

Hendrik van Harclay (ca.1270–1317) se kritiese Skotisme, afgelei uit sy *Quaestiones Ordinaire* (1312–1317)

The critical Scotism of Henry of Harclay (ca.1270–1317), as deduced from his Quaestiones Ordinaire (1312–1317)

JOHANN BEUKES

Departement Filosofie
Universiteit van die Vrystaat
Bloemfontein
Suid-Afrika
E-pos: johann.beukes@fr.ru.nl



Johann Beukes

JOHANN BEUKES, D Litt et Phil (Filosofie, Randse Afrikaanse Universiteit, 1995) en PhD (Teologie, Universiteit van Pretoria, 2000) is ereprofessor in filosofie aan die Universiteit van die Vrystaat en residensiële assosiaat van die Sentrum vir die Geskiedenis van Filosofie en Wetenskap (CHPS) aan Radboud Universiteit te Nijmegen in Nederland. Hy spesialiseer die afgelope twee dekades in Middeleeuse filosofie en Foucault-studies en het reeds meer as 60 vakwetenskaplike artikels en boekhoofstukke gepubliseer. Beukes is lid van verskeie uitgelese vakverenigings, waaronder SIEPM (*Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*), OZSW (*Nederlandse Onderzoeksschool Wijsbegeerte*) en Foucault Cirkel Nederland/België. In 2020 het sy inleiding van twee volumes tot Middeleeuse filosofie by Akademia (Pretoria) verskyn, asook 'n Foucault-monografie, *Foucault in Iran, 1978–1979*, by AOSIS (Kaapstad). Hy woon en werk in Nijmegen, Nederland.

JOHANN BEUKES, D Litt et Phil (Philosophy, Rand Afrikaans University, 1995) and PhD (Theology, University of Pretoria, 2000) is honorary professor in the Department of Philosophy at the University of the Free State, Bloemfontein, South Africa and resident associate at the Center for the History of Philosophy and Science (CHPS) at Radboud University in Nijmegen in the Netherlands. He is the author of two recent publications, namely a comprehensive introduction of two volumes to Medieval Philosophy in Afrikaans, *Middeleeuse Filosofie* (Pretoria: Akademia, 2020); and *Foucault in Iran, 1978–1979* (Cape Town: AOSIS, 2020). To date, he has published more than 60 research articles and chapters in scholarly journals and books. Beukes is an active member of the esteemed societies SIEPM (*Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*), OZSW (*Nederlandse Onderzoeksschool Wijsbegeerte*) and *Foucault Cirkel Nederland/België*. He lives in Nijmegen in The Netherlands.

Datums:

Ontvang: 2020-11-16

Goedgekeur: 2021-01-04

Gepubliseer: Maart 2021

ABSTRACT***The critical Scotism of Henry of Harclay (ca.1270–1317), as deduced from his Quaestiones Ordinaire (1312–1317)***

*This article provides an introduction to the life of Henry of Harclay (ca.1270–1317). It also attempts an interpretation of the most significant themes in the primary extant work of this, still understated, double magister in philosophy and theology at Oxford, who was chancellor of Oxford university and bishop of Lincoln from 1312 to 1317. The introduction and interpretation are undertaken with reference to his correspondence theory (challenging his otherwise most significant discursive influence, John Duns Scotus's (ca.1266–1308) *natura communis* or theory of general nature), unique conceptualism, views on the ontological status of relational contingents and ethical reflections on the relation between virtue and will, as deduced from the 29 questions in his *Quaestiones Ordinaire*, written precisely in that productive period between 1312 and 1317. It is argued that although Harclay was one of the first exponents of Scotism, it would be a mistake to reduce his work to a mere commentary on Scotus's thought. Harclay should rather be appreciated in terms of an expressly critical Scotism on account of his dismissive attitude toward aspects of the Scotus legacy, on the one hand, and the originality of his engagement in scholastic discourse regarding relations, particularity, universality and ethics, on the other. Although he remained a secular master and never officially entered the order, Harclay forms, in terms of this presentation, part of the broader Franciscan intellectual tradition and should be regarded as a significant exponent of this particular philosophical trajectory in the first two decades of the fourteenth century.*

After a brief biographical introduction, the results of a comparative study of Harclay's presence in recent introductions to, as well as editorial works of, Medieval philosophy are presented. It quickly becomes clear that although Harclay's profile is steadily being promoted in these broader disciplinary works, the Oxonian remains a relatively unknown thinker outside the narrow parameters of such specialised niche-research. In fact, only a handful of contemporary researchers have been working on Harclay's textual legacy over the past decade; the most prolific being MG Henninger (from 1980 to 2008), although it is shown that WO Duba, RL Friedman and CD Schabel (in 2010) and JT Slotemaker (in 2011) have recently contributed significantly to the specialised Harclay scholarship. It is therefore important that Harclay's unique place within the scholastic discourse of the early 14th century be continuously highlighted and presented to a broader and non-specialised readership in philosophy, which is a pertinent sub-objective of this article.

*The 29 questions in Harclay's *Quaestiones Ordinaire*, as preliminarily edited by A Maurer from 1954 to 1961 and extensively by Henninger from 1980 to 2008, are henceforth presented via the author's semantic translation from the Latin and a short commentary on each question in Afrikaans. Four themes are deduced from these questions which point to Harclay as a genuinely critical exponent of the first Scotist school of the 14th century: As dependent as he initially was on the basic tenets in Scotus's thought, Harclay's correspondence theory, his unique or even "Harclian" conceptualism, his views on the ontological status of relational contingents and his ethical reflections on the relation between virtue and will (where the will is prioritised over the intellect in characteristic Franciscan fashion) display an originality and discursive inventiveness in the heated disputes between the Dominicans and the Franciscans (and the Franciscans among themselves) in the last two decades of the 13th and the first two decades of the 14th century.*

*The article is descriptive-analytical in its presentation of the relevant primary text, *Quaestiones Ordinaire*, and synthetical in its attempt to integrate coherently key secondary*

texts and commentaries on the most prominent philosophical themes in Harclay's contributions to high scholasticism.

KEYWORDS: John Duns Scotus (ca.1266–1308); Franciscan philosophy-theology; conceptualism; Henry of Harclay (ca.1270–1317); MG Henninger; *natura communis*; ontological status of relational contingents; Scotism; *Quaestiones Ordinaire*; virtue and will; the prioritisation of the will over the intellect

TREFWOORDE: Johannes Duns Skotus (ca.1266–1308); Franciskaanse filosofie-teologie; Hendrik van Harclay (ca.1270–1317); MG Henninger; konseptualisme; *natura communis*; die ontologiese status van relasionele toevallighede; *Quaestiones Ordinaire*; Skotisme; deug en wil; die prioritisering van die wil bo die intellek

OPSOMMING

Hierdie artikel bied ’n oorsig oor die lewenswerk en ’n interpretasie van die belangrikste uitset van ’n onderbeskrewe denker in die hoogskolastiek aan: Hendrik van Harclay (ca.1270–1317), voormalige kanselier van die Universiteit van Oxford en biskop van Lincoln (vanaf 1312 tot 1317) se geredigeerde nalatenskap, tot op datum nog net byeengebring in die 29 vroeë in sy *Quaestiones Ordinaire* en geskryf juis in die produktiewe periode tussen 1312 en 1317, word aan die orde gestel met betrekking tot sy ooreenstemmingsteorie (in kritiese verset teen sy andersins vernaamste diskursiewe invloed, Johannes Duns Skotus (ca.1266–1308) se teorie van algemene natuur of *natura communis*), sy unieke en selfs “Harcliaanse” konseptualisme, sy beskouinge oor die ontologiese status van relasionele toevallighede, sy toepassing daarvan op ’n etiese raamwerk met verwysing na die verhouding tussen deug en wil en sy eg Franciskaanse prioritisering van die wil bo die intellek. Deur Harclay se Skotisme uitdruklik as krities te substansieer, lewer die artikel ’n noemenswaardige bydrae in die betreklik jong resepsie van hierdie ontwykende filosoof-teoloog se bydrae tot hoogskolastiese ontwikkelinge in die vroeë 14de eeu.

1. HARCLAY: ’N DUBBELE *MAGISTER* IN FILOSOFIE EN TEOLOGIE IN DIE HOOGSKOLASTIEK

Die hoogskolastikus¹ Hendrik van Harclay (ca.1270–1317) is in 1924 in die skolastieknavoring bekendgestel met ’n baanbrekende artikel deur die Duitse spesialisnavorsers Franz Pelster (1924:307-356), waarin vir die eerste keer ook saaklike biografiese inligting oor hierdie ontwykende filosoof-teoloog vanuit die latere Middeleeue verskaf is (Pelster 1924:308-320). Hendrik (Henry, Heinrich) van Harclay (ook wisselvallig gespel as Herkeley, Härkeley, Archilay, Harcla en Hercle) is ongeveer 1270 in die distrik Carlisle in die noordweste van Engeland gebore as een van agt kinders vanuit die beskeie gesin van die balju van Cumberland, Michael van Harclay, diensdoenend as balju vanaf 1285 tot 1298. Die jong Hendrik het nietemin

¹ Hierdie artikel is beskrywend-analities in die aanbod van die relevante ideegeskiedenis en sinteties in ’n samehangende byeenbring van die tersaaklike primêre en sekondêre tekste. Vir ’n uiteensetting van die skrywer se sesdelige interne periodisering van Middeleeuse filosofie (met betrekking tot die post-Romeinse (410–742), Karolingiese (742–877), post-Karolingiese (877–1088), vroeë skolastiese (1088–1225), hoogskolastiese (1225–1349) en postskolastiese (1349–1464) periodes), sien Beukes (2020:I:12-14).

daarin geslaag om bo sy beskeie omstandighede uit te styg en met studies in lettere by die Universiteit van Oxford te begin, waarskynlik in die laat 1280's of vroeë 1290's (Henninger 2008a:xvii).

Harclay was teen 1296 reeds gepromoveerd tot magister in lettere by die Universiteit van Oxford en het vanaf 1312 tot 1317 as kanselier van die universiteit gedien. Hy was 'n sekulêre of orde-ongebonde *magister*, maar het onder invloed van Skotus se interpretasie van die Franciskaanse posisie oor verskeie intellektuele kwessies in Desember 1297 wel aansoek gedoen om as priester georden te word. Hy volg die *magister* in lettere by Oxford op met voorgraadse studies in teologie by Parys in die vroeë 1300's, waar Johannes Duns Skotus (ca.1266–1308) filosofie gedoseer het en in 1308 voortydig op die ouderdom van ongeveer 42 jaar oorlede is.

Skotus se invloed is duidelik waarneembaar in Harclay se kommentaar oor die eerste boek van Petrus Lombardus (1095–1160) se *Sententiae in quatuor IV libris distinctae*, waar hy talle van Skotus se argumente oorspronklik herverwerk en met erudisie gekommentarieer het. Trouens, so oorspronklik was Harclay se kommentaar dat Skotus dit self weer in die finale uitgawe van sy eie *Sententiae*-kommentaar, die beroemde *Scotus Ordinatio*, bygewerk het. Na 'n studieperiode van ongeveer 'n dekade keer Harclay terug na Oxford, waar hy in 1312 tot magister in teologie promoveer. Aan die einde van daardie jaar word hy aangewys as biskop van Lincoln en gelyklopend daarmee as kanselier van Oxford – 'n pos wat hy met onderskeiding tot met sy dood in die laaste maande van 1317 beklee het.

Tydens sy Paryse studieverblyf in die vroeë 1300's het Harclay dikwels lesings met 'n eskatologiese en selfs apokaliptiese strekking (wat nie ongewoon was ten tyde van daardie eeuwending nie) van die rebelse Dominikaan Jean Quidort (Johannes van Parys; cf. Beukes 2019b:109-111) bygewoon, wat in terme van sy kritiese verset teen Quidort se voorspelling dat die wêreld binne 200 jaar sou eindig, neerslag gevind het in 'n eerste kritiese *quaestio* (Harclay 2008a:I:40). In dieselfde *quaestio* rosam Harclay die kontroversiële Katalaanse geneeskundige en Franciskaanse teoloog Arnaldus van Villanova (1238–1311; cf. Beukes 2020:II:853-858) vir sy radikale apokaliptiek rakende die “koms van die Antichris” in sy *De tempore antichristi et fine mundi*. Harclay se kenmerkende afstoot aan oordrewe filosofiese uitdagingheid en voorkeur vir sober filosofiese formulering kan na hierdie studie jare in Parys herlei word.

Terug by Oxford was Harclay 'n toegewyde universiteitsamptenaar, wat daartoe meegeewerk het dat hy diep in die voortslepende konflik tussen die Dominikane en die Universiteit van Oxford oor bepaalde voorregte wat die Dominikane by die universiteit vir hulleself opgeëis het, betrokke geraak het. Met Thomas Aquinas (1225–1274) steeds die Dominikane se voorkeurdenker (ten spyte van die afwysing van Aquinas tydens die Paryse Veroordelings van 1277; cf. Beukes 2020:II:753-758), het hierdie konflik 'n teen-Thomistiese sentiment by hom gevestig wat in feitlik al sy *quaestiones* gereflekteer word. Dit sluit in Harclay se hantering van die vroeë na die voorsienigheid en voorkennis (of uitverkiesing) van God, die ontologiese status van die Goddelike idees, die verhouding tussen universeles en relasies, die meervoudigheid van substansiële vorme in mense, die onsterflikheid van die siel, asook talle etiese vraagstukke.

Harclay kan egter nie as 'n sisteembouer in die skolastiese sin van die woord beskou word nie – hy bied sy werk eerder aan as 'n ingeligte kritiek van skolastiese stelsels, op grond waarvan hy veral onder studente in gewildheid toegeneem het en wyd gelees en waardeur is. Sy verset teen skynbaar vanselfsprekende waarhede en sy vermoë tot helder formulering het vir minstens die volgende twee dekades tot die sirkulasie van sy *quaestiones*, ook buite Oxford, meegewerk. Hierdie verset en vermoë kan in sy hantering van verskeie ontologiese en etiese vraagstukke gemerk word, soos in hierdie artikel aan die bod gebring.

2. 'N VERGELYKING VAN ONLANGSE HARCLAY-NAVORSING

Die Middeleeuse *quaestio* as filosofiese genre het ontwikkel in die hermeneutiese oorweging van 11de-eeuse denkers soos Petrus Abelardus (1079–1142) om tekste nie verder bloot saaklik met kantaantekeninge en voetnotas te kommentariseer nie, maar om in gesprek te tree met hierdie tekste en die veelvoud van betekenismoontlikhede wat opgesluit lê in die tekste te heroorweeg. Wanneer hierdie vroeg skolastiese denkers byvoorbeeld die Bybelse tekste sodanig hermeneuties oorweeg, word dit vir hulle duidelik dat die patristiese bronne se interpretasies van die Bybelse tekste dikwels teenstellend is en soms ernstig tekortsiet. Nou word *quaestiones* of “strydvrage” ontwikkel aan die hand waarvan die tradisie opnuut – maar krities – geïnterpreteer kan word en aan die hand waarvan tydgenootlike denkers met mekaar oor hulle eie vertolking van die tradisie se interpretasies in gesprek kon tree. Die *quaestio* kom dus wesenlik op grond van twyfel oor die korrektheid van die tradisie se interpretasies oor ’n hele spektrum van sake na vore. Sommige *quaestiones* het natuurlik en spontaan ontwikkel; ander is weer op grond van metodologiese oorwegings geopper. ’n Spontane *quaestio* sou byvoorbeeld vra: “Bestaan God?”, waarmee die vraagsteller nie twyfel wou uitspreek of God wel bestaan nie, maar ondersoek wou doen na die wyses waarop hierdie spontane vraag wel beantwoord kan word – juis sodat die bestaan van God ook intellektueel, en nie alleen as ’n eksistensiële geloofsbeslissing nie, bevestig sou kon word. Die *quaestiones* het veral in die skolastiese periodes ’n enorme bydrae gelewer tot filosofiese ontwikkeling in die Middeleeue. Daar was weinige skolastici wat nie ’n veelvoud *quaestiones* agtergelaat het nie. Dit geld ook vir Hendrik van Harclay.

Harclay is steeds ’n ondergekommentariseerde denker in die Middeleeuse ideegeskiedenis, hoewel hy in die inleidingsnavorsing oor die afgelope twee dekades wel verwysing begin geniet het – hoe kursories ook al. ’n Vergelykende studie van die vernaamste oorsig- en redaksiewerke oor die afgelope twee dekades wys die volgende tendense uit:

- Die filosofiese woordeboek van Brown en Flores (2007:138-139) bevat ’n kriptiese verwysing van een paragraaf.
- Die tweede volume van Pasnau en Van Dyke (2010b:882) se omvattende redaksiewerk bevat in die outeurslys (bylaag C) ’n inskrywing van een paragraaf, met geen verwysing na Harclay in die eerste volume van hierdie redaksiewerk, wat twee volumes beslaan, nie (Pasnau & Van Dyke 2010a).
- Lagerlund (2011) se omvangryke ensiklopedie bevat ’n saaklike inskrywing deur Slotemaker (2011:458-460).
- Gracia en Noone (2006) se gevierde redaksiewerk bevat ’n uitstekende bydrae deur Harclay se mees prominente eietydse spesialisnavorsers, MG Henninger (2006:305-313).
- Beukes (2020:II:1015-1026) se inleidingswerk bevat wel in die afdeling oor hoogskolastiek ’n beduidende bespreking van Harclay as skolastiese denker, hoewel grotendeels geskoei op Henninger (2006:305-313; 2008a:xvii-xxxi) se gesaghebbende lesings.
- Die tweede volume van Copleston (1993:39-40) se bekende – maar reeds verouderde – inleidingswerk bevat in die afdeling wat eintlik handel oor Durandus van St. Pourcain en Petrus Aureolus wel ’n bruikbare inskrywing van drie paragrawe, terwyl Harclay ook naas Durandus en Aureolus in terme van potensieel nominalistiese of minstens teen-Skotistiese tendense in hulle werk in jukstaposisie met Willem van Ockham geplaas word (Copleston 1993:42).
- Grant (2004:248-249) se oorsigwerk bevat een verwysing ten opsigte van Harclay

se kontroversiële tese dat oneindighede ongelyk is (met ander woorde dat een oneindigheid groter as 'n ander oneindigheid kan wees).

- Hyman, Walsh en Williams (2010:552) se bloemlesing met kommentaar bevat 'n enkele verwysing na Harclay in hulle inleidingsnotas tot Latynse filosofie in die 14de eeu.
- Kenny (2005:xvi, 186) se inleidingswerk bevat twee kort verwysings na Harclay in terme van die verskille tussen Ockham en Harclay.
- Die inleidingswerk van Kretzmann, Kenny en Pinborg (1982:423-429, 571, 575-578) bring Harclay egter weer onder 'n hele aantal rubrieke behoorlik aan die bod.
- In Marenbon se eerste oorsigwerk en 'n redaksiewerk (1991:178; 1998:329, 352, 382, 388, 390) is daar enkele verwysings na Harclay, hoewel sy tweede inleidingswerk (Marenbon 2007) geen verwysings na Harclay bevat nie.
- Die volgende prominente oorsigwerke bevat eweneens geen verwysings na Harclay nie: Bosley en Tweedale (2004), Luscombe (1997), McGrade (2003) en Martin (1996).
- Dales (1984:295-301) se artikel van meer as drie dekades gelede behoort in hierdie reëpsiekonteks egter steeds as 'n betekenisvolle sekondêre teks gelys te word.

Die volgende twee afleidings kan uit bostaande vergelyking gemaak word: Eerstens, Harclay word wel toenemend aan die orde gestel in die inleidingsnavorsing (anders gestel, buite die gespesialiseerde Harclay-navorsing). Waar Harclay tot in die 1980's 'n onbekende figuur vanuit die Middeleeue was, is dit nie meer die geval nie. Tweedens is dit duidelik dat MG Henninger tans steeds die enigste skolastieknavorser is wat uitsluitlik in Harclay se werk spesialiseer. Met die uitsondering van Maurer (1954:1-18; 1957:79-107; 1961:163-193) se redigering en vertalings met kommentaar van drie *quaestiones* in die 1950's en vroeë 1960's is Henninger die enigste navorser wat sedert die vroeë 1980's sistematies oor Harclay bly publiseer het, en wat 'n hoogtepunt bereik in die redigering en vertaling van al 29 *quaestiones* in die *Quaestiones Ordinaire* in twee volumes (Harclay 2008a; Henninger 2008a en Harclay 2008b; Henninger 2008b) in 2008. Die eitydse skolastieknavorser is Henninger hiervoor veel dank verskuldig.

3. HARCLAY SE *QUAESTIONES ORDINAIRE* (1312–1317)

Harclay het twee stelle kommentare nagelaat: Die eerste is 'n stel van 29 *quaestiones*² getiteld *Quaestiones Ordinaire*, geskryf tydens sy kanselierskap by Oxford (1312–1317), en die tweede sy kommentaar, hier bo vermeld, oor die eerste boek van die Lombardiese *Sententiae*, geskryf tydens sy studietydperk in Parys in die eerste dekade van die 14de eeu. Die *Quaestiones Ordinaire* koppel gereeld na hierdie ouer kommentaar terug en behoort daarom nie geheel onafhanklik daarvan verstaan te word nie (Duba, Friedman & Schabel 2010:264).³ Alhoewel

² Henninger (2008a:xviii (vn.9)) se aanbeveling om na *Quaestiones Ordinaire* te verwys per Romeinse syfer vir die tersaaklike *quaestio* en Arabiese syfer vir die betrokke paragraaf (dus bv. Harclay 2008a:VIII.22) word hier gehandhaaf.

³ Net kortliks ter wille van oriëntasie: Die *Sententiae* was sonder enige twyfel die mees gedoseerde en gekommentarieerde teologiese teks in die sentrale en latere Middeleeue. Elke magisterstudent in teologie moes sowel blyke van 'n grondige erudisie rondom die teks gee as in staat wees om die teks effektief te kon doseer. Daarby is Lombardus se kenniserige posisies in die *Sententiae* uitgebreid gekommentarieer in die hoogskolastiek, ook deur Harclay. Die *Sententiae* het nie net 'n vertrekpunt verskaf vir 'n bygewerkte 12de-eeuse teologiese besinning teen die institusionele agtergrond van die opkomende universiteitswese nie; tot selfs nog by die konsilie van Trent

daar aanduidings bestaan dat Harclay se oorspronklike kommentaar al vier boeke van die *Sententiae* ingesluit het (Pelster 1924:321), het slegs die kommentaar met bykans 80 *quaestiones* oor Boek I behoue gebly in twee manuskripte (Casale Monferrato, Seminario Vescovile, MS. B. 2, folios 1-84, en Vat.Lat. 13687, folios 13-97; Henninger 2008a:xxii), terwyl dit met tegniese kruisverwysings vanuit Boek I moontlik is om aspekte van Harclay se kommentaar op Boek II van die *Sententiae* te begin isoleer (vindingryk onderneem deur Duba, Friedman & Schabel 2010:270-280). Naas hierdie baanbrekerswerk ten opsigte van Boek II, is weinig van die bykans 80 *quaestiones* in Boek I tans in die moderne navorsing geredigeer, en kan dit voorlopig dus nog nie gebruik word in 'n oorhoofse kensketsing van Harclay se skolastiese uitset nie.

Die *Quaestiones Ordinaire* moet daarom tans as Harclay se primêre bewaarde teks beskou word, met slegs ses van die 29 oorspronklike *quaestiones* wat in die tweede helfte van die 20ste eeu geredigeer en vertaal is (cf. Harclay 1954; 1957; 1961; 1980; 1981; 1987). Drie hiervan is in die 1950's en vroeë 1960's (deur A Maurer (1954:1-18; 1957:79-107; 1961:163-193) en drie in die 1980's (deur MG Henninger (1980:167-243; 1981:250-335; 1987:76-123)) geredigeer en vertaal. Henninger het soos vermeld 'n buitengewone bydrae tot die Harclay- en breër skolastieknavorsing gelewer met die redigering en vertaling van al 29 *quaestiones* in 2008. Dit het hiermee vir die eerste keer moontlik geword om 'n oorsig van die *Quaestiones Ordinaire* vanuit die geredigeerde formaat te verskaf en bondig te kommentarier, om daarmee ook die inhoudelike strekking van die 29 *quaestiones* te reflekteer (wat in Henninger (2008a; 2008b) se geredigeerde teks meer as 'n duisend gedrukte bladsye beslaan; cf. Harclay (2008a:viii-xi); skrywer se semantiese vertaling en kommentaar volg telkens op die Latynse teks):⁴

(1545–1563) is die teks as deurslaggewend belangrik geag. Die *Sententiae* was nie net 'n vertrekpunt nie, maar ook 'n geordende plek van aankoms vir 'n fundamentele deel van die intellektuele en teologiese voorgeskiedenis. As 'n nuwe literêre genre, wat beslag gehad het in Anselmus (1033–1109) se proto-skolastiese werk, het dit die mees hardnekkige, onbeantwoorde argumente en vrae vanuit die oorlewering geïdentifiseer en sistematies georden in temas en rubrieke terwyl dit die sintese van die belangrikste opinies of argumentatiewe posisies as oogmerk gehad het. Die Lombardiese *Sententiae* val in vier *Libri* of boeke uiteen: I) Die leer aangaande God; II) Skeppingsleer; III) Christologie en IV) Sakramentsleer en Eskatologie. Lombardus het oor die vermoë beskik om juis binne die gebrek aan eenstemmigheid rakende sake vanuit bepaalde *quaestiones* 'n tipies-skolastiese, gedetailleerde antwoord met helderheid en toeganklikheid te formuleer wat vir die oorgrote meerderheid van medewerkers rondom die betrokke *quaestiones* aanneemlik was. Dit geld ook vir veel meer tegniese *quaestiones*, veral rondom die Triniteitsleer, die wese van die Persone van die Godheid, die individualiteit van die Persone van die Godheid en daaruit voortvloeiend die leer oor die twee nature van Christus, wat almal ook toepassing geniet het in Harclay se 29 *quaestiones*. Die Lombardiese *Sententiae* was in terme van die opleiding van senior studente in teologie aan die hand van 'n algemeen-aanvaarde kurrikulum vir die kerk en universiteitswese van die sentrale Middeleeue van onskatbare waarde (cf. Beukes 2020:I:419-426).

⁴ Die *Quaestiones Ordinaire* het behoue gebly in sewe manuskripte (vgl. Henninger 2008a:xxvii):
 – Biblioteca Apostolica Vaticana, Borghese 171, folios 1-32;
 – Worcester, Cathedral Library, F.3, folios 181-215;
 – Assisi, Biblioteca Comunale, 172, folios 125-131, 133-136, 149-153;
 – Florence, Biblioteca Nazionale, Fondo principale, II.II.281, folios 94-101;
 – Tortosa, Catedral, 88, folios 74-94;
 – Canterbury, Cathedral, Lit.A.13, folios 125-127; en
 – Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat.Lat.876, folios 323-324.

I. *Utrum astrologi vel quicumque calculatores possint probare 2m adventum Christi*
 (“Is astroloë of enige [ander] ontleders in staat om Christus se wederkoms te voorspel?”)

Harclay argumenteer uitgebreid dat hierdie “gebeure” op geen wyse voorspel kan word deur eerstens te vra na die teologiese begroning van sodanige “voorspellinge” nie, waar hy skerp in gerig met Quidort en Arnaldus se apokaliptiese verwysings tree. Daarna oorweeg hy poëtiese en mistieke afwagtinge op die wederkoms (soos by Joachim van Fiore en Hildegard von Bingen; cf. Beukes 2019c:64-102) wat hy teologies wel simpatiek hanteer. Eg Franciskaans hou hy hom egter digby Augustinus wanneer hy ten slotte beaam dat dit veel beter is om die tyd van die wederkoms nie vooraf op enige wyse te ken nie, sodat ons “altyd voorbereid kan wees op die kwade wat ons nog voor die wederkoms weer sal oorval” (Harclay 2008a:I:32).

II. *Utrum ad distinctam cognitionem quam habet Deus ab aeterno de rebus creabilibus requirantur in eo distinctae rationes cognoscendi per quas cognoscit ipsas res creabiles*
 (“Vir die onderskeibare kennis wat God vanaf alle ewigheid van skepbare dinge het, bestaan daar in God onderskeibare kennisvorme op grond waarvan God daardie skepbare dinge ken?”)

Saamgelees met XV:

XV. *Utrum ad hoc quod Deus cognoscat alia a se oportet ponere in Deo relationes rationis ad obiecta cognita, quae sunt ydeae* (“Indien God in staat sou wees om dinge te verstaan buiten Godself, beteken dit dat God in rasonale relasies geplaas moet word met betrekking tot die objekte wat so geken sou word, [dit is], relasies wat idees is?”)

Hierdie twee *quaestiones* handel oor die noodsaaklikheid en ontologiese status van die Goddelike idees (met *quaestio* XV wat duidelik voor *quaestio* II geskryf is; cf. Maurer 1961:163-193). In *quaestio* XV (van hier af slegs die Romeinse syfer) argumenteer Harclay dat die Goddelike idees nie relasioneel is nie, maar op absolute objekte dui – dit is die skepsels of objekte wat deur God geken word.⁵ Hier volg Harclay sowel Duns Skotus se posisie as sy eie vroeë benadering in die kommentaar oor Boek I van die *Sententiae* (cf. Henninger 2008a:xxxii; van hier af *HBIS*).

In II:47 (Harclay 2008a:II:16-22; van hier af slegs die Romeinse en Arabiese syfer) pas Harclay egter ’n vorm van selfkritiek toe deur hierdie ouer Skotiaanse posisie te kritiseer en uiteindelik af te wys. Sy oogmerk in II was om te bepaal in welke sin die Goddelike idees vooronderstel moet word ten einde te kan postuleer dat God alle geskape dinge ewig en onderskeibaar van mekaar ken. Harclay kom tot die gevolgtrekking dat die Goddelike idees sowel absoluut as relasioneel is – hierdie idees dui op die Goddelike essensie, nageboots in geskape dinge op verskeie wyses, juis soos wat God en net God dit verstaan. ’n Goddelike idee dui dus op ’n *compositio* of samestelling, synde tegelyk absolute Goddelike essensie en rasonale relasie. Harclay oorweeg gevolglik watter soort rasonale relasies die Goddelike idee moontlik kan begrond en vind dit uiteindelik in die relasie van *imitatio* of nabootsbaarheid (II:80).

In sy antwoord op die hersiene hoofvraag in II, soos dus aanvanklik geformuleer in XVI, naamlik of hierdie idees by God vooronderstel moet word vir God om ’n unieke en onderskeibare kennis van skepbare dinge te hê, kombineer Harclay ’n kerninsig van Skotus met sy eie teorie: Skotus het naamlik teen Hendrik van Gent (d.1293) betoog dat rasonale relasies nie by God vooronderstel hoef te word vir God om oor daardie kennis te beskik nie

⁵ “Met (hierdie absolute objek of) gekende syn verwys ek nie na ware reële syn anders of buiten die ding-in-sigself nie, maar na die syn waaroor ’n reële ding beskik wanneer dit deur ’n verstand geken word – dit is dan gekende syn” (Harclay 2008a:XV:23).

(cf. Noone 1998:366-373). Harclay gebruik hierdie uitgangspunt, met die wysiging (II:82, 94) dat rasonale relasies nie die medium van God se kennis is nie, maar slegs as 'n voorwaarde of *sine qua non* vir God se kennis geld. Die Goddelike idee is dus *posteriori* tot God se kennis, of volg op God se kennis. Harclay volg in 'n hele aantal *quaestiones* hierdie taktiek om Skotus met instemming aan te haal en dan met 'n *sine qua non*-kwalifikasie krities te verbuig (vgl. Henninger 2008a:xxxii). Reeds daarin blyk die omvang en aard van sy kritiese Skotisme in die *Quaestiones Ordinaire* duidelik.

III. *Utrum praedestinatio aeterna qua Deus praedestinavit aliquem ad gloriam et reprobatio aeterna qua Deus aliquem reprobavit ponant in praedestinatio vel in reprobato necessitatem aliquam respectu salutis vel respectu damnationis*

(“In die ewige uitverkiesing op grond waarvan God iemand verlos en die ewige verdoemenis op grond waarvan God iemand anders veroordeel, vestig daar in die uitverkorene of verdoemde subjek enige noodsaaklikheid met betrekking tot die verlossing of verdoemenis?”)

Hierdie *quaestio* (reeds in 1980 deur Henninger geredigeer, vertaal en gekommentareer, en in 2008a bygewerk) handel duidelik oor die verhouding tussen Goddelike voorsienigheid en menslike vrye wil. Met nogeens 'n verbuiging van Skotus se posisie wat hy self nog 'n paar jaar vantevore in *HBIS* onveranderd aangebied het, argumenteer Harclay (III:37, 41) dat God se kennis van toekomstige kontingentes (onnoodsaaklike toevallighede) self kontingent is, aangesien dit begroot is in die kontingente bepaling van sodanige toekomstige gebeure deur die vrye aard en handeling van die Goddelike wil.

Harclay ontwikkel opvolgend unieke argumente om aan te toon in welke mate God se kennis van 'n toekomstige kontingente “feit” die kontingensie daarvan nie ondermyn nie, maar juis bevestig. Naas die *sine qua non*, hier bo vermeld, tree die begrip *ratio* of die formeel-verstaanbare hier na vore as 'n tweede sleutelbegrip wat in talle van Harclay se *quaestiones* voorkom. Hy sit sy epistemologiese kritiek teen Skotus (in II.18) voort deur hier (in III.37) te betoog dat om iets formeel te verstaan nie aankom op die produksie van enige iets in daardie verstaanbare syn nie. Kennis formuleer dus nie 'n eie objek nie en is nie die oorsaak van dinge nie; trouens, indien kontingensie deel vorm van die verstaanbare aspek van 'n ding of gebeure word dit juis as kontingent geken.

IV. *Utrum in praedestinatio sit aliqua causa praevisa a Deo quare iste sit praedestinatus et ille reprobatus*

(“Vestig daar in die uitverkore persoon die een of ander oorsaak wat deur God voorsien is, op grond waarvan hierdie persoon uitverkore is en 'n ander persoon veroordeel word?”)

Hierdie *quaestio* handel ooglopend oor die Goddelike uitverkiesing. Harclay (IV.30, 37; vgl. Henninger 2008a:xxxiii) begin met 'n jukstaposisie van drie uiteenlopende interpretasies (Aquinas, Gent en Skotus), waarna hy krities teen sowel Aquinas as Skotus die Gentiaanse posisie op waarskynlikheidsgronde en voorwaardelik in 'n herformulering toegee. Hy argumenteer hiervolgens dat niemand absoluut of onvoorwaardelik tot verlossing of verdoemenis uitverkies is nie, maar slegs voorwaardelik in terme van die goeie of andersins kwade inspanning van die betrokke subjek se vrye wil. Die ewige lewe word dus nie *de condigno* nie, maar *de congruo* toegestaan. Hierdie herformulering verskil van Harclay se aanvanklike Skotiaanse posisie in *HBIS*, ingevolge waarvan die oorsaak van 'n subjek se uitverkiesing nie geag is in die vrye wil te vestig nie, maar alleen in God se vrye wil en genade. Ook hier verteenwoordig die *Quaestiones Ordinaire* 'n kritiese wending op Harclay se aanvanklik ongekwalifiseerde Skotisme.

V. *Utrum Pater, Filius et Spiritus Sanctus sint unum principium respectu creaturae vel tria* (“Verteenwoordig die Vader, Seun en Heilige Gees een beginsel of drie met verwysing na ’n geskape ding?”)

Hierdie *quaestio* handel duidelik oor formele onderskeid binne die Drie-Eenheid – hoewel Harclay (V.6) die klem eerder plaas op die vraag hoe drie reël-verskillende persone “een ding” kan wees (sien Henninger (1981:250-335) se vroeëre ontleding van hierdie *quaestio*; bygewerk in Harclay 2008a:V). Harclay se antwoord leun weer na Skotus se kriteria vir formeel-onderskeie en formele nie-identiteit terug, hoewel hy geen wesenlike veranderinge aan Skotus se posisie aanbring nie. Hiervolgens impliseer formele nie-identiteit in wat reël een en dieselfde ding is nie ’n meervoudigheid van entiteite nie.

VI. *Utrum possit probari quod Spiritus Sanctus non distinguitur a Filio* (“Kan bewys word dat die Heilige Gees nie van die Seun onderskeibaar is nie?”)

In hierdie *quaestio*, wat nogeens handel oor die onderskeid van die Persone in die Drie-Eenheid, benadruk Harclay dat indien die Griekse vadere nie korrek was dat die Gees van beide die Vader en die Seun uitgaan nie, dit moontlik is om te bewys dat die Gees nie onderskeibaar van die Seun is nie. Teen Aquinas (wat soos vermeld sy voorkeurteiken in *Quaestiones Ordinaire* is) se vertrou in die relatiewe opposisie tussen die oorspronge van die Seun en die Gees (met die Seun se oorsprong as “aktief” en die Gees se oorsprong as “passief” gereken), hou Harclay hom digby die Franciskaanse Triniteitstradisie, veral met betrekking tot die Skotiaanse aksent daarvan, naamlik dat die oorspronge in en deur sigself onderskeibaar is deur hulle formele natuur of *ratio*. Ook hier bring Harclay geen wesenlike veranderinge aan Skotus se posisie aan nie en gebruik dit trouens met ’n teen-Thomistiese oogmerk.

VII. *Utrum credentes Christum esse verum Deum poterant eum voluntarie occidisse* (“Sou mense Christus uit vrye wil vermoor het indien hulle geglo het dat hy waarlik God was?”)

Saamgelees met XXII:

XXII. *Quaero utrum voluntas creata posset non velle ultimum finem actu apprehensum* (“Kan ’n geskape wil die finale oogmerk daarvan nie wil nie wanneer dit as handeling verstaan word?”)

Harclay beantwoord hierdie twee hoofvrae in VII en XXII deur drie subvrae as geleiers in te span: Kan die vrye wil kies om God te haat; kan die vrye wil kies om God “negatief te eer” of “sonder liefde gade te slaan”; en kan die wil daarteen kies wanneer die intellek iets as goed verstaan? In aansluiting by die kenmerkende Franciskaanse prioritering van die wil bo die intellek, beantwoord Harclay al drie vrae en daarmee ook die twee hoofvrae van die twee *quaestiones* bevestigend.

VIII. *Utrum in homine sit aliqua forma substantialis praeter intellectivam* (“Vestig daar in die mens die een of ander substansiële vorm anders as die verstandsvorm?”)

Harclay handhaaf die meervoudigheid van vorme in die mens in hierdie *quaestio* deur teen beide Aquinas en Gent te argumenteer. Aquinas se posisie was dat slegs die verstandsvorm in die mens vestig, terwyl Gent ’n tweedelige substansiële vorm in die mens – maar ’n enkele vorm in alle ander saamgestelde wesens – voorgestaan het. Harclay (VIII:3, 60) vind nouer aansluiting by laasgenoemde, maar is steeds gekant teen Gent se ontkenning dat beide mense en diere met ’n meervoudigheid van vorme toebedeel is. Harclay ontken ook die Thomistiese aksent dat die menslike verstandelike siel primêre materie onmiddellik inlig en betoog vir die bemiddeling van die liggaamlike vorm in hierdie verband.

IX. *Utrum anima intellectiva sit immortalis*

(“Is die verstandelike siel onsterflik?”)

Vir Harclay (sien ook die aanvanklike redigering en vertaling van hierdie *quaestio* deur Maurer (1957:79-107)) is die menslike siel nie van nature onsterflik nie en kan die onsterflikheid van die siel ook nie bewys word nie (soos wat Aquinas wel met behulp van ’n Aristoteliese greep onderneem het). Die siel neig volgens Harclay se interpretasie na nie-syn of niksheid. Dit is alleen in en deur die geloof dat die onsterflikheid van die siel gehandhaaf kan word aangesien God die siel, volgens Harclay se interpretasie, vir die ewigheid bestem het.

X. *Utrum potentia quae dividit ens sit potentia obiectiva vel subiectiva*

(“Is die vermoë wat syn verdeel, teenoor die verdeling van syn-in-handeling, ’n objektiewe of subjektiewe vermoë?”)

Harclay (X:10) onderskryf die grondliggende skolastiese verdeling van syn as syn-in-handeling en potensiele syn. Hy handhaaf daarmee Skotus se standpunt dat die potensialiteit wat hier ter sprake is wel objektief is en nie op ’n subjektiewe potensialiteit dui nie.

XI. *Utrum salus animae principalius constat in observatione praeceptorum quam consiliorum*

(“Vestig die verlossing van siele in beginsel in ’n algemene Christelike lewenshouding of in die ewangeliese deugde (kuisheid, barmhartigheid en gehoorsaamheid?”)

As orde-ongebonde of sekulêre ampsdraer (wel in 1297 as priester georden) gee Harclay (XI:4) teologies in beginsel voorkeur aan eersgenoemde, terwyl deugde soos kuisheid en nederigheid beskou moet word as geskenke wat juis ’n algemene Christelike lewenshouding voed en versterk.

XII. *Utrum Deo et creaturis aliquid sit commune univocum*

(“Bestaan daar ’n gedeelde univokaleiteit⁶ tussen God en mens?”)

In kritiek op Aquinas se opvatting van analogiese ekwivokaleiteit en Gent se analogie-beskouing beantwoord Harclay die *quaestio* bevestigend – in uitdruklike aansluiting by Skotus.

⁶ *Univokaleiteit* dui spesifiek by Aquinas op ’n term wat in dieselfde sin op meer as een tipe saak van toepassing gemaak kan word sonder verlies aan inhoud. *Ekwivokaleiteit*, daarteenoor, dui op ’n term wat nie in dieselfde sin op meer as een tipe saak van toepassing gemaak kan word sonder verlies of wysiging aan inhoud nie. Skotus verwerp hierdie Thomistiese teorie van analogiese ekwivokaleiteit, sowel inhoudelik as in terme van die toepassing daarvan op godsdienstige taalbegrippe. Daarmee vestig Skotus ’n sonderlinge posisie in die hoogscholastiek, naamlik dat die onderskeid tussen God en God se skepsels nie ekwivokaal-analogies is nie, maar op grond van sy opvatting van modale onderskeide eerder univokaal is. Skotus neem vanaf Ibn Sina (Avicenna (980–1037)) die perspektief oor dat die subjek van metafisika syn *qua* syn is en dat ons ’n opvatting van syn begryp wat geheel onbetrokke staan teenoor die Goddelikheid – al dan nie – daarvan. Maar Skotus gebruik hierdie opvatting anders as sy Arabiese voorganger, wat teologie deel wou maak van ’n universele wetenskap wat gemeenskaplik is aan die aard aan alle wesens, ook God as Syn, wou ondersoek. Vir Skotus gaan dit oor ’n integrerende metafisiese benadering ten opsigte van een tak (wat ons vandag natuurlike teologie sou noem) van die groter teologiese ensiklopedie, waarin God en God se skepsels in terme van ’n enkele opvatting rakende modale onderskeide verstaan sou kon word. Skotus argumenteer dat indien dit hoegenaamd moontlik is om wel oor God te praat, daar woorde sou moes wees wat dieselfde betekenis moet dra wanneer dit van toepassing gemaak word op beide God en God se skepsels. Die teologiese diskoers *in toto* kan nie analogies wees nie – sommige aspekte van die diskoers moet univokaal wees. Skotus fokus in hierdie argument by voorkeur op wat hy as transendentale konsepte benoem, waarmee hy spesifiek bedoel dat sodanige woorde die grense tussen Aristoteles se tien kategorieë of *praedicamenta* transendeer en op al die kategorieë van toepassing gemaak sou kon word. Skotus polemiseer dat sodanige transendentale konsepte almal univokaal is: Hulle dra ’n eenduidige

Harclay (XII:6) argumenteer dat indien die bestaan van God vanuit die perspektief van skepsels bewys wil word, 'n gedeelde univokaliteit onafwendbaar is. Hy (XII:17) bied ook 'n teen-Thomistiese interpretasie van Aristoteles aan waarin hy aanvoer dat Aristoteles nie analogie in gedagte gehad het nie, maar juis univokaliteit, en dat analogie hoogstens as 'n besondere vorm van univokaliteit beskou kan word (XII:28). In hierdie *quaestio* word Harclay se ooreenstemmingsteorie en unieke konseptualisme (sien afdelings 4 en 5 *infra*) ook duidelik uiteengesit.

XIII. *Utrum Dei ad creaturam sit relatio realis*

(“Bestaan daar 'n reële relasie tussen God en 'n geskape ding?”)

Hierdie *quaestio* handel oor die ontologiese status van relasionele toevallighede (sien afdeling 5 *infra*). In *HBIS* het Harclay met instemming by Skotus aansluiting gevind deur te onderskryf dat 'n reële relasie 'n buiteverstandelike ding (res) se verhouding tot 'n ander ding is, wat reël onderskeibaar van daardie ding is, maar oorsprong in daardie ding het of daarin gefundeer is. In hierdie buitengewone lang *quaestio* herondersoek Harclay sowel 'n wye spektrum tekste en argumente wat by die probleemkonteks aansny as Skotus se argumente (XIII:18) om vir hom daarmee 'n unieke posisie oop te dek. Hy teiken veral Skotus se sogenaamde verdelingsargument, waarin Ockham hom later sou volg (Henninger 2008a:xxxvii).

Harclay kom tot die gevolgtrekking dat 'n reële relasie 'n verstand-onafhanklike toestand van een ding na 'n ander daarstel wat reël onderskeibaar is van daardie ding, maar nie noodwendig oorsprong in daardie ding het of daarin gefundeer is nie. 'n Sleutelaspek van hierdie nuwe teoretiese posisie is dat 'n reële relasie nou as 'n ongefundeerde toestand van een ding ten opsigte van 'n ander ding aandui wat gevolglik nie noodwendig hoef te verander binne die relasie nie; 'n ding kan nou in reële verhouding met 'n ander ding gestel word sonder dat dit noodwendig verander. Met hierdie vernuwende relasie-ontologie kon Harclay wegbreek van talle teologiese konvensies, onder andere in terme van skeppingsleer: Met die skepping word die onveranderlike God en skepsels in reële relasie met mekaar gestel sonder dat die skepping of skepsels God verander.

XIV. *Utrum universale significet aliquam rem extra animam, aliam a singulari vel supposito*

(“Verwys 'n universele na iets buite die siel, buiten 'n partikuliere ding of 'n plaasvervangende konsep?”)

Waar die vorige *quaestio* gehandel het oor die ontologiese status van relasionele toevallighede, is die fokus hier op die ontologiese status van universeles (sien afdeling 6 *infra*). Harclay beantwoord die *quaestio* negatief deur 'n program van universeles voor te hou wat aan Skotus se standpunte herinner en aan grondige kritiek onderwerp word (cf. Henninger 2008a:xxxviii). Ons tref hier soos in talle ander afdelings van die werk ook 'n uitgebreide kritiek van Skotus se teorie van *natura communis* of algemene natuur aan, hier uitdruklik ten opsigte van Harclay se oortuiging dat enige iets wat buiteverstandelik bestaan per definisie singulier en daarom onkommunikeerbaar is (XIV:67), terwyl Skotus se teorie juis kommunikeerbaarheid benadruk.

betekenis, of hulle nou op verskillende soorte skepsels of op God self van toepassing gemaak word. Die mees wesenlike transendentale konsep is daarom *ens*, “om-te-wees”, of syn: God en skepsel (oftewel die verhouding tussen substansie en eienskap), reflekteer dieselfde *ens* in presies dieselfde sin van die woord. Ander transendentale konsepte soos Skotus dit hanteer sluit begrippe soos “die goeie” en “vrye wil” in (cf. Beukes 2020:II:991-1002). Harclay vind duidelik dog krities by hierdie Skotiaanse oorwegings aansluiting.

XV. Sien II.

XVI. *Utrum aliquid aliud a Deo sit simpliciter necesse esse*

(“Is enige iets buiten God ’n absoluut noodsaaklike wese [of syn]?”)

Binne Franciskaanse konteks is Augustinus teologies altyd digby, ook weer hier in Harclay se nadruk dat skepsels uit nie-syn of niksheid na vore kom en altyd weer na niksheid neig – tensy God op die spontane terugval na niksheid ingryp. God alleen is absoluut noodsaaklike syn en is in staat om enige skepsel tot niksheid te verdoem of daarvan te vrywaar. Gevolglik is die bestaan van enige iets buiten God onnoodsaaklik en nie-absoluut, en daarom kontingent. Daar is ook nie grade van noodsaaklikheid of andersins grade van kontingensie nie (“’n engel is nie meer noodsaaklik as ’n padda en ’n padda nie meer kontingent as ’n engel nie” (XVI:23)).

XVII. *Utrum in divinis liceat ut hiis nominibus ‘prius’ et ‘posterius’ ex parte rei*

(“Kan die begrippe ‘priori’ en ‘posteriori’ gebruik word om reël na die Godheid te verwys?”)

Harclay antwoord bevestigend en lys aanvanklik ’n verskeidenheid gesaghebbende tekste wat die gebruik van die twee begrippe afwys, aangesien dit op ’n subordinasie van die tweede en derde Persone aankom en ’n ongelykheid binne die Godheid teweegbring. Alhoewel Harclay Arius se beskouing dat die “Seun ’n wese is wat geskep is in tyd en gevolglik *posteriori* tot die Vader (of die Persoon wat nou die Vader is) staan” (XVII:4) as ’n voorbeeld van die problematiese gebruik van die twee begrippe lys, bied hy talle ander voorbeelde wat minder problematies is aan en kom tot die gevolgtrekking dat die begrippe *priori* en *posteriori* wel genuanseerd gebruik kan word om reël na die Goddelike Persone te verwys.

XVIII. *Utrum mundus ptuit fuisse ab aeterno*

(“Kan die wêreld van ewig af bestaan het?”)

Saamgelees met XXIX:

XXIX. *Utrum mundus potest durare in aeternum a parte post*

(“Kan die wêreld vir ewig die toekoms in bestaan?”)

Hierdie twee samehangende Aristoteliese kruksvrae figureer in feitlik elke noemenswaardige Middeleeuse skolastikus se werk. Harclay beantwoord beide vrae bevestigend: die wêreld kan vir ewig bestaan met verwysing na sowel die verlede as die toekoms (cf. Dales 1984:295-301). Ten opsigte van die verlede reduceer Harclay (XVIII:3) drie moontlike antwoorde op hierdie strydvraag: 1) dat die wêreld van ewig af bestaan het en op geen stadium nie bestaan het nie; 2) dat die wêreld nie van ewig af bestaan het nie, maar wel van ewig af kon bestaan het; en 3) dat die wêreld nie van ewig af kon bestaan het nie en gevolglik ook nie vir ewig sal bestaan nie. Wat 1) betref was Aquinas oortuig dat Aristoteles nie die ewigheid van die wêreld in die verlede onderskryf het nie. Harclay (XVIII:7) is egter van mening dat dit wel Aristoteles se posisie was en dat dit afgewys moet word. Wat 2) betref is dit Harclay (XVIII:42) se eie posisie: die wêreld en alles wat beweeg kon van ewig af bestaan het, maar dit het nie, aangesien te veel teologiese teensprake opduik, indien nie toegegee word dat die wêreld nie van ewig af bestaan het nie. Die res van die *quaestio* word gewy aan die repudiëring van 3), deur aan te toon dat die argumente ten gunste hiervan (wat grootliks op die begrip “oneindigheid” berus) filosofies afgewys behoort te word (Dales 1984:299). Hier tref ons ’n unieke aksent in die skolastiek aan: Harclay bevraagteken naamlik sy opponente se basiese aanname dat alle oneindighede gelyk is en bestee uitgebreide afdelings in die *quaestio* om te bewys dat ongelyke oneindighede moontlik is – dat een oneindigheid dus meer oneindig as ’n ander oneindigheid kan wees, op grond waarvan 3) moet faal.

XIX. *Utrum possit probari naturali ratione et ex intentione Philosophi quod prima causa sit efficiens omnium*

(“Is ons in staat om deur die natuurlike rede en vanuit Aristoteles se oogmerk te bewys dat die eerste oorsaak die effektiewe oorsaak van alle dinge is?”)

Harclay (XIX:15, 27) beantwoord die vraag tweedelig, naamlik of Aristoteles inderdaad oortuig was dat die eerste oorsaak die effektiewe oorsaak van alle dinge is en, indien wel, of dit deur die natuurlike rede bewys kan word. Harclay is van mening dat sowel Aristoteles (“die Filosoof”) as Ibn Rushd (Averroes (ca.1126–1198), “die Kommentator”) nie bedoel het dat God die effektiewe oorsaak van alle dinge is nie, “nie van die ewige dinge of die hemelliggame of van die verdeelde substansies nie”. Daarby is Harclay daarvan oortuig dat dit wel moontlik is om deur die natuurlike rede te bewys dat God die effektiewe oorsaak van alle dinge is en gebruik presies dieselfde argument as in XVI, waar hy betoog dat geen wese buiten God ’n noodsaaklike wese is nie.

XX. *Utrum possit probari naturali ratione quod Verbum in divinis est distinctum a dicente*
 (“Is ons in staat om deur die natuurlike rede te bewys dat die Woord onderskeibaar is van die Spreker in die Godheid?”)

Die “Woord” hier dui op die tweede Persoon en die “Spreker” op die eerste Persoon in die Godheid. Volgens Harclay (XX:3) is dit onmoontlik om “hierdie mees versluerde geloofsartikel op enige wyse deur enige vorm van die natuurlike rede te ken”. Ons is wel in staat om die Drie-Eenheid wetenskaplik en ook as ’n abstraksie te ken, maar nie om dit intuïtief te verstaan nie – die intuïtiewe verstaan van die Godheid behoort tot die “domein van die hemelse” (Harclay XX:3).

XXI. *Utrum virtute divina potest idem corpus esse dimensionaliter in pluribus locis distantibus uno eodem instanti*

(“Kan dieselfde liggaamlike ding terselfdertyd deur Goddelike vermoë dimensioneel op verskeie en veraf plekke wees?”)

Hierdie *quaestio* is ’n goeie voorbeeld van ’n teologiese probleemstelling wat ineens ’n skolasties-filosofiese reaksie ontlok. Die teologiese probleem was naamlik hoe om te verstaan dat Christus se verheerlikte liggaam “in die hemel” op een en dieselfde oomblik teenwoordig kan wees op verskeie Nagmaalsaltare oor die wêreld heen. Een moontlike filosofiese reaksie was om te vra of kwantifiseerbaarheid iets beperk tot ’n bestaan “op een plek en op een tyd”, wat weer aanleiding gee tot vrae oor die eienskappe van kwantifiseerbaarheid, die verhouding daarvan met substansie, wat dit beteken om “op een plek en op een tyd” te wees, en hoe dimensies en vormgewing in verhouding staan tot kwantiteit. In sy antwoord argumenteer Harclay (XXI:19) teen sy sekulêre tydgenoot Godfrey Fontibus (ca.1250–ca.1315; Beukes 2020:II:899-909) dat wat ook al kwantifiseerbaar is, noodwendig ruimtelik verleng is en oor vorm beskik. Hy (XXI:20, 22) maak ook weer van Skotus se posisie gebruik, wat volgens sy interpretasie daarop aankom dat “Christus se liggaam in die sakrament ruimtelik verleng is en oor vorm beskik”, wat hy ietwat aanpas (cf. Henninger 2008a:xliv) om die hoofvraag bevestigend te beantwoord.

XXII. Sien VII.

XXIII. *Utrum virtutes morales sint in appetitu intellectivo, id est voluntate, vel in appetitu sensitivo ut in subiecto*

(“Vestig die morele deugde in die verstandelike begeerte [die wil] of in die sensitiewe begeerte, soos in ’n subjek?”)

Harclay (XXIII:15) se antwoord is geskoei op sy unieke perspektief op die ontologiese status van morele deug. 'n Deug is tradisioneel (Aristoteliës) beskou as 'n manifestasie van gewoonte en 'n eienskap van uitsonderlike gehalte, oftewel 'n “absolute eienskap”. Harclay betoog daarteenoor dat deug nie 'n absolute eienskap is nie, maar 'n proporsionele een. Hierdie insig hang saam met sy relasiëteorie soos uiteengesit in XIII, op grond waarvan die relasie wat 'n morele deug daarstel bestaan uit die samehangende dele daarvan, op 'n bepaalde wyse georden en nie iets (*res*) wat absoluut of relatief groter is as die dele daarvan nie. Volgens hierdie ontologie moet die wil, wat deur die rede beheers word, geprioritiseer word bo die sensitiewe begeerte en daarom beantwoord Harclay die hoofvraag bevestigend.

XXIV. *Utrum in materia generabilium et corruptibilium sit ponere dimensiones interminatas inseparabiles a materia*

(“Moet onbepaalde dimensies, onskeibaar van materie, gepostuleer word binne die materiële konteks van veralgemeende en verganklike dinge?”)

Anders gestel, indien aanvaar word dat bepaalde dimensies uitdruklik begrens is en onbepaalde dimensies uitdruklik onbegrens, bestaan daar redes om laasgenoemde vreemde entiteite in materie te postuleer? Ibn Rushd het die standpunt onverkort gehandhaaf: Onbepaalde dimensies gaan vorm in materie vooraf, maar bepaalde dimensies volg vorm in materie. Harclay (XXIV:3) interpreteer Ibn Rushd se standpunt sodanig dat “vorm alleen verdeel [sou] word ooreenkomstig die verdeling van materie. Materie word egter slegs verdeel deur dimensies en daarom word onbepaalde dimensies geag materie vooraf te gaan.” Harclay ontken hierdie basiese Averroïstiese premisse en betoog (XXXIV:24) dat “materie meer deur vorm verdeel word as wat vorm deur materie verdeel word”. Hy (XXXIV:4) dring ook aan op die handhawing van die fundamentele Aristoteliëse skema waarvolgens substansiële vorm enige *accidit* of toevallige eienskap voorafgaan. Die verlenging van materie in dimensies spruit voort uit die eienskap van kwantiteit wat volg op die wording van substansiële vorm tot materie. Daarom is daar geen noodsaak om enige soort dimensie voorafgaande tot substansiële vorm in materie te postuleer nie. Harclay beantwoord die *quaestio* dus afwysend.

XXV. *Utrum intellectus potest simul plura intelligere*

(“Is die intellek in staat om verskeie dinge op dieselfde oomblik te verstaan?”)

Harclay beantwoord die vraag bevestigend deur vanuit verskeie invalshoeke te argumenteer – oorwegend weer teen Aquinas – dat die intellek inderdaad in staat is om vele sake gelyktydig te verwerk.

XXVI. *Utrum mundus totus quantum ad omnes partes fuit creatus in instanti vel per intervalla 6 dierum sicut videtur dicere Scriptura Genesis*

(“Is die wêreld en al die dele daarvan in 'n oomblik geskep of, soos die boek Genesis skynbaar aantoon, oor ses dae heen?”)

Meer as die helfte van die afdelings in hierdie *quaestio* bied 'n interpretasie van Augustinus se skeppingsleer aan, en soos in al die ander vrae verteenwoordig Augustinus vir Harclay die hoogste gesag naas die Bybelse tekste self. Hoewel niks God sou kon verhoed om alles wat bestaan het, tans bestaan en sal bestaan binne minder as 'n oomblik te kon skep nie, volg Harclay Augustinus se standpunt dat die Bybelse verkondiging die voordeel gegee moet word waar daar twee ewe geldige of moontlike geldige standpunte teenoor mekaar te staan kom. Wat “ses dae” ook al is, vir Harclay is dit wat dit is.

XXVII. *Utrum in sacramentis novae legis sit aliqua virtus eis formaliter inhaerens, quae virtus sit causa effectiva gratiae vel dispositionis ad gratiam*

(“Vestig ’n bepaalde inherente vermoë [werking] in die sakramente van die nuwe wet wat die effektiewe oorsaak van genade of die uitwerking van genade is?”)

Harclay (XXVII:52) betoog dat genade teweeggebring word “deur ’n uitwendige krag wat nie formeel in die sakramente teenwoordig is nie, maar daardie uitwendige krag wat God onbemiddeld is”. Daar vestig vir Harclay dus geen inherente vermoë in die sakramente as sodanig nie, wat op ’n sonderlinge proto-Reformatoriese posisie in die vroeë 14de eeu dui. Genade vestig in die uitwendigheid van God se krag.

XXVIII. *Utrum caritas infusa sit virtus eminentior quam fides*

(“Is toebedeelde liefde [barmhartigheid] ’n belangriker deug as geloof?”)

Nou weer minder proto-Reformatories, is Harclay se hele argument in hierdie *quaestio* gerig teen die opvatting dat geloof ’n belangriker deug as barmhartigheid (waarna ook gewoon as “goeie werke” verwys kan word) is. Hy (XXVIII:8) wys vier sins insiens “absurditeite” uit in die standpunt dat geloof ’n belangriker deug as goeie werke verteenwoordig:

- Eerstens, dat dit volgens hom “vals” en “teen die Skrifte” is;
- tweedens, dat geloof sonder goeie werke hoegenaamd bestaanbaar is;
- derdens, dat geloof die effektiewe oorsaak van goeie werke is; en
- vierdens, dat goeie werke deur geloof gedefinieer moet word.

Hierdie vier oorwegings word sistematies ondersoek met telkens die gevolgtrekking in bevestigende antwoord op die hoofvraag dat toebedeelde liefde inderdaad ’n belangriker deug as geloof is.

XXIX. Sien XVIII.

Uit hierdie 29 *quaestiones* manifesteer minstens vier temas wat in die lig van Harclay se kritiese Skotisme tematies strenger byeengebring behoort te word. Dit sluit in sy ooreenstemmingsteorie (teen Skotus se teorie van *natura communis*), sy konseptualisme binne die probleemkonteks van die univokale konsep van syn, sy beskouing rakende die ontologiese status van relasionele toevallighede, en sy verstaan van die verhouding tussen deug en wil.

4. HARCLAY SE OOREENSTEMMINGSTEORIE TEENoor SKOTUS SE NATURA COMMUNIS

In sy herhaalde kritiek van Skotus se teorie van *natura communis* of algemene natuur wat buiteverstandelik in ’n veelheid van partikuliere dinge bestaan, betoog Harclay in die *Quaestiones Ordinaire* (sien weer XII) dat ’n numeriese partikulariteit of singulariteit ’n noodsaaklike voorwaarde is vir sodanige buiteverstandelike bestaan. Hy beskryf partikulariteit in terme van ’n numeriese onkommunikeerbaarheid, wat beteken dat dit logies onmoontlik is dat een spesifieke ding tegelyk in ’n numeriese veelheid van dinge kan bestaan. Op grond daarvan ontken Harclay dat enige buiteverstandelike ding as algemeen tot ’n veelheid van dinge kan geld. In die plek van ’n Skotiaanse teorie van algemene natuur bied Harclay ’n teorie van universeles aan, gebaseer op reële onderskeibare dinge en die relasies van soortgenootlikheid wat tussen hulle bestaan. Onder “reële eenheid” verstaan Harclay nogeens numeriese eenheid en betoog dat *p* en *q* reël onderskeibaar is slegs as *p* en *q* in werklikheid nie een is nie: indien *p* en *q* reël onderskeibaar is, kan hulle op geen wyse “een” wees nie – presies dít is die basis van Harclay se ontologiese posisie. Tog besef Harclay baie goed dat

eenheid 'n dubbelsinnige begrip is wat slegs gebruik kan word op 'n tydstip wanneer die soortgenootlikheid tussen twee of meer reël-onderskeibare dinge onmiskenbaar is, byvoorbeeld tussen 'n gelyksydige driehoek met drie hoeke van 60° elk en 'n gelykbenige driehoek met twee bene van presies dieselfde lengte. Ten spyte van die graadverskille in die hoeke van die twee driehoeke is beide onmiskenbaar driehoeke: die numeriese verskil maak geen verskil aan die twee driehoeke op grond waarvan die twee driehoeke as een figuur benoem kan word nie. Die twee driehoeke, ongeag graadverskille, boots mekaar as't ware na en stem in hierdie sin ooreen.

Met inagname hiervan kan Harclay se teorie van universeles as 'n ooreenstemmingsteorie beskryf word ingevolge waarvan hy twee sake in die besonder wil benadruk. Eerstens, met gebruikmaking van die gevestigde argumente van Aristoteles, Boethius en Augustinus, is *eenheid* volgens Harclay 'n begrip wat gebruik word om ooreenstemming of soortgenootlikheid uit te druk. Tweedens, in navolging van 'n gevestigde Middeleeuse opvatting ten opsigte van relasies, impliseer *soortgenootlikheid* vir Harclay noodwendig juis weer onderskeid, wat juis die teenoorstelling van identiteit of eenheid is. Proposisies met die struktuur *rSt* (waar *r* deur *S* met *t* in verhouding gestel word) is waar slegs as *r* en *t* reël onderskeibare buiteverstandelike dinge is en daarby slegs as daar 'n reële fundering van *r* binne *S* bestaan. Vir Harclay en talle ander hoogskolastici (maar met uitsondering van Ockham) is 'n reële onderskeid van dinge binne 'n relasie 'n noodsaaklike voorwaarde vir 'n reële relasie soos in terme van soortgenootlikheid: dus, indien *r* reël deur 'n relasie met *S* in soortgenootlikheid tot *t* gestel word, is *r* en *t* reël onderskeibaar (en trouens altyd reeds onderskeie). Maar dan kan daar geen “reële eenheid” tussen *r* en *t* wees nie.

5. HARCLAY SE KONSEPTUALISME BINNE DIE PROBLEEMKONTEKS VAN DIE UNIVOKALE KONSEP VAN SYN

In 'n ander probleemkonteks in die *Quaestiones Ordinaire* (sien weer XII), naamlik die univokale konsep van syn, stel Harclay voortvloeiend uit bogenoemde ooreenstemmingsteorie dat, al sou die soortgenootlikheid tussen twee dinge oneindig toeneem, daar geen groter eenheid tussen die twee dinge sal wees nie, omdat soortgenootlikheid altyd en ewig onderskeid vooronderstel (cf. Dales 1984:297). Buiteverstandelik is daar reël onderskeibare, partikuliere dinge wat mekaar naboots of in 'n verhouding van soortgenootlikheid tot mekaar staan. Dit gee aanleiding tot 'n verskeidenheid konsepte in die verstand, met as sentrale oorweging dat 'n partikuliere buiteverstandelike ding 'n ekwivokale oorsaak is.

Met inagname van die besondere eise wat die vraag na die univokale konsep van syn gestel het, bied Harclay 'n volgende argument vir die meervoudigheid van konsepte in die verstand aan: Wanneer 'n bepaalde gevolg wesenlik van twee oorsake afhanklik is, met een oorsaak wat onveranderlik is terwyl die ander oorsaak varieer, moet daar 'n verskil in die gevolg wees. Ons konsepte is egter afhanklik van sowel die verstand as die objek van verstaan. Daarom, vanuit 'n verskeidenheid of meervoudigheid van wat Harclay “disposisies” of “gesindhede” in die verstand van die kennende subjek noem, sal daar ook 'n verskeidenheid van konsepte volg, geredelik van mekaar onderskeibaar. In hierdie opsig sou Harclay met Ockham saamstem dat die oortuiging dat konseptuele onderskeide deur reële onderskeide in die werklikheid gespieëlbeeld moet word, een van die mees basiese foute is wat in skolastiese filosofie en teologie teëgekom word. Sokrates kan byvoorbeeld die verstand beweeg om hom wat Sokrates is as 'n menslike man te herken, terwyl die verstand dan vanuit 'n (wat Harclay noem 'n verwarde) poging tot 'n reële korrespondensie met die werklikheid nie in staat is om Sokrates van Plato te onderskei nie.

Hierdie Ockhamiaanse sentiment by Harclay gee aanleiding tot wat in ooreenstemming met Maurer (1954:15) se tipering “Harcliaanse konseptualisme” genoem kan word: Dit beteken eerstens dat elke buiteverstandelike ding vir Harclay partikulier is, maar dat die “verwarde konsep” óók partikulier is, aangesien die konsep as ’n produk van die verstand self net so partikulier en onkommunikeerbaar met ’n veelheid van dinge is as enige buiteverstandelike ding. Harclay betoog verrassend daarby dat beide die verwarde konsep en die partikuliere buiteverstandelike ding universeel is. Die konsep is universeel omdat dit die veelheid van dinge juis verward kommunikeer, op grond waarvan die verstand in die onvermoë bly om enige partikuliere ding van ander soortgenootlike partikuliere dinge te onderskei. Juis omdat die partikuliere nie op ’n verwarde wyse verstaan kan word nie, maar presies verstaan moet word, dring Harclay daarop aan dat die konsep universeel is (Ockham sou hierdie beskouing dat een ding tegelyk partikulier en universeel kan wees, wel skerp kritiseer).

Tweedens beteken konseptualisme nie vir Harclay dat hierdie verwarde konsepte “poëtiese uitvlugte van die verstand” met geen basis in die werklikheid is nie. Vir Harclay (XII) is die konsepte juis “filosofiese uitvlugte van die verstand”, gebaseer op die reële soortgenootlike verhouding tussen individue. Die strydvrage hier bo bespreek oor reële relasies lig hierdie buiteverstandelike basis vir verstandelike konsepte deeglik toe. In hierdie verband is dit belangrik om in gedagte te hou dat die deurslaggewende aanname ten opsigte van latere Middeleeuse opvattinge betreffende relasies was dat ’n reële relasie op die Aristoteliese eienskap van *accidit* of toevalligheid dui, wat vir ’n eietydse leser vreemd mag opval.

Vandag sou ons onproblematies praat van ’n soortgenootlikheid in terme van die relasie van kleur van twee rooi appels; x en z , gestel $Y(xYz)$. Vir die latere Middeleeuse denkers was dit anders: indien daar twee reël onderskeibare substansies x en z is, moet daar ook twee reël onderskeibare toevallighede wees. Synde ’n toevallige eienskap is die relasie vir die latere Middeleeuse denkers nie ’n abstraksie wat tussen die twee soortgenootlikhede in die lug hang nie. Met die appels as voorbeeld, is een relasie van die soortgenootlikheid van kleur, naamlik die rooiheid van Y vanaf x na z (xYz), gebaseer op ’n toevallige eienskap, naamlik die eienskap van die rooiheid in x . ’n Numeries-onderskeie soortgenootlikheid Y van z na x is gebaseer op ’n numeries-onderskeie toevalligheid van rooiheid wat opgeneem is in z . Daar is dus twee relasies – een in elkeen van die twee *relata* – en elkeen het ’n eie “begroning”, naamlik die eienskap van rooiheid wat vestig in elkeen van die twee appels. Die Middeleeuse strydgesprek waarin Harclay hom bevind, het gehandel oor die ontologiese status van sodanige relasionele toevallighede (soos soortgenootlikheid) en hoe dit verskil van absolute toevallighede (soos byvoorbeeld rooiheid as sodanig).

6. DIE ONTOLOGIESE STATUS VAN RELASIONELE TOEVALLIGHEDE

Soos aangedui (sien weer *Quaestiones* XIII en XIV), het Harclay aanvanklik Skotus wel in *HBIS* gevolg in die sin dat hy ’n sterk realistiese posisie oor reële relasies ingeneem het. In XIII en XIV verander Harclay egter hierdie standpunt en bevraagteken hy sy aanvanklike posisie, nou in nouer aansluiting by Ockham. Dit hou die volgende in: Skotus sou stel dat indien R ’n reële relasie is, dan is sinskonstruksies met die vorm vRw (v staan werklik relasioneel tot w) waar slegs indien v en w werklik-reële onderskeie, buiteverstandelike dinge is; met ander woorde, dat daar ’n werklike fundering in v bestaan vir R om w te wees en dat daar ’n buiteverstandelike relatiwiteit R in v vestig wat reël onderskeibaar is van hierdie fundering.

Terselfdertyd beteken dit dat sinskonstruksies met die vorm R -heid bestaan – soos “soortgenootlikheid bestaan” – waar is slegs indien daar ’n buiteverstandelike relatiwiteit,

reël onderskeibaar van, maar steeds gevestig in, die fundering bestaan. Harclay het hierdie ontologiese posisie dus in *HBIS* gehandhaaf, hoewel hy reeds daar voorbehoude uitgespreek het. In XIII en XIV betoog Harclay dat indien R 'n reële relasie is, sinskonstruksies met die vorm vRw waar is slegs indien beide v en w reële buiteverstandelike dinge is, dat daar 'n reële fundering in v vir R is na w , en dat daar 'n reële relasie R bestaan, 'n nie-ingeslote voorwaarde van v na w .

Sinskonstruksies met die vorm *R-heid bestaan* is waar slegs indien daar 'n verstandelik-onafhanklike, nie-ingeslote voorwaarde bestaan wat een ding met 'n ander in verband bring. Daar is volgens hierdie argument van Harclay dus geen noodsaak aan die postulering van 'n derde oorweging, 'n Skotiaanse relatiwiteit, wat reël onderskeibaar van, maar gevestig is in, v nie. Die voorwaarde van v in verhouding tot w , is verstandafhanklik. Die onmiddellike vraag is egter wat die voorwaardes, met betrekking tot waarheidsaanspraak, vir sinskonstruksies is met die vorm *R-heid bestaan*.

Enersyds is dit duidelik dat Harclay 'n ontologie van relasies verwerp, ingevolge waarvan plaasvervangers vir *R-heid* 'n buiteverstandelike relatiwiteit wat in 'n fundering vestig benaam. Andersyds handhaaf Harclay nie die soort ontologie wat ons byvoorbeeld by Petrus Aureolus (1280–1322) teëkom nie, ingevolge waarvan relasies verstaan word as konsepte binne 'n intellek. Volgens Harclay is proposisies met die vorm *R-heid bestaan* waar slegs indien daar 'n verstandelik-onafhanklike, nie-ingeslote toestand tussen een ding tot 'n ander ding bestaan. Dit beteken egter nie dat, alhoewel 'n reële relasie nie 'n buiteverstandelike relatiwiteit is wat in 'n fundering vestig nie, die reële relasie identies met die fundering is nie. Die fundering is van 'n ander aard as die relasie. Byvoorbeeld, die fundering mag 'n intrinsieke absolute toevalligheid wees – soos “rooiheid” – maar die relasie, as die relasie van kleur-soortgenootlikheid, is slegs 'n eienskap van die rooi ding. Harclay se intuïtiewe aanvoeling is dat 'n reële relasie oor 'n buiteverstandelike ontologiese status beskik wat nie na absolutes – ook absolute toevallighede – herlei kan word of daartoe gereduseer kan word nie.

Betreffende sy posisie met betrekking tot die vraag na die werklikheid van relasies volg Harclay duidelik 'n middeweg: Hy handhaaf nie die sterk realistiese ontologie van Skotus of 'n konseptuele ontologie van relasies soos dié van Aureolus nie. Volgens Harclay is dit reële relasies wat juis die buiteverstandelike fundering vir “verwarde”, en daarom universele, konsepte voorsien. Twee dinge, gestel Sokrates en Plato, is reël onderskeibaar en individueel, en tog kan iets soortgenootlik – iets wat soortgelyk of ooreenstemmend is – tot beide geabstraheer word. Dit moet dus 'n algemene konsep vanuit die intellek wees wat in staat is om 'n korrespondensie met beide tot stand te bring.

Harclay se konseptualisme en sy relasionele weergawe van die eienskap van algemeenheid in universele konsepte stel hom in staat om 'n buiteverstandelike wêreld van alleen maar partikuliere, singuliere dinge te postuleer; daardie dinge wat volgens hom onkommunikeerbaar is (terwyl Skotus volgehou het dat dit juis kommunikeerbaar móét wees) en logieserwys nie in staat is om terselfdertyd in numeriese veelhede te bestaan nie. Vanuit hierdie soort ontologie ervaar Harclay geen druk om 'n positiewe rekenskap van individualisering aan te bied nie; aangesien hy volgens sy oortuiging daarin geslaag het om Skotus se teorie van algemene natuur uit sy ontologie te weer, en daarmee saam enige reële eenheid buiten die numeriese, verklaar hy dat elke saak wat buiteverstandelik bestaan, inderdaad partikulier en individueel is.

Harclay gebruik sy middeweg-relasionele teorie om ook in ander opsigte van die tradisie afskeid te neem. Verreweg die meerderheid skolastici voor Harclay het daarop aangedring dat hoewel alle skepsels in reële relasie tot God staan, God self nie in reële relasie tot die skepsels staan nie, aangesien dit neerkom op 'n veranderlikheid in God gegee die veranderlikheid

van die skepsels self. Met inbegrip van sy afskeid van die Skotiaanse relatiwiteitsmoment, betoog Harclay aanvanklik teen hierdie tradisie in dat 'n saak verander slegs wanneer daar iets binne die saak verander (met “binne” word dan voorspelbaar “gevestig binne die fundering” bedoel). Hy gaan later verder in terme van die ontologie soos bespreek deur te argumenteer dat 'n reële relasie nie “binne” vestig nie, maar 'n verstand-onafhanklike toestand is. Hy sien daarom geen rede om die teologiese tradisie oor hierdie aangeleentheid na te volg of te bestendig nie en postuleer dat wanneer skepsels begin bestaan, God in reële relasie tot die skepsels te staan kom, net soos wat die skepsels by geboorte in reële relasie tot God te staan kom, aangesien niks wat binne God vestig met die (nuwe) relasionaliteit verander nie.

Dit sou misplaas wees om Harclay se ontologie te lees as 'n growwe postulering van radikale partikulieres, of ontologiese eenhede ontdaan van enige verdere ontologiese onderskeide of navrae oor samestelling. Dít blyk veral duidelik uit Harclay se delikate besprekings rakende die verskeidenheid van moontlikhede in terme van formele identiteit en onderskeid (byvoorbeeld in Henninger 1981:252) en sy uiteensetting van die meervoudigheid van vorme (byvoorbeeld in Maurer 1954:5). Harclay betoog in hierdie tekste vir die onderskeid tussen verskillende grade van formele nie-identiteit binne dit wat numeries reël een is (veral so toegepas op die Drie-Eenheid – Skotus se invloed is selfs hier nog te bespeur).

Daarby stel Harclay – juis binne die fel hoog skolastiese debat rakende die meervoudigheid al dan nie van substansiële vorme – dat daar binne 'n partikuliere, singuliere, individuele ding (soos 'n enkele mens) 'n meervoud van substansiële vorme bestaan. Dit beteken enersyds dat 'n enkele mens bestaan uit 'n verskeidenheid wesens; Harclay bring homself selfs daartoe om hierdie substansiële vorme binne 'n enkele mens “individue” te noem. Andersyds voltooi die finale en uiteindelijke vorm die saamgestelde substansie en voorsien dit van 'n bepaalde eenheid, waaruit een entiteit en nie 'n veelheid van entiteite nie, na vore tree. So ondergekommentareer as wat Harclay in die Middeleeuse ideegeskiedenis is, so kreatief, dialekties en oorspronklik is talle van sy eksposisies van die Skotiaanse erfenis. Ons tref hierdie oorspronklikheid ook in Harclay se etiek aan.

7. DEUG EN WIL

Harclay implementeer sy teorie van relasies in die *Quaestiones Ordinaire* (sien weer in besonder XXIII en XXVIII; wel ook XI) ook binne 'n etiese raamwerk wanneer hy poog om met hierdie relasieteorie die ontologiese status van morele deug te bepaal. Die tradisionele skolastiese opvatting, in navolging van Aristoteles, was dat morele deug verkry word deur gewoonte en inoefening, wat 'n betreklik permanente eienskap van die subjek word en waardeur die subjek in staat gestel word om handelinge met sekerheid en konsekwentheid uit te voer. Harclay wyk van hierdie tradisionele beskouing van morele deug af in die bogenoemde tersaaklike strydvrage (veral XXIII) waarin hy vra of die morele deugde in die verstandelike (die wil) of in die sensitiewe begeertes vestig.

Hierin blyk dit dat Harclay morele deug as 'n eienskap van 'n gesonde morele gees beskou, hoe onvolmaak ook al, wat tot stand kom wanneer die sensitiewe begeerte onderwerp word aan en gehoorsaam is aan die wil. Morele deug is dus 'n inwendige soort gesondheid, maar dit moet nie verstaan word as 'n blote toevoeging van 'n bestaande gesondheidsoorweging nie. Net soos wat uitwendige of liggaamlike gesondheid die gevolg is van die korrekte proporsie tussen die vier Hippokratiese liggaamsvloeistowwe (bloed, geel gal, swart gal en speeksel), is inwendige gesondheid die gevolg van die korrekte verhouding tussen die wil en die sensitiewe begeertes. Die sensitiewe wil moet enersyds nie te versetlik of irriteerbaar, en andersyds nie

te passief of onsensitief wees nie, maar in die korrekte verhouding tot 'n onderdanigheid aan die wil staan.

Die morele deugde vestig in die siel, maar dit moet gekwalifiseer word aan die hand van bepaalde voorwaardes. Eerstens moet daar 'n korrekte oordeel vanuit die intellek wees oor wat gedoen behoort te word, en tweedens moet daar sprake wees van 'n keuse in die wil om aan die intellek se oordeel te konformeer. Daar is egter ook 'n derde voorwaarde wat relasioneel van aard is: die laer sensitiewe begeerte moet in relasie gestel word tot die kritiese oordele van die rede. Sonder die korrekte oordeel vanuit die intellek, die wilsmatige keuse om die intellek te vertrou, en 'n gevestigde verhouding tussen die laer sensitiewe begeerte en die rede, kan die morele deugde nie as psigologiese werklikhede gepostuleer word nie.

Die wil staan by Harclay eg Franciskaans voorop; dit is weer Skotus se nawerking wat in hierdie verband prominent en duidelik sigbaar is. Daar is nou reeds telkens na die Dominikaanse posisie verwys, veral by Aquinas. Hiervolgens is die wil 'n natuurlike krag wat 'n eie oogmerk, naamlik die goeie, wil handhaaf. Enige goed minder as die finale en volmaakte goed (God), kan die objek van keuse vanuit die vrye wil wees juis omdat daardie goed begrens is. Indien die menslike siel egter reeds in hierdie wêreld voor die aangesig van God te staan sou kom (soos wat “geredde afgestorwenes” in die Middeleeue geag is te wees), sou die wil deur daardie ontmoeting natuurlikerwys beweeg word tot die goeie en liefde vir God. Die puntenerige, eg skolastiese vraag is dan dadelik of die “geredde afgestorwenes” (nou “in die hemel”) steeds vry is en oor vrye wil beskik.

Harclay beantwoord hierdie vraag met 'n teenvraag (sien weer VII en XXII): Kan die menslike wil God vryelik haat? Teen die grein van die gestandaardiseerde skolastiese antwoord dat dit nie moontlik is vir die vrye wil om God te haat nie, betoog Harclay dat dit wel die geval is. Daarna vra Harclay retories of die wil in staat is om volledig afstand te neem van sowel liefde as haat vir God, en antwoord weer dat dit die geval kan wees. Laastens vra hy weer retories of die wil teen die intellek kan kies wanneer die intellek eenmaal die een of ander goeie oogmerk vasgestel het; weer antwoord hy instemmend en volg daarmee die tipiese skolastiese antwoord op die vraag, hoewel hy dus met behulp van 'n onkonvensionele argumentatiewe roete daarby arriveer.

Harclay neem ook stelling teen ander prominente Thomistiese standpunte in, veral ten opsigte van die eindigheid van die wêreld en die onsterflikheid van die siel. Teen Aquinas se premisses en gevolgtrekking beredeneer Harclay die vraag na die kontingente aard van die skepping en lei af dat slegs God 'n noodsaaklike wese is, terwyl alle skepsels – ook die hemelwesens of intelligensies – in gelyke mate kontingent is. Vir Harclay bestaan daar dus geen grade van noodsaaklikheid en kontingensie nie. Hierdie standpunt is ook onderliggend aan sy leerstelling oor die onsterflikheid van die siel; geen skepsel is vanuit nature noodsaaklik nie en daarom onsterflik, aangesien alle skepsels terugkeer na niksheid of nie-syn. Daarom is die menslike siel onsterflik. God kies in Sy vrye wil om die menslike siel in die toestand van nie-syn in ewigheid te bewaar.

8. GEVOLGTREKKING

In terme van sy kritiese Skotisme sou dit duidelik nie korrek wees om Harclay te reduseer tot bloot een van die eerste eksponente van die Skotiaanse skool van die 14de eeu nie. Hy was eenvoudig té krities teen Skotus en té oorspronklik in sy hantering van eg skolastiese vraagstukke betreffende relasies, die verhouding tussen partikulariteit en universaliteit, en etiek. Hoewel hy nooit formeel tot die orde toegetree het nie, maak Harclay deel uit van die

groter Franciskaanse intellektuele tradisie en kan hy geag word een van die merkwaardigste instandhouders daarvan in die eerste twee dekades van die 14de eeu in Engeland te wees. Namate die skolastieknavoring Harclay se nalatenskap verder oopdek, veral ten opsigte van die bykans 80 ongeredigeerde *quaestiones* in sy kommentaar oor Boek II van die *Sententiae* (cf. Duba, Friedman & Schabel 2010:270-280), is dit hoogs waarskynlik dat ons ideehistories weer deur die erfplating van hierdie enigmatiese kanselierfilosoof van Oxford verras en verryk sal word.

BIBLIOGRAFIE

- Beukes, J. 2019a. *Policriticus en Metalogicon*: 'n Bywerking van die Saresberiensis-navorsing, 2013–2018. *Verbum et Ecclesia*, 40(1):1-14.
- Beukes, J. 2019b. *De potestate regia et papali*: 'n “uurglas”-bywerking van die mees onlangse Quidort-navorsing. *LitNet Akademies*, 16(2):109-168.
- Beukes, J. 2019c. Hildegard von Bingen as 'n 12de-eeuse filosoof-teoloog. *LitNet Akademies*, 16(1):64-102.
- Beukes, J. 2020. *Middeleeuse filosofie*. Volume I & II. Pretoria: Akademia Uitgewery.
- Bosley, RN & Tweedale, M. (eds). 2004. *Basic issues in Medieval philosophy. Selected readings presenting the interactive discourses among the major figures*. Ontario: Broadview Press.
- Brown, SF & Flores, JC. 2007. *Historical dictionary of Medieval philosophy and theology*. Plymouth: The Scarecrow Press.
- Copleston, FC. 1993. *A history of philosophy, Volume III: Medieval philosophy*. New York: Doubleday.
- Dales, RC. 1984. Henry of Harclay on the infinite. *Journal of the History of Ideas*, 45(1):295-301.
- Duba, WO, Friedman, RL & Schabel, CD. 2010. Henry of Harclay and Aufredo Gonteri Brito. In Rosemann, P (ed.). *Mediaeval commentaries on the sentences of Peter Lombard, Volume 2*. Leiden: Brill, pp. 263-369.
- Friedman, RL. 2002. The Sentences commentary, 1250–1320. General trends, the impact of the religious orders, and the test case of predestination. In Evans, GR (ed.). *Mediaeval commentaries on the sentences of Peter Lombard, Volume 1*. Leiden: Brill, pp. 41-130.
- Gracia, JJE & Noone, TB (eds). 2006. *A companion to philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell.
- Grant, E. 2004. *God and reason in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harclay, H. 1954. Question on the univocity of being. In Maurer, A. (ed.). Henry of Harclay's question on the univocity of being. *Mediaeval Studies*, 16(1):1-18.
- Harclay, H. 1957. Questions on immortality. In Maurer, A. (ed.). Henry of Harclay's questions on immortality. *Mediaeval Studies*, 19(1):79-107.
- Harclay, H. 1961. Questions on the divine ideas. In Maurer, A. (ed.). Henry of Harclay's questions on the divine ideas. *Mediaeval Studies*, 23(1):163-193.
- Harclay, H. 1980. On divine prescience and predestination. In Henninger, MG (ed.). Henry of Harclay's questions on divine prescience and predestination. *Franciscan Studies*, 40(1):167-243.
- Harclay, H. 1981. On the formal distinction in the Trinity. In Henninger, MG (ed.). Henry of Harclay on the formal distinction in the Trinity. *Franciscan Studies*, 41(1):250-335.
- Harclay, H. 1987. Question on relations. In Henninger, MG (ed.). Henry of Harclay's question on relations. *Mediaeval Studies*, 49(1):76-123.
- Harclay, H. 2008a. *Ordinary Questions I-XIV*. In Henninger, MG (ed.). Henry of Harclay: Ordinary Questions I-XIV. *Auctores Britannici Medii Aevi XVII*. Oxford: Oxford University Press.
- Harclay, H. 2008b. *Ordinary Questions XV-XXIX*. In Henninger, MG (ed.). Henry of Harclay: Ordinary Questions XV-XXIX. *Auctores Britannici Medii Aevi XVIII*. Oxford: Oxford University Press.
- Henninger, MG. 1980. Henry of Harclay's questions on divine prescience and predestination. *Franciscan Studies*, 40(1):167-243.
- Henninger, MG. 1981. Henry of Harclay on the formal distinction in the Trinity. *Franciscan Studies*, 41(1):250-335.
- Henninger, MG. 1987. Henry of Harclay's question on relations. *Mediaeval Studies*, 49(1):76-123.

- Henninger, MG. 2006. Henry of Harclay. In Gracia, JJE & Noone, TB. (eds). *A companion to philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell, pp. 305-313.
- Henninger, MG (ed.). 2008a. *Henry of Harclay: Ordinary Questions I-XIV*. Auctores Britannici Medii Aevi XVII. Oxford: Oxford University Press.
- Henninger, MG (ed.). 2008b. *Henry of Harclay: Ordinary Questions XV-XXIX*. Auctores Britannici Medii Aevi XVIII. Oxford: Oxford University Press.
- Hyman, A, Walsh, JJ & Williams, T (eds). 2010. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish traditions*. Indianapolis: Hackett.
- Kenny, A. 2005. *Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Kretzmann, N, Kenny, A & Pinborg, J (eds). 1982. *The Cambridge history of later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lagerlund, H (ed.). 2011. *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*. London: Springer.
- Luscombe, DE. 1997. *Medieval thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Marenbon, J. 1991. *Later Medieval philosophy (1150-1350): An introduction*. London: Routledge.
- Marenbon, J. 2007. *Medieval philosophy: An historical and philosophical introduction*. London: Routledge.
- Marenbon, J (ed.). 1998. *Medieval philosophy: Routledge history of philosophy, Volume III*. London: Routledge.
- Martin, CJF. 1996. *An introduction to Medieval philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Maurer, A. 1954. Henry of Harclay's question on the univocity of being. *Mediaeval Studies*, 16(1):1-18.
- Maurer, A. 1957. Henry of Harclay's questions on immortality. *Mediaeval Studies*, 19(1):79-107.
- Maurer, A. 1961. Henry of Harclay's questions on the divine ideas. *Mediaeval Studies*, 23(1):163-193.
- McGrade, AS (ed.). 2003. *The Cambridge companion to Medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Noone, TB. 1998. Scotus on divine ideas: *Rep. Paris. I-A, d.36'*. *Medioevo*, 24(1):359-453.
- Pasnau, R & Van Dyke, C (eds). 2010a. *The Cambridge history of Medieval philosophy, Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pasnau, R & Van Dyke, C (eds). 2010b. *The Cambridge history of Medieval philosophy, Volume II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pelster, F. 1924. Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford und seine Quästionen. *Miscellanea Francesco Ehrle*, 1924:307-356.
- Slotemaker, JT. 2011. Henry Harclay. In Lagerlund H. (ed.). *Encyclopedia of Medieval philosophy: Philosophy between 500 and 1500*. London: Springer, pp. 458-460.