

# Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts

Von Anneliese Maier, Rom

Eine der wichtigsten Erkenntnisse, zu denen die spätscholastische Naturphilosophie gekommen ist, war die Herausstellung der Induktion als vollgültige wissenschaftliche Methode und die Sicherung ihres Evidenzanspruchs. Es war Johannes Buridan, der zu dieser Einsicht gelangte, und die besondere Situation, aus der sie herausgewachsen ist, war die Auseinandersetzung mit dem Positivismus der reinen Erfahrung des Nicolaus von Autrecourt, den dieser seinerseits der extremen Skepsis — oder, richtiger gesagt, dem extremen Agnostizismus — eines Bernhard von Arezzo entgegengestellt hatte.

Wir haben von dieser Entdeckung Buridans schon gesprochen<sup>1</sup>. Was wir im Folgenden betrachten wollen, ist der geistesgeschichtliche Zusammenhang, in den sie hineingehört: die sogenannte Skepsis des 14. Jahrhunderts mit ihren Diskussionen und Polemiken, die unter mehr als einem Gesichtspunkt interessant sind.

Zunächst sei eine grundsätzliche Bemerkung vorausgeschickt über diese „Skepsis“ der Spätscholastik, auf die seinerzeit Michalski als erster hingewiesen und die dann Boehner als eine Erfindung Michalskis bezeichnet hat. Mit der antiken Skepsis der *academici*, die die scholastischen Denker sehr wohl kannten, aber durchweg ablehnten, haben ihre eigenen Bedenken an der Zuverlässigkeit der menschlichen Wahrnehmungserkenntnis nichts gemein, und ebensowenig mit der Haltung, die in der Neuzeit zu dem erkenntnistheoretischen Idealismus eines *esse est percipi* führte. Denn der Gedanke, daß normalerweise, *secundum communem cursum naturae*, unsern Wahrnehmungsinhalten nichts in der äußern Wirklichkeit entsprechen könnte, oder etwas, dem sie in keiner Weise ähnlich sind, ist keinem der „Skeptiker“ des 14. Jahrhunderts gekommen. Für die spätscholastischen Philosophen ist der Unsicherheitsfaktor in der menschlichen Erkenntnis übernatürlicher Art: es wäre denkbar, daß Gott in den normalen Kausalverlauf, durch den das äußere Objekt in uns die Wahrnehmungsvorstellung hervorruft,

<sup>1</sup> In unsern Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik (die wir im Folgenden nur als „Studien“ zitieren), IV, 388 ff. Siehe auch unsern Aufsatz „Ergebnisse“ der spätscholastischen Naturphilosophie: Schol 35 (1960) 185 f.

*de potentia absoluta* eingreift derart, daß ihr nichts — oder etwas anderes — in der äußeren Wirklichkeit entsprechen würde, ohne daß der Mensch die Möglichkeit hätte, eine auf diese Weise *supernaturaliter* verursachte Täuschung als solche zu erkennen und eine derartige Wahrnehmung von einer natürlichen, vom Objekt bewirkten zu unterscheiden. Das, und das allein, ist die „Skepsis“, die für das 14. Jahrhundert in Betracht kam. Sie besteht ganz einfach in der glaubensmäßigen Überzeugung, daß *supernaturaliter loquendo* Gott Wunder tun kann und sie möglicherweise in jedem Moment und bei jeder Gelegenheit tut, während auf der andern Seite, *naturaliter loquendo*, durchweg ein ganz naiver erkenntnistheoretischer Realismus vertreten wird. Wir werden sehen, was in der tatsächlichen historischen Entwicklung aus diesem Gegensatz geworden ist und welches der beiden Momente — das skeptische oder das realistische — sich als das stärkere erwiesen hat.

Den Anstoß zu den einschlägigen Diskussionen hat eine These Ockhams gegeben, nach der eine *cognitio intuitiva*, d. h. ein unmittelbares intuitives Wahrnehmungsbild, das normalerweise die Existenz und Gegenwart des Wahrnehmungsobjekts voraussetzt und sich auf diese bezieht, durch Gottes Allmacht auch dann erzeugt werden kann, wenn das Objekt nicht existiert oder nicht gegenwärtig ist. Dabei ist nicht etwa an eine Halluzination oder eine sonstige Sinnestäuschung gedacht — in diesem Fall wäre die Behauptung trivial —, sondern an eine Wahrnehmung, die *secundum omnem conditionem* Wahrnehmung ist, nur daß eben das Objekt fehlt und in seiner Kausalwirkung durch das unmittelbare Eingreifen Gottes ersetzt ist.

Ockham selbst hatte ursprünglich, im Sentenzenkommentar, diese These keineswegs in einem skeptischen Sinn verstanden<sup>2</sup>, sondern er hatte lediglich gegen die herrschende Auffassung und insbesondere gegen Duns Scotus, dessen Unterscheidung von intuitiver und abstraktiver Erkenntnis er ausdrücklich kritisiert, zeigen wollen, daß es eine *cognitio intuitiva* nicht nur von existierenden und präsenten Objekten gibt, sondern daß es sie auch von nicht gegenwärtigen und nicht existierenden geben kann. Aber eine derartige *notitia intuitiva de rebus non existentibus* ist nicht auf natürlichem Weg, sondern nur *supernaturaliter*, durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes möglich: . . . dico quod notitia intuitiva et abstractiva seipsis differunt et non penes objecta et

<sup>2</sup> Darauf hat als erster Ph. Boehner aufmerksam gemacht in einem Aufsatz *The notitia intuitiva of non-existents according to William Ockham: Traditio* 1 (1943). Ein zweiter Artikel, *In propria causa: FrancStuds* 5 (1945), wiederholt und verteidigt das dort Gesagte gegen eine Rezension von A. Pegis: *Traditio* 2 (1944). Beide Aufsätze finden sich jetzt auch in dem postum veröffentlichten Sammelband Ph. Boehner, *Collected articles on Ockham*, ed. E. Buytaert (The Franciscan Institute Publications, Philosophy series No. 12) (1958) 268 ff. und 300 ff.

penes causas suas quascumque, quamvis naturaliter notitia intuitiva non possit esse sine existentia rei, quae est una causa efficiens notitiae intuitivae vel mediata vel immediata, sicut alias dicitur. (Notitia autem abstractiva potest esse naturaliter ipsa re simpliciter destructa . . .) Ex istis sequitur quod intuitiva notitia tam sensitiva quam intellectiva potest esse de re non existente<sup>3</sup>.

Ockham gibt für diese Behauptung eine doppelte Begründung. Die erste findet sich in der polemischen Auseinandersetzung mit Duns<sup>4</sup> und stützt sich auf dessen Voraussetzung, die Ockham in diesem besonderen Fall für richtig hält<sup>5</sup>; sie lautet: aut ista res existens et praesens habet se in ratione causae efficientis ad notitiam intuitivam vel in ratione causae materialis aut formalis vel finalis. Die drei letzten *modi* kommen nicht in Betracht oder führen auf den ersten zurück, und was diesen anbelangt, ist zu sagen: Si primum detur, ergo potest fieri sine ea, quia quidquid potest Deus per causam efficientem mediatam, potest per se immediate. Ockham spricht hier ein allgemein anerkanntes Prinzip aus: was Gott im normalen Lauf der Natur durch Sekundärursachen bewirkt, kann er de potentia absoluta auch unmittelbar, se solo, bewirken. Folglich kann er auch eine notitia intuitiva eines äußern Objekts im menschlichen Anschauungsvermögen und im menschlichen Intellekt ohne die kausale Mitwirkung und ohne das Vorhandensein dieses Objekts hervorrufen.

Das zweite Argument, mit dem Ockham seine These *aliter quam prius* beweisen will<sup>6</sup>, stützt sich gleichfalls auf ein allgemein anerkanntes Prinzip: Omnis res absoluta distincta loco et subiecto ab alia re absoluta potest per divinam potentiam existere sine illa: quia non videtur verisimile quod si Deus vult destruere unam rem absolutam existentem in caelo, necessitatur destruere unam aliam rem existentem in terra. Sed visio intuitiva tam sensitiva quam intellectiva est res absoluta distincta loco et subiecto ab obiecto, sicut si videam intuitive stellam existentem in caelo, ista visio intuitiva, sive sit sensitiva sive intellectiva, est res absoluta distincta loco et subiecto ab obiecto viso: ergo illa visio potest manere stella destructa<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Prol. qu. 1 GG—HH (Ed. Lyon 1495).      <sup>4</sup> BB.

<sup>5</sup> . . . patet per principia istorum quae credo esse vera in hac parte.

<sup>6</sup> HH.

<sup>7</sup> Später, in den Quodlibeta, bringt Ockham noch einmal dieselben Beweise unter deutlicher Beziehung auf den Sentenzenkommentar, aber nicht getrennt wie dort, sondern als zusammenhängende, einheitliche Argumentation. Die betreffende Quaestio (Ql. VI, qu. 6; Ed. Straßburg 1491), in der wahrscheinlich schon apologetische Absichten gegen die drohende Zensur zum Ausdruck kommen (vgl. Boehner, Collected articles on Ockham, 289), lautet: utrum cognitio intuitiva posset esse de obiecto non existente. Die Antwort erfolgt in zwei *conclusiones*: prima est, quod cognitio intuitiva potest esse per potentiam Dei de obiecto non existente; secunda conclusio quod naturaliter cognitio intuitiva non potest causari nec conservari obiecto non

Das ist die Stelle, von der die „Skepsis“ des 14. Jahrhunderts ihren Ausgang genommen hat. Aber es ist damit gegangen, wie in manchen andern Fällen auch: es war nicht so sehr der Gehalt der Lehre als vielmehr die Tatsache, daß sie Gegenstand einer Zensur wurde, die ihr ihr Gewicht gab und ihre Wirkung bestimmte. Ockham war nicht der einzige und auch nicht der erste, der die Ansicht aussprach, eine intuitive Wahrnehmungserkenntnis könne von Gott direkt, ohne Mitwirkung eines äußern Objekts in uns erzeugt werden. Gegen die Auffassung des Duns Scotus, für den eine *cognitio intuitiva* notwendig die Existenz und Gegenwart des Erkenntnisgegenstands fordert, hatten sich schon vor Ockham verschiedene Stimmen erhoben, die — zum Teil bereits mit denselben Argumenten und fast denselben Formulierungen wie er — den entgegengesetzten Standpunkt vertraten<sup>8</sup>. Aber Ockham war

existente. Die erste wird so bewiesen: *quod probo primo per articulum fidei „credo in Deum patrem omnipotentem“, quem sic intelligo, quod quodlibet est divinae potentiae attribuendum, quod non includit manifestam contradictionem: sed illud fieri a Deo non includit contradictionem, ergo etc. — Praeterea: in illo articulo fundatur illa famosa propositio theologorum „quidquid Deus producit mediante causis secundis, potest immediate sine illis producere et conservare“. Ex ista propositione arguo sic: omnem effectum quem Deus mediate causat cum causa secunda, potest immediate per se causare, sed in notitiis intuitivam corporalem potest mediante obiecto, ergo potest in eam immediate per se. — Praeterea: omnis res absoluta distincta loco et subiecto ab alia re potest per potentiam divinam existere alia re absoluta destructa. Sed visio stellae in caelo quam intueor est huiusmodi, ergo etc.*

<sup>8</sup> Schon Michalski hatte auf eine Stelle bei Hervaeus Natalis aufmerksam gemacht, wo das der Fall ist (Boehner wiederholt a. a. O. das Zitat); sie findet sich in einer Quaestio seiner *Quodlibeta* (*Quodl. IV qu. 11*; Ed. Venedig 1513), die sich ausdrücklich gegen Duns' Begriff der *cognitio intuitiva* wendet: *utrum cognitio intuitiva requirat necessario praesentiam rei cognitae*. Die Frage wird verneint, u. a. mit der Begründung „*quia omnem effectum causae efficientis potest Deus per se ipsum solum facere*“. Eine auffallende Ähnlichkeit mit Ockhams Äußerungen begegnet dann vor allem bei Johannes Bassolis und Petrus Aureoli. Wann Bassolis Sentenzenkommentar entstanden ist, wissen wir allerdings nicht, aber Aureolis großes *Scriptum* zum ersten Buch der Sentenzen ist sicher früher als Ockhams *Ordinatio*. Auch Bassolis ist der Ansicht, gegen Duns, daß für eine *notitia intuitiva* die Existenz und Gegenwart des Objekts nicht erforderlich sind, und gibt dafür die folgende Begründung (*Sent. Prol. qu. 1 art. 3*; Ed. Paris 1516): *Deus potest creare et conservare quodcumque absolutum creatum sine quocumque extrinseco creato essentialiter distincto, quia hoc nullam implicat contradictionem, et hoc satis communiter dicitur, quod Deus potest immediate sine causa secunda extrinseca quidquid potest cum ea. Sed ista notitia est aliquid absolutum essentialiter distinctum ab obiecto suo creato . . . Et ideo dico quod (Deus) potest facere visionem sine visibili et intellectionem intuitivam sine obiecto creato quocumque existente. — Petrus Aureoli schließlich geht noch einen Schritt weiter und behauptet, daß in gewissen Fällen auch *naturaliter* ein Wahrnehmungsbild ohne Objekt möglich ist. Er will, wieder gegen Duns, zeigen „*quod intuitiva notitia fieri potest re absente nec actualiter existente*“ (*Sent. Prol. pars II, art. 3*; Ed. Rom 1596; wir korrigieren nach der Handschrift Borgh. 329). Der Nachweis wird auf zwei „Wegen“ geführt: zuerst *via experientiae*, durch fünf Erfahrungsbeispiele, die deutlich machen „*quod intuitiva, quae est in sensu, et visio sensitiva non necessario coeigunt rei praesentialitatem*“ — es sind optische Nachbilder, Träume, Halluzinationen, künstlich erzeugte Illusionen und *oculi molles*, in denen die Eindrücke zu lange bleiben —; *secunda vero via procedit a priori: certum est enim quod Deus potest facere quidquid non implicat contradictionem et conser-**

der einzige, der mit dieser Ansicht Anstoß erregte. In der Anklageschrift, die der Oxforder Kanzler Johannes Lutterel gegen ihn verfaßte<sup>9</sup>, wird sie ausführlich widerlegt<sup>10</sup>, und die mit der Prüfung beauftragten magistri in Avignon haben sich in ihren beiden Gutachten Lutterels Kritik angeschlossen und den Satz „quod notitia intuitiva secundum se non est necessario plus existentis quam non-existentis“ in die Liste der 51 beanstandeten Artikel aufgenommen<sup>11</sup>. Durch diese Zensur war die Lehre für die Zeitgenossen und vor allem für die Späteren als ausgesprochen occamistische Doktrin abgestempelt mit allen Interpretationen, die sie fand, und mit allen Folgerungen, die aus ihr gezogen wurden und die zum Teil Ockham selbst fern lagen.

Für ihn steht zwar als bewiesen fest, daß Gott de potentia absoluta in uns ein Wahrnehmungsbild eines nicht vorhandenen Objekts verursachen kann, aber damit ist nicht gesagt — mindestens nicht für den Ockham des Sentenzenkommentars<sup>12</sup> —, daß Gott in uns ein Urteil hervorrufen kann „haec res est“, wenn das Ding nicht existiert. Denn die

---

vare fundamentum relationis corrupto termino et transeunte respectu . . . Sed visio intellectiva et sensitiva et universaliter omnis intuitiva notitia est aliquid absolutum fundans respectum ad rem intuitive cognitam. Ergo Deus potest conservare intuitionem huiusmodi absolutam corrupto respectu et rei praesentialitate non existente . . . Praeterea Deus potest omnem rem conservare absque omni alia re a qua non dependet nisi effective: potest enim suspendere effectivam causalitatem omnis creaturae conservando eius effectum; sed absolutum intuitivae notitiae est quaedam res de praedicamento qualitatis secundum sic ponentes — das war die Ansicht Duns' —, et per consequens non dependet ab objecto nisi effective tantum . . . Ergo necesse est dicere, quod illam realitatem, quae ibi est absolute, Deus posset absque objecti praesentialitate conservare. Der erste dieser Beweise, die *via experientiae*, ist später viel zitiert und fast immer abgelehnt worden (vgl. z. B. unten, Anm. 78 und 83): man wandte gegen Aureolis fünf Erfahrungstatsachen ein, es handle sich in diesen Fällen um Sinnestäuschungen und nicht um eigentliche notitiae intuitivae, die *secundum omnem conditionem* Wahrnehmungsbilder sind. Übrigens, das sei noch ausdrücklich gesagt, hat Aureoli seine These keineswegs in skeptischem Sinn verstanden, so als ob die natürliche Wahrnehmungskennntnis auf Grund derartiger *experientiae* zweifelhaft würde: er will nur zeigen, daß in gewissen Fällen, die aber — im Gegensatz zu den casus supernaturaliter possibles, wie Ockham sie zu nennen pflegt — als solche ohne Schwierigkeit erkannt werden können, die Sinne etwas wahrnehmen, was in Wirklichkeit nicht vorhanden ist, und daß darum theoretisch notitiae intuitivae ohne Objekt auch *naturaliter* möglich sind. Bezeichnenderweise wird Aureoli von den Späteren nur mit dieser These zitiert und nicht auch mit der andern, die sich auf die *supernaturaliter* verursachten Wahrnehmungen ohne Objekt bezieht: diese letztere wird durchweg und ausschließlich mit Ockhams Namen verbunden.

<sup>9</sup> Sie ist ediert von F. Hoffmann, Die Schriften des Oxforder Kanzlers Iohannes Lutterell (Leipzig 1959).

<sup>10</sup> Art. II (Ed. cit. S. 11—15); zu Lutterells Kritik siehe unten S. 194.

<sup>11</sup> Art. 10. Beide Gutachten sind ediert von J. Koch, Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozeß: *RechThAncMéd* 7 (1935) 353 ff.; 8 (1936) 79 ff. und 168 ff.; das zweite schon vorher von A. Pelzer in: *Rev-HistEccl* 18 (1922) 240 ff.

<sup>12</sup> Außer in der zitierten Quaesitio zum Prolog erörtert Ockham diese Fragen ausführlich in *Sent. II* qu. 14—15 (zu den Einzelheiten siehe die beiden erwähnten Aufsätze Boehners).

notitia intuitiva ist nur ein Wahrnehmungsbild und kein Urteil, und sie ist auch nicht die einzige Ursache des Wahrnehmungsurteils, sondern nur eine *causa partialis*, zu der eine zweite Teilursache hinzukommt, nämlich die Existenz oder Nicht-Existenz des wahrgenommenen Objekts als solche. Zusammen mit der ersteren ergibt die naturaliter entstandene *cognitio intuitiva* das positive Urteil „*haec res est*“, zusammen mit der letzteren das negative „*haec res non est*“<sup>13</sup>. Es ist das eine der nicht ganz seltenen Stellen in Ockhams Werk, an denen alle Interpretationsversuche scheitern. In welcher Weise wissen wir von der Existenz oder Nicht-Existenz des Gegenstands, unabhängig von der Wahrnehmung, die er — oder Gott direkt — in uns hervorrufft? Ockham äußert sich nicht darüber.

Aber jedenfalls ist er fest davon überzeugt, daß es so ist und daß wir darum auch bei den *supranaturaliter* erzeugten Wahrnehmungsbildern zu unterscheiden vermögen, ob das nicht vorhandene Objekt überhaupt nicht existiert oder ob es nur so weit entfernt ist, daß es auf natürlichem Weg nicht wahrgenommen werden kann. Im ersten Fall urteilen wir: „*haec res non est*“, im zweiten: „*haec res est*“. Unter keinen Umständen aber bewirkt ein derartiges Wahrnehmungsbild in uns einen Irrtum oder auch nur einen Zweifel über Existenz oder Nicht-Existenz des Objekts. Von irgendwelchen skeptischen Bedenken ist in diesen ganzen Darlegungen des Sentenzenkommentars keine Rede: Ockham vertritt hier einen absoluten erkenntnistheoretischen Realismus, der von der Unfehlbarkeit der Wahrnehmungserkenntnis auch gegenüber einem möglichen direkten Eingreifen Gottes überzeugt ist.

In den späteren Quodlibeta hat sich dagegen sein Standpunkt in dieser Frage etwas verschoben, und zwar ganz entschieden im Sinn einer skeptischen Wendung<sup>14</sup>. Grundsätzlich hält er zwar an der früheren Auffassung fest, aber im Gegensatz zum Sentenzenkommentar wird nun ausdrücklich das Problem aufgeworfen, ob Gott durch die von ihm erzeugte *notitia intuitiva* eines nicht existierenden Objekts nicht auch ein irriges Urteil über seine Existenz in uns verursachen kann<sup>15</sup>. Ockham wiederholt zunächst seine frühere These „*per notitiam intuitivam non tantum iudico rem esse quando est, sed etiam non esse, quando non*

<sup>13</sup> Es sind in der neueren Ockhamliteratur verschiedentlich Erklärungsvorschläge für diese Lösung gemacht worden, aber keiner schafft die Schwierigkeit wirklich aus der Welt. Ganz unhaltbar scheint uns die Ansicht Boehners (Collected articles, 286), daß Ockham an eine empirische Verifikation gedacht habe: wenn ich etwas sehe, was in Wirklichkeit nicht vorhanden ist, kann ich die Nicht-Existenz durch andere Sinne feststellen, usw. Aber wie sollte man in dem Beispiel Ockhams, wenn Gott den Stern am Himmel zerstört und sein Wahrnehmungsbild erhält, konstatieren können, daß der Stern nicht mehr vorhanden ist?

<sup>14</sup> Das hat Bochner bei seiner energischen Verteidigung des Ockhamschen „Realismus“ übersehen.

<sup>15</sup> Quodl. V qu. 5.

est“ und beweist sie mit der gleichen Überlegung wie früher: *probo, quia licet sit inconueniens quod eadem notitia sit causa totalis unius iudicii et iudicii contrarii respectu eiusdem passi, tamen non est inconueniens quod sit causa partialis unius iudicii, quando res existit, et sit causa partialis iudicii contrarii, quando res non existit, et sic est in proposito.* Aber unter den Einwänden, die nun erhoben werden, finden sich die beiden folgenden: *Sed contra: hoc dato sequitur quod Deus non posset in nobis causare unum actum cognoscendi per quem apparet nobis esse res praesens quae est absens, quod est falsum, cum hoc non includit contradictionem . . . Praeterea: hoc dato Deus non posset causare assensum evidentem respectu huius contingentis „albedo est“ albedine non existente, quia visio albedinis causat assensum evidentem respectu huius „haec albedo non est“ et intellectus non videtur assentire oppositis.* Es ist also offenbar in der *disputatio quodlibetalis* gegen Ockhams These eingewandt worden, daß unter seinen Voraussetzungen Gott auch *de potentia absoluta* nicht die Möglichkeit hätte, in uns einen Irrtum hervorzurufen, und das sei falsch, denn Gott vermag alles, was keinen Widerspruch einschließt; insbesondere könnte er uns nicht zu einem irrigen Urteil über die Existenz eines nicht vorhandenen Objekts veranlassen, wenn wir von dem (übernatürlich kausierten) Wahrnehmungsbild auf die Nicht-Existenz schließen.

Die beiden Bedenken werden von Ockham so aufgelöst: *Ad primum istorum dico, quod Deus non potest causare in nobis cognitionem talem per quam evidenter apparet nobis rem esse praesentem, quando est absens, quia hoc includit contradictionem, nam cognitio evidens importat quod ita sit in re sicut denotatur per propositionem, cui fit assensus per cognitionem, et per consequens, cum cognitio evidens huius propositionis „res est praesens“ importat rem esse praesentem, oportet quod res sit praesens, aliter non esset cognitio evidens. Et tu ponis quod sit absens, et ita ex ista positione cum cognitione evidenti sequitur manifeste contradictio, scilicet quod res sit praesens et quod non sit praesens. Et ideo Deus non potest causare talem cognitionem evidentem. Tamen Deus potest causare actum creditivum, per quem credo rem esse praesentem, quando est absens. Et dico quod illa notitia creditiva erit abstractiva, non intuitiva. Per talem actum fidei potest apparere res esse praesens, quando est absens, non tamen per actum evidentem. Und: Ad ultimum dico quod Deus non potest facere assensum evidentem huius contingentis „haec albedo est“, quando albedo non est, propter contradictionem quae sequitur, quia assensus evidens denotat sic esse in re sicut denotatur per propositionem cui fit assensus. Sed per istam propositionem „haec albedo est“ importatur quod albedo sit, et per consequens si sit assensus evidens, haec albedo est. Et positum est, quod albedo non sit, et sic illa hypothesis cum*

notitia evidenti includit manifeste contradictionem, scilicet quod albedo sit et non sit. Concedo tamen, quod Deus potest facere assensum eiusdem speciei cum illo assensu evidente respectu illius contingentis „haec albedo est“, quando illa albedo existit; sed assensus non est evidens, quia non est ita in re sicut importatur per propositionem cui fit assensus.

Gott kann also nach Ockhams jetziger Auffassung in uns zusammen mit dem objektlosen Wahrnehmungsbild den Glauben erzeugen, daß ein Ding gegenwärtig sei, das in Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Und nicht nur das. Er kann allerdings keine *evidente* Wahrnehmungserkenntnis eines nicht existierenden Objekts verursachen, denn definitionsgemäß ist eine Aussage oder die Zustimmung zu einer Aussage nur dann evident, wenn der objektive Sachverhalt dem Inhalt der Aussage entspricht. Die Frage, welche Möglichkeiten und welche Kriterien wir haben, eine derartige Übereinstimmung festzustellen, hat Ockham — und hat überhaupt das 14. Jahrhundert — nie aufgeworfen. Es ist eine einfache Festsetzung, daß Evidenz und Wahrheit einander korrespondieren: nihil est evidens nisi verum<sup>16</sup>. Ein evidentes Urteil, das nicht wirklichkeitsentsprechend ist, wäre also ein Widerspruch in sich selbst, den auch Gott nicht realisieren kann. Es ist darum auch für seine Allmacht unmöglich, zu dem Satz „haec albedo est“ in uns eine evidente Zustimmung hervorzurufen, wenn diese albedo nicht vorhanden ist<sup>17</sup>. Wohl aber kann er etwas anderes: er kann in uns einen assensus, d. h. ein Für-wahr-halten, kausieren, das genau derselben Art — eisdem speciei — ist wie das evidente, der objektiven Wirklichkeit entsprechende Für-wahr-halten. Und wir haben keine Möglichkeit, diese Schein-Evidenz von der echten zu unterscheiden. Das aber ist genau der Standpunkt, den die extremsten „Skeptiker“ des 14. Jahrhunderts vertreten haben: mehr hat auch ein *Bernhard von Arezzo* nicht behauptet.

Oder richtiger gesagt: mehr hat *Nicolaus von Autrecourt* ihm nicht vorgeworfen, wobei — da wir den Sentenzenkommentar Bernhards, in dem er die betreffenden Äußerungen getan haben soll, nicht kennen — offenbleiben muß, ob und wieweit Autrecourt seine Thesen etwas zugespitzt hat. Bernhard soll — nach dem ersten Brief, den Autre-

<sup>16</sup> So sagt Duns Scotus (*Analytica priora* I, qu. 11) mit einem nachher oft zitierten Wort.

<sup>17</sup> Daß man in dieser Stelle des fünften Quodlibet eine Einschränkung der Allmacht Gottes gegenüber der Auffassung des Sentenzenkommentars sehen konnte, wie es mehrfach der Fall war, kann nur in einem Mißverstehen des scholastischen *evidens* seinen Grund haben. Denn noch einmal: eine „evidente“ Aussage ist für die Scholastik nicht nur eine Aussage, der bestimmte urteilsimmanente Eigenschaften zukommen, sondern sie ist *per definitionem* eine Aussage, die einem objektiven Sachverhalt entspricht.

court an ihn richtet<sup>18</sup> — folgende drei Sätze aufgestellt haben: (1) *notitia intuitiva clara est, per quam iudicamus rem esse sive sit sive non sit*; (2) *obiectum non est, igitur non videtur: non valet consequentia, nec ista: hoc videtur, ergo hoc est, immo utrobique est falsa*; (3) *notitia intuitiva non requirit necessario rem existentem*. Aus diesen drei Thesen folgert Autrecourt dann noch zwei weitere, die Bernhard nicht ausdrücklich ausgesprochen habe, die er aber auf Grund seiner Voraussetzungen zugeben müsse: (4) *omnis apparentia nostra quam habemus de existentia obiectorum, potest esse falsa (ex quo per vos potest esse, sive obiectum sit, sive non sit)*; (5) *in lumine naturali non possumus esse certi, quando apparentia nostra de existentia obiectorum extra est vera vel falsa (quia uniformiter, ut dicitis, repraesentat rem esse, sive sit sive non sit)*. Et ita . . . sequitur quod vos non habetis certitudinem evidētiaē de existentia obiectorum extra. Bernhard scheint im Lauf einer Disputation seinen Standpunkt dahin präzisiert zu haben „quod, licet ex visione non possit inferri obiectum visum esse, quando visio ponitur in esse a causa supranaturali vel conservatur ab ipsa, tamen quando posita est a causis naturalibus praecise, concurrente influenza generali primi agentis, tunc potest inferri“. Aber dagegen wendet Autrecourt ein, daß es für einen uns möglichen Schluß vom Wahrnehmungsbild auf das Objekt keinen Unterschied macht, von wem das Wahrnehmungsbild verursacht ist, oder, anders gesagt, daß wir nicht wissen können, ob unser Wahrnehmungsbild auf natürlichem oder auf übernatürlichem Weg erzeugt ist, und daß darum für uns in keinem Fall der Schluß auf die Realität des wahrgenommenen Objekts zulässig ist. Autrecourt schließt darum zusammenfassend: *Sic igitur clarum est, ut<sup>19</sup> mihi videtur, quod ad dicta vestra sequitur quod vos habetis dicere, quod vos non estis certus de existentia obiectorum quinque sensuum. Sed, quod gravius sustineri posset, habetis dicere, quod vos non estis certus de actibus vestris, utpote quod videatis, quod audiat; immo quod non estis certus quod aliquid<sup>20</sup> apparet vobis vel apparuerit vobis.*

<sup>18</sup> Die Briefe Autrecourts an Bernhard von Arezzo sind vermutlich in den zwanziger Jahren geschrieben worden, auch wenn die in ihnen ausgesprochenen Ansichten erst viel später, 1346, verurteilt wurden. Im ganzen waren es neun Briefe, aber erhalten sind nur zwei von ihnen, offenbar die beiden ersten, außerdem der Brief eines gewissen Aegidius an Autrecourt, der dessen Thesen zusammenfaßt und zu widerlegen versucht, und Autrecourts Antwort darauf. Alle diese Briefe sind ediert bei J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften (Münster 1908). Wir wollen nicht auf die Einzelheiten der Kontroverse eingehen, von der oft gesprochen worden ist (siehe vor allem die gründlichen Untersuchungen bei J. R. Weinberg, Nicolaus of Autrecourt, A study in 14<sup>th</sup> century thought [Princeton 1948], und den unten, Anm. 65, zitierten Aufsatz Moodys), sondern uns auf die Punkte beschränken, die in unserm Zusammenhang interessieren und die wir z. T. etwas anders beurteilen, als es üblich ist.

<sup>19</sup> Wir verbessern *ut* aus dem *ac* bei Lappe.

<sup>20</sup> Bei Lappe: *aliquis*.

Diesem radikalen Agnostizismus gegenüber erklärt Autrecourt nun, daß nach seiner Überzeugung wenigstens gewissen Erkenntnissen eine gegen jede mögliche Täuschung gesicherte Evidenz zuzuschreiben ist. Denn, wie er in einer Disputation in der Sorbonne dargelegt habe: *sum certus evidentior de obiectis quinque sensuum et de actibus meis*.

Lassen wir die *actus nostri*, die uns hier weniger interessieren, und beschränken wir uns auf die *certitudo de obiectis sensuum*. Autrecourt begründet seine Behauptung nicht, sondern begnügt sich mit dem Hinweis auf die frühere Darlegung. Aber jedenfalls ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhang ein Doppeltes: die *certitudo*, die er für die Sinneserfahrung in Anspruch nimmt, ist eine Gewißheit, die auch gegen Gottes Allmacht gesichert ist. Denn allein um *diese* Gewißheit geht es ja in der ganzen Diskussion. Tatsächlich sagt er auch ausdrücklich: *sum evidentior certus*, und es gibt für ihn — wie er im zweiten Brief an Bernhard ausführt — nur eine einzige *certitudo evidentiae*, nämlich die absolute und höchste, an der auch Gott nichts ändern kann. Der zweite Punkt, der deutlich wird, ist dieser: die *obiecta quinque sensuum* sind nicht nur die subjektiven Empfindungsinhalte, sondern sind die äußern Objekte unserer *sensationes*, d. h. sie sind die von unsern Sinnen wahrgenommenen Qualitäten, und nur sie<sup>21</sup>. Auch das ergibt sich aus der Polemik gegen Bernhard, die keinen Sinn hätte,

<sup>21</sup> Autrecourt hatte trotz seiner atomistischen Neigungen nicht den geringsten Zweifel an der Realität der spezifischen Sinnesqualitäten; der Gedanke, sie auf Größe, Gestalt und Bewegung der Atome zurückzuführen und sie damit zu subjektivieren — der eigentlich nur eine logische Konsequenz seines sonst vertretenen Standpunkts gewesen wäre —, wird nie in Betracht gezogen. Nur das Licht, das im Medium sich ausbreitende *lumen*, hat er in atomistischer Weise erklärt; eine der 1346 verurteilten *lumen* lautete (art. 38; Lappe, 38\*): *Item quod lumen nihil aliud est quam quaedam corpora quae nata sunt sequi motum solis seu etiam alterius corporis luminosi, ita quod fit per motum localem talium corporum advenientium ad praesentiam corporis luminosi . . . — Erroneum.* — Für die eigentlichen Qualitäten stellt Autrecourt eine ganz eigenartige Theorie auf, in der ihm kaum einer seiner Zeitgenossen gefolgt ist: für ihn ist jede Qualität eine Art von universalem Individuum; es ist dieselbe, einzige, numerisch gleiche, ewige und unveränderliche *albedo*, die in allen subiecta erscheint und die der eine in Paris und der andere in England wahrnimmt. Das wird dargelegt in dem Kapitel *De entibus imaginabilibus* des Traktats *Exigit* (in der Edition von J. R. O'Donnell, *MedStud* 1 [1939] 241 ff., besonders 244 f.). Autrecourt will diese Behauptung auch und vor allem für seelische Qualitäten und Aktionen aufstellen, um ein Argument für die *aeternitas rerum* zu gewinnen, und er kommt damit zu einer These, die an die averroistische Doktrin von der Einheit des Intellekts erinnert (sich aber natürlich grundsätzlich von ihr unterscheidet): *Dicamus igitur quod albedo est omnino eadem Parisius et in Anglia. Et multo melius potest dici quod actus videndi, quo Sortes et Plato vident unum obiectum in numero, est idem actus in numero. Magis enim videtur albedo, cum sit magis materialis, determinare sibi certum locum ita quod una in pluribus esse non possit, quam de actu videndi vel de quocumque actu animae; et tamen eadem albedo est Parisius et in Anglia, ut dictum est, et igitur multo magis idem actus videndi, idem visus, idem intellectus, et sic in aliis. Auch diese Ansicht ist 1346 verurteilt worden, mit dem Prädikat „falsum et haereticum“ (art. 41).*

wenn Autrecourt es anders meinte. Er hatte dem Gegner ja ausdrücklich vorgehalten, aus seinen Äußerungen gehe hervor „quod vos non habetis certitudinem evidentiae de existentia obiectorum extra“<sup>22</sup>; also muß die eigene Gewißheit über die Sinnesobjekte, die er dem entgegenstellt, sich notwendig auch auf die *obiecta extra* beziehen<sup>23</sup>.

Mit was für Argumenten Autrecourt in seiner Disputation an der Sorbonne die Gewißheit der unmittelbaren Wahrnehmungserfahrung begründet hat, wissen wir nicht und können es auch nicht vermuten. An sich stand er mit dieser Auffassung nicht allein. Letzten Endes war sie nichts anderes als eine Wiederaufnahme der uralten Überzeugung, daß die Sinne sich nicht über ihre *obiecta propria* täuschen können: wenn ich ein Gelb oder ein Rot wahrnehme, so ist in der äußern Wirklichkeit ein Gelb oder ein Rot irgendwo, sei es auch nur in meinem eigenen Organ, vorhanden; nur die weiteren Schlüsse, die aus diesen ersten sensationes gezogen werden, sind möglichen Irrtümern unterworfen. Die Frage, ob diese Gewißheit auch einem wundermäßigen Eingreifen Gottes gegenüber standhalten würde, ist von den Früheren nicht in expliziter Form gestellt worden. Aber nachdem durch Ockham das Problem in den Blickpunkt des Interesses gerückt war und seine präzise Formulierung gefunden hatte, wird von vielen Seiten zu ihm Stellung genommen, und es fehlt nicht an Versuchen, die Ockhams Ansicht widerlegen und gegen ihn beweisen wollen, daß selbst Gott de potentia absoluta die auf unmittelbarer Wahrnehmung beruhende cognitio intuitiva nicht verfälschen kann. Insbesondere hatte seine These, daß das Wahrnehmungsbild gegenüber dem Wahrnehmungsobjekt etwas „Absolutes“ im eigentlichen Sinn sei und daß folglich beide durch Gottes Allmacht getrennt werden können, keineswegs allgemein überzeugt<sup>24</sup>, sondern war von den verschiedensten Seiten und mit den

<sup>22</sup> Oder, wie er am Schluß des Briefes noch einmal wiederholt: quod vos habetis dicere, quod vos non estis certus de illis quae sunt extra vos.

<sup>23</sup> Weinberg (a. a. O. 20 ff.) sieht in einer Stelle aus dem Brief des Aegidius an Autrecourt einen Beweis, daß Autrecourt unter den *obiecta sensuum* nur die Empfindungsinhalte und nicht die äußeren Objekte verstehen wollte; aber uns scheint, daß diese Stelle eher das Gegenteil beweist. Sie lautet: . . . secundum dicta vestra necesse est, quod cognitio intuitiva sit eadem cum re cognita, quia aliter non sequeretur „res intuitive apparet, ergo res est“. Hier ist von *res cognita* die Rede, nicht von *obiectum*, aber die *res cognita* kann nur das äußere Objekt sein. Und das *eadem esse* zwischen Wahrnehmungsinhalt und wahrgenommenem Gegenstand ist nichts anderes als die *adaequatio rei et intellectus*, als die man die Wahrheit zu definieren pflegte. Im übrigen handelt es sich hier ja nicht um eine eigene Äußerung Autrecourts, sondern um eine Folgerung, die Aegidius mit bestimmten Absichten aus seinen Äußerungen zieht und die nicht notwendig die authentische Meinung Autrecourts auszudrücken braucht.

<sup>24</sup> Ebensovienig übrigens die verwandten Gedanken, die schon vor Ockham geäußert worden waren. So lehnt z. B. Durandus de S. Porciano die Ansicht des Hervaeus Natalis, die wir oben (Anm. 8) zitiert haben, ab mit der Begründung: quia secundum hoc Deus posset facere quod oculus videret colorem qui non esset praesens

verschiedensten Begründungen angegriffen worden. Johannes Lutterell etwa widerlegt in seiner Anklageschrift gegen Ockham diesen Punkt ausführlich — die magistri von Avignon ließen dann *diese* Kritik fallen und zensurierten nur die These als solche wegen der Folgerungen, die sich aus ihr für die visio beatifica Dei ergeben könnten — und stellt sich auf den Standpunkt, den im wesentlichen schon Duns Scotus eingenommen hatte, daß zwischen der cognitio intuitiva und dem äußern Objekt eine essentielle Beziehung besteht, derart, daß auch Gott die beiden nicht trennen kann<sup>25</sup>. Eine ähnliche Ansicht begegnet bei Franciscus de Mayronis<sup>26</sup> und einigen andern Scotisten<sup>27</sup>. Ein weiterer Gesichtspunkt, von dem aus Ockhams These angegriffen wurde, ergab sich aus der Beziehung des Wahrnehmungsakts und allgemeiner

---

realiter, immo qui omnino non esset in rerum natura, ex quo actus potentiae non requirit aliquam realem existentiam obiecti . . . Posset igitur secundum hoc dici, quod oculus videret colorem qui non est, et auditus audiret sonum qui non est, et gustus gustaret saporem qui non est, tactus sentiret calorem qui non est et odoratus odorem qui non est: *quod videtur multis impossibile* (Sent. Prolog. qu. 3, § 14; Ed. Venedig 1571).

<sup>25</sup> In dem oben, Anm. 10, zitierten Art. II. Hier heißt es: Ad rationem eius dici potest quod, quamvis plurimi hoc negarent, quod videre, intelligere, velle sunt absoluta . . ., posito tamen quod ista sint absoluta videre, velle, intelligere et similia, distinguendum est de absolutis, quod aliqua sunt absoluta habentia esse fixum, qualia sunt substantiae et multae quantitates et multae qualitates: talia possunt propter fixationem tam inesse quam esse sine aliis absolutis saltem per divinam potentiam; alia sunt absoluta quae sunt quaedam tendentiae in alia seu inclinationes quae . . . non possunt esse sine aliis, cuiusmodi sunt visio tam corporalis quam intellectualis. Ideoque tales actus non possunt esse sine obiectis essentialiter praesentibus potentiae . . . Unde etiam Deus non poterit videre nisi visibile sit praesens sibi . . .

<sup>26</sup> Er äußert sich an zwei Stellen seines Conflatus zu Sent. I über diese Frage: Prolog. qu. 18 „utrum per potentiam divinam de non existente possit esse notitia intuitiva“, und dist. 43—44 qu. 8 „utrum Deus possit supplere vicem cuiuscumque causae secundae efficientis causando totaliter illum effectum“. Von der ersten dieser Quaestiones hat Boehner schon gesprochen (Collected articles, 291), er hat sie aber insofern mißverstanden, als er annahm, es gehe hier um das Problem, ob durch eine derartige intuitio die Nicht-Existenz des Objekts erkannt werde (die Mayronis, gegen Ockham, ablehne). Tatsächlich untersucht Mayronis nur, ob überhaupt ein objektloses Wahrnehmungsbild möglich ist, und verneint *diese* Frage: die weitere, ob eine solche cognitio intuitiva der Ausgangspunkt eines positiven oder negativen Urteils wird, stellt sich ihm darum gar nicht. Der Grund, warum er die erste Frage verneint, ist der, weil die intuitiva für ihn wesensmäßig einen *respectus ad obiectum* einschließt, den auch Gott nicht aufheben könnte, ohne zugleich die Vorstellung als solche aufzuheben. In der Quaestio zu dist. 43—44 wird dasselbe Problem in weiterem Rahmen erörtert, mit dem gleichen Ergebnis. Mayronis stellt hier zunächst fest: Hic est communis sententia omnium doctorum, quod quidquid potest Deus facere mediante causa secunda in genere causae efficientis, potest immediate per se, quia est causa prima et perfectissima. Aber gegen diese Regel erheben sich einige Einwände, darunter dieser: quia (Deus) mediante obiecto potest causare notitiam intuitivam de obiecto, et tamen sine eo non potest, nam tunc videretur quod non est, quod est impossibile. Die Auflösung lautet: quod intuitiva notitia includit aliquo modo habitudinem ad obiectum ut existens est, womit das göttliche Nicht-Können erklärt ist. Denn — das ist das Gesamtergebnis — dico et credo quod illa regula, quae est communiter a theologis concessa, est vera in absolutis et tamen non in relativis, und zu den *relativa* gehören auch die notitiae intuitivae.

der seelischen operationes — *sensatio, intellectio, volitio* — auf die betreffende seelische Potenz. Dieselben Denker, die zwischen Wahrnehmungsakt und Wahrnehmungsobjekt eine wesentliche, auch für Gott nicht aufhebbare Abhängigkeitsbeziehung sehen wollten, waren auf der andern Seite der Ansicht, daß die seelischen Akte eigentliche „Qualitäten“ der betreffenden Potenzen sind und als solche *ihnen gegenüber* den Charakter eines „Absoluten“ haben, das durch Gottes Allmacht von ihnen getrennt oder andererseits in einem beliebigen, auch anorganischen Subjekt geschaffen werden kann. Gott könnte etwa eine *intellectio* auch in einem Stein verursachen<sup>28</sup>. Andere dagegen sehen in den Wahrnehmungs-, Denk- und Willensfunktionen zwar auch Qualitäten, aber außerdem und vor allem *actiones* der betreffenden Potenzen, die den Charakter von *actus vitales* haben und ohne die Seele als *agens* undenkbar sind. Gott kann darum zwar *se solo* in mir eine *sensatio, intellectio, volitio* hervorrufen, aber er kann sie nicht ohne meine aktive Mitwirkung zu *meinem* seelischen Akt machen<sup>29</sup>. Er könnte also durchaus, wie Ockham wollte, in mir eine *notitia intuitiva* ohne äußeres Objekt verursachen, aber er kann sie nicht zu *meiner* Wahrnehmung machen, d. h. er kann nicht bewirken, daß ich ein nicht vorhandenes Objekt sehe<sup>30</sup>.

Es gab somit verschiedene Möglichkeiten, die Gewißheit der Sinnes-

<sup>27</sup> Johannes von Mirecourt bezeichnet in einer Quaestio seines Sentenzenkommentars, in der er fragt „*utrum cognitio sensitiva exterior causari vel conservari possit per potentiam Dei sine obiecto*“ (I qu. 2; Pal. lat. 340, fol. 2<sup>v</sup>—4<sup>r</sup>), diese Auffassung als *opinio quae communiter tenetur* (fol. 4<sup>r</sup>) und behauptet, daß aus ihr folgen würde „*quod Deus se solo facere posset, quod anima intelligeret obiectum et odiret proximum et etiam Deum, sed non demeritorie, et erraret et multa talium*“. Es ist das eine der Thesen, die dann 1347 verurteilt wurden (Art. 31 der Liste im Chartularium Universitatis Parisiensis, Bd. II, 610—613); vermutlich befanden sich unter Ockhams Zensoren auch Anhänger der *opinio communis*, die sich gegen dergartige Folgerungen verwahren wollten.

<sup>28</sup> Mit diesem Beispiel wollen die Editoren der Waddingausgabe die Ansicht des *Doctor subtilis* illustrieren (zu Op. Ox. I dist. 3 qu. 6, §§ 31—35).

<sup>29</sup> Mirecourt referiert in der erwähnten Quaestio diese Lehre besonders ausführlich, interpretiert sie allerdings mit gewissen occamistischen gefärbten *suppositiones* — *quod omnis motus est mobilis sive res acquisita per motum, quod omnis actio est res agens vel res acta* usw. —, die wohl nicht von allen Vertretern der Theorie anerkannt wurden, obwohl er sie ausdrücklich mit der Bemerkung einführt „*sive verae sint, sive falsae, cum tamen a pluribus concedantur*“. Auf jeden Fall scheint die Deutung der seelischen Funktionen als *actiones* der betreffenden Potenzen, auch wenn sie nicht die *opinio communis* war, ziemlich verbreitet gewesen zu sein. Von den Zeitgenossen wird mehrfach Robert Holkot als Repräsentant dieser Lehre zitiert, doch beziehen sich seine einschlägigen Äußerungen (Sent. I qu. 1 art. 3; Ed. Lyon 1518) mehr auf den *assensus intellectus vel voluntatis* als auf die *sensationes*. — Zu Mirecourts eigener Ansicht siehe unten, Anm. 77.

<sup>30</sup> Natürlich waren die von dieser Seite erhobenen Einwände für die Vertreter der Ockhamschen These leichter zu widerlegen als die andern: Gott könnte ja trotzdem das wahrgenommene Objekt als *causans et movens* ersetzen, usw. Das Problem ist unter vielen Gesichtspunkten diskutiert worden.

wahrnehmungen gegen skeptische Bedenken zu verteidigen. Welchen Weg Autrecourt in seiner Disputation eingeschlagen hatte, wissen wir, wie gesagt, nicht. Aber wie er dieses Postulat auch begründet haben mag, auf jeden Fall schreibt er der unmittelbaren Sinneserkenntnis eine absolute Evidenz zu: ihr, und — was das Wissen von der äußern Wirklichkeit anbelangt — nur ihr. Denn, das wird im zweiten Brief an Bernhard ausgeführt, die Gewißheit, die einem indirekten, abgeleiteten oder erschlossenen Wissen zukommen kann, beschränkt sich — *excepta certitudine fidei* — auf den Satz des Widerspruchs und was sich auf diesen zurückführen läßt. Nur das *primum principium* — *contradictoria non possunt esse simul vera*<sup>31</sup> — hat eine schlechthinnige Evidenz, die durch nichts, auch nicht durch Gottes Allmacht, aufgehoben werden kann. Infolgedessen können nur solche Schlüsse Anspruch auf unbedingte Evidenz erheben, die sich auf dieses Prinzip zurückführen lassen, d. h. bei denen das consequens mit den Prämissen identisch oder in ihnen enthalten ist; alle übrigen Aussagen haben nicht nur keine Evidenz, sondern nicht einmal Wahrscheinlichkeit. Denn *certitudo evidentiae non habet gradus*: einer Aussage kommt entweder der höchste und einzige Grad der Gewißheit zu, oder gar keiner; Zwischenstufen gibt es nicht. Das dem Menschen erreichbare sichere Wissen beschränkt sich also auf die unmittelbare Sinneserkenntnis und die aus ihr ableitbaren analytischen Urteile.

An dem allen ist neu und ungewöhnlich lediglich die Behauptung, daß die Evidenz des *primum principium* die einzige sei, die auf diese Bezeichnung Anspruch erheben könne. Daß sie eine Evidenz im absoluten Sinn darstellt, an der auch Gottes Allmacht nichts ändern kann, war eine allgemeine Überzeugung. Die *potentia absoluta Dei* ist ja durch den Satz des Widerspruchs und nur durch ihn beschränkt: sie vermag nur das, was keinen Widerspruch einschließt oder zu keinem Widerspruch führt. Aber daß es außer dieser Gewißheit — und der der Glaubenssätze — keine andere geben soll, war eine neue und revolutionäre These. Autrecourt bringt einen „Beweis“, daß jede *certitudo* auf die des ersten Prinzips zurückgeführt werden kann, aber dieser Beweis beruht, wie es ja auch kaum anders sein kann, auf einer *petitio principii* und gibt tatsächlich nichts anderes als eine implizite Definition und Festsetzung, was unter Gewißheit zu verstehen ist. Er lautet<sup>32</sup>: *Omnis certitudo a nobis habita resolvitur in istud principium, et ipsum non resolvitur in aliquod aliud sicut conclusio in principium suum . . .*

<sup>31</sup> Die Formulierung findet sich zu Beginn des zweiten Briefs an Bernhard, aber es begegnen auch andere bei Autrecourt. Jedenfalls ist ihm zu Unrecht vorgeworfen worden (in den *Articuli missi de Parisius*, Lappe, 41\*), er habe gesagt „quod hoc est primum principium et non aliud: si aliquid est, aliquid est“. Es war ein gern diskutiertes Thema, welches die „erste“ Form des ersten Prinzips ist.

<sup>32</sup> Im zweiten Brief (Lappe, 7\*).

Probatur quoad duas partes et primo quantum ad primam partem — scilicet quod omnis certitudo nostra citra istam certitudinem resolvitur in istud principium, de quo tu dicis te esse certum — propono istam consequentiam: „possibile est sine aliqua contradictione, quae exinde sequatur, quod apparebit tibi sic esse et tamen non sic erit, igitur non es certus evidenter, quod sic sit“. Clarum est mihi quod, si admitterem antecedens esse verum, quod ego concederem consequentiam esse veram, et per consequens non essem simpliciter evidenter certus de quo dicebam me esse certum. Ex hoc clarum est, quod in nostrum principium dictum omnis nostra certitudo resolvitur et ipsum non resolvitur in aliud sicut conclusio in principium<sup>33</sup>.

Es ist eine rein formale Überlegung, bei der offen bleibt, auf was die *certitudo* sich bezieht, von der vorausgesetzt wird, daß ich sie habe; was gezeigt werden soll, ist lediglich, daß diese Gewißheit — und damit jede Gewißheit — wenn sie eine solche ist, auf die des primum principium zurückgeht: wenn es ohne Widerspruch möglich ist, daß etwas zu sein oder so-zu-sein scheint und es in Wirklichkeit nicht ist, dann bin ich über sein Sein oder So-sein nicht sicher; da ich aber sicher bin — das wird ja vorausgesetzt —, schließt das So-erscheinen und Nicht-so-sein einen Widerspruch ein. Die *petitio principii* liegt in dem „igitur non es certus evidenter“; berechtigt wäre nur die Folgerung: „igitur non es certus evidenter *evidentia primi principii*, quod sic sit“. Mit der Unterdrückung dieses Zusatzes und mit der darin liegenden Verallgemeinerung ist bereits stillschweigend jede Evidenz mit der des Widerspruchsprinzips identifiziert, während es a priori natürlich möglich wäre, daß meine Gewißheit auf einer ganz andern Basis beruht: es würde zweifellos keinen Widerspruch einschließen, daß etwa Sokrates weiß erscheint und es nicht ist, und ich könnte trotzdem mit Sicherheit wissen, daß er tatsächlich weiß ist. Aber gerade diese andern Möglichkeiten einer *certitudo* will Autrecourt ausschließen; nur daß er es nicht mit einem „Beweis“ tut, sondern mit einer Festsetzung, die den Charakter eines Postulats hat. Er hat damit die Definition der absoluten Evidenz gegeben, die dann Zeitgenossen und Spätere in dieser Formulierung übernommen haben<sup>34</sup>: etwas ist schlechthin evident, wenn sein So-erscheinen und Nicht-so-sein einen Widerspruch einschließen würde.

Nicht ausdrücklich aus diesen Erwägungen allein, sondern auch aus andern *quae multa fuerunt* hat Autrecourt dann, wieder *alibi* — vermutlich ist auch hier die Disputation in der Sorbonne gemeint — unter

<sup>33</sup> Dieser Beweis hat der modernen Forschung viel Kopfzerbrechen gemacht und hat die verschiedenartigsten Interpretationen gefunden (siehe dazu Weinberg, 15). Uns scheint, daß die im Folgenden vorgeschlagene Erklärung die nächstgelegene ist und durch den Zusammenhang gefordert wird.

<sup>34</sup> So etwa Johannes von Mirecourt, vgl. unten S. 217.

ändern die Folgerung gezogen, daß aus dem Sein eines Etwas nicht auf das Sein eines andern geschlossen werden kann<sup>35</sup>. Daraus ergeben sich dann die beiden berühmten Thesen, daß wir keine Möglichkeit haben, Substanzen und Kausalbeziehungen zu erkennen, und daß ihr Vorhandensein nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit erschlossen werden kann. Denn wir können weder die einen noch die andern mit einer auf den Satz des Widerspruchs rückführbaren Sicherheit nachweisen, und folglich können wir nicht wissen, ob es außer unserer Seele eine andere Substanz in der Welt gibt, und ob außer Gott andere Wirkursachen vorhanden sind<sup>36</sup>.

Auch an diesen Thesen war nicht alles neu. Die Behauptung, daß Aussagen über Substanzen und Kausalbeziehungen nicht die Gewißheit des *primum principium* haben, hätte sicher keinen Anstoß erregt, insbesondere, da unter den „vielen“ Beweisen, die Autrecourt „anderswo“ für sie angeführt hatte und von denen er einige im zweiten Brief an Bernhard wiederholt, sich auch Überlegungen wie die folgende finden: *Nam cum apparentibus . . . potest esse per aliquam potentiam, puta divinam, quod ibi substantia non sit; igitur in lumine naturali non infertur evidenter ex istis apparentiis, quod substantia sit ibi.* Das Dogma der Eucharistie ist ja das beste Argument für diesen Satz. *Apparet consequentia, so fährt Autrecourt fort, ex supra declaratis. Nam dictum est, quod consequentia evidens sit, quando*<sup>37</sup> *contradictio est, per aliquam potentiam posse*<sup>38</sup> *fieri quod oppositum consequentis stet cum antecedente.* Und dann folgt eine Bemerkung, die bestätigt, daß auch Autrecourts „Skepsis“ — wie die seiner Zeitgenossen — am Übernatürlichen orientiert ist: *Et si dicitur, quod consequentia est evidens, addito ad antecedens „quod Deus non faciat miraculum“: istud reprobatur secundum ea quae dicta sunt in simili in epistola prima ad Bernardum*<sup>39</sup>. Also wenn ein göttliches Eingreifen mit Sicherheit ausgeschlossen werden könnte, dann würde auch Autrecourt evidente Schlüsse auf Substanzen und Kausalbeziehungen<sup>40</sup> für möglich

<sup>35</sup> „Ex eo quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter evidentiā reducta in *primum principium* vel in certitudinem *primi principii* inferri, quod alia res sit“, wie es im zweiten Brief an Bernhard heißt, oder, etwas kürzer formuliert, in dem Brief an Aegidius: „ex eo quod una res est, non potest evidenter inferri quod alia res sit, evidentiā reducta ad certitudinem *primi principii*“.

<sup>36</sup> Diese Behauptungen sind zum Teil in den späteren Briefen an Bernhard aufgestellt worden, die nicht erhalten sind; sie ergeben sich aus den Irrtumslisten, wo jeweils die Provenienz der einzelnen Thesen angegeben ist (die letztere stand z. B. im siebten Brief).

<sup>37</sup> Wir korrigieren *quando* aus dem *quod* bei Lappe.

<sup>38</sup> Bei Lappe *posset*. <sup>39</sup> Vgl. oben S. 191.

<sup>40</sup> Daß er auch hinsichtlich der Kausalbeziehungen eine entsprechende Überlegung angestellt hat, geht aus einer Äußerung Mirecourts hervor, die sich in einer Pariser Handschrift findet (Bibl. Nat. lat. 16409, fol. 132<sup>v</sup>), und die schon von Lappe (4) teilweise, von Weinberg (92) ganz, aber in englischer Übersetzung, zitiert worden ist:

halten. Aber da das nicht der Fall ist, bleibt als einzige Evidenz die, die auch gegen Gottes Allmacht gesichert ist, nämlich die des *primum principium*.

Der entscheidende Punkt war wieder dieser letzte: daß nur die Gewißheit, die sich auf den Satz des Widerspruchs zurückführen läßt, den Charakter der Evidenz hat. Das war die neue Behauptung, und eine Behauptung, mit der tatsächlich die Grundlagen der scholastischen Wissenschaft in Frage gestellt wurden. Denn praktisch war mit ihr einer Form der Wirklichkeitserkenntnis, die bis dahin ganz selbstverständlich als ein möglicher Wahrheitszugang anerkannt worden war, der Boden entzogen: der *experientia* — oder, wie die Früheren sagten, dem *experimentum* — im aristotelischen Sinn.

Im letzten Kapitel der *Analytica posteriora*, in dem dargelegt wird, wie wir zur Erkenntnis von allgemeinen Begriffen und allgemeinen Prinzipien kommen, führt Aristoteles diesen Begriff so ein: *multae sensationes faciunt memoriam, et multae memoriae experimentum*; und aus dieser so gewonnenen Erfahrung vermag der Intellekt dann die Allgemeinbegriffe zu abstrahieren und weiterhin zunächst die partikulären und schließlich die universalen Prinzipien zu gewinnen<sup>41</sup>. Die Stelle ist oft kommentiert worden und war eine der wichtigsten *auctoritates*, wenn es sich darum handelte, den Wahrheitsanspruch empirisch gewonnener Erkenntnisse zu begründen.

Es scheint, daß Autrecourt mit der Ausschaltung der *experientia* aus dem Bereich der evidenten Erkenntnisse sich speziell gegen Duns Scotus gewandt hat; auf jeden Fall hat er offensichtlich mit seiner Polemik dessen Formulierungen im Auge. Das gilt mindestens für seinen Traktat *Exigit*, der sicher einige Jahre nach den Briefen an Bern-

---

Autrecourt habe gezeigt „quod nulla demonstratio seu philosophica inquisitio de effectibus quibuscumque unde proveniunt, vel causis naturalibus quos vel quales effectus producant vel producent, est aliquo modo evidens sive certa“. So weit geht das Zitat bei Lappe; nach Weinberg heißt es dann noch: „And to assert the opposite would contradict the divine liberty.“ Das ist das genaue Gegenstück zu dem Argument über die Substanzen. — Noch deutlicher ist der Zisterzienser Petrus Ceffons, der sich in seinem Sentenzenkommentar (1348) mehrfach und mit deutlicher Ironie über die Pariser Verurteilungen äußert. In lib. I qu. 22 (Ms. Troyes 62, fol. 49<sup>r</sup>: P. Damasus Trapp hat uns freundlicherweise die Fotos dieser Handschrift zur Verfügung gestellt) heißt es: *Nota etiam: non dico hic quin sit mihi evidens quod aliquid est et quin multa sint. Vidi enim revocari propositionem hanc, quod non est nobis evidens quod aliquis alius a nobis sit homo; idem etiam revocavit hanc, quod non erat sibi evidens quod aliqua causa secunda ageret, quia dicebat, quod non erat ei evidens quod aliud ageret quam Deus, cum Deus possit supplere causalitatem. Nec esset secure dicere hiis diebus, quod solum illud est mihi evidens, de quo apparet mihi aliqualiter esse, et sic est sicut apparet mihi, et per nullam potentiam potest mihi apparere sic esse, nisi sic esset; nec acceptatur quin sit mihi evidens quod ignis comburit et quod multi homines sunt alii a me.*

<sup>41</sup> Das gleiche ist, in etwas kürzerer Form, im ersten Kapitel von *Metaph. I* gesagt, aber bekannter war das Kapitel aus den *Analytica*.

hard verfaßt wurde<sup>42</sup> und wo er in einem langen Kapitel *An omne quod apparet, sit* noch einmal die alten Fragen aufgreift. Am Schluß des Kapitels faßt er seine Ansicht in einer Reihe von Sätzen zusammen und präzisiert sie damit zugleich in einigen Punkten. Eine dieser Thesen nun zitiert unverkennbar Ausführungen, die Duns in seinem Sentenzenkommentar über die verschiedenen Arten der *cognoscibilia* und die Unfehlbarkeit der entsprechenden Erkenntnisweisen gemacht hatte.

Duns stellt zu der 3. Distinktion des ersten Buchs<sup>43</sup> die Frage „*utrum aliqua veritas certa et sincera possit naturaliter cognosci*“ und will, nach einer Widerlegung der Lehre Heinrichs von Gent, untersuchen „*qualiter de tribus cognoscibilibus dicendum est, videlicet de principiis per se notis et de conclusionibus, et 2° de cognitis per experientiam et 3° de actibus nostris: utrum possit naturaliter haberi certitudo infallibilis*“. Das Ergebnis ist, daß den drei Gruppen nicht derselbe Grad der certitudo zukommt: über die ersten Prinzipien und die Folgerungen aus ihnen — *de primis principiis et de conclusionibus illatis ex eis* — haben wir eine certitudo absoluta, und ebenso *de actibus nostris*. Aber mit der äußern Erfahrung verhält es sich anders: *De cognitis per experientiam dico, quod licet experientia non habeatur de omnibus singularibus, sed de pluribus, neque quod semper, sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit quia ita est et semper et in omnibus, et hoc per istam propositionem quiescentem in anima „quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera est effectus naturalis illius causae“*; und weiterhin: *Quandoque autem est experientia de principio, ita quod non contingit per viam divisionis invenire ulterius principium notum ex terminis, sed statur in aliquo vero ut in pluribus, cuius extrema per experimentum scitum est frequenter uniri, puta quod haec herba talis speciei est calida, nec invenitur medium aliud prius, per quod demonstretur passio de subiecto propter quid, sed statur in isto sicut primo noto propter experientias, licet tunc incertitudo et fallibilitas removeantur per istam propositionem „effectus ut in pluribus alicuius causae non liberae est naturalis effectus eius“*, tamen iste est ultimus gradus cognitionis scientificae. Es bleibt noch die Frage, wie es mit den einfachen sensationes steht: *quomodo habetur certitudo eorum quae subsunt actibus sensus, puta quod aliquid extra est album vel calidum, quale apparet?* Duns entscheidet so: *Respondeo: aut circa tale cogni-*

<sup>42</sup> Aber wahrscheinlich vor 1340; vgl. dazu Weinberg (234 f.), der ihn zwischen 1330 und 1340 ansetzen will. Immerhin glauben wir, daß der Traktat nicht lange vor 1340 entstanden ist. Die Annahme, daß er in dem 1337 beendeten Sentenzenkommentar des Thomas von Straßburg zitiert sei, trifft nicht zu, so daß dieser terminus ante quem wegfällt: die betreffenden Äußerungen sind in so unbestimmter Form gehalten, daß man keine präzisen Zitate in ihnen sehen kann; und manches andere spricht gegen ein so frühes Datum.

<sup>43</sup> *Ordinatio I dist. 3, pars I qu. 4*. Wir zitieren nach der neuen römischen Edition.

tum eadem opposita apparent diversis sensibus, aut non, sed omnes sensus habeant diversa iudicia de aliquo viso extra . . . : in talibus est tunc certitudo habetur de veritate talis cogniti per sensus et per istam propositionem praecedentem „quod evenit in pluribus ab aliquo, illud est causa naturalis eius, si non sit causa libera“ . . . Si autem diversi sensus habeant diversa iudicia de aliquo viso extra . . . : in talibus est certitudo quod verum sit et quis sensus erret, per propositionem quiescentem in anima certiozem omni iudicio sensus et per actus plurium sensuum concurrentes, ita quod semper aliqua propositio rectificat intellectum de actibus sensus, quis sit verus et quis falsus, in qua propositione intellectus non dependet a sensu sicut a causa, sed sicut ab occasione.

Im Traktat *Exigit* stellt sich Autrecourt — in dem erwähnten Kapitel „An omne quod apparet sit“ — grundsätzlich ganz auf den Duns'schen Standpunkt, was die Sicherheit der unmittelbaren Sinneserkenntnis anbelangt. Seine Ansicht hat sich hier gegenüber dem ersten Brief an Bernhard etwas geändert, doch mehr in der äußeren Präsentation als in der Substanz. Er erklärt wie früher: „Haec proprie sunt evidentia: obiecta sensibilia, actus quos experimur in nobis, et hoc quantum ad incomplexa; quantum vero ad complexa: principia nota ex terminis et conclusiones dependentes ex eis“, aber hinsichtlich der Evidenz, die er den Sinneswahrnehmungen zuschreibt, ist er vorsichtiger geworden. Das „sum certus evidenter de obiectis quinque sensuum“ wird nicht mehr als unerschütterliches Postulat aufgestellt, sondern Autrecourt sagt jetzt nur: Dico ergo quod haec conclusio est probabilis, quod omne illud, quod apparet proprie et ultimate, est, et quod apparet esse verum, est verum. Pono istam conclusionem ut probabiliorem opposita, non ut veriorem. Es handelt sich dabei nicht etwa darum, wie dieser Satz vielfach verstanden worden ist, daß der unmittelbaren Erfahrung der Sinne nur Wahrscheinlichkeit zukommen soll, sondern die Behauptung, daß ihr eine absolute Evidenz zugeschrieben werden kann, wird für nur wahrscheinlich erklärt: wahrscheinlicher als das Gegenteil, aber nicht unbedingt wahrer<sup>44</sup>. Das Ganze klingt stark so, als wolle Autrecourt sich gegen eine schon drohende Zensur sichern. Tatsächlich findet

<sup>44</sup> Daß Autrecourt es so meint, geht u. a. aus folgender Begründung hervor, die er in demselben Zusammenhang (Ed., 230) für die Unfehlbarkeit der Sinneserkenntnis gibt: Ex praedictis igitur videtur probabilis conclusio proposita, ut licet actus iudicandi et assentiendi stent cum falsitate, actus ultimatae apparentiae non, et quare, sicut de aliis, esset una persuasio, quia apparentia talis est principium fundamentale omnis veritatis scitae a nobis. Et ita tolleretur certitudo, si sic esset quod staret cum non esse; sed non sic in actu iudicandi, qui(a) etsi quando(que) sit falsus, poterit iudicium quodammodo rectificari per istum actum. Es ist dieselbe Einstellung wie im ersten Brief an Bernhard: Autrecourt postuliert die absolute Gewißheit der Sinneserfahrung, um den radikalen Agnostizismus zu vermeiden, den er Bernhard vorwirft.

sich unter den Thesen, die 1346 verurteilt wurden, auch der Satz „quod non potest evidentiter ostendi quin omnia quae apparent, sint vera“<sup>45</sup>.

Die *ultima apparentia* also kann für den Autrecourt des Traktats als wirklichkeitsentsprechend angesehen werden. Was darunter zu verstehen ist, wird eingehend dargelegt: etwas erscheint *proprie et ultimate*, wenn es allen Prüfungen und Kontrollen standhält, sich mehreren Sinnen in der gleichen Weise präsentiert, und so weiter; kurz gesagt, wenn ganz sicher keine Sinnestäuschung vorliegt. Es ist dasselbe Kriterium, das auch Duns für die *certitudo* der unmittelbaren Wahrnehmungen angegeben hatte. Aber so sehr Autrecourt ihm in diesem Punkt zustimmt, so radikal lehnt er seine Ansicht über die *cognita per experientiam* ab. Eine der *conclusiones*, die er am Schluß des Kapitels aufstellt, lautet<sup>46</sup>: *decima tertia conclusio est quod de scitis per experientiam illo modo quo dicitur sciri „rheubarbarum sanat choleram“ vel „adamas attrahit ferrum“, habetur solum habitus coniecturativus, non certitudo. Cum probatur quod certitudo per propositionem quiescentem in anima quae est „illud quod producitur ut in pluribus a causa non libera, est effectus eius naturalis“, quaero: quid appellas „causam naturalem“? Vel illam quae produxit praeteritum ut in pluribus et adhuc producet in futurum, si duret et applicetur? Et tunc minor non est scita, esto quod aliquid sit productum ut in pluribus: non est tamen certum, an sic debeat esse in futurum. Abgesehen von den Beispielen, die Autrecourt möglicherweise anderswoher hat — wir werden es noch sehen — ist in dieser These unverkennbar, und zum Teil wörtlich, Duns zitiert.*

Aber der Sache nach hat Autrecourt mit ihr nicht nur gegen Scotus, sondern schlechthin gegen die herrschende Meinung Stellung genommen, so daß eine Reaktion nicht ausbleiben konnte. Sie erfolgte nicht nur in Form der feierlichen Verurteilung, die nach einem ersten Vorspiel im Jahr 1340 schließlich 1346 erfolgte, sondern auch und vor allem in Form von literarischen Auseinandersetzungen, die nicht nur ablehnen, sondern ihrerseits eine andere und „richtige“ Lösung für die von Autrecourt aufgeworfenen Probleme geben wollen. Die eingehendste und vielleicht auch früheste Kritik an seinem Standpunkt hat Buridan geübt.

Johannes Buridan polemisiert gegen Autrecourts Erkenntnistheorie in seinen *Quaestionen zur Physik* — in beiden uns erhaltenen

<sup>45</sup> Art. 31 (Lappe, 34\*). Der Satz wird als „falsch“, nicht als „häretisch“ bezeichnet. Die Ansicht, daß Gott de potentia absoluta auch die Sinne über ihre eigenen Objekte täuschen kann, entsprach in der Tat der herrschenden Meinung und wurde offenbar auch von denen geteilt, die die Lehre Autrecourts zu prüfen hatten (vgl. dazu oben, Anm. 27).

<sup>46</sup> Wir ändern zum Teil die Interpunktion der Edition, um den Sinn klarer hervortreten zu lassen.

Redaktionen —, in denen zur Metaphysik und zur Ethik<sup>47</sup>. Die Einwände, die er macht und zum Teil mehrfach wiederholt, sind die folgenden: es gibt außer dem *primum principium* noch viele andere unbeweisbare Prinzipien, die ebenso sicher sind und ebensogut als Ausgangspunkt für Schlüsse dienen können. Andererseits setzt jeder Schluß, der aus dem Satz des Widerspruchs gezogen, und umgekehrt jede Argumentation, die auf ihn zurückgeführt wird, eine zweite von ihm unabhängige Prämisse voraus. Ferner ist das *primum principium* keineswegs so selbstverständlich und an sich evident, wie Autrecourt will. Buridan hat das verschiedentlich experimentell festgestellt: er hat sich an alte Frauen gewandt und ihnen die Frage vorgelegt, ob nach ihrer Ansicht Gott in seiner Allmacht machen könne, daß sie gleichzeitig essen und nicht essen, sitzen und nicht sitzen könnten, und hat jedesmal die Antwort bekommen: wir wissen es nicht, für Gott ist nichts unmöglich<sup>48</sup>. Es bedarf also — das will er damit zeigen — eines

<sup>47</sup> Wir haben die Polemik des großen Physikkommentars, d. h. der *Ordinatio secundum ultimam lectionem* (ed. Paris 1509), und der Quaestionen zur Metaphysik (ed. Paris 1518) schon früher betrachtet (Studien IV, 388 ff.) und wollen uns darüber im Folgenden kurz fassen. Nur das sei noch gesagt, daß sich die Ausführungen des großen Physikkommentars schon fast in der gleichen Form in der früheren, nur handschriftlich erhaltenen Redaktion finden (wir benützen die Handschrift Chis. E VI 199). Der Quaestio in der *Ordinatio*, die die hauptsächlichliche Auseinandersetzung mit Autrecourt bringt (lib. I qu. 4), „*utrum in omni scientia ex praexistenti cognitione principiorum, causarum et elementorum contingit alia scire et intelligere, scilicet principia, causata et elementata*“, entspricht in der früheren Fassung die kürzer formulierte qu. 3: „*utrum causata possint cognosci scientificè per suas causas*“ (Ms. cit. fol. 2<sup>v</sup> + 22<sup>rv</sup>; das Blatt ist falsch eingeklebt). Der Gedankengang der beiden Quaestionen stimmt in allem Wesentlichen überein; die polemische Note ist vielleicht in der früheren Redaktion noch stärker als in der späten („*Circa istam questionem aliqui moderni invenerunt novas opiniones*“, heißt es hier z. B., statt des einfachen späteren „*quidam dicunt*“, u. a. m.). Da auch für die frühere Redaktion, die nicht unbedingt die erste zu sein braucht, kein Datum bekannt ist und nur ein terminus post quem angegeben werden kann — sie muß nach 1328 entstanden sein, denn Buridan kennt auch hier schon die neue Theorie, die Bradwardine in seinem 1328 veröffentlichten *Tractatus proportionum* aufgestellt hatte —, läßt sich kein Schluß auf die Entstehungszeit der Briefe an Bernhard ziehen. — Auf die Quaestionen zur Ethik kommen wir noch zurück.

<sup>48</sup> Dieses „Experiment“ wird sowohl in *Metaph. II qu. 2* wie in *Eth. VI qu. 11* berichtet. In der letzteren lautet die Stelle so (Ed. Paris 1513): *Sic igitur est opinandum, quod cum nobis proponuntur principia firmissima, licet eis intellectus necessario assentiat et non possit eis dissentire, tamen aliquando per sophisticaciones in oppositum occurrentes contingit adhaesione debilitari et tandem quamdam formidinem generari. Et hoc expertus sum de primo principio, ut mihi videtur: quaesivi enim a multis vetulis, utrum crederent quod possent simul comedere et non comedere, et statim responderunt quod non; tunc igitur ego sic arguebam: „vos scitis, quod Deus est omnipotens; ipse potest totum mundum annihilare. Creditisne ergo quod Deus posset facere quod simul comedetis et non comedetis?“ Et responderunt: „nescio“. Und in der Metaphysik: *Unde quamvis nullus mente sanus negaret primum principium, tamen potest de eo habere formidinem. Hoc enim expertus fui: petivi enim a pluribus vetulis, utrum scilicet crederent quod simul possent sedere et non sedere; statim dicebant quod erat impossibile. Et tunc petivi ab eis: „nonne**

habitus principiorum, nicht um den Satz des Widerspruchs für richtig zu halten, sondern um seiner gewiß zu sein und ihm *sine formidine* zustimmen zu können<sup>49</sup>. Was speziell die Behauptung Autrecourts anbelangt, daß sich aus der Erkenntnis *a est* niemals schließen läßt, daß ein von *a* verschiedenes *b* auch ist, und daß insbesondere von wahrgenommenen Akzidentien aus nicht auf das Vorhandensein einer Substanz, oder von einer Wirkung auf ihre Ursache bzw. umgekehrt geschlossen werden kann, so lassen sich diese Thesen auch direkt widerlegen; denn es gibt Fälle — wir wollen auf die Einzelheiten nicht mehr eingehen —, wo derartige Schlüsse sehr wohl möglich sind, und zwar so gut bei inkomplexen wie bei komplexen Erkenntnissen.

Es ist alles in allem ein Versuch, die aristotelische *experientia* gegen Autrecourts Angriffe zu verteidigen und in ihrem Wahrheitsanspruch zu sichern. In diesem Zusammenhang nun macht Buridan die Entdeckung, daß der Weg, der zu der aus *sensationes* und *memoriae* herauswachsenden Erfahrung führt und den Aristoteles in dem für die Scholastik klassisch gewordenen letzten Kapitel der *Analytica posteriora* beschreibt, nichts anderes ist als die Methode der unvollständigen Induktion: *Experientia ex multis sensationibus et memoriis deducta non est aliud quam inductio in multis singularibus, per quam intellectus non videns instantiam nec rationem instandi cogitur, ex eius naturali inclinatione ad veritatem, concedere propositionem universalem*<sup>50</sup>.

---

creditis quod Deus posset hoc facere?“. Statim responderunt: „nescimus, Deus potest omnia facere“, et quod impossibilia Deum posse facere credendum est.

<sup>49</sup> Diese These Buridans, daß ganz allgemein die Annahme eines habitus principiorum erforderlich sei, richtet sich natürlich nicht speziell gegen Autrecourt, sondern gehört in einen weiteren Diskussionszusammenhang hinein. Aber daß er sie zweimal in dieser ausführlichen Weise (s. die vorige Anm.) an dem Beispiel des *primum principium* illustriert, dürfte doch eine *argumentatio ad hominem* sein. Es scheint auch, daß Autrecourt sie auf sich bezogen hat (vgl. unten S. 206).

<sup>50</sup> *Phys. (Ordinatio) I qu. 15*; vgl. zu dieser Stelle (und zu andern, an denen sich Buridan in ähnlicher Weise äußert) Bd. IV, a. a. O. In der früheren Redaktion des *Physikkommentars* ist Buridan sich offenbar über diesen Punkt noch nicht so klar. Die entsprechende *Quaestio (I qu. 14)* bringt kaum etwas; eine Andeutung findet sich höchstens in *lib. VII qu. 4*: „*utrum necesse est in omni motu movens esse simul cum moto*“ (Ms. cit. fol. 83<sup>v</sup>—84<sup>r</sup>), wo schon etwa die gleichen grundsätzlichen Bemerkungen über die Beweisbarkeit naturwissenschaftlicher Prinzipien gemacht werden wie in der korrespondierenden *Quaestio (lib. VII qu. 4)* der *Ordinatio*. Eine eigenartige Note findet sich dagegen in der schon erwähnten *Quaestio zur Ethik (lib. VI qu. 11)*, die auch ziemlich früh zu sein scheint (der *Ethikkommentar* bietet ja in der Form, in der er auf uns gekommen ist, eine seltsame Mischung von früh und spät). Es geht hier um die Frage des habitus principiorum, und zunächst wird — genau wie in *Metaph. II q. 2* — dargelegt, daß es nicht nur *sicut aliqui dicunt* ein einziges oder ganz wenige unbeweisbare Prinzipien gibt, sondern viele, und daß sie aus der Erfahrung gewonnen werden. Aber dagegen erheben sich dann einige Zweifel, die zusammenfassend so gelöst werden: *Ad haec autem et omnia huiusmodi dubia dicendum est secundum Eustratium (in seinem Kommentar zum sechsten Buch der Ethik), quod sensus seu sensualis inductio seu experientia non constituunt causaliter intellectivam cognitionem neque eius certitudinem, sed solum ministerialiter, repraesentant*

Seltsamerweise hat vor Buridan das niemand gesehen, so viele auch jene Aristoteles-Stelle kommentiert haben<sup>51</sup>. Buridan ist sich — mit vollem Recht — bewußt, hier als erster etwas Wichtiges erkannt zu haben. Mit der Entdeckung des Wegs glaubt er auch die metaphysische Begründung des Geltungsanspruchs gefunden zu haben: eine natürliche Wahrheitstendenz unseres Verstandes, die den *inclinationes naturales* der anorganischen Natur zu vergleichen ist<sup>52</sup>, gibt uns die Gewißheit, daß die induktiv gewonnenen Prinzipien richtig sind.

Unter den Beispielen, die Buridan für diese letzteren anführt, kehren drei immer wieder: *omnis ignis est calidus*, *omnis magnes* (oder *adamas*) *est attractivus ferri*, *omnis rhabarbarus est purgativus cholerae*. Der Magnet, der das Eisen anzieht, und der Rhabarber, der die Galle heilt, sind aber auch die beiden Beispiele, die Autrecourt in der 13. *conclusio* des Traktats *Exigit* bringt: in jener These, die sich im übrigen — mit Ausnahme der Beispiele — eindeutig auf Duns Scotus bezieht. Es dürfte sich hier kaum um eine zufällige Koinzidenz handeln<sup>53</sup>. Im

---

tando species rerum sensibilibus ipsi intellectui; intellectus autem agens est, qui facit de potentia intellectus actu intellecta, ut dicit Commentator tertio De anima . . . Neque obstat quod talia principia inductione praevia cognoscuntur, quoniam inductio gratia formae non de necessitate concludit: nunquam enim per inductionem compleri possunt omnia singularia, cum sint infinita . . ., sed intellectus percipiens in multis singularibus ita esse et nullam videns rationem propter quam non ita debeat esse in aliis, cogitur ex eius inclinatione naturali ad verum concedere quod ita sit in aliis, et sic tandem in ipso universalis principii credulitas firmatur. Sic igitur est intelligendum, quod inductio habet introitum in demonstratione — das sagt Averroes, *Phys. II comm. 80* (vgl. die nächste Anm.) —: non quia certificat simpliciter, sed ministerialiter solum, sicut dictum fuit. Gegenüber der Einschätzung im späten Physikkommentar ist das noch eine relativ bescheidene Rolle, die hier der Induktion zugeschrieben wird.

<sup>51</sup> Die Stelle, an der man von der möglichen Einführung der unvollständigen Induktion in die Naturerkenntnis zu sprechen pflegte, war die, an der Averroes diese Möglichkeit erwähnt: *Phys. II comm. 80* (in einem Zusammenhang, wo Aristoteles selbst nichts davon sagt). Sonst wurde die unvollständige Induktion mit den Problemen, die sie bietet, in der Logik untersucht; aber der Zusammenhang mit der *experientia* der *Analytica* wurde nicht hergestellt.

<sup>52</sup> *Dictum est*, so sagt er an anderer Stelle (*Phys. I qu 4*), *quod bonae et certae fiunt nobis evidendiae ex naturali inclinatione intellectus ad veritatem: si enim ignis naturaliter inclinatus sit ad calefaciendum, quare non esset intellectus noster naturaliter inclinatus ad assentiendum multis veris et ad dissentiendum multis falsis? Sic enim assentit principiis et dissentit oppositis eorum, sine probatione vel improbatione. Auf diesen Wahrheitsinstinkt greift Buridan auch sonst gern zurück; er ist bei ihm gewissermaßen an die Stelle des intellectus agens der Früheren getreten, den er selbst ja noch im Ethikkommentar anführt (siehe oben Anm. 50).*

<sup>53</sup> Das Beispiel des Rhabarbers für ein aus der Erfahrung abgeleitetes Prinzip begegnet nicht nur bei Buridan und Autrecourt, sondern schon früher, etwa bei Aegidius Romanus, der es in seiner *Expositio* zu den *Analytica posteriora* (Ed. Venedig 1520) zum letzten Kapitel bringt; von ihm hat es möglicherweise Buridan, der ja in manchem Aegidius folgt, und vielleicht auch Gregor von Rimini, der es gleichfalls kennt (*Sent. Prol. qu. 4 art. 1* und *I dist. 3 qu. 1*). Es ist aber andererseits nicht das übliche Beispiel, oder, richtiger gesagt, „Rhabarber“ ist nicht der übliche Terminus: wenn man ein Kraut anführte, das die Galle heilt, dann pflegte man sich Averroes

übrigen klingt auch die achte conclusio Autrecourts so, als denke er an Buridan und erkenne dessen Einwände an, daß außer dem primum principium noch andere Voraussetzungen gemacht werden müssen; sie lautet: Octava conclusio est, quod non omnes propositiones possunt ostendi per primum principium, nam cum primo principio oportet assumere aliquid quod contineat conclusionem in actu . . . Das ist genau das, was Buridan gesagt hatte. Auch Autrecourts neunte conclusio könnte sich auf ihn beziehen: Nona conclusio est, quod aliquis posset per consuetudinem aut alias resilire, ut non assentiret indubitanter ei quod est primum principium esse verum, utpote si sic nutrireretur ut sibi diceretur, quod est aliquod agens omnipotens, quod potest facere contrarium, et quod non debet ipsum movere evidentia, quia oppositum potest stare cum ea, ut declararetur in multis. Möglicherweise haben Buridans Experimente mit den *vetulae*, die Gottes Allmacht zutrauen, auch das Gesetz des Widerspruchs überwinden zu können, Autrecourt zu dieser Konzession veranlaßt<sup>54</sup>. Doch mehr als Vermutungen sind hier nicht möglich<sup>55</sup>.

Aber nun bleibt noch die Frage: wie stellt sich Buridan zu dem Pro-

---

anzuschließen, der Posteriora II comm. 104 von *aliquod individuum ex individuo scamoneae quod purgat choleram* spricht. Die Übereinstimmung der Beispiele bei Buridan und Autrecourt ist darum schwerlich ein Zufall.

<sup>54</sup> In einem sehr interessanten anonymen Sentenzenkommentar, den der Vat. lat. 986 enthält, wird in der ersten Quaestio Nicolaus von Autrecourt mit zwei Argumenten zitiert, die zeigen sollen „quod primum principium non est certissimum“. Die Quaestio lautet: *utrum fidelis catholicus habeat concedere hoc principium theologicum „Deus potest facere quidquid fieri non implicat contradictionem“ (fol. 1<sup>r</sup>–9<sup>r</sup>)*, und ein dritter Artikel handelt *de veritate primi principii*, von dem drei conclusiones bewiesen werden: *quod est verissimum, quod est certissimum, quod est primum*. Gegen alle drei werden dann Einwände vorgebracht und aufgelöst. Zur zweiten conclusio heißt es u. a. (fol. 8<sup>v</sup>): *〈5°〉 argumenta N. de Altricuria (!) et dicit duo. Primum est quod possunt sine contradictione contradictoria aliter apparere, et per consequens non est certissimum primum principium. Probatur assumptum, nam opiniones contradictorium non sunt nisi contrariae, igitur possunt saltem a Deo simul poni. 6° et est aliud dictum, quod de quacumque re mundi non habemus certitudinem evidentem, possumus de illa rationabiliter dubitare, igitur et de primo principio. Probatur assumptum, quia aliquibus falsis ita solide assentimus, sicut primo principio. Das stimmt etwa zu dem, was in der neunten These des Traktats gesagt ist. Weiterhin, unter den Einwänden gegen die dritte conclusio, wird Autrecourt noch einmal genannt (fol. 9<sup>r</sup>): *Contra praedicta arguit N. de Altricuria et vult probare quod haec est prima: ens est ens vel nil 〈non〉 est aliquid, quia virtute huius omnis alia habet evidentiam sicut ista „de quolibet esse vel non esse et non ambo simul“ (das ist die Form des primum principium, die der Autor selbst für die erste hält). Dieser Ausspruch erinnert an die verurteilte These, die wir oben wiedergegeben haben (Anm. 31). Der Verfasser des Sentenzenkommentars, der ein Anhänger Mirecourts zu sein scheint, ist in seinen Zitaten im allgemeinen, soweit sie sich kontrollieren lassen, ziemlich präzise.**

<sup>55</sup> Daß keine chronologischen Bedenken bestehen, braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden. Zu der Zeit, als der Traktat *Exigit* verfaßt wurde — wohl gegen 1340 —, stand Buridan auf der Höhe seines Ruhms und hatte sicher schon mehr als eine lectura über Physik, Metaphysik, Ethik gehalten: Autrecourt muß von der an ihm geübten Kritik gewußt haben.

blem einer übernatürlich bedingten Unsicherheit oder gar Unmöglichkeit unserer Erkenntnis, von dem ja die ganze Kontroverse ihren Ausgang genommen hat? Hält der von ihm angenommene Wahrheitsinstinkt des Menschen auch gegenüber einem göttlichen Eingreifen stand? Eine ausführliche Antwort auf diese Fragen gibt eine der Quaestiones zur Metaphysik, in der untersucht wird „utrum de rebus sit nobis possibilis comprehensio veritatis“<sup>56</sup>. Zunächst werden hier in einer langen Reihe von rationes principales, die ein anfängliches und später zu widerlegendes *quod non* dartun sollen, die gesamten Argumente aufgezählt, die zugunsten einer skeptischen Haltung angeführt werden konnten und größtenteils auch angeführt worden sind. Wir beschränken uns auf die wichtigsten. „Arguitur quod non, ex parte sensus“ heißt es zu Beginn, und es folgt die Aufzählung möglicher Unsicherheiten und Unvollkommenheiten unserer Sinneswahrnehmungen, die die Zuverlässigkeit unserer Erkenntnis in Frage zu stellen scheinen<sup>57</sup>. Item, geht es dann weiter, *sensus possunt illudi, ut communiter dicitur, et certum est quod species sensibilibus possunt conservari in absentia sensibilibus in organis sensuum, et tunc iudicamus de eo quod non est ac si esset: ideo erramus per sensum*. So weit hat es sich um Fälle gehandelt, in denen unsere Sinne auf natürlichem Weg sich täuschen oder getäuscht werden können. Aber das ist nicht alles: *Et difficultas augmentatur multum per ea quae credimus ex fide, quia Deus potest in sensibus nostris formare species sensibilibus sine ipsis sensibilibus et longo tempore potest eas conservare: et tunc iudicamus ac si essent sensibilia praesentia. Modo ultra tu nescis, utrum Deus facere hoc vult, ideo tu non habes certitudinem et evidentiam, utrum ante te sunt homines, dum vigilas vel dormis, quia in tua (vigilia vel) dormitione posset Deus facere species sensibiles ita claras, immo in centuplo clariores quam objecta sensibilia possent facere: ideo ita formaliter iudicares quod essent res sensibiles ante te, sicut nunc iudicas. Ideo, cum nihil scis de voluntate Dei, tu non potes esse certus de aliquo*. Das ist der klassische, auf Ockham zurückgehende Einwand, auf dem — mindestens nach Autrecourts Interpretation — die Skepsis Bernhards beruht, nur daß Buridan, im Gegensatz zu Ockham und denen, die sich ihm anschließen, die Wahrnehmung in traditioneller Weise mit *species sensibiles* erklärt<sup>58</sup> und keine vom Objekt unmittelbar hervorgerufene

<sup>56</sup> Metaph. II qu. 1 (Ed. Paris 1518).

<sup>57</sup> So ist z. B. über Geschmäcke kein sicheres Urteil möglich: die Esel etwa halten Disteln für schmackhaft, die Menschen nicht; einem Kranken erscheint etwas bitter, was für andere süß ist usw. Oder: einem Mann in einem Schiff scheinen die Bäume am Ufer sich zu bewegen, während sie denen, die sich im Feld befinden, zu ruhen scheinen; und anderes mehr.

<sup>58</sup> Vgl. dazu unseren Aufsatz *Das Problem der species sensibiles in medio* und die neue Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts: FreibZPhTh 10 (1963).

cognitio intuitiva annimmt. Weiter: Deinde arguitur ex parte intellectus, quia intellectus noster dependet ex sensu intelligendo; ideo, si per sensum non habemus certitudinem, ut dictum est, sequitur quod nec per intellectum . . . Item arguitur quantum ad principia, quia principia fiunt nota per experientias, et ipsae experientiae sunt fallaces, ut patet per Hippocratem. Secundo probatur quod sint fallaces, quia experientiae ad concludendum universale principium non habent vim nisi per modum inductionis in multis, et nunquam ex inductione sequitur universalis propositio, nisi sit inductum in omnibus singularibus illius universalis, quod est impossibile. Immo ponamus quod sicut quotiescumque<sup>59</sup> tetigisti ignem, tunc scilicet tu sensisti ipsum calidum, ideo per experientiam tu iudicas istum ignem quem tetigisti esse calidum, et tandem tu iudicas omnem ignem esse calidum: ponamus igitur ex voluntate Dei, quod quotiescumque tu sensisti ferrum, tu sensisti illud calidum; constat pari ratione quod tu videns illud ferrum, quod est frigidum, iudicabis illud esse calidum et tandem omnem ferrum esse calidum. Et essent ibi falsa iudicia, quamvis tunc tu haberes tantas experientias de ferro, quantas de facto nunc habes de igne. Dasselbe gilt endlich für unsere Schlüsse; insbesondere ist es nicht möglich, eine Wirkung aus ihrer Ursache zu erkennen oder umgekehrt, denn: videtur quod nunquam possumus evidentiam habere de uno per aliud, quia non est evidentia nisi secundum reductionem ad primum principium quod fundatur in contradictione. Und ganz allgemein: Item potest argui quod de rebus extra intellectum non habemus certam notitiam seu scientiam, cum illae sunt singulares et transmutabiles et de illis non est scientia. Et si de illis non habemus certam scientiam, minus habebimus de illis quae sunt in anima, cum illae sint nobis minus notae. — Ista sunt rationes, so bemerkt Buridan dann abschließend, propter quas negaverunt certam comprehensionem veritatis de rebus nobis esse possibilem.

Seine eigene Antwort auf die gestellte Frage besteht in der Unterscheidung einer doppelten objektiven Wahrheit und einer entsprechenden doppelten Evidenz des *assensus*. Oportet notare, so heißt es einleitend, quod ad assentiendum veritati cum certitudine requiritur firmitas veritatis et firmitas assensus. Dabei will er unter „Wahrheit“ — wie es bei diesen ganzen Diskussionen üblich war — nur die *veritas complexa* verstehen, qua propositio dicitur vera und die ihrerseits von der *propositio vera* nicht realiter verschieden sein soll. Gemeint ist einfach die Aussage, deren Inhalt mit dem durch ihn bezeichneten Sachverhalt übereinstimmt. Modo firmitas veritatis, so fährt Buridan dann fort, est possibilis uno modo simpliciter, ut in hac propositione „Deus est“, quia in nullo casu falsificari potest; sed etiam est firmitas veritatis

<sup>59</sup> Wir korrigieren aus dem *quemcumque* des Drucks.

ex suppositione communis cursus naturae, et sic esset firma veritas quod caelum movetur, quod ignis est calidus et sic de aliis propositionibus et conclusionibus scientiae naturalis, non obstante quod Deus possit facere ignem frigidum et sic falsificaretur ista „omnis ignis est calidus“. Sic ergo patet, quod firmitas veritatis est possibilis. Es gibt also einerseits eine objektiv „sichere“ Wahrheit schlechthin, die keine Macht, auch nicht die Allmacht Gottes, erschüttern kann, und andererseits eine Wahrheit, die sicher ist nur unter der Voraussetzung, daß der gewöhnliche Lauf der Natur nicht durch ein außerordentliches Eingreifen Gottes gestört wird, d. h. daß er — so können wir es auch ausdrücken — nur de potentia ordinata und nicht de potentia absoluta das Naturgeschehen lenkt. Unter dieser Voraussetzung sind die Schlüsse der Naturwissenschaft — etwa daß das Feuer heiß ist oder daß die Himmel sich bewegen — wahr; aber sie hören auf, es zu sein, wenn Gott de potentia absoluta eingreift und etwa ein kaltes Feuer schafft, denn dann ist der Satz „jedes Feuer ist heiß“ nicht mehr richtig. Die *firmitas assensus*, die die andere Komponente einer sichern Wahrheitskenntnis ist, wird definiert als das Moment, durch das wir einer Aussage unsere Zustimmung geben, ohne zu fürchten, daß das Gegenteil richtig sein könnte: *firmitas assensus est quo nos adhaeremus et assentimus propositioni absque formidine ad oppositum*. Eine derartige subjektive Gewißheit ist unter verschiedenen Umständen möglich: uno modo ex voluntate sine apparentia naturali, und auf diese Weise stimmen die Christen den Glaubenswahrheiten zu, aber auch die Häretiker ihren Irrtümern; secundo modo *firmitas provenit nobis ex apparentiis naturalibus per aliquas rationes, et isto modo adhuc est possibile quod firmiter possumus assentire non solum veritati, immo etiam falsitati*. Die dritte Art der Gewißheit schließlich fließt aus der Evidenz und wird geradezu Evidenz genannt; und entsprechend den beiden Formen von objektiver Wahrheit scheidet auch sie sich — denn immer entsprechen sich *veritas* und *evidentia* — in eine bedingungslose und eine bedingte Evidenz: *tertio modo firmitas assensus provenit ex evidentia et vocatur evidentia propositionis simpliciter, quando ex natura sensus vel intellectus homo cogitur sive necessitatur<sup>60</sup> ad assentiendum propositioni, ita quod non potest dissentire; et huiusmodi evidentia secundum Aristotelem conveniret primo principio complexo*. Sed alio modo accipitur *evidentia secundum quid sive ex suppositione, ut prius dicebatur, quae observaretur in entibus communis cursus naturae; et sic esset nobis evidentia, quod omnis ignis est calidus et quod caelum movetur, licet contrarium sit possibile per potentiam Dei. Et huiusmodi evidentia sufficit ad principia et conclusiones scientiae naturalis<sup>61</sup>*. Eine schlecht-

<sup>60</sup> Wir korrigieren aus *sine necessitate*.

<sup>61</sup> Buridan fügt hinzu: *Immo est adhuc alia debilior evidentia quae sufficit ad*

hinnige Evidenz liegt also dann vor, wenn der Mensch aus der Natur seiner sinnlichen oder intellektiven Erkenntnisfunktionen heraus genötigt ist, etwas für wahr zu halten, ohne daß das Gegenteil möglich ist: eine derartige Evidenz kommt dem Satz des Widerspruchs zu. Die bedingte Evidenz, die nur unter der Voraussetzung des normalen Naturlaufs und unter Ausschließung eines direkten göttlichen Eingreifens volle Gewißheit ist, wird nicht ausdrücklich definiert; Buridan begnügt sich damit, sie der entsprechenden *veritas* zuzuordnen und festzustellen, daß eine derartige Evidenz für die Naturerkenntnis ausreichend ist<sup>62</sup>. Ideo, so heißt es dann abschließend, *conclusum est correlarie, quod aliqui valde male dicunt volentes interimere scientias naturales et morales ideo, quod in pluribus earum principiis et conclusionibus non est evidētia simplex, sed possunt falsificari per casus supernaturaliter possibiles: quia non requiritur ad tales scientias evidētia simpliciter, sed sufficiunt praedictae evidētiaē*<sup>63</sup> *secundum quid sive ex suppositione.*

Von dieser Unterscheidung aus erfolgt dann die Widerlegung der Bedenken, die die rationes principales gebracht hatten. Zu dem Einwand, der sich auf die natürlich und übernatürlich verursachten Sinnestäuschungen bezieht, erklärt Buridan: . . . dico quod quando sensus naturaliter illudantur, intellectus habet inquirere, quando homo sit et quando non, et habet corrigere iudicia illusoria; si vero Deus simpliciter miraculose operatur, concludendum est, quod potest: ideo non est evidētia (simpliciter), sed solum ex suppositione, sicut antedic-

---

bene agendum moraliter, scilicet quando visis et inquisitis omnibus circumstantiis, quas homo cum diligentia potest inquirere, si indicet secundum exigentiam huiusmodi circumstantiarum, illud iudicium erit evidens evidētia sufficiente ad bene agendum moraliter, etiam licet iudicium sit falsum propter invincibilem ignorantiam alicuius circumstantiae.

<sup>62</sup> In diesem Begriff der evidētia secundum quid und der entsprechenden Wahrheit liegt für Buridan auch die Lösung des Problems der *duplex veritas* im averroistischen Sinn (vgl. dazu Studien, Bd. IV, Kap. 1). Die „absoluten“ philosophischen Wahrheiten, die sich auf den Satz des Widerspruchs zurückführen lassen, stehen in keinem Konflikt mit den Glaubenswahrheiten; das Problem bezieht sich nur auf die andern. Die aber stammen durchweg aus der Erfahrung und sind auf induktivem Weg gewonnen — etwa, um eines der wichtigsten Beispiele zu nennen, der Satz „ex nihilo fit nihil“, der dem Glauben an die creatio ex nihilo entgegensteht —, es kommt ihnen darum für Buridan nur eine *veritas secundum quid* zu, neben und über der eine theologische Wahrheit, die sich gerade auf die Momente bezieht, die in der andern durch die Klausel ex suppositione communis cursus naturae ausgeschlossen sind, sehr wohl möglich ist. Dieser Zusammenhang wird zum Beispiel in folgender Stelle deutlich, wo Buridan gegen ausgesprochen averroistische Einwände bemerkt (Eth. III qu. 1): *Concedo quod, si materia esset perpetua, sicut ponit Aristoteles primo Caeli et mundi, rationes Aristotelis ibidem, si convenienter exponantur, necessario concluderent quantum esset ex communi cursu naturae, quod omne corruptibile materiale corrumpetur et omne generabile materiale generabitur . . . Utrum autem supernaturaliter corruptibile potest perpetuari virtute liberi agentis, nec rationes Aristotelis dicunt nec contradicunt.*

<sup>63</sup> Zu dem Plural *evidētiaē* vgl. Anm. 61.

tum fuit, quae est sufficiens ad scientiam naturalem. Die Bedenken gegen die Sicherheit der Erfahrungserkenntnis und der Induktionschlüsse werden wieder mit dem Hinweis auf den natürlichen Wahrheitsinstinkt unseres Verstandes zurückgewiesen: Ad aliam quae dicit, quod experientiae non valent ad concludendum principium universale, dico quod non est illatio gratia formae, sed intellectus per naturalem inclinationem suam ad verum, praedispositus per experientias, assentit universali principio. Et potest concedi quod huiusmodi experientiae non valent ad evidentiam simpliciter, sed valent ad evidentiam quae sufficit ad scientiam naturalem.

Im Grund vertritt also Buridan genau den gleichen skeptischen Standpunkt, den Autrecourt dem Bernhard von Arezzo zuschreibt<sup>64</sup>:

<sup>64</sup> Von Nicolaus von Oresme haben wir keinen Text, in dem er unser Problem ex professo behandelt, aber daß er in derselben Weise wie Buridan eine doppelte Evidenz annimmt, geht aus gelegentlichen Äußerungen hervor, von denen eine erwähnt sei. Eine seiner Quaestiones zu De anima erörtert die Frage, ob und wie die Bewegung wahrgenommen werden kann und welche Gewißheit einer solchen Wahrnehmung zukommt (De anima II qu. 15: utrum motus sit unum de quinque sensibilibus, CIm 761, fol. 16<sup>r</sup>—18<sup>v</sup>; die Quaestio umfaßt im ganzen sieben Artikel, von denen die ersten vier lauten: 1) quid est cognoscere motum, 2) qualiter percipitur a sensu, 3) qualiter diversimode, 4) de certitudine comprehensionis motus). Es war das ein schon immer diskutiertes Problem, und die herrschende Ansicht ging dahin, daß zweifellos eine mehr oder weniger indirekte Wahrnehmung der Bewegung möglich ist, daß aber die Sinne, die gegenüber den *obiecta propria* nicht oder nur in sehr geringem Maß irren, sich über die *communia* und ganz besonders über die Bewegung in mehrfacher Weise täuschen können. Das ist auch Oresmes Standpunkt. In inhaltlicher Beziehung sagt er nichts Neues, denn auch die Erfahrungstatsachen, die er zum Beweis seiner These anführt, waren längst bekannt. Neu ist dagegen, daß er diese Feststellung mit der Unterscheidung der beiden *evidentiae* in Verbindung bringt (was Buridan im entsprechenden Zusammenhang, De anima II qu. 13 „utrum numerus, magnitudo, figura, motus et quies sint sensibilia communia et per se“, nicht getan hatte). Zu Beginn des vierten Artikels erklärt er: Tunc de quarto scilicet de certitudine comprehensionis motus distinguo, quod duplex est certitudo in proposito: quaedam est praecisa (das Wort ist in der Handschrift verschrieben; vielleicht ist *propria* gemeint) et evidentissima, ita quod oppositum non est imaginabile; alia est sufficiens et probabilis, sicut est in naturalibus. Der Begriff der *certitudo evidentissima* wird aber tatsächlich im Verlauf der Quaestio in einem weiteren Sinn gebraucht: als höchste Gewißheit wird nicht nur die angesehen, deren Gegenteil unvorstellbar ist oder die, anders gesagt, auf dem Prinzip des Widerspruchs beruht, sondern auch die Gewißheit der unmittelbaren Sinneswahrnehmung, um die allein es ja bei dieser Fragestellung geht. Oresme macht noch eine zweite Unterscheidung, die sich auf den Begriff der Bewegung bezieht: *secunda distinctio est quod motus potest capi proprie et tunc est cum continuitate, aut magis large et tunc est aliter se habere in se sive per successionem continuum sive subitam*; und dann wird sowohl für die eine wie für die andere Art von Bewegung festgestellt, daß sie nicht mit absoluter Gewißheit erkannt werden können. Zunächst für den eigentlichen, sich kontinuierlich vollziehenden *motus localis*: Tunc sit prima conclusio de motu proprie dicto: de certitudine evidentissima non cognoscitur aliquid moveri; denn es ist unmöglich, einen *motus continuus* von einer sukzessiven Reihe instantaner Ortsveränderungen mit unmerklichen Ruhepausen dazwischen zu unterscheiden. Aber auch die Bewegung im allgemeineren Sinn, das (kontinuierliche oder diskrete) *aliter se habere in se* läßt sich nicht mit Sicherheit erkennen: Tunc de motu large sumpto sit . . . (*secunda conclusio quod de nullo est evidens simpliciter, quod ipsum moveatur*). Wir nehmen

wenn wir mit der Möglichkeit rechnen, daß Gott de potentia absoluta in das Naturgeschehen eingreift, dann ist nichts sicher außer dem Satz des Widerspruchs: so gut wie unsere induktiven Verallgemeinerungen und überhaupt unsere Schlüsse durch seine Allmacht „gefälscht“ werden können, können es auch unsere einfachen Sinneswahrnehmungen, denn — so dürfen wir Buridans Gedankengang ergänzen — es besteht kein Grund, für die letzteren eine Ausnahme zu machen, wie Autrecourt wollte. Wenn aber andererseits von dieser Möglichkeit eines unmittelbaren wundermäßigen Eingreifens Gottes abgesehen wird, wenn wir also erkennen wollen, wie Gott de potentia ordinata die Welt geschaffen und den Gang der Natur geregelt hat, oder, anders gesagt, wenn wir den *communis cursus naturae* voraussetzen, dann kommt nicht nur unsern Sinneswahrnehmungen, sondern auch unsern Induktionsschlüssen die Evidenz zu, die für dieses Wahrheitssuchen genügt. Selbstverständlich ließe sich gegen diese Theorie einer doppelten Evidenz das gleiche einwenden, was Autrecourt Bernhard entgegengehalten hat: wie können wir wissen, wann ein normaler Naturablauf vorliegt und wann Gott persönlich eingreift? Buridan hat dieses Problem natürlich auch nicht gelöst. Aber seine Lehre von der doppelten Evidenz gibt auf die Frage eine methodologische Antwort: die Naturwissenschaft kann — und muß — von der Möglichkeit der Wunder abstrahieren; sie kann sich darauf beschränken, die *influentia generalis* vorauszusetzen, mit der Gott de potentia ordinata das Naturgeschehen lenkt, und kann die Möglichkeiten, die aus seiner potentia absoluta fließen, vernachlässigen. Kurz: es ist das Postulat einer metho-

---

lediglich die relativen Lageveränderungen, das gegenseitige *aliter se habere* der Sinnesobjekte wahr, aber wir wissen nicht, welches von ihnen sich *in se* anders verhält, d. h. welches sich im absoluten Sinn bewegt. Denn ein Körper verhält sich in derselben Weise zu einem andern, wenn er in Bewegung ist und der andere ruht, wie wenn das Umgekehrte der Fall ist: *ex hoc sequitur quod solummodo evidenter percipimus visibilia aliter se habere inter se, sed non percipimus quid eorum moveatur, sicut de homine in navi, si alia navis transeat iuxta ipsam: tunc bene videbit quod aliter se habent, sed nescit quae illarum moveatur*. Analoges gilt auch für die Alterationen, mit dem allgemeinen Ergebnis, daß wir nur relative Bewegungen und Veränderungen wahrnehmen können, aber keine absoluten: wir erkennen nur das *aliquid moveri*, aber nicht das *quid*. Mindestens nicht mit der ersten der beiden evidenztae, die Oresme unterschieden hat, wohl aber mit der zweiten: (*quarta conclusio est quod sufficit existimatio et evidentiā naturalis cum aliis coniecturis; ideo possumus dicere quod certitudinaliter scimus caelum moveri et hominem moveri, similiter terram (quiescere), quia non est verisimile quod terra movetur propter ambulationem hominis, sed homo movetur*. — Es sei noch eine Stelle aus dem ersten Artikel („quid est cognoscere motum“) zitiert, weil hier in wenigen präzisen Worten die Buridansche und die Ockhamsche Auffassung der Bewegung einander gegenübergestellt sind: (*secundo praesupponendum est quae res sit motus, quia hoc nomen motus aliquando capitur pro quodam fluxu quod est unum accidens sicut alia (das ist Buridans Deutung der Bewegung), aliquando capitur pro re quae acquiritur aut deperditur per talem fluxum connotando eam sic se habere (das ist der Ockhamsche Bewegungsbegriff); vgl. unsern in Anm. 1 zitierten Aufsatz (177 ff.)*).

dischen Trennung von Theologie und Naturwissenschaft, das damit ausgesprochen wird<sup>65</sup>.

Dieselbe Forderung einer zweifachen Evidenz ist von andern Überlegungen aus und zum Teil mit präziseren Formulierungen auch von einem Zeitgenossen und jüngeren Pariser Kollegen Buridans aufgestellt worden: von dem Zisterzienser Johannes von Mirecourt, im ersten Buch seines Sentenzenkommentars. Mirecourt hat im Jahr 1344/1345 oder 1345/1346 über die Sentenzen gelesen, und es ist darum anzunehmen, daß er Buridans Kritik an Autrecourt gekannt hat und daß möglicherweise seine eigene Theorie der Evidenz nicht unabhängig von der Buridans ist.

Mirecourt ist anscheinend rasch vergessen worden. Was von ihm weiterlebte, waren die im Jahr 1347 verurteilten Thesen, aber auch sie — die Zensur war in anonymer Form erfolgt, mit einer Liste, die nicht nur Äußerungen Mirecourts enthielt — scheinen schon bald nicht mehr mit seinem Namen in Verbindung gebracht worden zu sein<sup>66</sup>. Jedenfalls hat man offenbar im Jahr 1375, dreißig Jahre nach seiner Sentenzenvorlesung, nicht mehr gewußt, daß er in seinem Kommentar eine eingehende Erörterung des Problems der evidenten Erkenntnis gebracht hatte; denn Petrus von Ailly konnte sich erlauben, in seiner Sentenzenerklärung, die aus diesem Jahr stammt, dieselbe Lehre als eigene aufzustellen und die *distinctiones* und *conclusiones* zum Teil wörtlich aus Mirecourts Kommentar abzuschreiben. Es ist das dann die berühmte und noch in späteren Jahrhunderten gern zitierte Theorie der Evidenz des großen Kardinals geworden.

<sup>65</sup> Diese ganzen Diskussionen haben nichts zu tun mit dem Problem der Kontingenz der Naturgesetze, mit dem sie gelegentlich von der modernen Forschung in Zusammenhang gebracht worden sind (siehe vor allem E. A. Moody, Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt [The Parisian Statutes of 1339 and 1340]: FrancStuds [1947] 113 ff.); insbesondere hat die *evidentia secundum quid* oder *ex suppositione*, die ein rein erkenntnistheoretisches Moment ausdrückt, mit der ontologischen *necessitas secundum quid* oder *ex suppositione* nichts gemein. Diese letztere wird ja überhaupt von der Scholastik nur im Sinn einer Notwendigkeit *ex suppositione finis* verstanden — so ist z. B. das Einnehmen einer Arznei nicht an sich notwendig, sondern im Hinblick auf den Zweck, d. h. die Erlangung der Gesundheit — und niemals als Notwendigkeit unter der Voraussetzung eines an sich kontingenten Naturgesetzes, die etwa als *necessitas ex suppositione naturae* bezeichnet worden wäre. Diese Vorstellung und auch dieser Begriff liegen der Scholastik völlig fern. Auf jeden Fall ist in den Erörterungen über die *evidentia ex suppositione naturae* niemals auch nur von weitem der Gedanke gestreift worden, daß eine Beziehung zu derartigen Fragen hergestellt werden könnte. Es geht hier um etwas viel Primitiveres und andererseits viel Allgemeineres und Grundlegenderes, nämlich um die Wirklichkeitsgeltung unserer empirischen Erfahrungserkenntnis einschließlich der einfachen Sinneswahrnehmungen und um die Frage, ob und wie weit diese auch gegen ein übernatürliches Eingreifen gesichert ist.

<sup>66</sup> Wir haben schon früher gesehen, daß einige seiner Lehren in der Folgezeit Ockham zugeschrieben oder mit Ockhamschen Thesen verquickt worden sind (siehe Studien, Bd. V, 330 und 336).

Wir betrachten die einschlägigen Quaestiones Johanns von Mirecourt und Petrus' von Ailly zusammen. Einige Definitionen formuliert dieser letztere etwas präziser, und einige der propositiones und conclusiones, in denen Mirecourt ziemlich ausführlich wird, faßt er kürzer und straffer zusammen, während er an andern Stellen einige Zusätze macht. Aber inhaltlich herrscht in allen wesentlichen Punkten Übereinstimmung.

Johannes von Mirecourt fragt „*utrum evidententer possit cognosci a natura creata aliqua veritas*“<sup>67</sup>, Petrus von Ailly „*utrum possibile sit viatorem habere notitiam evidentem de aliqua veritate*“<sup>68</sup>. Nach einigen *argumenta quod non* und *in oppositum* erklärt Mirecourt sofort: Circa quaestionem istam praemitto primo distinctionem de evidentia et est ista, quod duplex est evidentia: quaedam est evidentia primi principii, alia est naturalis nostri ingenii, während Alliacus etwas ausführlicher in einem ersten Artikel zunächst einige termini definiert: *viator, veritas* — unter der auch er, wie Buridan, lediglich die komplexe Wahrheit der Aussage verstehen will, die identisch ist mit der *propositio vera* —, und schließlich die Evidenz, für die das Entsprechende gilt: *evidentia* und *evidens notitia* sind synonyme Begriffe. Unde dico, so erklärt er dann genau wie Mirecourt, quod duplex est evidentia: quaedam est evidentia absoluta, qualis est evidentia primi principii vel reducibilis ad eam; alia est evidentia conditionata, qualis est evidentia nostri ingenii, quae est citra primam. Wir haben also wie bei Buridan die absolute Evidenz, die Evidenz schlechthin, wie sie dem Satz des Widerspruchs zukommt, und die bedingte oder „natürliche“, wobei unter der *evidentia naturalis* — die Buridan in diesem Zusammenhang nicht kennt — die Evidenz zu verstehen ist, die unserem Intellekt gemäß und natürlich ist, nicht die Evidenz, die unsere Erkenntnis der äußeren Natur erreichen kann. Es folgt bei beiden Autoren die genaue Erläuterung der beiden Begriffe.

Bei Johannes von Mirecourt lautet sie folgendermaßen: *Evidentia specialis primi principii* est illa, qua quis assentit sine formidine aliquo qualiter esse quocumque assensu causato<sup>69</sup> naturaliter in eo ex causis necessitantibus eum ad<sup>70</sup> assensum illum, et non est possibile, quod ille sic esse assentiat et non sit ita sicut assentit esse. In hac descriptione ponuntur quatuor partes. Prima est: „specialis evidentia est illa qua aliquis assentit aliquo qualiter esse“, quia evidentia est assensus quidam, vel non sine assensu. Secunda est: „sine quacumque formidine“, per

<sup>67</sup> Sent. I qu. 6; Pal. lat. 340, fol. 11<sup>v</sup>—14<sup>r</sup>.

<sup>68</sup> Sent. I qu. 1 art. 1 (Ed. Straßburg 1490).

<sup>69</sup> In der Handschrift steht *creato*, aber es muß offensichtlich — wie auch aus späteren analogen Stellen hervorgeht — *causato* heißen.

<sup>70</sup> In der Handschrift: *ad eum*.

quam excluditur opinio et etiam suspicio, quae non sunt sine formidine de facto vel de possibili. Tertia: „assensu naturaliter causato (. . .)“<sup>71</sup>, per quam excluditur fides qua assensus certitudinis non est sine voluntatis imperio. Quarta: „per quem non est possibile (. . .) esse“, per quam excluditur alia evidentia naturalis, de qua statim dicitur. — *Evidentia naturalis* est illa qua quis assentit aliquid esse sine quacumque formidine, et sic est, assensu causato naturaliter in eo ex causis, et *non facto miraculo aliquo* quod ipse sic assentiat et non sit ita, sicut ipse assentit esse. Omnes partes huius descriptionis declaratae sunt, excepta ultima<sup>72</sup>, quae ponitur ad differentiam evidentiae primae.

Petrus von Ailly erläutert die beiden Evidenzen so: *Evidentia absoluta simpliciter* potest describi quod est assensus verus sine formidine, causatus naturaliter, quo non est possibile intellectum assentire et in sic assentiendo decipi vel errare. In hac autem descriptione quatuor partes ponuntur. Prima est: „assensus verus“, quia omnis evidentia est assensus, licet non e contra; et dicitur *verus* ad differentiam erroris seu assensus falsi vel erronei, qui quantumcumque sit firmus, tamen nunquam est evidens. Secunda pars est: „sine formidine“, ad differentiam opinionis, suspicionis vel coniecturae, quae non sunt sine formidine de facto vel de possibili. Tertia est: „causatus naturaliter“, id est ex causis necessitantibus intellectum ad sic assentiendum, ad differentiam fidei, qua licet sit assensus sine formidine, tamen non causatus naturaliter, sed libere etc. Quarta est: „quo non est possibile etc.“, ad differentiam assensus causati per syllogismum falsigraphum qui, licet posset habere conditiones praedictas, tamen habens illum assensum sic assentiendo decipitur: non per assensum conclusum, sed per medium conclusivum. Item illa pars ponitur ad differentiam evidentiae secundum quid sive conditionatae, de qua statim dicitur. — *Evidentia autem secundum quid* potest describi, quod est assensus verus sine formidine, causatus naturaliter, quo non est possibile *stante Dei influenza generali et nullo facto miraculo* intellectum assentire et in sic assentiendo decipi vel errare. In hac autem descriptione singulae partes ponuntur consimili ratione sicut in prima, praeter illam „stante Dei etc.“, quae ponitur ad differentiam primae evidentiae.

Hier ist nun, im Gegensatz zu Buridan, der in diesem Punkt etwas unpräzise geblieben ist, ganz genau gesagt, worin das Wesen und der Unterschied der beiden Evidenzen besteht: in beiden Fällen handelt es sich um eine „Zustimmung“ oder ein Für-wahr-halten, zu dem wir aus äußeren, natürlichen — nicht übernatürlichen — Gründen genötigt werden, ohne daß eine Willensentscheidung mitwirkt, und das einer

<sup>71</sup> Wir ändern wieder *creato* in *causato*. Der Rest des Zitats ist in der Handschrift ausgelassen, auch bei der folgenden Stelle.

<sup>72</sup> In der Handschrift: . . . *excepta ultima declaratae sunt*.

objektiven Wahrheit entspricht und weder irren noch getäuscht werden kann. Für die *evidentia absoluta* genügt diese „Beschreibung“; für die *evidentia conditionata* kommt im letzten Teil der Zusatz hinzu: vorausgesetzt, daß Gott keine Wunder tut und nicht durch ein übernatürliches Eingreifen in uns ein Für-wahr-halten verursacht, dem keine Wahrheit entspricht.

In einer Reihe von *conclusiones* wird dann von beiden Autoren erläutert, in welchen konkreten Fällen die eine oder die andere Evidenz vorliegt<sup>73</sup>. Die *evidentia specialis primi principii*, wie Mirecourt sagt, oder die *evidentia absoluta simpliciter* kommt den analytischen Urteilen zu und außerdem einer gewissen Anzahl von kontingenten Wahrheiten, nämlich den Sätzen, die sich auf das eigene Sein und die eigenen Handlungen beziehen<sup>74</sup>. Aber es ist ausgeschlossen, mit dieser Evidenz irgend etwas von der äußeren Wirklichkeit zu wissen; dagegen können äußere Erfahrungen, und nicht nur die unmittelbaren Sinneswahrnehmungen, sondern auch Aussagen über Substanzen, Relationen und so weiter die natürliche oder bedingte Evidenz haben. Mirecourt drückt diese These in zwei *conclusiones* aus: 5<sup>a</sup> *conclusio negativa est ista, quod praedicta evidentia (gemeint ist die evidentia reducta ad certitudinem primi principii) nullus scit evidenter quod alia res ab eo est, utpote quod albedo est, nec quod homo est, nec quod duo sunt, nec etiam quod multa sunt, et sic de talibus, nec quod homo est aliud ab asino et huiusmodi. — 7<sup>a</sup> conclusio<sup>75</sup> est, quod evidentia naturali et secundo modo dicta animae creatae potest esse evidens quod nigredo est et quod homo est Parisius et quod duo sunt et quod multa sunt et huiusmodi. Der Beweis der ersten, „negativen“ These erfolgt mit*

<sup>73</sup> Mirecourt stellt hier sieben Thesen auf, während Petrus von Ailly dieselben Aussagen in drei Sätze zusammenfaßt.

<sup>74</sup> Bei Mirecourt heißt es: *Prima (conclusio) est: natura intelligibilis creata potest scire evidentia reducta ad certitudinem primi principii, quod si homo est, animal est, quod si Deus est, essentia est, et huiusmodi propositiones quae sunt evidentes ex terminis vel quae consequentia formali deduci possunt ex primo principio vel principiis per se notis. — Secunda conclusio est ista: evidentia primo modo dicta reducta ad certitudinem primi principii evidenter scitur vel sciri potest ab anima creata, quod aliquid est et quod ipsa est. — Tertia conclusio est ista: non est aliqua propositio demonstrabilis ex per se notis et necessariis ab intellectu creato, quin sic sit sicut signatur per illam. — Quarta conclusio est ista, quod evidentia praedicta evidens est vel esse potest animae creatae, quod intelligit, quod cognoscit et cognovit. Bei Petrus von Ailly lauten die entsprechenden Sätze: *Prima conclusio, quod possibile est viatorem non solum de primo principio, sed etiam de multis aliis veritatibus habere evidentiam absolutam sive notitiam simpliciter evidentem . . . quia quilibet experitur non solum primum principium esse sibi evidens modo praedicto, sed multas consequentias, sicut sunt consequentiae petentes principium, ut istae: Sortes est, ergo Sortes est vel non est; si homo est, homo est; et multae aliae, ut istae: homo est, ergo animal est; si equus currit, animal currit etc. — Secunda conclusio est, viatorem de multis veritatibus contingentibus habere evidentiam absolutam sive notitiam simpliciter evidentem, v. gr. quod ipse est, quod ipse cognoscit etc.**

<sup>75</sup> Die sechste *conclusio* tut eigentlich nichts zur Sache: *sexta conclusio est quod nulla natura creata potest evidentia tali evidenter scire futurum aliquod contingens.*

dem üblichen Gedankengang, der allerdings in einem Punkt eine eigene Note aufweist: *Probatur sic: illud non scitur evidenter evidentia tali* (gemeint ist wieder die absolute Evidenz), *de quo potest quis rationaliter dubitare, sic quod non est evidens quod contradictionem implicet sic apparere et non sic esse; sed sic est de huiusmodi, igitur etc.* Das ist die Autrecourt'sche Formel<sup>76</sup>, nur daß sie für ihn die Evidenz überhaupt — die einzige, die es gibt — ausdrückt, während sie für Mirecourt nur die *evidentia specialis* definiert, die dem Satz des Widerspruchs zukommt. Zum Beweis der *minor* — „*sed sic est de huiusmodi*“ — wird unter anderem die Unsicherheit angeführt, die für die Gesichtswahrnehmungen aus einer Indisposition der *virtus visiva* oder des Mediums folgen kann, und dazu heißt es dann: *Confirmatur: Deus indisponit medium et visum, ergo visus non iudicat certitudinaliter de suo obiecto; antecedens est tibi dubium, ergo consequens non habes negare.* Die besondere Note liegt in diesem „*Confirmatur*“: Mirecourt vermeidet sowohl das Ockhamsche Argument von der *notitia intuitiva* wie das Buridansche von der *species sensibilis*, die beide ohne Objekt von Gott direkt in uns erzeugt werden könnten. Denn für ihn ist die Wahrnehmung weder durch *species* vermittelt noch ist sie eine Qualität der Wahrnehmungspotenz, die Gott *se solo* hervorrufen könnte; andererseits ist sie aber auch keine *actio*, die realiter verschieden von der Potenz wäre, sondern — mindestens ist das die Ansicht, der er am liebsten zustimmen würde, wenn sie keine theologischen Bedenken erregte — sie ist lediglich ein *modus se habendi* der Seele, der im Grunde nichts anderes ist als die Seele selbst<sup>77</sup> und den darum auch Gott nicht von ihr trennen kann. Aber trotzdem könnte er — das sagt eben unsere *confirmatio* — auf anderm Weg den Wahrnehmungsprozeß verfälschen: indem er im Medium oder im Sinnesorgan gewisse Bedingungen und Dispositionen ändert. Und da man nie wissen kann, ob er es tut, können die Sinne nicht mit Sicherheit über ihr Objekt urteilen.

Interessant ist vor allem der „*Beweis*“ für die zweite, positive These: *Probatur sic: nullum experimentum est quin causet in experiente vel causare possit notitiam de qua non dubitet, nec posset esse per potentiam naturalem, stante communi Dei influentia, quod sic experiatur et non sit ita. Sed per experimentum tale possumus cognoscere quod albedo sit et quod homo sit et huiusmodi; ergo potest causari talis evi-*

<sup>76</sup> Vgl. oben S. 197.

<sup>77</sup> Mirecourt sagt das in *Sent. I qu. 2*, von der wir schon gesprochen haben, und verteidigt diese Ansicht dann in seiner ersten Apologie, art. 45 (sie ist ediert von F. Stegmüller, *Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt: RechThAncMéd 5* [1933] 40 ff.): er würde gern ganz allgemein in jeder *actio*, jedem *motus*, aber auch jeder Qualität einen bloßen *modus se habendi* des *agens* oder *movens* oder *subiectum* sehen, der nicht realiter davon verschieden ist (vgl. dazu unsere früheren Ausführungen, Bd. V, 332 ff.).

dentia, ergo evidentia praedicta (d. h. die *evidentia naturalis*, von der in der conclusio selbst die Rede ist). — Secundo, quia nisi haberemus aliquam evidentiam de talibus, sequeretur quod nullam evidentiam haberemus de aliqua re quae sit alia a nobis, quod non videtur concedendum, et consequentia satis patet. Keine natürliche Macht also, vorausgesetzt, daß Gott nicht in außerordentlicher Weise eingreift, kann bewirken, daß eine hinreichend gesicherte Wahrnehmung nicht der Wirklichkeit entspricht. Denn wenn es nicht so wäre, würde folgen, daß wir über nichts außerhalb unserer selbst eine Gewißheit hätten, was nicht angenommen werden kann<sup>78</sup>. Das ist natürlich so wenig eine Begründung wie Buridans Rekurs auf die *inclinatio naturalis ad veritatem*, die dem menschlichen Intellekt zukommen soll: die Evidenz der unmittelbaren Erfahrungserkenntnis bleibt notwendig ein Postulat, das sich jedem eigentlichen Beweis entzieht<sup>79</sup>.

Petrus von Ailly faßt die entsprechenden beiden Thesen in eine conclusio zusammen: *Tertia conclusio est, quod impossibile est viatorem*

<sup>78</sup> Mit der gleichen Überlegung „beweist“ Mirecourt in einem andern Zusammenhang, daß *naturaliter* eine Sinneswahrnehmung ohne Objekt unmöglich ist. In der ersten Quaestio seines Sentenzenkommentars (lib. I) fragt er „*utrum cognitio sensitiva naturaliter causari vel conservari possit sine obiecto*“ (wir zitieren nach der Handschrift Neapel, Bibl. Nazionale VII C 28, da im Pal. lat. 340 der größte Teil der Quaestio fehlt; die Neapler Handschrift ist nicht foliiert), und er kleidet seine Antwort in sechs *conclusiones*, von denen die ersten beiden besagen „*quod exterior sensatio non potest naturaliter causari obiecto ipsam non causante*“ und „*quod exterior sensatio non potest naturaliter conservari obiecto ipsam non conservante*“. Unter den Beweisen, die für sie angeführt werden, sind die wichtigsten: *si sensatio exterior causaretur obiecto non causante vel non existente, periret omnis certitudo de existentia sensibilis et conditionibus eius sensibilibus concurrentibus, igitur*; und: *si sensatio exterior posset conservari naturaliter sine obiecto, periret omnis certitudo de existentia sensibilis non facta miraculo immo Deo permittente res agere suos cursus; consequens est inconveniens*. Gegenüber der natürlichen, durch keine göttlichen Wunder gestörten Wahrnehmung ist also auch Mirecourt, wie alle seine Zeitgenossen, ein überzeugter Realist. — Der zweite und dritte Artikel der Quaestio, in denen Einwände erhoben und zurückgewiesen werden, bringen dann u. a. eine Aufzählung und Widerlegung der *experientiae*, mit denen Aureoli zeigen wollte, daß auch *naturaliter* unter Umständen eine objektlose Wahrnehmung möglich ist (vgl. oben, Anm. 8).

<sup>79</sup> In einer späteren Quaestio zum ersten Buch erörtert Mirecourt die Frage „*utrum nobis sit per se notum quod aliquis sit Deus*“ (Sent. I qu. 23, Pal. lat. 340, fol. 61<sup>v</sup>–64<sup>v</sup>), und eine der conclusiones, die er hier aufstellt und in der er erklärt, es sei nicht mit der Evidenz des ersten Prinzips bewiesen, daß Gott existiere und daß er das vollkommenste Wesen sei, hat Anstoß erregt. In seiner ersten Apologie, art. 44, legt er darum, um seine Äußerung zu rechtfertigen, noch einmal dar, in welcher Weise und aus welchen Gründen er zwei verschiedene Arten der Evidenz unterscheidet, und gibt etwas knappere und präzisere Definitionen der beiden Begriffe als im Sentenzenkommentar: *Aliqui assensus nostri sunt sine formidine actuali vel potentiali, aliqui sunt cum formidine actuali vel potentiali sicut suspicio, opinio, coniectura actualis. Item illorum, qui sine formidine, aliqui sunt ineventes sicut et fides, aliqui vero sunt evidentes evidentia potissima, evidentia scilicet primi principii, aliqui evidentia naturali. Evidentia primi principii est illa, qua assentimus sic esse et sic est, sine quacumque formidine, ex eo quod oppositum nobis expresse et evidenter includit contradictionem . . . Ex quo patet, quod solum primum principium et conclusiones demonstratae a priori demonstratione potissima sunt vel esse pos-*

aliquid extrinsecum ab eo sensibile evidenter cognoscere esse, evidētia simpliciter et absoluta, sed bene evidētia secundum quid et conditionata. Ista conclusio habet duas partes. Prima est quod simpliciter et absolute nullum extrinsecum a nobis sensibile evidenter cognoscitur esse, ut puta quod albedo est, quod nigredo est, quod homo est, quod homo est alius ab asino, et sic de similibus. — Secunda pars conclusionis est quod loquendo de evidētia secundum quid seu conditionata vel ex suppositione scilicet *stante Dei influentia generali et cursu naturae solito nulloque facto miraculo* talia possunt esse nobis sufficienter evidētia, sic quod de ipsis non habemus rationabiliter dubitare. Unter den Beweisen für den ersten Teil besteht der erste und wichtigste aus den beiden, zu dieser Zeit schon klassisch gewordenen Ockhamschen Argumenten: Probatur primo quia stat sine contradictione apparere et assentire sic esse et tamen non sic esse; igitur sic esse non est evidens praedicto modo (d. h.: simpliciter et absolute) . . . Antecedens patet per Dei omnipotentiam, quia quidquid Deus potest facere mediante causa secunda, vel mediantibus causis secundis, potest per se ipsum. Et quibuscumque duabus rebus datis, quarum una non est pars alterius, Deus potest unam illarum conservare alia destructa; et per consequens destructo quolibet sensibili extrinseco posset conservare in anima sensationem, et habetur propositum. Petrus läßt auch diese zweite Überlegung ohne weiteres gelten: in der Deutung der seelischen Funktionen hat er sich Mirecourt nicht angeschlossen, wohl aus dem Grund, weil die betreffende These — daß die seelischen Akte nicht realiter verschieden sind von der Seele selbst — auf der Irrtumsliste von 1347 steht<sup>80</sup>.

Der zweite Teil wird so bewiesen: Probatur hoc, quia stante Dei influentia etc. non stat talia nobis apparere et non sic esse, unde quamvis talis apparentia posset esse ipsis obiectis non existentibus per potentiam Dei absolutam, tamen propter hoc non habemus rationabiliter dubitare. Nam ex hoc multa inconvenientia et absurda sequerentur: Primo sequitur, quod possemus rationabiliter dubitare *quod aliqua substantia alia a natura nostra et divina esset*, quia Deus posset conservare omnia accidentia huiusmodi substantiis corruptis seu destructis, ut in sacramento altaris. Secundo sequitur quod non posset sufficienter inferri ex una re alia nec *ex causa posset concludi effectus* nec e contra, et sic perirent omnes demonstrationes naturales. Et consequentia tenet, quia duarum rerum distinctarum Deus potest absolute alteram conservare alia destructa . . . Tertio sequitur, quod haberemus rationabiliter

sunt omnibus evidentes evidētia primi principii. — *Evidētia autem naturalis* est illa, qua assentimus sic esse, et sic est, sine quacumque formidine, ex causis necessitantibus naturaliter ad assensum, et non est possibile *naturaliter* nec de ipso nec de aliquo principiorum ex quo deducitur ipsum apparere sic esse et non sic esse.

<sup>80</sup> Art. 28: quod probabiliter potest sustineri cognitionem vel volitionem non esse distinctam ab anima, immo quod est ipsa anima.

dubitare demonstrata quacumque creatura, an illa esset Deus . . . et sic an Deus esset asinus . . . , nam quamlibet talem posset Deus assumere etc. Et breviter: multa similia possent inferri, quae sunt absurda et blasphemata, quare etc. Et sic patet responsio<sup>81</sup>.

An diesen Ausführungen ist vor allem bemerkenswert, daß nicht nur Autrecourts These von der Unerkennbarkeit der Substanzen und Kausalbeziehungen als absurd bezeichnet wird, sondern daß diese Absurdität geradezu als Argument dient, um die Möglichkeit einer hinreichend evidenten Erfahrungserkenntnis darzutun. Petrus von Ailly ist sich offenbar in stärkerem Maß als Buridan und Mirecourt klar darüber, daß eine derartige Möglichkeit nicht beweisbar ist, sondern nur postuliert und vorausgesetzt werden kann.

Dagegen ist weder er noch einer der andern Denker, von denen wir bisher gesprochen haben, auf die Idee gekommen, sich zu fragen, ob denn die andere These, die der Theorie von der doppelten Evidenz zugrunde liegt, bewiesen oder beweisbar ist: d. h. ob ein direktes Eingreifen Gottes, das die Evidenz unserer natürlichen Erkenntnis zweifelhaft macht, überhaupt möglich ist, oder, mit andern Worten gesagt, ob es denkbar ist, daß Gott uns täuschen kann? Etwa dreihundert Jahre nach diesen Diskussionen hat ein anderer Philosoph — Descartes — sich diese Frage vorgelegt und sie verneint; der „methodische Zweifel“, von dem er ausging, war im Prinzip derselbe wie der unserer Scholastiker: man könnte sich vorstellen, daß ein böser Geist, ein *spiritus malignus*, uns täuscht und uns eine Außenwelt vorspiegelt, die in Wirklichkeit nicht besteht. Aber für Descartes wird ein derartiger Einwand hinfällig vor der Überzeugung von der *veracitas Dei*, die eine solche Täuschung nicht zulassen kann und uns die Wirklichkeitsentsprechung unserer Wahrnehmungserkenntnis garantiert. Es erscheint fast seltsam, daß bei den Philosophen-Theologen des 14. Jahrhunderts diese Überlegung nicht begegnet und daß sie nicht als ganz selbstverständlich empfunden wird. Tatsächlich haben sie das „Können“ Gottes aus-

<sup>81</sup> Unter den Einwänden, die Petrus von Ailly dann gegen diese conclusiones erhebt, wird das Problem der möglichen bzw. unmöglichen *infallibilitas* menschlicher Erkenntnis aufgeworfen. Petrus nimmt in einer Reihe von Thesen Stellung dazu: Ad videndum differentiam inter notitiam Dei et creaturae quoad infallibilitatem ponuntur propositiones: Prima est quod sola divina notitia est universaliter infallibilis. Ista supponitur. — 2<sup>a</sup> quod aliqua humana notitia de necessario et impossibili aliter se habere, sicut de primo principio et similibus, est infallibilis. — 3<sup>a</sup> est quod aliqua humana notitia de aliquo contingenti vero est infallibilis, puta notitia qua scio me esse et vivere. — 4<sup>a</sup> est quod nulla humana notitia de contingenter vero extrinseco a cognoscente est vel esse potest infallibilis. Es ist eine Wiederholung des schon Gesagten unter anderem Gesichtspunkt, oder vielleicht auch nur mit anderer Terminologie; denn um was es in diesen ganzen Diskussionen ging, war ja das Problem der Täuschbarkeit oder umgekehrt der infallibilitas der menschlichen Erfahrungserkenntnis. Es versteht sich, daß auch in dieser Stelle nur an ein *falli* und eine entsprechende Infallibilität in übernatürlichem Sinn gedacht ist.

schließlich in metaphysischem Sinn betrachtet: seine Allmacht vermag unter diesem Gesichtspunkt alles, was keinen Widerspruch einschließt oder zu keinem Widerspruch führt. Und zweifellos ist es ohne Widerspruch möglich, daß dem Menschen etwas zu sein oder so zu sein scheint, was in Wirklichkeit nicht ist oder nicht so ist, und daß er in seinen Urteilen und Schlüssen über die Außenwelt getäuscht wird. Ob Gott allerdings die Sinnesempfindung als solche in direkter Weise *falsificare* kann, war eine umstrittene Frage, und ebenso, ob er *se solo* in uns ein falsches Urteil oder einen falschen *assensus* (*intellectus* oder *voluntatis*) hervorzurufen vermag. Wir haben von den Gründen gesprochen, die für bestimmte Theorien über die *operationes animae* diese Annahme ausschließen konnten. Aber immer blieb auch hier die Möglichkeit einer indirekten Täuschung, etwa durch Störungen im Organ oder im Medium, wie z. B. Mirecourt wollte; und daß weiterhin auch eine mindestens indirekte Irreführung unserer *experientiae* und unserer Induktionsschlüsse *de potentia Dei absoluta* möglich wäre, wurde nicht bezweifelt. Doch es war immer eine logisch-metaphysische und keine moralische „Möglichkeit“.

Nicht als ob die Frage, ob es mit Gottes Vollkommenheit in Einklang stehen würde, wenn er den Menschen täuschte, nicht erörtert worden wäre. Im Gegenteil: sie wurde unter verschiedenen Gesichtspunkten diskutiert, und gerade zu der Zeit, als unser erkenntnistheoretisches Problem die Geister erregte, wurde eine nicht minder lebhaftere Kontroverse geführt über die Frage, ob Gott selbst, *per se et directe*, dem Menschen etwas Falsches offenbaren kann. Hier geht es nun um das andere „Können“, das zwar auch durch die Beziehung auf einen Widerspruch definiert ist, aber auf einen andersartigen: Gott kann nur, was mit seiner Vollkommenheit nicht in Widerspruch ist. Die Definition dieses Widerspruchs war freilich nicht so eindeutig wie beim *primum principium*, und die Ansichten gingen in mehrfacher Beziehung auseinander, doch in einem Punkt stimmen sie überein: die *falsificatio* einer einfachen Wahrnehmungserkenntnis, wo der veranlaßte Irrtum keine Sünde bedeuten und zu keiner Sünde führen konnte, wurde nicht als eine Täuschung angesehen, die eine Unvollkommenheit auf seiten Gottes bedeuten würde. So wurde das Problem, ob die Voraussetzung der skeptischen Bedenken in diesem Sinn überhaupt möglich ist, gar nicht aufgeworfen und im allgemeinen gar nicht gesehen.

Nur gelegentlich klingt es an. Gregor von Rimini stellt in einer *Quaestio* seines Sentenzenkommentars<sup>82</sup> die Ockhamsche These zur Diskussion: *Utrum cognitio sensitiva simplex immediate terminata ad ipsum sensibile haberi possit sine praesentia ipsius sensibilis, und ant-*

<sup>82</sup> Sent. I dist. 3 qu. 1, art. II, dub. I (Ed. Venedig 1522).

wortet in drei *conclusiones*: Prima est, quod sensualis notitia exterior non potest *naturaliter* fieri absque obiecto sensibili existente. — Secunda, quod nec potest naturaliter remanere eo destructo, sic quod ipsum destructum videretur<sup>83</sup>. — Tertia, quod *per divinam potentiam absolutam* et fieri potest talis sensatio sine obiecto existente, et facta sive a Deo tantum, sive etiam ab obiecto sensibili partialiter, potest a solo Deo conservari illo destructo. Gregor hält also genau wie Ockham für möglich, daß Gottes Allmacht in uns ein Wahrnehmungsbild eines nicht existierenden Objekts erzeugen oder ein sei es auf natürlichem, sei es auf übernatürlichem Weg erzeugtes nach Zerstörung des Objekts bewahren kann. Dagegen erheben sich nun aber einige Bedenken, vor allem dieses: Sed contra ista potest argui primo, quia si Deus conservaret in me visionem, qua nunc video albedinem existentem in pariete: aut virtute illius iudicarem illam existere sicut nunc iudico, aut iudicarem eam non existere. Non potest dici primum, quia iudicium tunc causatum mediante intuitiva esset falsum, et per consequens nulla posset haberi certitudo de existentia rei: qualiter enim essem certus nunc, quod albedo existit, si etiam cum non existeret, iudicarem eam existere, sicut nunc iudico? Nec potest dari secundum, quia impossibile est quod aliqua causa naturaliter activa nunc sit causa unius effectus, postea vero sit causa contrarii: sed ista intuitiva nunc est causa iudicii quo iudico albedinem existere, igitur non erit postea causa oppositi iudicii, quale esset illud quo iudicarem eam non existere, si aliquod tale iudicium tunc haberem. Es sind die Schwierigkeiten, mit denen auch Ockham sich auseinandergesetzt hat: urteilen wir auf Grund eines derartigen übernatürlich erzeugten oder erhaltenen Wahrnehmungsbildes, daß das Objekt existiert, oder daß es nicht existiert? Beides scheint unmöglich.

Wir haben gesehen, wie Ockham das Problem gelöst hatte: die cognitio intuitiva eines nicht existierenden Objekts führt ihn nicht zu dem irrigen Urteil „haec res est“, sondern zu dem richtigen „haec res non est“; denn das positive Urteil „haec res est“ könnte von der notitia intuitiva nur zusammen mit der Existenz des Gegenstands bewirkt werden, zusammen mit der Nicht-Existenz ergibt sie das negative Urteil. Die Entscheidung Gregors stimmt nur in einem Teil mit der Ockhams überein, im andern nicht: Ad primum dico: . . . ego non iudicarem albedinem existere, nam deficeret una causa partialis talis iudicii, scilicet albedo, quae nunc simul cum sui notitia intuitiva communicat iudicium quo iudico ipsam existere; nec etiam iudicarem ipsam non existere, et de hac sufficit probatio inducta in argumento. Dico

<sup>83</sup> Diese beiden ersten conclusiones gehen gegen Petrus Aureoli, dessen Ansicht, eine derartige cognitio sei auch auf natürlichem Weg möglich (vgl. oben Anm. 8), eingehend widerlegt wird.

igitur quod simpliciter intuerer ipsam, absque ullo talium iudiciorum. Ein positives Urteil über die Existenz müßte — wie für Ockham — außer von der intuitiva zugleich von dem äußern Objekt verursacht werden, und da dieses fehlt, ist ein solches Urteil nicht möglich, wobei — gleichfalls wie bei Ockham — offenbleibt, in welcher Weise der Gegenstand unabhängig von seinem Wahrnehmungsbild auf unser Erkenntnisvermögen wirken kann. Aber für Gregor ist auch das negative Urteil unmöglich, aus den Gründen, die im Einwand angeführt worden sind und die damit als berechtigt anerkannt werden: die Ockhamsche Lösung wird stillschweigend abgelehnt, ohne auch nur erwähnt zu werden. Es bleibt also nur übrig, daß die objektlose Wahrnehmung in der bloßen Betrachtung eines Bildes besteht, ohne daß ein Urteil — weder ein positives, noch ein negatives — über die Existenz des Objekts zustande kommt<sup>84</sup>.

Als schwieriger empfindet Gregor einen weiteren Einwand: Gott könnte in mir auch eine Wahrnehmung erzeugen oder bewahren, mit der ich sehe, daß Petrus läuft, während Petrus gar nicht existiert und folglich auch nicht läuft. Die größere Schwierigkeit liegt darin, daß es sich in diesem Fall um eine *notitia complexa* handelt, zu deren Wesen gehört „quod sic sit sicut ipsa significat“. Aber trotzdem bleibt die Lösung die gleiche: Gott kann genausogut wie ein einfaches inkomplexes Wahrnehmungsbild auch ein komplexes ohne Objekt verursachen und bewahren, aber er kann es nur in der Weise, daß daraus kein Urteil entsteht, d. h. er muß verhindern, daß ich auf Grund dieser *intuitiva* zu erkennen glaube oder urteile, daß Petrus läuft. Und der Grund, warum der göttlichen Allmacht diese Grenzen gezogen sind: *quia tunc Deus per se et directe me falleret, quod est impossibile*.

Gregor begnügt sich mit dieser Andeutung und fügt als einzige Erläuterung hinzu: *ut probabitur dist. 42<sup>a</sup>*. Aber in den Quaestionen zur 42. Distinktion wird das erkenntnistheoretische Problem der objektlosen Wahrnehmung nicht mehr erörtert, sondern es geht dort um eine andere Frage, nämlich „*utrum Deus posset dicere falsum*“<sup>85</sup>, was ganz wörtlich verstanden ist: kann Gott dem Menschen in einer Offenbarung eine Mitteilung machen, die nicht der Wahrheit entspricht? Gregor hat gerade mit diesen Ausführungen seines Sentenzenkommentars die Kontroverse angeregt, auf die wir schon hinwiesen. Wir können hier nicht

<sup>84</sup> Petrus Ceffons (vgl. Anm. 40) berichtet in *Sent. I qu. 18* (Ms. cit., fol. 45<sup>v</sup>) von den Antworten Ockhams und Gregors und fügt hinzu: *Adhuc aliter dicerent forsan alii, quod per talem notitiam talis iudicaret rem esse sicut prius, quia notitia nata est causare assensum similem sicut prius. Et si dicas quod tunc periret certitudo, dicitur quod non, quia de facto sic non consuevit facere Deus, puta quod miraculose conservet et cetera. Es ist, in etwas ironischer Formulierung, der Gedanke, der dem Begriff der *evidentia naturalis* zugrunde liegt.*

<sup>85</sup> *Sent. I dist. 42—44 qu. 2.*

auf die Einzelheiten eingehen. Gegen Richard Fitzralph und Adam Wodeham, die die Frage bejaht hatten — allerdings mit der Einschränkung, daß eine *intentio deordinata fallendi* in Gott unmöglich sei, oder daß er, anders gesagt, den Menschen nicht *iniuste, inordinate, indebite* täuschen könne —, stellt Gregor sich auf den Standpunkt „quod absolute Deus non potest dicere falsum“, und weist Punkt für Punkt die Einwände, die sich erheben könnten, zurück. Aber unter den von ihm aufgezählten Fällen, in denen eine direkte Täuschung von seiten Gottes vorzuliegen scheint — es sind überwiegend Beispiele aus dem Alten Testament — und die zum Beweis seiner These erläutert und geklärt werden, findet sich die mögliche *falsificatio* unserer Erkenntnis nicht. Immerhin zeigt jene Verweisung „ut probabitur distinctione 42<sup>a</sup>“, daß Gregor sie stillschweigend mit einbeziehen wollte.

Offenbar haben die Zeitgenossen das auch so verstanden: wir finden eine Antwort auf Gregors Entscheidung — oder, richtiger gesagt, eine Antwort, die sich nur auf diese Entscheidung beziehen kann — bei Johannes von Mirecourt, der ja ein oder zwei Jahre nach Gregor in Paris über die Sentenzen gelesen hat. In der Quaestio, die wir oben betrachtet haben, bringt Mirecourt zu seiner fünften *conclusio*, in der er erklärt hatte, daß keine äußere Erfahrung absolute Evidenz hat, einige Einwände, um sie dann aufzulösen. Der zweite von ihnen lautet<sup>86</sup>: Contra conclusionem arguitur: . . . 2<sup>o</sup> quia ratio quae assignat, quare nullus habet evidentiam quod res, quae apparet extra, est, est quia nescitur an Deus faciat apparere hoc quod non sit ita: sed hoc non potest esse. Probatio, quia Deus nullum decipit nec potest decipere; sed si sic faceret, Deus homines deciperet; sed hoc non facit nec facere potest. Das ist unverkennbar Gregors Argumentation. Der eigentlichen Widerlegung der *dubia* schickt Mirecourt, wie er es immer macht, eine Reihe von *propositiones* voraus, aus denen sich dann von selber die Auflösung ergibt. Die folgenden beziehen sich auf unseren Einwand: 4<sup>a</sup>: Deus potest se solo vel mediantibus causis secundis (res) taliter disponere vel indisponere quod anima iudicans de obiecto suo iudicabit aliter quam est. Patet, quia Deus humorem aliquem potest in oculo causare . . . 5<sup>o</sup>: Deus non potest aliquem decipere, quia quicumque decipit, facit aliter quam debet. 6<sup>a</sup>: Possibile est quod anima sit decepta et nullus decipit eam. Daraus folgt dann die eigentliche Auflösung: Ex istis patet ad argumenta: . . . Ad secundum patet quod minor est neganda — d. h. der Satz „si sic faceret, Deus homines deciperet“ ist abzulehnen —, quia esto quod Deus res sic indisponat, vel se solo vel mediante causa secunda, non tamen decipit, quia non facit aliter quam debet. Gott kann den Menschen nicht „betrügen“, denn er schuldet ihm

<sup>86</sup> Pal. lat. 340, fol. 13<sup>v</sup>.

nichts<sup>87</sup>: wenn er ihm die Wahrheit vorenthält, auf die der Mensch keinen Anspruch hat, so ist das keine Täuschung im moralischen Sinn, deren Möglichkeit der Vollkommenheit Gottes widersprechen würde.

Diese Antwort Mirecourts entspricht der herrschenden Meinung. Daß Gott, ebenso wie er Wunder tun und die Naturordnung durchbrechen kann, auch in übernatürlicher Weise in unsern Erkenntnisprozeß eingreifen und in uns, wenn er es für gut findet, einen Irrtum hervorrufen kann, galt im Grund für selbstverständlich. In diesem Sinn, aber auch nur in diesem, weist die Philosophie des 14. Jahrhunderts in der Tat „skeptische“ Tendenzen auf.

Aber neben der Überzeugung von der Allmacht Gottes, die alles vermag, was nicht durch das Prinzip des Widerspruchs ausgeschlossen ist, und die tatsächlich jede Erkenntnisgewißheit unmöglich machen könnte, steht auf der andern Seite die ebenso feste Überzeugung, daß Gott dem Menschen die Fähigkeit verliehen hat, die Wirklichkeit mit Exaktheit zu erfassen, und daß die Annahme des Gegenteils absurd wäre. Und dieser Wissens- und Erkenntnis-Optimismus, aus dem allein auch die neue Einstellung zur Natur herauswachsen konnte, ist in viel stärkerem Maß als die hier und da anklingenden skeptischen Neigungen ein herorstechender und charakteristischer Zug des 14. Jahrhunderts.

---

<sup>87</sup> Deus autem — so sagt Ockham einmal (Sent. II qu. 19 H) — nulli tenetur nec obligatur tamquam debitor, et ideo non potest facere quod non debet facere, nec potest non facere quod debet facere.