Vgl. *Summa logicae* I, cap. 3 (OPH I, 12): »De comparatione autem, an conveniat solis nominibus ad placitum institutis, posset esse difficultas, quam tamen quia non est magnae utilitatis pertranseo.«

⁶¹ Vgl. *Summa logicae* I, cap. 15 (OPH I, 51): »Aliae multae rationes adduci possent, quas causa brevitatis pertranseo, et eandem conclusionem confirmo per auctoritates.«

⁶² *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 1 (OTH I, 47): »Et si dicatur quod alibi ponit oppositum, illud parum movet me ...«

gen und Korrekturen«⁶³ entwickelt: »Es kommt vor, daß er eine Behauptung ein paar Seiten später als irrtümlich widerruft.«⁶⁴ Die gleiche Problemorientierung zwingt Ockham, etwa in seiner *Summa logicae*, die scholastische Kommentarmethode hinter sich zu lassen.

Dies alles hätte als ein persönlicher Stil zu gelten, dem systematisch keine Bedeutung zukäme, wenn nicht Ockham zugleich der entschiedene Fürsprecher einer neuen Form von Rationalität wäre: Bevor Descartes die Wissenschaften durch seine methodische Rationalität homogenisieren sollte, hat Ockham den Ansatz einer einheitlichen Wissenschaft, wie sie dem mittelalterlichen Ideal einer universalen Vernunft entsprochen hatte, zerstört. Statt die Wissenschaften unter einem gemeinsamen obersten Erkenntnisgegenstand hierarchisch zu ordnen, lehnt Ockham ein gemeinsames Subjekt im Sinne ihres Gegenstandes ab. Wer frage, welches das Subjekt der Logik, der Naturphilosophie, der Metaphysik, der Mathematik oder der Moralphilosophie sei, frage überhaupt nichts, denn eine solche Frage setze voraus, daß es ein Subjekt der Logik und desgleichen der Naturphilosophie gebe, was offensichtlich falsch sei – denn es gibt kein Subjekt des Ganzen, sondern die verschiedenen Teile haben verschiedene Subjekte.⁶⁵ Die »permanente Unabgeschlossenheit des Ockhamschen Denkens und seiner literarischen Gestalt«⁶⁶ hat hier ihren Ursprung. Ockhams Rationalität beugt sich ganz dem gewachsenen Problemdruck, der die Idee des hochmittelalterlichen Systems in der Form der *summa* nicht mehr als adäquate Theorieform erscheinen läßt. Selbst innerhalb nur eines Werkes, z. B. dem Sentenzenkommentar, »fungieren die einzelnen theologischen Probleme ... nicht mehr als Mosaiksteine in einem übergreifenden Ganzen, sondern heben sich in der ihnen spezifisch eigenen Problemstruktur voneinander ab, treten in der Individualität der jeweils sich ergebenden Schwierigkeiten hervor«.⁶⁷

⁶³ E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, a. a. O., 28.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prol. (OPh IV, 9f.): »Ex istis etiam patet quod quaerere quid est subiectum logicae vel philosophiae naturalis vel metaphysicae vel mathematicae vel scientiae moralis, nihil est quaerere, quia talis quaestio supponit quod aliquid unum sit subiectum logicae et similiter philosophiae naturalis, quod est manifeste falsum, quia nihil unum est subiectum totius sed diversarum partium diversa sunt subiecta.«

⁶⁶ K. Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 52.

⁶⁷ Ebd.

Die gewachsene Problemkomplexität verlangte nach einer rationalen Ökonomie als Kompensation. In Ockhams ›Rasiermesser‹, dem ›Razor‹, hat diese notwendig gewordene Ökonomie ihr Instrument gefunden. In den beiden von Ockham vertretenen Definitionen lautet es: *Vergeblich geschieht mit Hilfe einer Mehrzahl, was sich mit weniger tun läßt*⁶⁸ und *Eine Mehrzahl darf ohne Notwendigkeit nicht zugrundegelegt werden*.⁶⁹ Die spätestens seit dem 17. Jahrhundert geläufige Formulierung: *Dinge sind nicht ohne Notwendigkeit zu vervielfältigen* (*entia non sunt multiplicanda sine necessitate*) ist dagegen in Ockhams Werk nicht belegt.⁷⁰

Ockham hat sein Rasiermesser an keiner Stelle begründet, es aber konsequent angewendet. Das könnte für eine traditionelle Legitimation sprechen. Zwar bezieht sich Ockham ausdrücklich auf Aristoteles,⁷¹ aber er paraphrasiert dessen Position so ungenau, daß eine alleinige Legitimierung des Rasiermessers durch die Tradition unwahrscheinlich ist. Aristoteles hatte im Streit um die Anzahl der die Natur gestaltenden Prinzipien für Empedokles gestimmt, der eine endliche Anzahl annahm, und sich gegen Anaxagoras ausgesprochen, der von einer unendlichen Anzahl ausging. Er begründete seine Entscheidung mit dem Hinweis auf die von Empedokles angewandte Ökonomie. Es sei besser, weniger und eine begrenzte Anzahl anzunehmen.⁷² Diese Position gibt Ockham wieder. Dann aber fügt er den überraschenden Satz an, alles lasse sich ebenso mit einer endlichen Anzahl von Prinzipien erklären wie mit einer unendlichen.⁷³ Dies widerspricht zum einen der Auffassung des Aristoteles, der eine unendliche Anzahl von Prinzipien ausdrücklich ablehnte, da es in dem Fall kein Wissen von

⁶⁸ *Summa logicae* I, cap. 12 (OPh I, 43): »... frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora ...«

⁶⁹ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 1 (OTh I, 74): »... pluralitas non est ponenda sine necessitate ...«

⁷⁰ Vgl. J. P. Beckmann, *Ontologisches Prinzip oder methodologische Maxime? Ockham und der Ökonomiegedanke einst und jetzt*, in: W. Vossenkuhl/R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 191–207; dort auch Belegstellen für diese unauthentische Variante des Rasiermessers. Vgl. auch: W. Hübener, »Occam's Razor Not Mysterious«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1983), 73–92.

⁷¹ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* IV, cap. 17 (OPh V, 183): »Ideo dico quod cum intentio Aristotelis sit quod frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora ...«

⁷² Aristoteles, *Physik* I 4, A 188a 17 f. und I 6, A 189a 15–17.

⁷³ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* I, cap. 11 (OPh IV, 118): »... et hoc quia aequae possunt omnia salvari per finita sicut per infinita ...«

dem Vorhandenen geben könne.⁷⁴ Zum anderen verhindert dieser Satz eine organische und systematisch eingeleitete Einführung des Rasiermessers, wonach man niemals ohne Notwendigkeit eine Mehrzahl annehmen dürfe und man darum von einer begrenzten und nicht von einer unendlichen Zahl von Prinzipien ausgehen müsse.⁷⁵ Von einer Bemühung, das Rasiermesser traditionell zu verankern, kann kaum die Rede sein. Zwar schlägt Ockham die Möglichkeit einer traditionellen Bezugnahme nicht aus, sie kann aber wohl nicht als leitend angesehen werden.

Auffällig ist dagegen, daß für Ockham eine Radikalitätsdifferenz besteht: Sei es nach Aristoteles ›besser‹ (*melius*), mit einer endlichen Prinzipienanzahl und somit ökonomisch vorzugehen, betont Ockham dagegen die Verpflichtung, niemals ohne Notwendigkeit (*numquam sine necessitate*) von einer Mehrzahl auszugehen. Unterstellt Ockham dem Razor somit eine Evidenz, die keiner Begründung bedarf? Dazu ist er aber zu uneindeutig, er ist »von Anfang an unterbestimmt«:⁷⁶ Wozu zwei Fassungen, und auf was bezieht sich die ohne Notwendigkeit zu vermeidende ›Mehrzahl‹? Wie ist er anzuwenden?

Jan P. Beckmann ist diesen Fragen nachgegangen und hat dabei nachgewiesen, daß das Rasiermesser als eine »methodologische Maxime« anzusehen ist.⁷⁷ Als ›Maxime‹ stellt es folglich kein ›Prinzip‹ dar, wonach die Ökonomie als Gesetzmäßigkeit auch auf den Bereich des Seins zuträfe. Ökonomie ist eben keine Eigenschaft des Seienden selbst, sondern sie ist eine vernünftige Maxime der Rationalität, unabhängig von der Gegebenheitsweise der Wirklichkeit – ausdrücklich betont Ockham, Gott selbst habe sich nicht an eine Ökonomie zu halten.⁷⁸ Der nicht an ökonomische Vorgaben gebundene Gott vermag eine Überfülle an umwegigen Wirklichkeiten zu schaffen, die der Mensch nicht anders als mit einer ökonomischen Rationalität zu bewältigen vermag.

⁷⁴ Aristoteles, *Physik* I 6, A 189a 11–13.

⁷⁵ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* I, cap. 11 (OPh IV, 118): »... et pluralitas numquam est ponenda sine necessitate. Ideo sunt ponenda finita, non infinita.«

⁷⁶ W. Hübener, »Occam's Razor Not Mysterious«, a. a. O., 78.

⁷⁷ J. P. Beckmann, *Ontologisches Prinzip oder methodologische Maxime?*, a. a. O.

⁷⁸ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 14, qu. 2 (OTH III, 432): »... dico quod Deus multa agit per plura quae posset facere per pauciora ...«; ebd., I, dist. 17, qu. 3 (OTH III, 478): »... dico quod frequenter facit Deus mediantibus pluribus quod posset facere mediantibus paucioribus. Nec ideo male facit, quia eo ipso quod ipse vult, bene et iuste factum est.«

Die unzureichende traditionalistische Legitimation des Rasiermessers und die unbefriedigende Evidenz dieser Maxime, ja überhaupt der mangelnde Versuch einer Begründung dieser pragmatischen Richtlinie für die Theoriebildung läßt sich alternativ und keineswegs defizitär interpretieren: Der Razor ist der bedeutendste Fall einer rationalen Strategie, die der offenen Rationalität eigen ist. Als methodologische Maxime gibt er ein rationales Instrument für die Theoriebildung und -korrektur vor, ohne sich erst an Letztbegründungen zu versuchen. Er ist ein Bewältigungsinstrument ohne dogmatischen Anspruch, ein Versuch der Problemverringering durch Komplexitätsreduzierung. »Offene Rationalität« bedeutet eben, daß es keinen feststehenden Kanon von Regeln gibt, die ein für allemal bestimmen, was rational ist, wohl aber eine Anzahl von Kriterien, welche Veränderungen im überschaubaren Rahmen hält.«⁷⁹

Für die Deutung des Rasiermessers als eines Instruments der Komplexitätsverringering im Sinne einer rationalen Strategie spricht der Umstand, daß Ockham von dem scheinbar naheliegenden »Anti-Rasiermesser« Walter Chattons nie Gebrauch gemacht hat. Chatton hatte die Regel aufgestellt, daß, wenn drei Dinge nicht genügen, eine affirmative Proposition zu verifizieren, ein viertes angenommen werden müsse, falls das nicht reicht, ein weiteres und so fort.⁸⁰ Worauf es hier ankommt, ist die Differenz zu Ockhams Rasiermesser: Strebt Ockham so wenig Komplexität wie möglich an, fordert Chatton so viel Komplexität wie nötig. Die Nichtbeachtung des Anti-Rasiermessers durch Ockham kann damit erklärt werden, daß es die ökonomische Tendenz des Ockhamschen Rasiermessers nicht konsequent ausdrücke.⁸¹ Und vor allem: Wozu ist die Formulierung des Gegenprinzips nötig, da Ockhams Rasiermesser eine Komplexitätsreduzierung ja stets nur so weit wie möglich vorzunehmen verlangt? Es gehört zur Eigenart des Rasiermessers, seine methodologische Maxime so offen und in seiner Tendenz so eindeutig wie möglich zu formulieren. Der Anti-Razor ist überflüssig und fällt daher dem Ockhamschen Razor zum Opfer.⁸²

⁷⁹ M. Kaufmann, *Begriffe, Sätze, Dinge*, a. a. O., 95.

⁸⁰ Walter Chatton, *Reportatio* (Paris, Bibliothèque Nationale lat. 15887, fol. 63 rb) I, d. 30, qu. 1, art. 4: »Arguo sic: propositio affirmativa, quae quando verificatur, solum verificatur pro rebus: si tres res non sufficiunt ad verificandum eam, oportet ponere quartam, et sic deinceps ...« (Zitiert nach: A. Maurer, *Ockham's Razor and Chatton's Anti-Razor*, in: *Mediaeval Studies* 46, 1984, 463–475, hier: 464, Anm. 7).

⁸¹ Vgl. A. Maurer, *Ockham's Razor and Chatton's Anti-Razor*, a. a. O.

⁸² Ebd., 475: »The anti-razor is but one of the many items that fall victim to the razor.«

Der Gebrauch von Ockhams Rasiermesser impliziert einen Wandel des Begriffs von Wirklichkeit unter nominalistischen Bedingungen. Vor Ockham ist das Einfachheitspostulat in bezug auf die Theoriebildung an der vollkommenen Einfachheit Gottes orientiert gewesen. Einfachheit war ein Qualitätsmerkmal, das zu erreichen mit Wahrheitsgewinn gleichgesetzt werden konnte. Nicht nur bei Duns Scotus,⁸³ sondern ebenso bei Thomas von Aquin⁸⁴ findet sich der Ökonomiegedanke un widersprochen tradiert, ohne aber die von Ockham zugesprochene Relevanz zu besitzen. Traditionell darf die Vernunft ökonomisch sein, da in der Schöpfung nichts ungeordnet geschieht und die Ordnung selbst im Kern einfach ist. Die Ordnung muß tendenziell einfach sein, wenn sie die strukturelle Präsenz Gottes in der Welt sein soll. Die in ihrer Einfachheit vollkommene Kreisbewegung der Sterne ist das prägnanteste Beispiel dafür.

Es ist die nominalistische Aufgabe der Annahme einer prinzipiellen Äquivalenz von Schöpfungskreativität und Verstandeskapazität, die die Kategorie der Einfachheit bei Ockham von einer qualitativen Wertung lossagt. Einfachheit ist kein Wahrheitskriterium mehr, sondern das Produkt ökonomischer Rationalität. Angesichts der nominalistischen Aufwertung des Kontingenten braucht die notwendig gewordene Ökonomie aber nicht als eine Abwertung der Vernunft verstanden zu werden. Die Vernunft selbst unterliegt der Kontingenz in dem Sinne einer faktischen Endlichkeit, die sie nicht mehr durch eine Partizipation an einer extramentalen Vernunft zu kompensieren vermag. Statt dessen bezieht sie seither ihre Autonomie aus sich selbst. Vernunft ist kein kosmisches Ereignis mehr. Es ist charakteristisch für Ockhams Nominalismus, dies nicht resignativ behauptet zu haben.

⁸³ J. Duns Scotus, *Tractatus de primo principio* (lat./dt., ed. W. Kluxen, Darmstadt 1987), cap. II, 21: »Numquam pluralitas est ponenda sine necessitate.«

⁸⁴ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* (Deutsche Thomas-Ausgabe, lat./dt., Salzburg 1933 ff.) I, qu. 2, art. 3: »... quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura.«