

Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre.

Dargestellt von Joseph Anton Endres.

(Fortsetzung.)

Die Frage über die „causa formalis“ der Seele gestaltet sich unmittelbar zu der anderen, ob die menschliche Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sei. Die Antwort hierauf lautet bejahend. Die menschliche Seele ist zusammengesetzt aus einer geistigen Form und Materie. Beide sind jedoch gänzlich verschieden von ihren Correlaten in der Körperwelt, der siderischen sowohl als der irdischen; denn die Grundbestimmung der körperlichen Materie liegt in der Ausdehnung, und eine solche kann für die geistige Materie nicht bestehen ¹⁾.

Mit dieser Lehre steht Alexander an der Spitze einer das ganze Mittelalter hindurch zahlreich vertretenen Gefolgschaft. Die ganze ältere Franziskanerschule hat sich ihm hierin angeschlossen mit der darum allerdings um so merkwürdigeren Ausnahme seines unmittelbaren Schülers und gleichzeitigen Collegen Johannes von Rupella²⁾. Auch Skotus, der Begründer der neueren Schulrichtung des Ordens, macht sie ganz zu der seinen. Er weist uns auch mit einer allen Zweifel ausschliessenden Bestimmtheit auf die Quelle hin, aus der sie ursprünglich hergeflossen war, wenn er sagt: „Ego autem ad positionem Avicbronis redeo“³⁾. Es ist also die „materia universalis“ Avicbrons, in welcher ihr erster Grund zu suchen ist. Die ältere Franziskanerschule hat sich allerdings mit einer derartigen

¹⁾ Anima humana dicitur composita ex materia et forma intellectuali. Nullatenus autem sic habet materiam et formam, sicut dicuntur corpora habere materiam et formam, sive sint coelestia sive inferiora; materiae enim corporalis terminus est magnitudo, spiritualis autem materiae non est terminus. qu. 61. m. 1. res.

²⁾ Spiritualia, ut anima humana, compositionem habent ex partibus essentialibus, quae partes sunt quod est et quo est. . et non habent compositionem, quae est ex materia et forma. Domenichelli op. c. p. 121.

³⁾ De rer. princ. qu. 8. n. 24.

Bestimmtheit auf den jüdischen Philosophen nicht berufen. Ihr Streben war mehr darauf gerichtet, die Voraussetzung einer geistigen Materie rationell zu erweisen und ihre Haltbarkeit mit Gründen des Aristoteles selbst zu stützen. In der That war es auch nur das Festhalten an einer geistigen Materie im Allgemeinen, wozu Avicbron die Veranlassung gab. Denn wie erwähnt wurde, hatte die *materia universalis* in der christlichen Schule eine ganz wesentliche Umwandlung erfahren. Und in dieser Umwandlung wie sie gerade durch die Opposition gegen Avicbron hervorgerufen wurde, ist sie denn nicht nur von Alexander angenommen worden, sondern scheint überhaupt die herrschende in der christl. Scholastik gewesen zu sein, bis der wahre Aristoteles selbst genauer bekannt wurde.

Was nun die Gründe betrifft, mit denen Alexander seine Ansicht von der Zusammensetzung der Seele einführt, so sind es zunächst ferner abliegende und häufig nur aus dem Gedächtnisse citirte Stellen, die er dem Boethius und Dionysius Areopagita zuschreibt: „In omni eo, quod est citra primum, est hoc et hoc; post monadem sequitur binarius.“ Direct aber auf eine Materie und Form und damit auf eine Zusammensetzung der Seele scheint ihm zu weisen, dass kein Gegenstand nach der gleichen Beziehung sich zugleich activ und receptiv verhalten könne. Ferner finde sich in der Seele ein Intellect mit der Fähigkeit, Alles zu wirken, und ein anderer, mit jener Alles zu werden¹⁾, also verschiedene Fähigkeiten, denen nothwendig verschiedene Theile des Principis zu Grunde liegen müssen. Jedes Wirkende sodann, dessen Act nicht mit der wirkenden Substanz selbst identisch sei, trete nur durch einen Theil seines Wesens in Thätigkeit. Nur im göttlichen Wesen ist aber der Act und seine Substanz identisch. Wiederholt aber und am stärksten betont er die eigene Subsistenz der menschlichen Seele im Unterschiede von andern Wesensformen. Die Seele, bemerkt er hier wiederum, ist nicht lediglich Form²⁾, sie ist Substanz neben ihrem Körper. Und auch das ist ein Beweis von dem ursprüng-

1) Cf. Arist. De an. III, 5. 430 a 12 ss.

2) Non est simile de forma et anima. Forma enim praeter hoc, quod est materiae forma, non habet aliquam actualitatem. Sed anima praeter hoc, quod est anima, habet virtutem quandam, secundum quam dicitur habere compositionem propriam, cui respondet agere et pati, etiam cum est separata. qu. 61. m. 1. res.

lichen Zusammenhange seiner Gedanken mit jenen Avicibrons. Denn ein Grundsatz des letzteren lautet: „So gewiss Alles was wahrhaft ist, Substanz ist, so gewiss hat Alles Materie und Form an sich“¹⁾.

Auf die Eine und wahre „causa efficiens“ der Seele hinzuweisen, war schon mehrfach Gelegenheit geboten. Darum handelt es sich für Alexander nur mehr darum, besonders hervorragende Irrthümer in diesem Punkte aufzuführen und als solche zu charakterisiren. Dies ist vor allem die Herleitung der Seele aus der Einen und allgemeinen Weltseele.

Falsch ist also die Lehre, welche jede Bewegung auf der Erde aus der Himmelsbewegung und jegliche Seele aus der Weltseele hervorgehen lässt. Nach ihr bestände nur diese Eine Seele des Universums, die sich zu dessen Theilen ebenso verhielte, wie die Eine Menschenseele zu den Gliedern des Leibes. Den Ursprung alles Irdischen aber würde das Licht und der Kreislauf des Himmels bewirken²⁾.

Alexander sieht in dieser Anschauung, welche die Seele von den Einflüssen des Lichtes und der Himmelsbewegung abhängig macht, eine gänzliche Verkennung ihres Wesens; ferner gibt er zu erkennen, dass bei einer solchen Anschauung von einer Willensfreiheit nicht die Rede sein könnte, da auch das Princip unseres freien Wollens von der Himmelsbewegung abhängig sein müsste³⁾.

Auf Irrthum beruht aber auch die Annahme früherer Philosophen, — Alexander denkt wahrscheinlich an einen neuplatonisirenden Araber —, welche den Ursprung der Seele von geschaffenen Intelligenzen herleiten zu müssen glaubten und zwar aus dem Grunde, weil aus einem einfachen Wesen unmittelbar nur wieder ein Einfaches entstehe.

Nun hatte Alexander bisher die Seele fast ausschliesslich als für sich seiende Substanz betrachtet. Und so könnten wir mit

1) Seyerlen l. c. p. 495.

2) Falsa est ergo sententia cujusdam philosophi dicentis, quod principium cujuslibet motus, qui est in mundo, est motus coeli et cujuslibet animae, cujuscunque animati principium est anima mundi. Unde dicit . . omnia fiunt mediante luce et mediante circuito coeli super terram . . et sicut humanum corpus constitutum ex membris habet unam animam, ita coelum cum suis contentis habet unam animam, quae dicitur anima mundi. qu. 61. m. 2. res.

3) In homine est principium movendi secundum voluntatem non dependens a motu coeli. Ib.

Recht erwarten, dass er auch hinsichtlich des Zweckes die Seele in ihrer Abstraction vom Körper und dem Ganzen des Menschenwesens zur Darstellung bringe, um gerade so die ihr eigenthümlich zukommende Bedeutung für den einen sowohl, wie für das andere in klares Licht zu stellen. Aber der Zweck, welchen er im Auge hat, ist kein anderer, als der des Menschen überhaupt. Es ist die Erlangung der Glückseligkeit im Sinne des Schriftwortes ¹⁾, Gott wolle, dass alle Menschen selig werden und zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen.

Dieses Ziel, welches nach den Kirchenschriftstellern die Entfaltung der geistigen und gottebenbildlichen Kräfte der menschlichen Natur bedeute, ist das principale. In zweiter Reihe führt er jedoch als Zweck des Menschen an, die durch den Sturz der Engel entstandene Lücke in der Reihe der Geschöpfe auszufüllen. Eine umfassendere Betrachtungsweise hält ihn jedoch davon ab, dieser Behauptung eine grössere Bedeutung beizumessen. Er gibt entschieden zu, dass die göttliche Schöpfermacht, in deren Plan es lag, ihr eigenes Wesen in einer unendlichen Fülle und Mannigfaltigkeit von Geschöpfen nach Aussen zu offenbaren, auch ohne den Sturz der Engel das Menschengeschlecht geschaffen hätte ²⁾.

In solcher Anwendung auf die Seele treffen wir also bei Alexander die vier Aristotelischen Ursachen. Und sie musste sich nothwendig in einer derartigen Weise gestalten, da er die Seele nicht anders, als in den vorausgehenden Definitionen, nämlich vorherrschend nach ihrem Fürsichsein, betrachtet. In ein völlig verschiedenes Verhältniss zu der letzteren treten diese nämlichen Principien bei Aristoteles selbst. Zwar ist auch bei ihm die Seele eine gewisse Substanz ³⁾, aber ausschliesslich nur nach ihrem rein geistigen Theile, nach der Seite des von Aussen kommenden *νοῦς*. Als Ganzes dagegen, mag sich der *νοῦς* wie immer zu den übrigen Seelentheilen verhalten, ist sie ihrem Wesen nach Form des ihr als die Materie gegenüberstehenden Körpers. Und da die Form eines lebenden Wesens nicht nur dessen Sein, sondern auch dessen eigenthümliche Natur begründet, so fällt die Bewegungs- oder Wirkursache mit ihr zusammen. Da ferner der Werdeprocess eines Wesens sich nach der Form bestimmt, in welcher dieses seine Vollendung

¹⁾ 1. Timoth. 2, 4.

²⁾ qu. 61. m. 3. res. ad obj.

³⁾ Arist. de an. I, 4. 408 b 18.

erhalten soll, so ist die Form zugleich die immanente Zweckursache desselben. Bei Alexander dagegen fungirt die Seele nicht als Form des organischen Körpers, sondern als selbständige Substanz. Auf sie als solche, sofern sie die Möglichkeit zu qualitativen Aenderungen besitzt, wendet Alexander die Principien der Form und Materie zugleich an. Da sie aber ohne Bezug auf das von ihr beseelte Wesen ihre Eigenschaft als immanente Wirk- und Zweckursache verliert, so können diese nur als äussere in Betracht kommen. *Causa efficiens* der Seele ist also Gott, der sie erschaffen hat; er ist zugleich die *causa finalis*, dem sie in der Bethätigung ihrer Kräfte zustrebt.

Die bisherigen Erörterungen galten der Lehre von der Existenz, dem Wesen, Ursprung, Zwecke der Menschenseele. Nunmehr sollen ihre wesentlichsten Eigenschaften zur Sprache kommen.

Die menschliche Seele ist einfach. — Freilich hörten wir soeben, dass sie zusammengesetzt sei aus Materie und Form, und Alexander rechnet sämtliche Zusammensetzungen aus Materie und Form zu den realen ¹⁾. Doch wir wissen, dass er mit jenen Principien nicht solche des substanziellen Wechsels, sondern nur solche der accidentellen Veränderung im Auge hat; sie constituiren nicht die Substanz, sondern begründen die mögliche Vervollkommnung der bestehenden. Desungeachtet lässt sich nicht leugnen, dass auch eine derartige Zusammensetzung die unbedingte Einfachheit der Seele ausschliesst. Diese besitzt allein die erste aller Formen, welche frei ist von jeglicher Materie. Die Seele dagegen, zusammengesetzt aus Materie und Form, oder, wäre dies nicht der Fall, doch mit verschiedenen Vermögen behaftet, hat nur insoweit Anspruch auf diese Eigenschaft, als sie von theilbarer Materie frei ist ²⁾. Ueberhaupt kommt den geistigen Creaturen dieses Prädicat nur zu mit Rücksicht auf die einer tieferen Stufe des Seins angehörigen Formen und Lebensprincipien, sowie die Körperwelt selbst ³⁾.

Einfach ist somit die Seele rücksichtlich der Ausdehnung; sie ist nicht ausgedehnt, wie die körperlichen Eigenschaften und materialen Formen; sie hat nur eine Ausdehnung der Kraft nach ⁴⁾. Darum ist sie auch nicht theilbar, weder in der Weise,

¹⁾ Cf. qu. 12. m. 1. a. 2.

²⁾ Ib. m. 1. res.

³⁾ Cum dicitur angelus simplex aut anima simplex, comparatione dicitur respectu inferioris dignitate, quod plus habet de compositione. qu. 20 m. 2. § 1. res. ad. 3.

⁴⁾ qu. 62. m. 1. res.

dass sie in sich einer Theilung fähig wäre, noch in der anderen, dass sie durch Theilung ihres Körpers in entsprechende Theile aufgelöst werden könnte. Denn ihr Verhältniss zum Körper ist dieses, dass sie als seine Vollendung jedem einzelnen Theile ganz angehört, während sie ihren Vermögen nach sich auf die einzelnen Organe vertheilt ¹⁾).

Die Seele ist ferner in jedem Menschen Eine.

Der Platonischen Dreitheilung der menschlichen Seele gegenüber war bei den christlichen Vätern die Annahme ihrer Einheit zur Vorherrschaft gelangt und zur Zeit eines Alexander Halensis die ausschliesslich vertretene. Auf ihn konnten die arabischen Erklärungsversuche jener bekannten Stelle des Aristoteles, wo er vom Intellecte sagt, dass er „von Aussen hereinkomme“ ²⁾), keinen Einfluss gewinnen. In einer gelegentlichen Bemerkung deutet er sich dieselbe nämlich in dem Sinne, es habe damit ein unmittelbar schöpferisches Eingreifen der transscendenten Ursache selbst bezeichnet werden sollen, — eine Erklärung, die auch neuestens, wenigstens sofern von einem directen göttlichen Ursprung der Seele die Rede ist, vertreten wird ³⁾). Da aber ein Gleiches hinsichtlich aller wenigstens zuerst hervorgebrachten Formen, auch derjenigen, welche nicht trennbar sind, behauptet werden muss, so soll darin noch das weitere Moment liegen, dass überhaupt ihr Sein von einer in der menschlichen Natur selbst liegenden Ursache nicht abhängig ist ⁴⁾).

Aber immerhin blieb ihm noch eine doppelte Schwierigkeit zu lösen übrig, einmal rücksichtlich der von den Theologen und

1) Non tamen ipsa est partibilis secundum quantitatem, ut in se recipiat divisionem vel secundum substantiam corporis ejus substantia dividatur; sed secundum proportionem organorum est operatio virtutum, quibus mediantibus anima in diversis corporis partibus operatur . . . tota autem dicitur esse in qualibet parte corporis uno modo, ut totalitas ad perfectionem essentiae animae referatur, non autem tota dicitur in qualibet parte corporis secundum totalitatem virium. Ibid.

2) Arist. Gen. an. II, 3. 736 b 27.

3) Trendelenburg, Arist. de anima libr. tres; ed. altera. Berol. 1877. p. 148.

4) Quod autem Philosophus dicit, animam intellectivam esse ab extrinseco, hoc est non tantum propter agentem ultimum, qui est extrinsecus, sic enim est in formis primo creatis, quae tamen non sunt separabiles; sed hoc est quia non dependet suum esse ab intrinseca causa, sed tantum ab extrinseca. (Im Texte der citirten Ausgabe steht unrichtig „extrinseca“ an Stelle des „intrinseca“, und umgekehrt.) qu. 60. m. 3. a. 2. res.

Canonisten des Mittelalters allgemein gemachten Annahme, dass der Fötus zwar vegetative und sensitive Functionen aufweise, aber nicht von Anfang an von der vernünftigen Seele informirt sei, dann rücksichtlich der offenbaren Thatsache, dass das vegetative und sensitive Leben sich auflöse.

Die allgemeine Annahme des Mittelalters, dass die menschliche Seele mit ihrem Leibe erst auf einer späteren Stufe seiner Entwicklung vereinigt werde, theilt auch Alexander. Aber das hat seiner Meinung nach nicht zur Folge, dass der vernünftigen Seele die vegetative und sensitive vorausgehe; nicht die vegetative und sensitive Seele sind die Substanzen, aus denen jene Functionen entspringen. Die diese letzteren tragende Substanz — er sieht sie in dem mütterlichen Organismus, wie später zu zeigen sein wird —, verhält sich zum Körper nicht als ein Vollendendes, sondern nur wie ein denselben bereitender Künstler. Die eigentliche Vollendung aber, vor welcher von einem lebenden Wesen nicht die Rede sein kann, kommt von der Seele ¹⁾. Ferner sind das Princip jener Kräfte, welche der Beseelung vorangehen, und die Seele selbst der Substanz nach verschieden. Der Einen Seele gehört jedoch das eigentliche sensitive Vermögen des Menschen an. Wenn daher auch die die Beseelung vorbereitenden Potenzen irgendwie untergehen, so doch nicht dieses sensitive Vermögen, das zwar nicht als solches, wohl aber als Theil der Einen Seelensubstanz, in der es wurzelt, trennbar ist ²⁾. Das Gleiche gilt von der vegetativen Potenz.

Die Seele ist also eine einzige Substanz im Menschen, welche auch die Principien des vegetativen und sensitiven Lebens enthält und in so wesentlicher Verbindung umfasst, dass sie sich zugleich mit ihr vom Körper trennen ³⁾.

¹⁾ Ad illud vero, quod objicitur de embrione, dicendum est, quod illa substantia, cujus est illa virtus, non se habet per modum perficientis, sed per modum artificis praeparantis ipsum corpus, quod debet esse organum ipsius animae, quae est perfectio. qu. 67. m. 2 res.

²⁾ Substantia enim illa, quae ita praeparat et est corruptibilis, non est eadem cum ipsa substantia animae rationalis; virtus autem sentiendi . . unius substantiae est cum potentia intellectiva, et licet non sit separabilis ex ratione, qua est sensibilis, est tamen separabilis ratione substantiae, in qua fundatur. Ibid.

³⁾ . . una est substantia in homine habens has virtutes; unde anima rationalis cum separatur, secum trahit sensum et imaginationem, sicut dicitur in libro de anima et spiritu. (cf. de an. et spir. c. 15.) qu. 62. m. 2. res.

Einfachheit und Einheit sind die Eigenschaften der Seele, wenn man sie gleichsam nach ihrer Quantität betrachtet; dem Gesichtspunkte der Qualität entspricht ihre Gottebenbildlichkeit ¹⁾.

Den Geschöpfen insgesamt wohnt eine Aehnlichkeit mit dem ewigen Urbilde inne. Diese Aehnlichkeit findet sich bei einem Theile derselben nur mehr als die „Spur“ der göttlichen Einheit, Wahrheit und Güte ²⁾. Deutlicher tritt sie in den sensitiven Wesen hervor, sofern in ihnen sich eine gewisse Erkenntniss und Liebe regt. Die vernünftige Seele des Menschen trägt von allen Geschöpfen am meisten den Charakter der Gottähnlichkeit, obwohl ihr keineswegs in jenem eigentlichen und einzigen Sinne dieses Prädicat beigelegt werden kann, wie einer der göttlichen Personen selbst ³⁾. Mensch und Engel kommen zwar darin überein, dass sie das göttliche Urbild in der Einfachheit des Wesens und der Dreiheit der Fähigkeiten, nämlich des Bewusstseins, der Erkenntniss und Liebe wiederspiegeln, aber dazu kommt bei der Seele noch, dass sie in ihrer Verbindung mit dem Leibe ein Bild im Kleinen bietet zu der bewegenden und leitenden Wirksamkeit Gottes im Universum, dass der Mensch ferner namentlich die Kraft besitzt, eine ihm wesensähnliche Natur hervorzubringen ⁴⁾. Abgesehen von dieser Aehnlichkeit aber, welche im Ganzen des menschlichen Wesens liegt, gründet die Gottebenbildlichkeit weder im Körper, noch in dessen Veranlagung für die Sinnesthätigkeit, sondern in der rein geistigen Natur des Menschen, und zwar in jener Seite derselben, welche ihrem Urheber zugewendet ist, in der Erkenntniss und Liebe Gottes ⁵⁾. Da aber diese Gottebenbildlichkeit dem Menschen wesentlich eignet, ist sie ein unverlierbares Vorrecht seiner Natur, das durch die Sünde nicht zerstört, wohl aber durch die Gnade verklärt werden kann ⁶⁾.

¹⁾ Cf. qu. 62 prol. u. m. 5.

²⁾ In aliis enim creaturis remanet ratio vestigii secundum unitatem, veritatem et bonitatem. Ibid. m. 5 a. 2.

³⁾ Ibid. a. 1, cf. a. 3.

⁴⁾ .. abundat autem anima rationalis in hoc, quod est imago Dei secundum hoc, quod sicut Deus movet et gubernat universum, sic et anima rationalis movet et gubernat suum universum. Ibid. a. 2. Praeterea similitudo virtutis est in homine in hoc, quod potest producere in natura simile. Ibid.

⁵⁾ .. non secundum quamlibet trinitatem virium dicitur imago, sed solum secundum illam, qua meminit, intelligit et diligit Deum... solum attenditur imago ex parte viri, sc. superioris partis rationis. Ib. a. 5 res.

⁶⁾ Ib. a. 6 res.

Dies die Grundgedanken von Alexanders Lehre über die Gottebenbildlichkeit, deren Augustinischer Charakter sich genugsam verräth.

Als Anhang hieran ist hier die Frage eingefügt, welche Rangstufe im Universum die Seele einnehme. In der That schliesst sich diese Frage sachlich enge an das Vorausgehende an. Denn nach der allgemeinen Anschauung des Mittelalters bestimmt sich die Bedeutung eines Wesens im Weltall nach dem Verhältnisse und Grade, in welchem es an dem göttlichen Urbilde theilnimmt und nach der Nähe der Beziehung, in welcher es zum göttlichen Urwesen steht.

Nun haben aber die Dinge einen doppelten Zweck: einen in ihrer Natur selbst liegenden, nämlich die Vollendung des Einzelwesens und die Erhaltung der Art, und einen über die Grenzen der eigenen Natur hinaus zielenden. In letzterer Hinsicht baut sich das Universum in einer Stufenfolge von Wesen auf, in welcher jedesmal die niederstehenden in nothwendige Beziehung zu den ihnen übergeordneten höheren treten, bis das Ganze seinen letzten Zweck in einem überweltlichen Wesen findet und in Gott selbst ausmündet¹⁾. Der Mensch nun nimmt im Verlaufe dieser Stufenfolge die Stellung ein, dass die Gesamtheit der corruptiblen Geschöpfe den ausserhalb ihres Wesens liegenden Zweck in der Hinordnung auf ihn besitzen²⁾. Er ist also der Zweck des ganzen Universums³⁾. In seinem Leibe erreicht die aufsteigende Vervollkommnung der Körperwelt ihren höchsten Gipfel, indem sie sich in ihm zur Fähigkeit erhebt, mit einer vernünftigen Seele vereinigt zu werden. Im menschlichen Leibe ist ferner die einzigartige Auszeichnung des Vermögens zur Sprache angelegt, wodurch jedes Wesen seine Benennung erhält⁴⁾. Endlich aber wird er seinem

1) II. qu. 17, m. 5. res.

2) .. est finis quidam corruptibilium creaturarum, secundum quod sunt propter hominem et illo fine evacuato congruit non ulterius permanere, et hoc est supplementum necessitatis humanae et iste est alius finis ab illo, quam naturaliter intendit unaquaqueque res secundum suam speciem. II. qu. 4 m. 5.

3) II. qu. 17 m. 3. res.

4) II. qu. 62. m. 6: omnia enim corpora ordinantur ad illud (corpus humanum) tanquam ultimum ratione qua unitur animae rationali. In corpore enim humano est potentia ad actum perfectiorem, quam est in corpore habente tantum potentiam ad animam sensibilem vel vegetabilem. Est enim in corpore humano potentia ad actum locutionis, per quam est omnium signatio.

natürlichen Zuge entgegen vermittelt der Seele der Unsterblichkeit und damit einer gewissen Gottähnlichkeit selbst theilhaftig¹⁾. Die Seele aber, welche für sich genommen in der Mitte steht zwischen der Körperwelt und Gott, hat ausser sich keinen geschöpflichen Zweck mehr. Sie ist gleichsam unmittelbar zum göttlichen Wesen selbst hingeordnet, zu dem sie ihr natürlicher Drang in liebender Betrachtung emporzieht²⁾.

In letzter Rücksicht bezüglich des Wesens der Seele im Gegensatze zu ihren Kräften haben wir endlich auf ihr Verhältniss zum Körper einzugehen.

Die erste Frage betrifft hier die Möglichkeit der Verbindung von Körper und Seele zu Einer Natur. Wie wir sahen, ist ja die Seele für sich selbst Substanz und vermag ohne den Körper zu existiren. Desgleichen hörten wir aber, dass auch der menschliche Körper Substanz sei, und es wird uns hier bestätigt, dass er als Körper ein durch die „*forma corporalis*“ vollendetes Sein besitze³⁾.

Welche weitere Vollendung soll also Substanzen, von denen jede ein in sich abgeschlossenes Sein besitzt, noch in Aussicht stehen? Wie sollen sie sich namentlich zu Einer Natur vereinigen? Blicken wir selbst auf solche Wesen, deren Sein sich gegenseitig weniger ferne gerückt ist, als das von Körper und Seele, z. B. die Himmelskörper und die irdischen Elemente, so gewahren wir hier zwar die Möglichkeit eines bewegenden Einflusses, aber keineswegs der Vereinigung zu Einer Natur. Nur auf diesen bewegenden Einfluss sodann beschränkt sich in der grossen Analogie des Menschen, im Makrokosmos, das Verhältniss des Himmelsbewegers zum Himmel⁴⁾.

Nun ist es nicht zu bestreiten, dass Seele und Körper in der Gattung ihres Seins vollendet sind. Letzterer ist in seiner Natur als Körper einer höheren Vollendung nicht mehr fähig; ebenso ver-

1) *Corpus vero licet ex natura quidem tendat deorsum, habet tamen ex parte animae rationalis, ut trahatur sursum ad immortalitatem, in qua per animam quodammodo Deo assimilatur. Ibid. ad tertium.*

2) (*Anima*) licet condita sit ad imaginem Dei et ita quandam habeat intermediationem ad Deum, tamen in universo ordinatur propter habitudinem essentiali ad corpus, secundum quam constituta est quasi medium quoddam inter corpus et Deum, ut ipsa per se ordinaretur in Deum, corpus vero mediante ipsa anima. Anima enim per contemplationem et dilectionem sursum fertur naturaliter. Ibid.

3) Qu. 63 m. 4 res. ad fin.

4) Qu. 63 m. 1 obj.

hält es sich mit der Seele in ihrem Gebiete. Aber wenn auch zu keiner höheren körperlichen Vollendung, so kann sich jener zu einer durch eine seelische und geistige Form hervorgerufenen eignen ¹⁾. Andererseits ist aber auch für die Seele eine Verbindung mit dem Körper nicht ohne jede vervollkommnende Bedeutung. Ja soll sie sich nicht nur in rein geistigen Acten bewegen, soll sie das ganze in ihr angelegte Kraftgebiet verwerthen und bethätigen, so muss sie sich körperliche Organe schaffen ²⁾. Dasjenige aber, was das Verhältniss der Seele und ihres Körpers gegen das der übrigen Gattungen des Seienden unterscheidet und die Möglichkeit zu ihrer Vereinigung begründet, liegt darin, dass sie nach den bezeichneten Seiten bereits eine Anlage für einander in sich tragen, welche weiter reicht, als sie im Verhältnisse des Bewegenden zu seinem Bewegten gefordert ist: der Körper verhält sich nämlich zur Seele wie das materiale zu seiner perfectio. Die Vereinigung zu Einer Natur ist aus diesem Grunde möglich ³⁾.

Die Art dieser Verbindung bezeichnet Alexander mit dem Ausdruck des hl. Bernhard als „*unio nativa*“ und er will damit auf das Eigenthümliche derselben hinweisen, in der sich nur im Allgemeinen die Seele zum Körper nach der Weise der Form zur Materie verhält ⁴⁾. Er sagt „nach Art von Form und Materie“; denn worauf schon wiederholt aufmerksam gemacht wurde, die Seele ist ihm nicht bloss Form einer Materie. Dieser Art sind die elementaren Formen, die beim Informationsprocesse in ihre Materie nicht nur ein-, sondern gleichsam darin aufgehen, indem sie sich jedem einzelnen Theile,

¹⁾ Licet utrumque in suo genere sit completum nec respiciat ulterius perfectionem sui generis, ut corpus non respiciat ulterius perfectionem corporalem in natura nec anima perfectionem spiritualem in natura, nihilominus respicit corpus ulteriorem perfectionem spiritualem sive animalem, quae est mediante vita. Ib. res. ad. 2.

²⁾ Ut differenter eliciatur actus a potentia animae, habet illa compositionem cum corpore organico. Licet enim anima intellectiva ratione intellectus non determinet sibi organum, nihilominus ratione aliquorum actuum, qui pertinent ad sensibilem vel vegetabilem (sc. potentiam). Ib. res. ad 1.

³⁾ Licet minus distent in natura corpus coeleste et corpus elementatum, quam anima et corpus humanum, et illa non faciant unum per compositionem, nihilominus haec faciunt unum per compositionem, quia unum illorum est possibile respectu alterius, non tantum ut mobile respectu motoris, sed ut materiale respectu suae perfectionis, qu. 63 m. 1 ad 1.

⁴⁾ Haec unio, quae est animae et corporis, a b. Bernardo dicitur nativa et se habet ad modum formae cum materia. Ib. m. 4 res.

ebenso wie dem Ganzen des zu constituirenden Wesens, mittheilen. Schon die vegetativen und sensitiven Formen aber vermögen sich der Materie gegenüber in einer gewissen Freiheit zu erhalten. Ihre Information erstreckt sich auf das Ganze des Wesens, ohne die einzelnen Theile in gleicher Weise zu berühren¹⁾. Die höchsten der natürlichen Formen endlich, welche eben die vernünftigen Seelen sind, drücken nur dem Ganzen des zu Informirenden den Stempel ihres Wesens ein, aber nicht zugleich auch einem seiner Theile. Nur das Ganze, der Mensch, ist vernünftig, nicht auch eines der körperlichen Organe. Denn diese sind wohl mit dem vegetativen und sensitiven Vermögen ausgestattet, dagegen erhält sich gerade der wesentlichste Theil der menschlichen Seele frei über der Materie²⁾. Ueberhaupt ist die Seele nicht mehr die einzige Form, welche zur Constitution des Menschen in Betracht kommt. Sie constituirt nicht das ganze Wesen des Menschen. Es geht ihr diejenige, welche den Körper als solchen formirt, nämlich die „forma corporalis“, bereits voraus³⁾.

Sofern nun die Seele als *perfectio formalis* die eigenthümliche Natur des Menschen zu begründen und deren Bestand zu sichern hat⁴⁾, vereinigt sie sich unmittelbar mit dem Körper, d. h. ohne die vermittelnde Dazwischenkunft irgend welcher Medien. Medien sind nur dort erforderlich, wo es gilt, den bewegenden Einfluss der Seele auf den Körper überzuleiten.

II.

Die Seelenkräfte.

Bemerkungen allgemeiner Art leiten den zweiten Haupttheil der Psychologie des Alexander Halensis ein. Es sind zwar nur wenige unentwickelte Andeutungen, aber sie betreffen die grund-

¹⁾ Haec forma plus elongatur a materia; habet enim aliquam individuationem praeter materiam. Ibid.

²⁾ Membra vero organica hominis sensum habent et vegetationem, et nullum habent intellectum; hic ergo est finis distinctionis et individuationis naturalis. Ib. cf. qu. 81 m. 1 res.

³⁾ (Anima est) actus naturalis corporis completi in forma naturali, quae forma dicitur forma corporalis. qu. 63 m. 4 ad fin.

⁴⁾ Cf. Ib. m. 2 res.: anima conjungitur suo corpori ut motor mobili et ut perfectio formalis suo perfectibili. Corpus vero humanum indiget anima non tantum, ut moveatur, sed etiam, ut in esse, in quo est, subsistat et permaneat. Ib. m. 1 res.

legende Frage nach der metaphysischen Bedeutung der Seelenkräfte. Was unseren Autor veranlasste, hierauf in seiner systematischen Darstellung der Psychologie sein Augenmerk zu richten, war das schon öfter angeführte Buch *de anima et spiritu*. Die in dieser Compilation aus den Schriften eines Isidor von Sevilla, Alcuin, Hugo von St. Victor, Isaak von Stella bezüglich der Seelenkräfte zusammengetragenen und ohne irgend welche Vermittlung ihres mannigfachen sich widersprechenden Inhaltes aufgeführten Stellen lassen zum Theile nicht klar ersehen, welche Bedeutung die Kräfte der Seele gegenüber einnehmen sollen ¹⁾, zum Theil tritt in ihnen bestimmt der Gedanke zu Tage: sie sind wesentlich identisch mit der Seele selbst, verschieden von ihr sind nur ihre unwesentlichen Eigenschaften, wie die Tugenden; die Kräfte dagegen sind in der That nur verschiedene Namen, womit wir ein und dieselbe Sache bezeichnen ²⁾. Dieser Identificirung der Wesenheit und ihrer Kräfte tritt Alexander entgegen, aber es geschieht dies in einer Weise, welche verräth, dass sie bereits Anstoss erregt hatte und in gebührende Erörterung gekommen war. Denn das Urtheil hierüber, das er mit einer fast den Gedanken an seine Unselbständigkeit weckenden Aengstlichkeit anführt, hatten bereits Andere gefällt. Diese machen nämlich geltend, nur bei Gott sei Wesen und Kraft identisch, in der Seele dagegen seien sie unterschieden, wenngleich sie auf dem gemeinsamen Grunde der Substanz ruhen. Wie Sein und Wirken, so seien auch Wesen und Vermögen verschiedene Bestimmungen; durch jenes habe die Seele ihr Sein schlechthin, durch dieses werde sie zum Wirken befähigt. Da aber die Seele ohne ihre Vermögen weder bestehen noch erkannt werden könne, und auch diese ohne die ersteren zu keiner Existenz kommen, so heisst es, dass sie in ihrem substantiellen Träger übereinkommen ³⁾. Die Identität, so lautet das Urtheil Alexanders, zwischen der Seele und ihren Ver-

¹⁾ Aug. de anima et spiritu c. 13.

²⁾ Ibid. c. 34.

³⁾ Ad hoc dicunt quidam, quod in nullo alio a primo est idem essentia rei, quod sua potentia. Unde dicunt quod anima non est idem in essentia, quod sua potentia; dicunt tamen, quod sunt idem in substantia. Sicut enim non est idem esse et operari, ita nec essentia et potentia: essentia enim animae est illud, per quod anima est absolute, essentia potentiae est id, per quod anima est ad aliud efficiendum vel recipiendum. Dicunt tamen quod idem est in substantia etc. Cf. S. theol. II. 9, qu. 21 m. I.

mögen gilt also bezüglich der Substanz, nicht bezüglich des Wesens¹⁾. Ein Fortschritt in dieser Beziehung des Verhältnisses der Seele und ihrer Kräfte ist im Vergleich mit der Compilation aus den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts nicht zu verkennen, und ein genaueres Eingehen auf dieses Verhältniss war damit angebahnt.

Hieran und an den Nachweis, dass im Menschen, als einem zusammengesetzten Wesen, eine Mehrheit von Seelenvermögen anzunehmen sei²⁾, schliesst sich die Frage, ob die Bezeichnung von „Theilen“ für diese Vermögen zulässig sei. So hatte einst Plato seine Grundkräfte der Seele genannt und entsprechend dem Ausdrucke auch an wirklich verschiedene Theile der Seele mit räumlich auseinanderliegenden Wohnsitzen gedacht³⁾. Eine völlige Umwandlung erfuhr aber der Begriff der Seelentheile schon durch Aristoteles, von dessen Anschauung auch unser Scholastiker ausgegangen zu sein scheint. Alexander unterscheidet nämlich zwischen Seelentheilen in einem eigentlichen, und solchen in einem weiteren Sinne des Wortes. Letzteres sind die aus einem der Grundvermögen der Seele sich abzweigenden und untergeordneten Wirkungsvermögen derselben, wie z. B. die fünf Sinne solche des sensitiven Grundvermögens; sie sind in Wahrheit nichts Anderes, als virtuelle Theile einer der „Seelensubstanzen“, wie hier Alexander in noch näher zu erklärender Weise die seelischen Grundkräfte nennt⁴⁾. Diese selbst aber, und zwar in der Zahl und Eigenschaft, auf welche sie von Aristoteles zumeist und hauptsächlich zurückgeführt werden⁵⁾, nämlich das vegetative, sensitive und intellective Vermögen, sind seine eigentlichen Seelentheile und zwar deshalb, weil sie, wie er bemerkt, die (begriffliche) Substanz der Seele theilen oder in einer Vielheit erscheinen lassen. Denn eine andere ist die Substanz der vernünftigen Seele im Menschen, eine andere die der sensitiven im Thiere und der vegetativen in der Pflanze, weshalb sie eben bei den Philosophen Theile heissen⁶⁾.

1) Identitas ergo, quam ponit Augustinus, referenda est ad substantiam, non ad essentiam. qu. 65, m. 1. res.

2) Qu. 65, 2, 1.

3) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, Leipzig 1875, II. 1 S. 715.

4) Hae proprie dicuntur partes virtuales, quae in una substantia animae conveniunt et differunt per actus differentes in specie. qu. 65, 2, 2 res.

5) Vgl. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867. S. 58.

6) Illae vero proprie dicuntur partes, quae particulant substantiam animae vel multiplicatam ostendunt . . . alia est enim substantia animae rationalis in homine, alia sensibilis in bruto, alia vegetabilis in planta, unde istae tres potentiae partes animae dicuntur secundum philosophos. *ibid.*

Also nicht weil sich im Menschen drei verschiedene Seelensubstanzen finden, sondern nach dem Gesichtspunkte, dass die drei Grundkräfte der menschlichen Seele in drei verschiedene Arten von Wesen getheilt und verselbständigt erscheinen, sind sie Seelentheile. Wenn dem Gesagten dann Alexander freilich beifügt, auch im Menschen wurzeln diese drei Vermögen in ebensoviele Substanzen¹⁾, so will er mit diesem in einer weiteren Ausdehnung gebrauchten Begriffe nur auf die grössere Selbständigkeit der seelischen Grundvermögen gegenüber den ihnen untergeordneten Fähigkeiten hindeuten.

Diese Mehrheit von Seelenkräften nun vorausgesetzt, von denen einzelne unter einem gewissen Gesichtspunkte auch Seelentheile genannt werden können, so fragt es sich weiter, auf welchen Grund hin eine solche Mehrheit und Verschiedenheit überhaupt festgehalten wird. Alexander ist es dabei freilich weniger darum zu thun, eine sichere Norm zu ergründen, die zur Abgrenzung jedes einzelnen Vermögens im ganzen Thätigkeitsbereiche der Seele dienlich wäre. Die Frage, wie wir zur Annahme einer Vielheit von Vermögen kommen, tritt, wenn auch gestellt, zurück hinter der Annahme, dass eine solche thatsächlich existire. Es scheint bei ihm zu ihrer gründlichen Lösung jene teleologische Denkweise noch nicht allseitig genug zum Durchbruche gekommen zu sein, vermöge welcher Aristoteles so bestimmt in den Objecten das die Kräfte Unterscheidende erkannte. Denn in der Antwort, welche Alexander beibringt, ist die eigentliche Schwierigkeit der Frage umgangen. Als letzten Grund, weshalb wir von einer Verschiedenheit der seelischen Vermögen sprechen, bezeichnet er deren inneren Unterschied von einander, ohne uns den Weg zu weisen, der uns zu diesem Unterschiede führen würde²⁾. Dieser innere Unterschied der Kräfte begründe sodann alle ferneren, wie sie gewissermassen nach Aussen in bestimmterer Form hervortreten, sei es durch ihre Beziehung zu verschiedenen Objecten oder durch die Eigenart ihrer Acte oder die greifbaren Erscheinungen der Organe. So sind es die letzteren, welche in der Gestalt der Leber, des Herzens und des Gehirns äussere Anhaltspunkte zu einer Unterscheidung der vis naturalis,

1) Etiam in homine hac tres potentiae fundantur in tribus substantiis, non sic autem de quinque viribus sensuum . . Ibid.

2) . . prima differentia est in seipsis; consequenter autem quaedam differunt per actus differentes in specie, quaedam differunt per organa, quaedam per objecta, quaedam secundum materias. qu. 65, a. 3 res.

vitalis und animalis darbieten. Der rationale, sensitive und vegetative Seelentheil unterscheiden sich nach Aussen durch ihre specifisch verschiedenen Acte; der vegetative gliedert sich wiederum nach seinen Functionen bezüglich des Nahrungsstoffes in ein Element der Ernährung, der Beförderung des Wachsthum und ein solches der Erzeugung; im sensitiven leitet uns der Unterschied der Acte und Objecte, im intellectiven endlich jener der Objecte an, eine mehrfache Art ihrer Vermögen zu constatiren¹⁾.

Ein Rückblick auf diese allgemeinen einleitenden Darlegungen in Betreff der Seelenkräfte ergibt also, dass Alexander Halensis an der Begründung jener realistischen Anschauungsweise in der Psychologie zu arbeiten begann, die ein Jahrhundert hindurch die vorherrschende blieb. Die Seele, so glaubt er, und ihre Kräfte sind etwas Verschiedenes; diese besitzen eine nicht näher bezeichnete, wie es scheint, accidentelle Seinsweise in der Seelensubstanz. Spätere Auctoren bemühen sich dann, dieses Verhältniss, auf welches Skotus seine der Sache nach kaum abweichende „formale“ Unterscheidung anwendet, in bestimmterer realistischer Form auszuprägen. Aber schon Richard von Mediavilla, ein berühmter Lehrer der Franziskaner und Zeitgenosse des hl. Thomas von Aquin, nahm die von Alexander bekämpfte Ansicht wieder auf²⁾, um so mehr natürlich Occam³⁾ und mit ihm die ganze Reihe der Nominalisten. — Die Seelenkräfte, so sahen wir ferner, existiren in einer Mehrzahl; die wesentlichsten nennt er mit Rücksicht auf die verschiedenen Arten des Beseelten Seelentheile. Die Art und Weise endlich, wie er den Masstab zu ihrer Unterscheidung handhabt, könnte als bezeichnendes Beispiel für den ganzen Stand seines philosophischen Denkens dienen, wie er den Zusammenhang Aristotelischer Gedanken kaum leise andeutet, während einige Jahrzehnte später zum Beispiel Thomas von Aquin in der nämlichen Materie⁴⁾ auf denselben in seiner ganzen Bündigkeit und Consequenz einzugehen weiss.

Folgen wir nun Alexander in seiner Darstellung der Seelenkräfte im Einzelnen. Der Zweck einer Summa stellte dem Scholastiker die Aufgabe, dieselben in möglichster Vollständigkeit und einer sachgemässen systematischen Ordnung zusammenzufassen, der dem

1) q. 65, m. 2 a. 3 res.

2) Cf. S. Bonaventurae Opp. omn. ed. cit. tom I. p. 87 (scholion.)

3) Stöckl, Gesch. der Philos. des Mitt.-Alt. 2. Bd., S. 1017.

4) Summa theol. I. 77 a. 3.

ganzen Mittelalter eigenthümliche Anschluss und die beständige Rücksicht auf die Resultate vergangener Zeiten aber verlangte von ihm, auf die Anschauungen mannigfacher Auctoren einzugehen, sie zu prüfen und ihre gegenseitigen Widersprüche zu vergleichen. So sehr sich nun Halensis bemüht, gegenüber der Verschiedenheit der berücksichtigten Auctoren selbst eine nach Form und Inhalt einheitliche Lehre zu gewinnen, so springt doch die mosaikartige Zusammensetzung derselben nach beiden Seiten sogleich in die Augen. Diese Behauptung wird im weiteren Verlaufe dieser Untersuchung ihre Bestätigung finden; ja ein klarer Beweis derselben liegt schon in jener Gliederung der Seelenkräfte, wie sie sich vorhin ergeben hatte. Jene Scheidung der Seelenvermögen erstlich in eine vis naturalis, vitalis, animalis, dann wiederum in ein vegetatives, sensitives und intellectives Element kann Alexander nur aus Rücksicht auf das Ansehen der sie vermittelnden Auctoren vorgenommen haben. Denn die in den beiden Eintheilungen vorliegenden Vermögen schliessen sich keineswegs aus; ja wie die eine, so war auch die andere ihrer ursprünglichen Bedeutung nach dazu bestimmt, die Seele ihrem ganzen Kraftgebiete nach zu erschöpfen. Der ursprüngliche Charakter der ersteren offenbart sich freilich nur mehr in den den Vermögen zugetheilten Organen. Aber eben diese weisen unzweifelhaft auf die Platonische Dreitheilung der Seele zurück. In der That hatte Galenus dieselbe „sich nur gelegentlich für den Mediciner handlicher zu gestalten“ gesucht¹⁾. Aber trotz der mehr physiologischen Umbildung liess er doch die seelische Bedeutung, welche Plato damit verbunden hatte, nicht gänzlich fallen. Vorherrschend auf das Gebiet der durch das seelische Pneuma vermittelten Functionen war diese Eintheilung jedoch beschränkt im Buche de anima et spiritu, ferner bei Avicenna und dem Verfasser der Schrift: de motu cordis, Alfredus Anglus. In dieser Fassung treffen wir sie darum auch bei Alexander, und er hält daran fest, ohne dass ihm ihre ursprüngliche Bedeutung, wie es scheint, bewusst geworden wäre.

Die unter dieser Eintheilung befassten Kräfte sind es nun, denen wir hier zunächst unser Augenmerk zuzuwenden haben. Alexander selbst erkennt die Schwierigkeit, denselben neben dem sensitiven und vegetativen Vermögen eine selbständige Bedeutung einzuräumen,

¹⁾ Siebeck, Geschichte der Psychologie. Gotha 1884. I. 2. S. 183.

dadurch thatsächlich an, dass er an jener Stelle der Summe, wo dem systematischen Zusammenhange gemäss der vegetative Seelentheil zur Sprache käme, von der *vis naturalis* und *vitalis* handelt, oder dieselben und die *vis animalis* wohl gar ohne Weiteres mit dem vegetativen und sensitiven Vermögen selbst identificirt. Es liegt ja auch das Unterscheidende jener beiden Eintheilungen nur in der verschiedenen Rücksicht, welche die Scholastiker – und es halten an jener Eintheilung namentlich Diejenigen fest, welche den bewegenden Einfluss der animalischen Seele auf ihren Körper durch Medien vermittelt sein lassen – das eine und das andere Mal auf das vegetative und sensitive Vermögen nehmen. Jene an die Dreitheilung der Seele erinnernden Potenzen nämlich, welche nach Johannes von Rupella ebensowohl dem Körper als der Seele zugeschrieben werden können¹⁾, sollen den mit dem Organismus verflochtenen Theil der Seele nicht so fast nach der Seite seines rein psychischen Vermögens, sondern nach den durch die pneumatischen Medien bedingten Wirkungen desselben begreifen. Daher bezeichnet Alexäander als ihre Aufgabe, vermittels der Venen und Arterien die uns als Medien bekannte Feuchtigkeit (*humores*) sowie den Lebensgeist in die Organe des Körpers hinauszuleiten, um Wachsthum und Bewegung zu fördern und durch die Nerven sowohl Bewegung als Empfindung zu wecken²⁾. Dies ist im Allgemeinen die Bedeutung dieser Potenzen, denen Alexäander an dieser Stelle eine weitere Aufmerksamkeit nicht schenken will, weil sie unter einem anderen Gesichtspunkte, dem des körperlichen Lebens, zu behandeln seien³⁾.

Was ihm aber noch erwähnenswerth erscheint, ist die Frage nach der Priorität dieser Kräfte unter sich. Nun kann allerdings von einem Früher oder Später der Kräfte eines beseelten Wesens nicht in dem Sinne die Rede sein, als entstünde die eine nach der anderen. Denn die Seele fasst sie beim Acte der Beseelung alle zumal und in gleicher Weise in sich; wohl aber kann die Wirk-

1) *Istae vires tam animae quam corporis dici possunt, quia ab anima in corpore fiunt nec sine utroque fieri possunt. Domenichelli op. c. p. 224.*

2) *Naturali (potentiae) respondent venae, per quas transmittitur humor, vitali respondent arteriae, per quas transmittitur motus vitalis, animali vero respondent nervi, per quos transmittitur sensus. qu. 65 m. 2 a. 3.*

3) *Omissis illis, quae pertinent ad considerationem naturalis virtutis et vitalis, eo quod sunt alterius considerationis, transeundum est. . II. qu. 66 prol.*

samkeit der einen an die vorhergehenden Acte der anderen als ihre nothwendige Bedingung geknüpft sein, so dass zwischen den einzelnen Kräften unter sich ein principiellcs Verhältniss waltet. In diesem Sinne nun spricht Halensis der *vis vitalis* vor den übrigen die Priorität zu. Avicenna nämlich, dem er sich anschliesst, sehe den Unterschied zwischen dem, wie ein Arzt die Thätigkeit des Organismus beurtheile und wie der Naturphilosoph, darin, dass jener sich mit einer zunächstliegenden Ursache begnüge, dieser aber auf eine erste Ursache zurückgehe. Und die erste Ursache sei in diesem Falle das Herz; denn das Herz bilde, und dies schon nach Aristoteles, das Princip aller animalischen Wirksamkeit¹⁾. Und so ergibt sich folglich als Resultät, dass der *actus primus* des animalischen Wesens von der Lebenskraft herrührt²⁾. Dem fügt aber Alexander bei: mag auch im Samen schon vorher eine *vis naturalis* gewirkt haben.

Um zuerst dem Verständnisse dieser Bemerkung näher zu treten, ist es nothwendig, die mittelalterliche Theorie der embryonalen Entwicklung eines Wesens zu kennen. Der Embryo ist nach Alexander nicht von Anfang an beseelt; erst lebt er noch wie die Frucht am Baume; sein Leben entströmt also nicht der eigenen Seele, sondern dem belebenden mütterlichen Organismus³⁾. In dieser Periode nun entfaltet die obengenannte „Naturkraft“, welche durch den elterlichen Einfluss im Fötus erzeugt wird, ihre organoplastische Thätigkeit und führt denselben bis an die letzte Stufe zur Beseelung. Was haben wir nun aber unter jenem *actus primus*, welchen bei der Beseelung selbst die Lebenskraft im Herzen setzt, zu denken? Darüber gibt Alexander anderwärts, in der umfassenden Quästio über das Leben, hinreichenden Aufschluss.

1) Dicit enim (Avicenna), quod medicus judicat secundum id, quod apparet . . . naturalis vero philosophus, qui considerat primam causam, non tantum propinquam, dicit omnium operationum principium esse cor, sicut visum fuit Aristoteli. qu. 65 m. 2 a. 3.

2) Secundum hoc ergo dicendum, quod primus actus in animali est mediante virtute vitali, et licet prius operetur in semine virtus naturalis. Ibid.

3) Potest quidem dici sine praejudicio, quod embrio non vivit eo modo, quo illud dicitur vivere, quod habet animam formam et sui perfectionem. Hujusmodi enim proprie dicuntur vivere. (Improprie autem eo) . . . modo, quo poma possunt dici vivere, non quia vivificantur ex praesentia animae vivificantis sive informantis, sed ex influentia, quam recipiunt ex planta, cui contigua sunt. Potest ergo dici, quod embrio vivit . . . ex influentia quam recipit a corpore continente. qu. 87 m. 3 a. 6.

Ein jüngerer Landsmann Alexanders, Alfredus von Sarchel, hatte in seiner Schrift *de motu cordis* zu seiner Zeit den ersten Versuch gemacht, die Bedeutung des Herzens für die organischen Wesen in einer eingehenden Untersuchung darzulegen¹⁾. In seiner Abhandlung bezeichnet der genannte Auctor das Leben als „*primus formae actus*“ mit dem Herzen als seinem bestimmten Organe²⁾. Auf ihn, mit dem sich Halensis einlässlich beschäftigt, ist es ohne allen Zweifel³⁾ zurückzuführen, wenn in der *Summa* von einem ersten Acte der *vis vitalis* die Rede ist. Soll nun durch jenen ersten Act vielleicht das vollendete Sein eines organischen Wesens als solches, oder, wie sich Alexander ausdrückt, dessen *perfectio prima* bezeichnet werden, sodass sich die Wesensinformation in dem hervorragendsten körperlichen Organe vollziehen würde, das durch die Lebenskraft informirte „Herz und Leben also Eins“, das Herz „das Organ der mit der Lebenskraft identischen Seele“ wäre? In der That fehlt es nicht an einer derartigen Deutung der Ausführungen Alfreds⁴⁾, welche sich unschwer ergibt, wenn man ausser Acht lässt, dass dieselben die Wesensconstitution selbst voraussetzen und dass in Folge dessen die Seele nur mehr nach dem mit dem Körper verflochtenen Theile, als *anima corporata* oder *relata*, wie sie Alfredus nennt⁵⁾, berücksichtigt ist. Ist aber die substantielle Vollendung des zusammengesetzten Wesens gegeben, so kann ein weiterer *actus primus*, den die Seele in einem Organe des informirten Körpers hervorruft, nur mehr relative Bedeutung beanspruchen; es kann sich nicht wiederholt die ganze Seele als substantielle Form und zwar auch zu einzelnen Organen verhalten. Wohl aber kann sie in einzelnen Organen gewisse Kraftcentren gleich von Anfang an legen, welche für die Wirksamkeit anderer Organe eine unerlässliche Voraussetzung bilden.

So verstand Alexander seinen gleichzeitigen Landsmann, wenn dieser von einem ersten Acte der „Lebenskraft“ redet. Mit dem Begriffe des Lebens lässt sich nämlich nach Alexander eine mehr-

1) *Hujus (animae) primum et praecipuum organum cum ejusdem virtutibus et operationibus, nostris adhuc intentatum ignotumque a philosophis, declarare institui. Alfredus Anglicus de motu cordis, prologus bei Barach, bibliotheca philosophorum mediae aetatis. Innsbruck 1878. II, p. 84.*

2) *Ibid.* p. 85.

3) Cf. *Alex. de Ales, Summa theol.* II, 9. 87 m. I, a. II, § 4.

4) So *Barach l. c.* p. 44, 46.

5) *Prolog. Barach l. c.* p. 83 f.

fache Bedeutung verbinden. Soll es das unmittelbare Ergebniss der Vereinigung von Leib und Seele darstellen, so fällt es unter die Kategorie der Substanz als „substantiale“ oder „reducibile ad substantiam“¹⁾, und von ihm lässt sich im eigentlichen Sinne als von einem actus primus sprechen. In seiner Eigenschaft als Lebenskraft und Lebensäusserung ist es jedoch unter die Kategorie des Accidens zu stellen. Als Lebenskraft nun fungirt es in der Schrift des Alfredus Anglus. Bei ihm kommt also die Seele nicht mehr in jener umfassenden Bedeutung in Betracht, in welcher sie den organischen Leib nach seinem ganzen Umfange als Wesensform belebt und informirt, sondern nur nach jenem Theile ihrer Energie, vermöge dessen sie im Herzen für die Bereitung und Ausbreitung der pneumatisch, halb körperlich, halb geistig gedachten Medien sorgt, die ihren motorischen Einfluss den übrigen Organen zu vermitteln haben. Und nur nach dieser Rücksicht, sofern nämlich die vis vitalis zu den Vermögen des vegetativen Lebenskreises sowohl, in dem sie selbst steht, als zu den Werkzeugen der Sinnesempfindung eine ursächliche Stellung einnimmt, kann von einem actus primus derselben die Rede sein. Darin liegt dann zugleich der Grund ihrer Priorität vor den übrigen vegetativen und sensitiven Vermögen, soferne nämlich die letzteren in der Möglichkeit ihrer Bethätigung an das disponirende Eingreifen der vis vitalis gewiesen sind²⁾.

Was wir zuletzt bezüglich des Lebens anzuführen hatten, ist dem somatologischen Theile der Summe entnommen. Die Lehre über den menschlichen Körper ist ausgedehnter als jene über die Seele; auch lässt sich in ihr neben dem reicheren Inhalte eine grössere Gewandtheit und Klarheit der dialektischen Darstellung

1) Cf. qu. 87, m. 1, a. 2, § 1 res.

2) Ad illud quod dicitur in libro de motu cordis quod vita est, quae motu cordis efficitur, dicendum, quod vita multipliciter dicitur; quandoque dicitur actus primus simpliciter sive perfectio viventis . . . alio modo dicitur potentia, inquantum vigens virtute abundantiore in corde . . . unde vita quandoque nominat actum vitae accidentalem sive secundum, et vita sic dicta est accidens et haec est de qua dicitur in libro de motu cordis „haec efficitur motu cordis“ (cf. Barach p. 93. De motu cord. cap. 8). . . Potest dici, quod vita perficit viventem et sic dicitur actus primus, i. e. perfectio prima; et aliis operativis ministrat virtutem operandi mediantibus spiritibus vitalibus et operationibus sive motibus, quae exercet mediante primo organo, sc. corde, et secundum hoc dicitur potentia sive virtus et potest dici prima . . . et secundum hunc modum dicitur actus primus sc. ratione prioritatis et praecessionis actuum aliarum operatarum. q. 87 m. 1, a. 2, § 4.

kaum verkennen. Dem elementaren Charakter, den seine Psychologie im Allgemeinen trägt, entspricht dagegen wieder die Erörterung des sinnlichen Erkenntniss- und Begehrungsvermögens.

Das ganze Problem des äusseren Wahrnehmungsvermögens zunächst findet seine Erledigung unter dem Gesichtspunkte der Fragen, ob nur ein derartiges Vermögen bestehe oder mehr, sodann, ob lediglich eine Fünffzahl von Sinnen anzunehmen sei, und endlich, wonach sich ihre Zahl bestimme: ungefähr das gleiche Frage-schema, dem wir schon oben einmal bei Behandlung der Seelenkräfte im Allgemeinen begegneten. Wie dort, geht Alexander auch hier von dem Buche *de anima et spiritu* aus. In einem Excerpte dieser Compilation aus dem bekannten Briefe des Isaak von Stella an den Abt Alcher sind nämlich die Kräfte im Allgemeinen wesentlich identificirt mit der Seele selbst, also auch jene der sinnlichen Wahrnehmung; folgerichtig ist darum auch eine Mehrzahl von Sinnen gezeugnet. Nur die Werkzeuge der Sinnesempfindung sind getheilt, ist die Meinung Isaaks, und nur im Acte der Sinnesempfindung zeigt sich ein Unterschied, und nur deshalb erhält der Sinn selbst verschiedene Namen. Dieser aber ist Einer und Eins mit der Seele ¹⁾. Dagegen bemerkt nun Alexander: in dem inneren Verlaufe der Sinnesempfindung könne das Bewusstsein allerdings einen Unterschied von wirksamen Vermögen nicht gewahr werden, und darum bestehe (Pseudo-) Augustinus darauf, dass jener Unterschied überhaupt nur ein äusserlicher sei, der die innere Potenz nicht berühre. Diese Ansicht halte aber vor einer tiefer gehenden Erkenntniss nicht Stand ²⁾. Und wenn er oben bezüglich des Verhältnisses der Seele und ihrer Potenzen sich dahin aussprach, dass sie etwas Verschiedenes seien, so bezeichnet er es nunmehr etwas näher damit, dass er sagt, die sensitive Potenz stehe in der Mitte zwischen der Seele selbst und ihrem in einem bezüglichen Organe des Körpers sich vollziehenden Acte ³⁾. Die bekämpfte vermeintlich Augustinische Ansicht dagegen verkenne das ganze Verhältniss von Leib

1) *De anima et spiritu* c. 4.

2) . . dicuntur tamen unus sensus propter hoc, quod sentiendi non apparet differentia virium intra, et propter hoc dicit Aug., quod unus sensus est intra, varii tamen dicuntur i. e. dignoscuntur propter exercitia. Sed non sic apparet intelligenti, cujus est cognoscere differentias interiores. qu. 66, m. 1 res.

3) *Potentia sensitiva media est inter essentiam animae et actum, qui fit in differenti parte corporis sive differenti organo.* Ib.

und Seele überhaupt, wenn sie den Unterschied in der Sinnesempfindung als einen bloss äusserlichen fasse. Jene Verschiedenheit der Organe gehe gerade aus der Verschiedenheit der inneren Potenzen hervor; denn die Seele sei die Vollendung des Körpers, nach deren mannigfachen Vollkommenheiten sich auch der Körper verschieden gestalte. Nicht die Seele sei des Körpers wegen da, sondern umgekehrt der Körper der Seele wegen. Darum könne der Grund der Verschiedenheit der körperlichen Organe nur in der Seele gesucht werden, nämlich in ihren verschiedenen Potenzen¹⁾.

Fünf verschiedene Sinne, denen fünf körperliche Organe entsprechen, sind darum einem vollkommenen lebenden Wesen essentiell. Da sie aber nicht zum Sein desselben an sich, sondern zu seinem vollkommenen Sein gehören, so gibt es allerdings auch animalische Wesen, denen Gesicht, Gehör und Geruch mangeln²⁾.

¹⁾ Anima est perfectio corporis, et secundum diversitatem perfectionis est diversitas perfectibilis . . . erunt ergo diversae vires perficientes diversas partes corporis, ut sicut videmus differentiam organorum, ita sit differentia virium; non enim anima facta est propter corpus, sed corpus propter animam. Si ergo quaereretur ratio diversitatis in organis, necesse esset reddere rationem a parte animae non nisi ratione virium. Ibid. contra.

²⁾ Licet visus et auditus et olfactus non sint in omnibus animalibus, nihilominus sunt essentialiter sensus, sed non secundum quod determinatur esse animalis, sed bene esse, et requirantur in animali perfecto. Ib. m. 2.

(Schluss folgt.)