



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Marsilius van Inghen en "mogelijke werelden"

Bos, E.P.

Citation

Bos, E. P. (1983). Marsilius van Inghen en "mogelijke werelden". Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/10234>

Version: Not Applicable (or Unknown)
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/10234>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

MARSILIUS VAN INGHEN EN 'MOGELIJKE WERELDEN'

door

E.P. Bos

1. Leven en werk

Uit 1921 dateert de eerste monografie over leven en werk an Marsilius van Inghen door Gerhard Ritter: *Studien zur Spätscholastik. I. Marsilius von Inghen und die Okkamistische Schule in Deutschland*. In dit werk, dat nog steeds van wezenlijk belang is voor de studie van Marsilius van Inghen, beschrijft Ritter allereerst het leven van Marsilius (ca. 1340 – 20 augustus 1396) en ten tweede zijn leer.

Voor de beschrijving van Marsilius' leven is men nog steeds bijna volledig aangewezen op Ritter's onderzoek¹. Geboren in de Nederlanden is Marsilius van 1362 tot 1377 actief aan de universiteit van Parijs als *magister* ('leraar') in de *artes liberales* ('de zeven "vrije" kunsten'). In 1386 wordt hij de eerste rector van de Universiteit van Heidelberg waar hij tot zijn dood blijft. Aan deze universiteit wordt Marsilius tevens *magister* in de *theologie*.

Marsilius schreef een groot aantal werken op het gebied van de *artes* en de *theologie*. Hiervan moet zijn monumentale *Commentaar op de Sententiën* in vier boeken (ed. Straatsburg, 1501) met name genoemd worden.

Hoewel Ritter (zie bijv. p. 111 e.v.) aspecten van Marsilius' denken in verband brengt met de Engelsman Willem van Ockham (1280/90 – 1349), noemt hij Marsilius bovenal een eclecticus (p. 184). Ritter had nog nauwelijks de beschikking over gedetailleerde studies van de veertiende eeuwse filosofie en *theologie*; vele werken van vele auteurs waren in zijn tijd nog slechts in handschriften aanwezig. Toch slaagt hij erin verschillende onderdelen van Marsilius' leer met diens voorgangers en tijdgenoten in verband te brengen. Eén voorbeeld: in zijn opvatting van *onze menselijke theologie* als vooral speculatieve wetenschap (dit wat betreft haar *verwijderde doel* (de zaligmakende schouwring Gods) en wat betreft haar *nabije hoofddoel* (de vervolmaking van de speculatieve zieledeelen)) kiest Marsilius vóór een opvatting van Thomas van Aquino (1224/5 - 1274) en tégen die van Johannes Duns Scotus (1265/6 - 1308) en Willen van Ockham (zie Ritter, 1921: m.n. 143).

Sinds het werk van Ritter zijn Marsilius' theorieën op een aantal punten nader bestudeerd en in hun historische context geplaatst. De belangrijkste hiervan zijn:

1) In zijn natuurfilosofische werken behandelt Marsilius onder meer de leer van de *impetus*. Deze leer is een belangrijke fase in de ontwikkeling naar de

dynamica-theorieën van Galileo Galilei (1564-1642) en Isaac Newton (1642-1727). Een weggeworpen projectiel beweegt zich voorts, niet zoals Aristoteles (384 - 322) leerde, voortgestuwd door de lucht die door de werper in beweging is gebracht, maar de actie van de werper heeft aan het projectiel een dispositie verleend, de *impetus*, die de oorzaak is van de beweging. Deze *impetus* vermindert uit zichzelf.

Anneliese Maier (1951: 275 - 290) concludeert dat dit deel van Marsilius' filosofie overeenkomt met de Scotist *Franciscus van Marchia* (ca. 1330).

2) Eén van de eerste problemen die Marsilius in zijn *Commentaar op de Sententiën* aansnijdt is dat van het object van instemming door het menselijk verstand. Volgens Marsilius is het *onmiddellijke* object van instemming een *propositie*; het *verwijderde* object zijn de termen van deze propositie voorzover ze naar dingen buiten zich verwijzen. Het *verstverwijderde* object, en datgene wat het kennend subject het meest op het oog heeft, is het *onsamengestelde ding* waarnaar de termen verwijzen (althans in een bevestigende, assertorische propositie van de tegenwoordige tijd).

Marsilius polemiseert op dit punt tegen *Gregorius van Rimini*. Deze Augustijnse monnik schreef kort vóór 1345 een *Commentaar op de Sententiën* waarin hij verdedigt dat het object van instemming en wetenschap een *complexe significabile* is, niet dus een propositie, of de termen ervan, of een ding waarnaar de termen van een propositie verwijzen, maar 'datgene wat betekend kan worden op een samengestelde wijze (dat wil ongeveer zeggen: 'door een propositie'). Gregorius bedoelt de *inhoud* van de propositie, niet de *verwijzing* door de termen ervan (zie Gregorius van Rimini, ed. 1522: Proloog, q.1, art. 1.).

Elie (1937: m.n. 56 e.v.) geeft al Marsilius' bezwaren tegen Gregorius' leer weer (zie Marsilius' *Commentaar op de Sententiën*, ed. 1501: boek I, q.2, art. 3). Nuchelmans (1973: 251 e.v.) neemt de problemen zoals besproken door Elie, weer op; hij aanvaardt Elie's conclusies, maar weet de theorieën van Marsilius beter in hun context te plaatsen.

3) In mijn kritische editie (met inleiding en noten) van Marsilius *Tractaten over de eigenschappen van termen* (ed. 1980) heb ik proberen aan te tonen dat Marsilius zich in dit onderdeel van zijn denken (nl. over het (semantische) gedrag van termen in proposities, bijv. in hun functie te verwijzen naar dingen in de werkelijkheid buiten het kennend subject) een volgeling van Johannes Buridanus (ca. 1300 - 1358 of iets later) is, enkele aspecten uitgezonderd (zie Bos, 1980: 257). Eén der belangrijkste verschilpunten is dat Marsilius niet de *suppositio naturalis* aanvaardt die Buridanus wel als één der onderdelen van *suppositio* opneemt. Volgens Buridanus heeft een term 'natuurlijke suppositie' wanneer hij staat voor al z'n concrete individuen, of die nu bestaan op het moment dat de propositie wordt uitgesproken, of slechts op een tijdstip ervóór of erna (zie De Rijk, 1977: 250). Zo is de verwijzing, aldus Buridanus, van een term in een wetenschappelijke uitspraak als: *ieder mens is een levend wezen*. Marsilius vermeldt in zijn *Sententiëncommentaar* deze vorm van suppositie, maar neemt haar, zoals gezegd, zelf niet op (zie Bos, 1980: 247 - 256).

2. 'Mogelijke werelden'

Eén onderwerp uit Marsilius' wijsbegeerte zal ik hier nader behandelen. Men kan de vraag stellen: is de notie 'mogelijke werelden' zoals deze in recente logisch-semantic studies (bijv. Loux (ed.), 1979) aan de orde wordt gesteld, terug te vinden bij Marsilius van Inghen en zo ja, in hoeverre? Als uitgangspunt voor de beantwoording van deze vraag kies ik Marsilius' *Commentaar (questiones) op Aristoteles' De celo*, boek I, q. 15. De tekst treft men uit het handschrift C 12 van het *Kruisheer klooster* te Cuyk en St. Agatha. Kort geleden heb ik deze copie van Marsilius' *Commentaar op de De celo* in het genoemde klooster geïdentificeerd: zij is tot nu toe de enig bekende copie².

1. Het probleem

In deze *questio determinata* stelt Marsilius het probleem aan de orde of er meerdere werelden zijn dan wel kunnen zijn. Onder 'wereld' (lat. *mundus*) verstaat Marsilius het geheel van zijnden buiten God (zie zijn *Commentaar op de Sententiën* ed. 1501, I, q. 43, ff. 153rb - 154ra). Allereerst worden er (volgens de traditionele vorm van een *questio*) argumenten van opponenten naar voren gebracht (hier: zeven), waarin op uiteenlopende wijze beargumenteerd wordt dat er meerdere werelden zijn dan wel kunnen zijn. Na deze argumenten geeft Marsilius een argument voor het tegendeel (het *oppositum*) en wel door te verwijzen naar Aristoteles, *De celo* I, 9.

Op de argumenten van de opponenten zal ik hier niet ingaan: ze zijn zeer uiteenlopend, niet duidelijk aan een bepaald wijsgeer of aan bepaalde wijsgeren toe te schrijven en door de beknoptheid van ieder argument afzonderlijk vaak niet in alle aspecten en implicaties helder.

De opvatting van Aristoteles zal ik hier ook niet behandelen. Over Aristoteles' antwoord op de vraag (die hij stelt in het kader van zijn onderzoek naar het begrip *eindigheid* (vanaf zijn *De celo* I, 5)) zou wel het een en ander te zeggen zijn, maar dit zou hier te ver voeren.

In deze bijdrage concentreer ik mij op de opvatting van Marsilius.

1) De opvatting van Marsilius

Marsilius beantwoordt de hoofdvraag in twee artikelen.

a) Allereerst zet hij uiteen hoe men de vraag zou kunnen interpreteren. Meerdere werelden zouden, zo zegt hij, ófwel achtereenvolgens kunnen bestaan, ófwel buiten elkaar, ófwel binnen elkaar met gemeenschappelijk middelpunt, ófwel in elkaar zonder gemeenschappelijk middelpunt.

Een beoefenaar van de natuurwetenschappen, aldus Marsilius, is gebonden aan de evidenties van de zintuiglijke waarneming; van (wat traditioneel middeleeuws heet:) in zichzelf evidente proposities (bijv. het contradictieprincipe, axioma's van bijzondere wetenschappen); en van deducties uit deze beide soorten evident gekende proposities.

Tenslotte wijst Marsilius erop dat men de hoofdvraag op een nog fundamenteeler wijze dan hij hierboven heeft gedaan kan interpreteren: óf *simpliciter et absolute* ('absoluut gezien'), nl. in betrekking tot de Eerste Oorzaak van onze wereld (d.w.z. God), óf *secundum quid*, (in een zeker opzicht), nl. in het

perspectief van de natuurlijke menselijke vermogens.

b) In de eerste twee conclusies van het tweede artikel is Marsilius' antwoord op de hoofdvraag samengevat te vinden.

De eerste conclusie leert dat het absoluut gesproken mogelijk is dat er op alle vier bovengenoemde manieren meerdere werelden bestaan. Immers, God vermag alles wat geen tegenspraak behelst, en dat is met geen van de allereerst genoemde interpretaties van de vraag het geval.

De tweede conclusie zegt dat natuurlijkerwijs gesproken, d.w.z. volgens de loop en oorzakelijkheid van de natuur zoals deze aan ons mensen gegeven is, er alleen op de eerstgenoemde wijze meerdere werelden kunnen zijn, nl. waarop meerdere werelden *achtereenvolgens* kunnen bestaan. De wijzen 2 - 4 kunnen nl. door een beoefenaar van de natuurwetenschappen niet worden aanvaard. De eerste mogelijkheid blijft dus over. Uit Marsilius' antwoord op het zevende argument van de opponenten kunnen we concluderen dat hij een meervoudigheid van werelden in deze zin *alleen* bij gelijkblijven van de belangrijkste elementen van de wereld, nl. van de hemellichamen en het hemelgewelf, accepteert.

Nu moeten we nader onderzoeken wat Marsilius bedoelt met het onderscheid tussen *absolute* en *secundum quid* (resp. 'absoluut gezien' en: 'in een zeker opzicht').

We kunnen dit het beste doen aan de hand van het antwoord van Marsilius op het vierde argument van de opponenten. Onze auteur stelt daar dat God niet meer of minder kan bewegen dan Hij beweegt, althans wanneer men zijn macht natuurlijkerwijs beschouwt. Daarom zegt de beoefenaar van de natuurwetenschappen *niet* dat de Eerste Oorzaak vrij is in vrijheid van weerstand (lat. *libertate oppositionis*), maar alleen in vrijheid van wil (lat. *libertate complacentie*). Dit laatste betekent dat God is en handelt, althans primair, terwille van zichzelf. Alle andere dingen zijn er ter wille van God (zie: *Commentaar op de Sententiën*, ed. 1501: I, q. 44, f. 186rb). God heeft zich aan onze creatie verplicht, en is, voor het oog van het natuurlijk verstand, dan ook niet meer vrij ten opzichte van de door Hem geschapen natuur. Absoluut gezien is Hij dat echter wel; d.w.z. volgens bovennatuurlijke oorzakelijkheid heeft hij beide soorten vrijheid (cf. *ib.*). (Marsilius hanteert hier het onderscheid in de dubbele macht Gods, zoals dit in de theorieën van denkers als Duns Scotus en Ockham een centrale plaats inneemt).

Marsilius aanvaardt hier dus de mogelijkheid dat er meerdere werelden *na* elkaar bestaan. Vóór deze wereld was er een andere, en ná deze zal er een andere zijn. Uit Marsilius' antwoord op het zevende argument van de opponenten kunnen we, zoals gezegd, afleiden dat de verandering naar een andere wereld *niet wezenlijk* is: de belangrijker delen, nl. de hemellichamen en het hemelgewelf, blijven hetzelfde: deze zijn eeuwig.

Marsilius acht het bestaan van meerdere werelden, in welke van de vier genoemde betekenissen dan ook, wel mogelijk wanneer men dit probleem beschouwt vanuit de *Eerste Oorzaak*. God kan nl. alles wat geen contradictie behelst³.

Volgens alle genoemde wijzen van het bestaan van meerdere werelden stelt Marsilius zich deze kennelijk voor op het niveau van *soorten* en *individuen*⁴.

Ik wil de vraag van mijn bijdrage nu via een andere invalshoek behandelen, die m.i. logisch aan de vorige voorafgaat. Ik neem nu de teksten uit Marsilius' *Commentaar op de Sententiën*.

Mijn vraag luidt nu: hoe wordt God gedefinieerd dat Hij uit alle *contradictieloze mogelijkheden* die Hem ter beschikking staan juist *déze* realisering, of *déze* actualisering heeft gekozen? Het eerste nog globale antwoord luidt dat God uit *vrije wil* kiest uit de gedachten in zijn geest en in de scheppingsact deze gedachten tot actueel, of tot feitelijk bestaan brengt. Hij had net zo goed een andere wereld kunnen scheppen, aldus Marsilius, een wereld die slechter of beter had kunnen zijn, zowel *intensief* (dus wat betreft de soorten, die al of niet perfecter dan wel anders hadden kunnen zijn), of *extensief* (dus wat betreft de kwantiteit van de bewoners van een wereld)⁵.

Marsilius bespreekt dit probleem in Boek I, *questio* 1 van zijn *Commentaar op de Sententiën*. De hoofdvraag van deze *questio* is: 'Hangt de verscheidenheid in perfecties van de voortgebrachte dingen (lat. *entia producta*) in het geschapen universum (lat. *regnum creatum*) af van de verscheidenheid van de ideeën (lat. *idee*) in het OngeschapenRijk (d.w.z.: in God)?'.

Marsilius definieert *idea* als volgt: het is een vorm, die een model is en een voorbeeld: ze is nabootsbaar door een extern ding.

Zijn er nu, zo vraagt Marsilius, verschillende van zulke vormen in God?

Marsilius brengt uitvoerig Plato's ideeënleer ter sprake. Hij is het eens met de kritiek van Aristoteles, dat ideeën geen entiteiten kunnen zijn die los van de concreet individuele dingen bestaan. Na abstractie van individuele eigenschappen blijft het mens-zijn van Sortes (lat. *humanitas Sortis*) nog singulier, zij 't dan wel zeer gelijk aan het mens-zijn van ieder ander mens, zoals de *gradus* ('graad', 'zijnsperfectie') of *ratio* ('soort') van warmte precies gelijk op een andere *gradus* of *ratio* van warmte.

Marsilius is het eens met Aristoteles' opvatting en kritiek op Plato. Hoe onze auteur precies de *gradus* of *ratio* interpreteert, zullen we nog nader zien⁶.

Het probleem van Marsilius is de eenheid van God te handhaven tegenover de veelheid van ideeën in zijn geest. Marsilius' opvatting kan men als volgt kort samenvatten⁷:

In God zijn een oneindig aantal ideeën op een *extrinsieke* wijze (lat. *extrinsece*) en volgens een *objectief* bestaat (lat. *obiectivaliter*), d.w.z. volgens een bestaan als object van kennis. De unieke en alles overtreffende enkelvoudigheid van Gods kennis is het meest onderscheiden en het meest onderscheidende oerbeeld (lat. *exemplar*) van al wat voortgebracht wordt (lat. *productibilia*, nl. de gedachten in Gods geest). De Heer van alles kijkt naar die unieke kennis die het enige *exemplar* is en schept de dingen buiten zich volgens de *gradus* die door de essentie gerepresenteerd worden. God kijkt zeer beslist *niet* buiten zichzelf.

Elders formuleert Marsilius het aldus: de goddelijke kennis is in zich zelf onovertroffen enkelvoudig, in het naar buiten treden (lat. *exsistere*)⁸ is ze

oneindig veelvoudig, nl. in het denken van produceerbare gevolgen.

We zouden hier kunnen onderscheiden tussen de fase waarin God alle produceerbare dingen denkt (waardoor hun *actualiteit* er is) en de fase waarin Hij de gedachte produceerbare dingen fysisch realiseert (waardoor ze *feitelijk* zijn)⁹.

Uit het bovenstaande, en uit de felle kritiek die Marsilius op Ockham geeft en waarop ik hieronder nog zal terugkomen, blijkt duidelijk dat Marsilius de gedachten in Gods geest op een niveau van *soorten* plaatst¹⁰.

Marsilius haalt in zijn *Commentaar op de Sententiën* op dit punt fel uit tegen Duns Scotus en Ockham, twee, zoals hij het uitdrukt, invloedrijke denkers (lat. *valentes*). Alleen de opvatting van Ockham brengt hij nader ter sprake.

2) De opvatting van Willem van Ockham en de kritiek van Marsilius daarop

Ockham's opvatting vinden we, zoals Marsilius dit ook correct aangeeft, met name in Boek I, *distinctio* 35, *questio* 5 van zijn *Ordinatio* (ed. 1979: 479 e.v.). De *questio* heeft als hoofdvraag: 'Kent God alle dingen buiten Hem door de ideeën ervan?'

Ockham definieert allereerst *idea*. *Idea*, zegt hij, is een *nomen connotativum* (een 'connotatieve naam', d.w.z. een naam die één ding primair en een ander ding secundair betekent (zie Ockham's *Summa Logica*, ed. 1974: 36)); *idea* is: *alicuius idealis vel ideati idea*. *Idea* is altijd een *idea* van het geïdeëerde, niet iets daarzonder.

Ockham geeft na deze beslissende woorden als definitie: *Idea* is iets wat gekend is door een kennende instantie van waaruit een werking gaat. Deze instantie kijkt naar dat ding en kan dan iets tot actueel bestaan brengen. Ockham koppelt *idea* dus aan een makend vermogen. We kunnen vaststellen dat de kennis van een ding als de vorming ervan buiten de kennende instantie gedefinieerd wordt.

Ockham vervolgt: De gegeven definitie past niet op Gods wezen, maar op een creatuur. De creatuur zelf, zegt O., is de idee, want:

- 1) Alle delen van de definitie passen hierop;
- 2) Ook al zou God zijn essentie niet kennen (wat een absurde gedachte is) en wél de creatuur, dan kan hij toch scheppen;
- 3) Ideeën moet men proportioneel veronderstellen in een geschapen en een ongeschapen kunstenaar. Deze functioneren dus in Ockham's visie hetzelfde: hun kennis- en voortbrengingswijze zijn gelijk.

Een *idea*, aldus Ockham, is dus prediceerbaar van een *creatuur*, niet van een *kennend subject*.

In een volgende paragraaf zet Ockham uiteen dat ideeën geen kennisvoorwaarden (lat. *rationes cognoscendi*) zijn voor het kennen van de creatuur (zoals bijv. Hendrik van Gent († 1293) leerde (zie dienst *Quodlibeta*, IX, q.2 (ed. 1518: f. 344v) en diens *Summa*, I, q.3 (ed. 1520: f. 9r)). Alleen Gods essentie is de kennisvoorwaarde. Ideeën zijn niet nodig als beelden (lat. *similitudines*) die de creatuur aan Gods essentie presenteert. Deze beelden kunnen niet de goddelijke essentie zijn, want deze is niet vermenigvuldigbaar.

Ockham probeert op deze wijze de eenheid Gods te handhaven, maar geeft

tegelijktijd een wereld van mogelijke dingen waaruit God kan kiezen, op. Ik citeer Vignaux (1931: col. 765-6): 'Aussi faut-il admettre une connaissance du possible sans imaginer un monde des possibles'.

Ockham herleidt de alternatieve mogelijkheden op Gods almacht, en daardoor kan men bij hem eigenlijk niet spreken van het bestaan van meerdere werelden in Gods geest.

Ockham gaat daarenboven uit van het *feit* van de contingentie, niet van de *ratio* ervan. (cf. ed. 1979: 636). Vignaux voegt dan ook aan de zojuist geciteerde tekst toe: 'Nous croyons que Dieu n'ignore pas les possibles, ni même l'impossible, *factibilia et infactibilia*, mais nous ne pouvons dire comment'. Marsilius verzet zich krachtig tegen wat hij noemt deze 'vervormer' (lat. *tractor*) van Augustinus.

Marsilius zegt dat een *idea* niet een geproduceerde creatuur of een produceerbare creatuur is. Een idee is de *formalis ratio* van de kennis van een ding, of het oerbeeld tot productie.

Hij bewijst dit als volgt:

1) Een produceerbaar ding is zo'n *formalis ratio* niet;

2. Als de produceerbare Antichrist, een concreet individu dat *zeker* zal komen (een geloofszekerheid!) een idee van zijn produceerbaarheid zou zijn, zou *idea* een zogenoemd *ampliatieve* term zijn, d.w.z. een term die geverifieerd wordt van dingen die bestaan in meerdere *tempora* ('tijden', d.w.z. (in stricte zin): verleden, heden, toekomst), maar, *tenminste* volgens Marsilius' theorie (zie zijn *Ampliationes*, ed. 1980:96), naar een ding in de tegenwoordige tijd verwijst. Bij de Antichrist is dit laatste niet het geval.

3. Gods essentie is de *idea* van al het produceerbare, en is niet het externe ding zelf. Marsilius impliceert hier dat Ockham individualiteit en zelfs contingentie in Gods geest plaatst.

4. De *idea* van de voortbrenging van een bepaalde steen, aldus Marsilius, is de steen *qua* steen, dus wat hij eerder als de *gradus* of *ratio* van een steen heeft aangeduid. Het is onmogelijk dat God buiten zichzelf kijkt, wat volgens Marsilius door Ockham wordt geïmpliceerd.

II. Conclusies

1. Bij Marsilius vinden we de actuele geschapen wereld a.h.w. omringd door logisch mogelijke werelden, d.w.z. mogelijke werelden bestaande in de *geest* Gods. Deze notie van logisch mogelijke werelden komt overeen met die welke is ontwikkeld in recente semantische theorieën.

Ockham wenst vast te houden aan de absolute eenheid Gods en stelt zich God niet voor als een denkend subject met gedachten los van en voorafgaand aan de te creëren dingen buiten Hem (cf. Copleston, 1968: 88-89).

2. De beperking van de gedachten Gods is het contradictie-principe (Petrus Damiani (1007-1072) is één der weinige mij bekende Middeleeuwse denkers die God *boven* het contradictieprincipe plaatst). Uit het feit dat volgens Marsilius God werelden kan denken en schppen, beter of slechter dan de actuele, in extensief en intensief opzicht, volgt dan Gods gedachten niet gebonden zijn aan de soorten van de actuele wereld. Bij beiden gaat het om

een formeel analytische begrenzing van de gedachten Gods, niet van een materieel analytische (d.w.z.: een begrenzing in de zin van *A of - A*, niet in de zin dat God geen mensen zou kunnen denken die bijv. niet kunnen zondigen).

3. a) Uit (2) volgt ook: *voorstelbaarheid* voor ons, mensen, is niet gelijk: *mogelijkheid*.

b) Marsilius onderscheidt actualiteit van feitelijkheid. Wat feitelijkheid bestaat is actueel, maar actualiteit impliceert niet-feitelijkheid.

4. Het *mogelijke* heeft volgens Marsilius een *bestaan*, nl. 'slechts' als gedacht zijnde, wat een minder soort zijn is dan het werkelijke zijn.

5. Niet alles wat mogelijk is, zal gerealiseerd worden. Het 'principe van volheid' geldt niet bij Marsilius (zie voor een moderne uitwerking van dit principe: m.n. Lovejoy, 1936).

6. De gedachte van niet geactualiseerde, of niet gerealiseerde mogelijkheden als zodanig in Middeleeuwse geschriften vindt z'n oorsprong in het doordenken van de almacht Gods (cf. Knuuttila, 1981: 199). Bij Marsilius zijn de alternatief mogelijke werelden in *Gods geest* op het niveau van de *soorten*.

Aristoteles' tekst in *De celo* I, 9 is ook een stimulans tot deze theorieën, en levert bij Marsilius van Inghen de mogelijkheid van meerdere werelden op het niveau van *soorten* en *individuen* op. De inhoud van Gods geest is in Marsilius' leer grondslag van de mogelijkheden van meerdere werelden in de zin van zijn *Commentaar op de De Celo*.

7. In Ockham's denken is geen plaats voor *metafysische* noodzakelijkheid. Dit zien wij ook in zijn theorieën van de status van de algemene begrippen (universaliën), causaliteit en inductie.

Ockham acht een propositie dan pas noodzakelijk als deze een 'als-dan' vorm heeft, en aldus waar is onafhankelijk van het bestaan van dingen waarnaar de propositie verwijst. In plaats van een metafysisch is noodzakelijkheid volgens hem een *logisch* begrip.

8. In zekere zin verwerpt Ockham de theorie van de ideeën in de Geest Gods. *Idea* is volgens Ockham een connotatieve term, die een creatuur denoteert en slechts indirect het kennend subject (cf. Copleston, 1968: 89). Ideeën, aldus Ockham, zijn gekende patronen krachtens welke de kenner iets in de werkelijkheid kan doen ontstaan (cf. Ockham, ed. 1979: 486). Ockham identificeert deze ideeën dus met wat God *wil* maken.

NOTEN

1. Voor een aanvulling op Ritter's biografie, zie Marsilius van Inghen, ed. 1980: 9.
2. Ik bereid een kritisch editie voor. Zie ook: Bos, 1979.
3. Zie hierboven, deze pagina.
4. Maar vergelijk hieronder, deze pagina.
5. Ik wil hier terzijde opmerken, dat Marsilius anders dan Leibniz (1646-1716) niet stelt dat God vanwege zijn goedheid in onze actuele wereld de beste van alle werelden heeft gerealiseerd. Marsilius heeft in dit opzicht dezelfde opvatting als Ockham (vergl. Loux (ed.): 1979: 192).
6. Zie p. 10.
7. Commentaar op de Sententiën, boek I, q1, art. 1 (ed. 1501: f. 4rb).
8. Voor *existere* in deze betekenis, zie De Rijk. 1977: 189.
9. Over dit onderscheid tussen *actualiteit* en *feitelijkheid*, zie De Rijk. 1977: 197.
10. Vergelijk hierboven, p. 8.

BIBLIOGRAFIE

- Bos, 1979 = E.P. Bos, 'A Note on an Unknown Manuscript Bearing upon Marsilius of Inghen's Philosophy of Nature. MS Cuyk en St. Agatha (The Netherlands). *Kruissherenklooster*, C 12', in: *Vivarium* 1 (1979) XVII, pp. 61-68
- Bos, 1981 = E.P. Bos, bijdragen op pp. 8-17, pp. 41-2, pp. 44-50, pp. 54-6 in: L.M. de Rijk et Olga Weyers, *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem latinorum quae in bibliothecis publicis Neerlandicis asservantur* (Kon. Acad. Wetensch., afd. Letterkunde, N.R., deel 109), Amsterdam/Oxford/New York, 1981
- Copleston, 1968 = F. Copleston, *A History of Philosophy, Vol. III (Ockham to Suárez)*, London, 1968 (1953)
- Elie, 1937 = H. Elie, *Le complexe significable*, Paris, 1937
- Gregorius van Rimini, ed. 1522 = Gregorius Ariminensis super primo et secundo Sententiarum, Venetiis, 1522 (reprint: St. Bonaventure, 1955)
- Hendrik van Gent, ed. 1518 = Henrici Gandavensis Quodlibeta, Parisiis, 1518
- Hendrik van Gent, ed. 1520 = Hendrik van Gent, *Summa Quaestionum ordinariam* Parisiis, 1520 (reprint: St. Bonaventure, 1953)
- Loux (ed.), 1979 = M.J. Loux (ed.), *The Possible and the Actual. Readings in the Metaphysics of Modality*, Ithaca and London, 1979
- Knuuttila (ed.), 1981 = S. Knuuttila (ed.), *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories*, Dordrecht/Boston/London, 1981
- Lovejoy, 1936 = A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (The William James lectures delivered at Harvard University, 1933), Cambridge (Mass.)/London, 1936
- Maier, 1951 = A. Maier, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Natur-philosophie. Das Problem der intensiven Grösse; die Impetustheorie*, Roma, 1968 (3); 1951 (2); 1939/1940 (1)
- Marsilius van Inghen, ed. 1501 = Questiones Marsilii super quattuor libros Sententiarum, Argentine (Strasburg), 1501 (reprint: Frankfurt am Main, 1966)
- Marsilius van Inghen, ed. 1980 = Marsilius of Inghen, *Treatises on the Properties of Terms. A First Critical Edition of the Suppositiones, Ampliationes, Appellationes, Restrictiones and Alienationes* with Introduction, Translation, Notes and Appendices, by E.P. Bos, Leiden, 1980 (type-written) (zal in druk verschijnen: 1982/3 te Dordrecht)
- Nuchelmans, 1973 = G. Nuchelmans, *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, Amsterdam/London, 1973
- Ockham, ed. 1974 = Guillelmi de Ockham Summa logicae. Ediderunt Ph. Boehner, G. Gál, S. Brown, St. Bonaventure, 1974
- Ockham, ed. 1979 = Guillelmi de Ockham Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio. Distinctiones XIX - XLVIII ediderunt G. I. Etzkorn et F. E. Kelly, St. Bonaventure, 1979
- Ritter, 1921 = G. Ritter, *Studien zur Spätscholastik. I. Marsilius von Inghen und die Okkamtische Schule in Deutschland* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 4 (1921)), Heidelberg, 1921
- De Rijk, 1977 = L.M. de Rijk, *Middelieuwe wijsbegeerte. Traditie en vernieuwing*, Assen/Amsterdam, 1977
- Vignaux, 1931 = P. Vignaux, 'Nominalisme', in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI (1931) cal. 717-84