

Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre.

Dargestellt von Joseph Anton Endres.

(Schluss.)

Auf welchen Grund hin entscheiden wir uns aber gerade für eine Fünzfahl der Sinne? Alexander hatte sich vorhin auf den Standpunkt gestellt, wo er eine Lösung dieser dritten Frage hätte versuchen können; aber, wie schon bemerkt, er führt den teleologischen Standpunkt im Einzelnen nicht durch. Deshalb finden sich auch die von ihm angeführten Gründe unter jenen, welche Thomas von Aquin in der consequenten Verfolgung jenes Standpunktes als unzureichend erklären musste¹⁾. Sein erster Versuch einer Begründung ist wahrscheinlich von einem ähnlichen des Aristoteles hervorgerufen, der dem gleichen Zwecke dienen sollte. Aristoteles will nämlich im ersten Kapitel des dritten Buches von der Seele²⁾, allerdings nicht in apodiktischer Form, aus der Beschaffenheit der Sinneswerkzeuge nachweisen, dass die Zahl der Sinne sich auf die vorhandenen fünf beschränken müsse; denn jene elementaren Stoffe und elementaren Verbindungen, welche sich für die Constitution der animalischen Natur eignen, seien in den fünf Sinnen bereits erschöpft. Aehnlich also sucht auch Alexander einen Beweis zu erbringen. Er sagt, die Elemente und ihre Verbindungen, soweit sie sich zu Medien der Sinnesempfindung eignen, das heisst einerseits die Vermittelung zwischen den Objecten und den Organen herzustellen vermögen, andererseits mit den sensitiven Organen selbst eine gleichartige Beschaffenheit aufweisen, ergeben zusammen fünf Eigenschaften, in denen ihr Charakter als Medien beruht, und in Folge dessen eine fünf-

¹⁾ Thom. Aqu. S. theol. I. q. 78 a. 3.

²⁾ p. 424 b. 22—425 a. 12.

fache Möglichkeit nicht nur in der Art und Weise der Sinnesempfindung, sondern in der Beschaffenheit und Zahl der Sinne überhaupt.

Dieses Beweisverfahren unterscheidet sich von dem Aristotelischen nur dadurch, dass Aristoteles die Fünzfahl der Sinne aus der Beschaffenheit der Organe abzuleiten sucht, sofern sie ein Medium, beziehungsweise einen dem Medium conformen Stoff einschliessen, während Alexander nach der Zahl der den Charakter der Medien begründenden Eigenthümlichkeiten, sofern sie zu den Sinnesorganen in wesentlicher Beziehung stehen, die Zahl der Sinne bestimmt.

Was Alexanders Auffassung der Medien selbst betrifft, so ist es, — sehen wir davon ab, dass er nach streng Aristotelischer Lehre beim Geschmackssinne Object und Medium verwechselt¹⁾, — ziemlich genau die Aristotelische. Als Medien gelten ihm Luft und Wasser, als solches gelten ihm die sämtlichen Elemente in ihrer Mischung im Fleische²⁾ für das Gefühl.

Eine gänzlich verschiedene Auffassung des ganzen Empfindungsvorganges liegt dem Erweise der fünf Sinne „secundum differentiam effectuum“ (? animae sc. mediante luce aut igne) zu Grunde³⁾. Alexander hat hier eine Schilderung desselben bei Augustinus im Auge⁴⁾. Nach Augustinus tritt hier die Seele vermittelt eines feineren Stoffes, als organischen Mediums, an die Aussenwelt heran, indem sie sich zuerst zum Lichte, dann zur reineren Luft, zu feuchter Ausdünstung, zu mehr körperlicher Feuchtigkeit, endlich zum erdhaften Stoffe herablässt, wie auf ebensoviele Stufen, und so die Verschiedenheit der Empfindung und der Sinnesvermögen bewirkt. Aber da Alexander diesen Augustinischen Empfindungsvorgang sonst nirgendwo zu dem seinigen macht, so kann die Bedeutung dieses

1) . . . ex dispositione humoris aquosi est medium in gustu. Ibid. Alexander scheint hier das Wasser als Medium zu betrachten, während nach Aristoteles auch für den Geschmackssinn kein anderes Medium bestehen kann als für den des Gefühles, nämlich das Fleisch, hier die Zunge. Vgl. Bäumker, Des Aristoteles Lehre von den äusseren und inneren Sinnesvermögen. Paderborn 1877. S. 42 f.

2) Ex dispositione vero commixtionis omnium, quae est in carne, est medium in tactu. Ibid.

3) Si vero accipiatur divisio secundum differentiam effectuum: sic enim accipit Aug. ponens differentias lucis aut ignis, ut influant secundum rationem lucis et caloris in se, ut in visu; deinde secundum rationem ejus pervenientis a calore ignis ad aerem liquidiorum.

4) De Gen. ad Lit. l. III. c. V.

Erweises offenbar nur darin liegen, einen auctoritativen Beleg für die Fünffzahl der Sinne als solche zu bilden.

Einen weiteren Erweis sollen wir in den sensiblen Qualitäten der Objecte erkennen. Die sensible Qualität leitet sich nämlich von der elementaren Natur eines Gegenstandes als solcher her, und sie ist dann Object des Tastsinnes, oder sie wurzelt in der eigenartigen Zusammensetzung und Mischung eines Körpers. Diese Eigenart bestimmt sich nach dem Vorherrschen eines der Gegensätze, wie sie bei der Zusammensetzung der Körper in Betracht kommen. Jene Gegensätze sind nun der des Hellen und Dunkeln, des Warmen und Kalten, des Feuchten und Trockenem, des Dünnen und Dichten, von denen sich das Helle dem Dunkeln gegenüber vorherrschend verhält bei Einführung der Form und so die Farbe erzeugt als die Grenze des Durchsichtigen an der Oberfläche des Körpers, — das Warme dem Kalten gegenüber bei der Mischung der Stoffe, wodurch sich Rauch bilden soll u. s. w. Kurz der Ausgleich dieser Gegensätze soll vier Qualitäten ergeben, welche mit jener den Elementen für sich eigenen Beschaffenheit, der Qualität des Tastsinnes, die fünf Sinne erweisen sollen¹⁾.

Andere Auctoren mochten für den genannten Zweck wieder andere Wege einschlagen. So erwähnt Alexander noch, dass man den Beweis auch mit Rücksicht auf die verschiedene Immutation des Sinneswerkzeuges versucht habe, indem die Empfindung theils durch unmittelbare Nähe des Objectes und Organes angeregt werde, und zwar hier wiederum entweder durch blosser Berührung (*contingendo*) oder durch eigentliches Eindringen in das Organ (*profundando*) — oder aus der Ferne durch die Medien und hier wiederum in dreifach verschiedener Weise²⁾.

¹⁾ *Secundum autem dispositionem objectorum potest aliter ratio dispositionis accipi. Nam qualitas sensibilis vel est de his, quae conveniunt ad esse, sicut est qualitas elementaris vel quae per se consequitur eam, et secundum hoc est objectum tactus: . . . vel est de his, quae consequuntur compositionem. Qualitas vero consequens compositionem relinquitur secundum virtutem dominantis alicujus. Sunt tamen contrarietates quattuor, quae requiruntur ad compositionem . . . Sunt ergo quattuor qualitates dominantes . . . qu. 66. m. 3. res.*

²⁾ *Addunt etiam aliqui accipientes ex doctrina Philosophi distinctionem ex parte modi sentiendi. Aut enim est sentire secundum approximationem, aut secundum distantiam. Si vero secundum approximationem, aut approximatur sensibile corpori potenti sentire contingendo aut profundando . . . Si vero secundum distantiam, aut est immutatio sensibilis tantum secundum unam partem . . . aut secundum plures partes . . . aut secundum communem partem. Ibid.*

Uebrigens will Alexander all diesen Ausführungen, wie er deutlich zu erkennen gibt, keine bindende Beweiskraft beimessen; ihr philosophischer Gehalt ist gering anzuschlagen, zudem ist der beabsichtigte Sinn bei der Kürze und Unbestimmtheit des Ausdruckes oft nur schwer zu errathen.

Neben den äusseren Sinnen besteht noch ein inneres sinnliches Erkenntnissvermögen, der sogenannte Gemeinsinn. Augustinus hat dieses Vermögen als „*imaginatio*“ bezeichnet in einem weiteren, all die verschiedenen Functionen desselben umfassenden Sinne¹⁾. Eine mehr gegliederte Darstellung des inneren Sinnes findet sich bei Joh. Damascenus. Er unterscheidet in ihm eine *vis imaginativa* und *memorativa*, denen Alexander auch eine *cogitativa* beifügt mit dem Bemerken, dass sie Damascenus allerdings nur theilweise zum inneren Sinne rechne und insofern auch an ein körperliches Organ, den mittleren Gehirnvtrikel, gebunden erachte, während sie dem anderen Theile nach zum Intellecte gehöre²⁾. Die entwickeltste Darstellung des inneren Sinnes findet Alexander bei Avicenna, an den er sich selbst zumeist hält. Deshalb erscheint bei diesem der innere Sinn nicht als einzige innere Fähigkeit mit verschieden benannten Functionen, wie ihn die Aristotelische Auffassung kennzeichnet, sondern als fünf verschiedene innere Vermögen (*sensus communis* im engeren Sinne, *phantasia*, *imaginativa*, *aestimativa*, *memorativa*) mit ebensovielen eigenen Organen.

Der Gemeinsinn als Ganzes nun darf nicht etwa als abstracte Zusammenfassung der einzelnen äusseren Sinnesvermögen angesehen werden, sonst würde ihm jede selbständige Bedeutung entschwinden. Er besitzt vielmehr ein eigenes Organ mit bestimmt abgegrenzter Thätigkeit³⁾. Der positive Erweis dessen liegt in der Zweizahl der den äusseren Sinnen dienenden Organe, ausgenommen jenes des Geschmackes⁴⁾, während der wahrgenommene Gegenstand sich im

¹⁾ Secundum Aug. ponitur imaginatio, ubi ponuntur quinque differentiae virium cognitarum . . . Alexander denkt dabei an das Buch de anima et spir. c. 11. qu. 67. Prol. Cf. ibid. m. 2.

²⁾ Q. 67 m. 1. Cf. Joh. Dam. de fid. orthod. l. II. c. 17, 19, 20.

³⁾ Sensus communis non est communis ad modum universalis. qu. 67. m. 4. a. 1.

⁴⁾ Warum er gerade beim Geschmackssinne nur ein Organ annimmt und dann nicht ebensowohl beim Tastsinne, ist nicht ersichtlich. Bei Joh. Dam. (de fid. orth. l. II. c. 18), ist das Tastorgan allein einfach. Aristoteles möchte die Zweitheilung bei allen Organen durchführen. Vergl. Bäumker a. a. O., S. 54, Anm. 4.

Innern nur als ein einziger kundgibt. Die getrennten Organe übermitteln ihn also nothwendig auch einem einzigen inneren Organe. Da nämlich in demselben Acte, in dem das sensible erfasst wird, es auch als Eines erfasst wird, und da letzteres nur in einem einheitlichen Organe geschehen kann, so vollendet sich der Act der Sinnesempfindung im inneren Sinne¹⁾.

Der Gegenstand der Empfindung ist also zwar beim Gemeinsinne und bei den Einzelsinnen kein verschiedener. Der Gemeinsinn ist es vielmehr, welcher nach dem Philosophen (Avicenna) die einzelnen Sinnesperceptionen in sich aufnimmt und durch die in ihm vereinigten Formen zur Thätigkeit angeregt wird²⁾. Denn würde nicht auch der Gemeinsinn die Objecte der äusseren Vermögen aufnehmen, so könnte er nicht in ihnen unterscheiden. Jene fünf Objecte der Grösse, Bewegung, Zahl, Gestalt und Ruhe jedoch sind ihm eigenthümlich³⁾. Dessenungeachtet leitet sich nicht der ganze Erkenntnissinhalt aus den äusseren Sinnesperceptionen her, da nur ein Theil der Functionen des Gemeinsinnes auf sinnliche Formen geht, während sich ein anderer auf die „Intentionen“, wie das Freundliche und Feindliche, Schädliche und Förderliche, bezieht⁴⁾. Diese aber werden nicht aus den Einzelsinnen aufgenommen, sie

¹⁾ Cum enim organa sensuum particularium bipartita sint, praeterquam in organo gustus, ubi sunt conjuncta: . . . cum sensible non appareat duo, sed unum, necesse est deferri tunc ad unum organum interius; cum ergo simul tempore percipiatur sensible et unum simul tempore sit species in organo interiore et exteriore, ergo perfectio sensus particularis est a sensu communi cum perficitur ab organo interiori. qu. 67. m. 4. a. 1. res.

²⁾ Necesse est non differre sensum communem in objecto a sensibus particularibus. Et hoc videtur per hoc, quod dicit Philosophus, quod sensus communis est, qui omnia sensu percepta recipit et propter eorum formas patitur, quae in ipso copulantur. Ib. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Phil. des MA. II, S. 37, Anm. 1.

³⁾ Quinque enim sensibilia, quae sunt magnitudo, motus, numerus, figura, quies, quae sunt communia particularium, sunt propria sensus communis. Ib.

⁴⁾ Avicenna unterschied in den sensibilia „formae sensibiles“ u. „intentiones“ schlechthin. „Id autem quod de lupo apprehendit sensus exterior (agni) primo et postea interior, vocatur hic proprie nomine formae. Quod autem apprehendunt vires occultae absque sensu, vocatur in hoc loco proprie nomine intentionis.“ Liber de anima sive sextus naturalium, Papias impressum per Mag. Antonium de Carlano (ohne Jahreszahl) p. 106 v. 2. Alexander hält diese Unterscheidung ebenfalls fest und bezeichnet als intentiones die Erkenntniss des Freundlichen und Feindlichen, Förderlichen und Nachtheiligen, welche ihm eine angeborene ist: Intentiones vero sunt ab intra innatae. qu. 67. m. 4. a. 2.

liegen vielmehr im Innern schon vor und sind angeboren. Deshalb bedarf es auch keiner eigenen Kraft zur Aufnahme der Intentionen, während die sinnlichen Formen durch die Function des *sensus communis* im engeren Sinne der Thätigkeit der Einzelsinne entnommen werden¹⁾. In dem Bereiche der sinnlichen Formen wirken nämlich drei Kräfte des inneren Sinnes, der eben genannte *Gemeinsinn*, welcher die sinnlichen Formen aufnimmt, die *Phantasie*, welche sie festhält (*imaginatio vel alio modo phantasia*) und auch eine Bethätigung des inneren Sinnes ohne äussere Empfindung ermöglicht²⁾, endlich ein freigestaltetes^{et c.} Vermögen (*vis imaginativa vel excogitativa*), welches ebenso von einer vorausgegangenen Sinnesempfindung absehen kann.

Nur zwei Fähigkeiten des inneren Sinnes beschäftigen sich mit den Intentionen, nämlich die sinnliche Urtheilskraft (*vis aestimativa*), welche in instinktmässiger Weise die angeborenen Intentionen mit den sinnlichen Formen verbindet, der sich zur Bewahrung dieser fertigen Urtheile das sinnliche Gedächtniss anschliesst³⁾.

Auch in der Angabe der Organe dieser Fähigkeiten stützt sich Alexander ganz auf Avicenna. Organ des *Gemeinsinnes* ist im Allgemeinen das Gehirn, in dessen vorderem, mittlerem und hinterem Theile die einzelnen Vermögen ihren Platz haben sollen. Unserem Auctor selbst kann hierbei vielleicht das Eine zu gute gerechnet werden, dass er sich veranlassen liess, den schüchternen Versuch zu machen und aus seinem arabischen Gewährsmanne die Theorie der Nerven, als der Vermittler der Sinnesempfindung, in die christliche Schule herüberzunehmen. Das über die *vis vitalis* Gesagte liess eine solche Modification der Aristotelischen Anschauung nicht vermuthen. Doch eine ausschliessliche Durchführung dieser Theorie wagt er auch jetzt nicht. Deshalb nimmt er zwar an, dass die Nerven die Träger der Empfindung in allen Sinnen und ebenso der Bewegung sind und dass sie in einer gemeinsamen Wurzel, dem Gehirn, zusammenlaufen; auch will er den Medicinern nicht streitig machen, dass eine Verletzung des *Gemeinsinnes* einer solchen des Gehirnes zuzuschreiben

¹⁾ Quaedam est apprehensiva a sensibus particularibus et haec dicitur *sensus communis*; nulla autem est apprehendens intentiones ex sensibus particularibus, sed ab intus habet (subjectum sensitivum). Et propter hoc illa abundat ex illa parte. Ibid.

²⁾ (Est vis retentiva formarum) ad hoc, ut in eis fiat compositio et operatio absente sensu. Ib. a. 2.

³⁾ (Memorativa) servat compositiones factas intentionum cum formis sensibilibus. Ibid.

sei, ebenso wie sein guter Zustand der Gesundheit des letzteren¹⁾. Eine andere Erfahrungsthatsache jedoch lässt ihm die Aristotelische Theorie nicht entbehrlich erscheinen. Trotzdem nämlich im Schlafe alle Nerventhätigkeit ruhe, sei doch die Phantasie in beständiger Bewegung. Dies glaubt Alexander nicht anders erklären zu können als durch die Einwirkung der vom Herzen beständig ausgehenden animalischen Wärme. Und so, meint Alexander, haben möglicherweise beide Theile Recht, die Aerzte sowohl als der Philosoph, indem jene bei der zunächstliegenden physiologischen Ursache stehen bleiben, während diese auf die principalere der Herzthätigkeit zurückgreifen²⁾.

So viel über die erkennende Seite der sinnlichen Natur; nach ihrer begehrenden oder „bewegenden“ schliesst sie in sich die sensualitas, das concupiscible und irascible Vermögen. Unter den Vermögen des sinnlichen Begehrens wird aber, wie Alexander bemerkt, auch die Phantasie und sinnliche Urtheilskraft aufgeführt. In der That ist die Bedeutung dieser Fähigkeiten im Organismus des sinnlichen Lebens, wo sie oben zur Sprache kamen, noch nicht erschöpfend gewürdigt worden. Als bewegende Kräfte im eigentlichen Sinne können sie jedoch nicht bezeichnet werden; unter denselben kommen sie nämlich nur insofern in Betracht, als sie zu den Acten des sinnlichen Begehrens disponiren, indem sie durch die ihnen eigenthümliche Erkenntniss die Objecte des sinnlichen Begehrens vermitteln. Diesem Zwecke dienen sie jedoch nicht in gleicher Weise. Denn die Phantasie macht ihren Einfluss auf die begehrlche Natur des Subjectes schon geltend durch die einfache Aufnahme der auf dasselbe angenehm oder unangenehm wirkenden Form als solcher; die sinnliche Urtheilskraft jedoch setzt die Wahrnehmung des Gegenstandes voraus, mit welcher sie dann die ihr angeborenen Intentionen verbindet, und erst in dieser Bestimmung des erfassten Gegenstandes gibt sie dem Begehren jene Norm an

¹⁾ (Organum interius) idem est in omnibus sensibus; nam omnia organa sensuum particularium sc. nervi perveniunt ad unam radicem sive originem, in qua conveniunt . . . Et videtur, quod est aliqua pars cerebri, in qua conveniunt sensibiles nervi. Et hoc arguunt medici, quia laesio sensus communis est ex laesione cerebri, bonitas sensus est ex bonitate cerebri. Sed Philosophus arguit ejus organum esse cor. Ib. a. 1.

²⁾ Et potest utrumque esse verum, quod dicunt medici et quod dicit Philosophus; sed medici ad causam propinquam respiciunt . . . Philosophus vero respicit ad causam primam. Ib.

die Hand, vermöge welcher es sich von dem Gegenstande angezogen oder abgestossen fühlt. Weiteres findet sich in dieser Beziehung über die Bedeutung der Phantasie sowie der sinnlichen Urtheilskraft, welche allerdings nur für die Thiere eine grössere Tragweite aufweist, nicht angemerkt¹⁾.

Unter die eigentlichen Begehrungskräfte zählt nun aber die *sensualitas*, welche Alexander auf Augustinus zurückführt. Nach Halensis umfasst sie aber nicht nur das sinnliche Begehren, worauf sie Johannes von Rupella beschränkt, indem er sagt, *sensualitas* sei nur der Ausdruck der Theologen für das Begehrungsvermögen²⁾, sondern wie wir unter dem Begriffe der Vernunft sowohl das geistige Erkennen als das freie Wollen zusammenfassen, ebenso liegt im Begriffe der *sensualitas* die erkennende und begehrende Seite der sinnlichen Natur. Ihrer allgemeinsten Bedeutung nach ist sie nämlich überhaupt nichts Anderes, als die ganze sinnliche Natur mit all den Eigenschaften, wie sie theils den Thieren, theils den Menschen in eigenthümlicher Weise zukommen und ihn vor jenen auszeichnen³⁾. Worin ist aber das Auszeichnende der sinnlichen Natur des Menschen vor jener des Thieres zu suchen? Darin, antwortet Alexander, dass sie nicht getrennt für sich besteht, dass sie mit dem geistigen Theile des Menschen in Verbindung tritt und in diesem das höhere Ziel ihres Daseins besitzt⁴⁾. Sie selbst allerdings erhebt sich nicht auf die Stufe der Geistigkeit, da sie wesentlich nichts Anderes ist, als der thierische Theil im Menschen. Der Begriff der Sinnlichkeit deckt sich darum auch nicht mit dem Schriftworte des „äusseren Menschen“⁵⁾; denn damit soll der ganze Mensch bezeichnet sein, sofern er sich den irdischen Gütern um ihrer selbst willen zuwendet, nicht nur seine fleischliche Sinnlichkeit⁶⁾. Deshalb sind auch die Andeutungen kirchlicher Schriftsteller über eine Gleichbedeutung der „*sensualitas*“ mit der „*ratio inferior*“ nur sehr uneigentlich zu ver-

¹⁾ Qu. 68 Prol.

²⁾ . . *vis appetitiva sive motiva, quae est alia ab apprehensivis: hanc autem philosophi vocant appetitivam, theologi sensualitatem. Summa de anima l. c. p. 272.*

³⁾ Die gleiche Bedeutung dieses Begriffes hält auch Bonaventura noch fest (Sent. I. II. d. 24. p. II. dub. III), während ihn die spätere Scholastik, wie schon Joh. von Rupella, auf das sinnl. Begehren beschränkt und für jenen umfassenderen Inhalt den Terminus „*sensibilitas*“ schuf; cf. S. Bonav. Opp. (ed. Quar.) t. II. p. 579 schol.

⁴⁾ Qu. 68. m. 1. res. ⁵⁾ 2 Cor. 4, 16. ⁶⁾ Ib. m. 3. res.

stehen, da sich die letztere in rein geistiger Sphäre bewegt¹⁾. Sie selbst aber steht unter der Vernunft.

Soweit die sensualitas nun hier zunächst in beschränkterem Umfange in Betracht kommt, bezieht sie sich auf das sinnlich Gute und Schlechte in seiner individuellen Erscheinung. Dieses stellt sie durch Phantasie und Urtheilskraft dem begehrenden Theile dar, worauf der letztere es zu erfassen strebt, indem er als bewegendes Agens auf die „niedere Vernunft“ einwirkt und ihre Zustimmung zu dessen Erlangung zu gewinnen sucht²⁾.

Ausserdem kommt ihr endlich noch eine ganz specielle Bedeutung zu, in welcher sie einerseits auf eines der eingreifendsten Probleme der Anthropologie hinweist, den Widerspruch zwischen Geist und Sinnlichkeit, andererseits aber über den eigentlich philosophischen Standpunkt hinauszutreiben scheint. Es ist dies die „Sinnlichkeit“ in der moralischen Bedeutung des Wortes, welche als Strafe der Ursünde sich geltend macht und eine Auflehnung gegen den Geist in sich schliesst³⁾. In diesem Sinne ist sie ihrem Wesen nach ein Gebrechen des Menschen, sofern durch die Ursünde die ursprüngliche Ordnung zwischen der sinnlichen und geistigen Natur sich löste, jene sich dem ausschliesslichen Gehorsam der letzteren entzieht und sie in der Richtung ihrer ungeordneten Triebe zu bestimmen sucht. Als sittliches Gebrechen ist sie jedoch zu unterscheiden von der eigentlichen Sünde, deren Subject im vernünftigen Theile des Menschen gesucht werden muss⁴⁾.

Den Philosophen entging diese Eigenthümlichkeit des menschlichen Wesens und zwar deshalb, weil sie in seiner sinnlichen Natur nichts Weiteres sahen als dasjenige, was auch den Thieren eigen ist⁵⁾. Sie kamen zu keiner Erkenntniss der Ursünde, also auch nicht zu einer daraus erfolgenden Strafe⁶⁾.

1) Si inveniatur in scriptura, valde extraneo modo accipitur. Ib.

2) (Sensualitas) pulsatur inferiorem partem rationis, in quantum est motiva. qu. 68. m. 2. res.

3) (Determinatur) secundum quod rebellionem habet contra rationem ex poena peccati originalis. Ib. m. 4. § 1. 4) m. 4. res.

5) Propter hoc non pervenerunt ad notitiam ipsius, quia ipsa determinatur, non secundum esse illud, quod commune est nobis et brutis, sicut consideraverunt philosophi partem sensibilem. m. 4. § 1.

6) Cum ergo philosophi non pervenissent ad notitiam peccati originalis, per consequens non pervenerunt ad notitiam poenae consequentis, ergo nec motus illius inordinati, in quantum est poena. Ib.

Neben die Augustinische sensualitas stellt Alexander noch die vis concupiscibilis und irascibilis. Diese Unterscheidung des sinnlichen Strebens in ein begehrlisches und muthartiges, in welcher uns wiederum Reste der alten Platonischen Seelentheilung begegnen, war das ganze vorausgehende Mittelalter hindurch in Geltung. Alexander spricht sich über ihr näheres Verhältniss in und zum Organismus der Seelenkräfte nicht aus, sondern leitet von ihnen in herkömmlicher Weise nach verschiedenen Gesichtspunkten die sinnlichen Affecte ab. So ergeben sich für die vis concupiscibilis Freude und Verlangen, je nachdem sich das Gut der Begierde als gegenwärtiges oder zukünftiges darstellt; es entsteht in ihr das Gefühl des Schmerzes, wenn sich ein gegenwärtiges Uebel bemerkbar macht. Schmerz entsteht aber auch in der vis irascibilis aus der Abneigung („fuga“) gegen ein gegenwärtiges Uebel, wie die Furcht vor einem zukünftigen und die Hoffnung in Rücksicht auf ein erreichbares Gut. Dabei entgeht Alexander nicht, dass diese Affecte zum Theile schon in das rein geistige Gebiet übergreifen, zum Theile Sinnliches und Geistiges gemischt in sich befassen. Auch Johannes Damascenus, auf den er sich zumeist stützt, habe in der behandelten Materie, trotzdem er über die sinnliche Natur zu sprechen beabsichtigte, sich thatsächlich einer mehrfachen Rücksicht auf das Geistige nicht entziehen können ¹⁾. So viel über die sinnliche Natur des Menschen.

Was die Darstellung der geistigen Seelenkräfte betrifft, so macht Halensis die einfache und sachgemässe Unterscheidung eines erkennenden und „bewegenden“ Kraftgebietes und legt sie derselben zu Grunde. Ein eigenthümlicher Plan ergäbe sich jedoch für den Abschnitt des Erkenntnissgebietes, wenn die überleitende Bemerkung eines Prologes sich rechtfertigen würde. Dort bemerkt er nämlich: „Dicto de potentia intellectiva consequenter dicendum est de actu. Actus autem ejus vocatur in sacra scriptura aliquando sensus interior“ ²⁾. Demzufolge scheint es auf den ersten Blick, als hätten wir eine getrennte Darstellung der intellectiven Potenzen und ihrer Acte zu erwarten. Allein thatsächlich hält sich Alexander nicht

¹⁾ Joannes autem Dam., licet loquatur de irrationali parte, loquitur tamen de ea, prout est obediens rationi et movetur secundum rationem rectam aliquando, aliquando secundum non rectam, aliquando secundum seipsam. Ib. § 2. Cf. Joh. Dam. De fid. orth. II, 12—16.

²⁾ qu. 70. Prol.

an diese Eintheilung. Mit der Behandlung der geistigen Erkenntnisvermögen geht jene ihrer Acte Hand in Hand. Unter jenem Acte stellt sich eine singuläre Bethätigung der Erkenntnis im mystischen Gebiete heraus, welche Alexander selbst im Anschlusse an kirchliche Auctoren gleich dem inneren Perceptionsvermögen des sinnlichen Theiles als „inneren Sinn“ bezeichnet. Er zieht also zuerst die menschlichen Erkenntniskräfte im Allgemeinen, dann noch insbesondere jenen inneren Sinn des mystischen Gebietes in Betracht.

Wenn sich der Scholastiker des beginnenden 13. Jahrhunderts die Frage stellte, welchen psychischen Factoren wir unseren Erkenntnisinhalt verdanken, eine Angabe derselben nach Augustinus und Damascenus sowie nach den sich mit überzeugender Kraft zur Geltung bringenden peripatetischen Anschauungen zusammenstellte und sich nun auf eine genauere Auseinandersetzung mit seinen Auctoritäten einliess, so hatte dies Letztere in weit höherem Grade sachliche Bedeutung, als bei späteren Scholastikern. Sie hatten bereits einen festgefassten Standpunkt in der Grundtendenz des peripatetischen Systemes, und es ist bewundernswerth, mit welcher Leichtigkeit sie von diesem Standpunkte aus oft die scheinbar fremdartigsten Gedanken sich zurechtlegten und das Wahre daran ihrer Lehrsumme einverleibten. Alexander jedoch hatte sich vielfach einen solchen erst zu fixiren. Diese Nothwendigkeit trat hier wieder bestimmt an ihn heran, wo sich ihm die Erkenntnisfactoren in den weit auseinandergehenden Anschauungen eines Augustinus und der Peripatetiker darstellten. Sein Verhältniss zu dem ihm vorliegenden historischen Materiale erklärt uns darum die Art und Bedeutung der Fragen, von denen seine Untersuchung ausgeht. Dieses veranlasste ihn, sich nicht nur darüber Rechenschaft zu geben, welcher Sinn und welche Tragweite den einzelnen Anschauungen für sich zukomme, sondern dieselben auch gegenseitig in vergleichende Beziehung zu setzen, und was sich als grundlegendes Ergebniss herausstellte, als solches zu würdigen; er musste sich sodann namentlich auch darüber Rechenschaft geben, ob die Natur der Sache den Anschluss an die Peripatetiker fordere in der Annahme eines intellectus materialis, possibilis und agens¹⁾.

¹⁾ quae sit comparatio divisionis ad divisionem; utrum accipiantur secundum unum modum an differentem . . . Secundo quaeritur de ordine divisionum . . . qu. 69. Prol. quae sit necessitas ponere intellectum agentem et possibilem. Ib. m. 2. Prol. etc.

Um aber auf den Inhalt der Untersuchungen selbst zu kommen, so führt Alexander folgende Eintheilungsversuche unserer geistigen Erkenntnissfactoren an. Augustinus habe von ratio, intellectus und intelligentia, dann aber auch wieder von ingenium, memoria, ratio, intelligentia geredet¹⁾; bei Damascenus finde sich die Unterscheidung von intellectus, mens, opinio²⁾ und beim „Philosophen“, d. h. bei Vertretern seiner Richtung, jene angeführte des Intellectes.

In die eingehende Würdigung der Bedeutung dieser Erkenntnissfactoren und ihres gegenseitigen Verhältnisses zu einander brauchen wir Alexander nicht in allen Einzelheiten zu folgen. Das allgemeine Ergebniss ist dieses, dass ihre sachliche Bedeutung eine durchgehends verschiedene ist, auch dort, wo gleichlautende Termini für eine Uebereinstimmung zu sprechen scheinen. Sieht man jedoch von ihrer Bedeutung im Einzelnen ab, und betrachtet man die allgemeinen Gesichtspunkte, welche die Auctoritäten in ihren verschiedenen Eintheilungen im Auge hatten, so lassen diese sich in zwei Gruppen abtheilen: die einen beziehen sich auf den elementaren Erkenntnissinhalt der einfachen Begriffe, die anderen auf eine vollzogene Verbindung dieser Begriffe, mit Alkendi zu reden³⁾, auf incomplexe und complexe Erkenntnissformen.

Die Wahrheit in incomplexen Erkenntnissformen hat Augustinus im Auge, wenn er unterscheidet zwischen ratio, intellectus und intelligentia. Nach ihm bezieht sich die ratio auf die Natur der Körper, der Intellect auf die geschaffenen Geister und die Intelligenz auf Gott selbst⁴⁾. Er denkt sich aber diese Formen als abstracte schlechthin und begründet eben dadurch den Unterschied, der zwischen seiner und des „Philosophen“ Erkenntnisstheorie obwaltet. Denn wenn auch der Philosoph mit den drei Arten seines Intellectes, wie Augustinus, nur incomplexe Erkenntnisse im Sinne hat, so doch nicht nach ihrer abstracten Seinsweise an sich, sondern bezüglich ihrer Entstehung durch den Abstractionsprocess, und zwar einen

¹⁾ Pars vero cognitiva dividitur (sicut habetur in l. de an. et spir.) in rationem, intellectum et intelligentiam. . . Augustinus videtur aliter differentias ponere in l. de anima et spir., cum dicit ingenium, memoriam, rationem, intelligentiam. qu. 69 Prol. cf. l. de an. et spir. c. XI.

²⁾ γνωστικὰ (δυνάμεις) μὲν εἰσι τοῦς, διάνοια, δόξα. . . Joau. Dam. Opp. omn. Venet. 1748. de fid. orth. l. II. c. 22. Tom. I. p. 187.

³⁾ Vgl. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande (1. Aufl.) Bd. III. S. 78.

⁴⁾ Aug. ponit ita . . . ut ratio comprehendat corporum naturas, intellectus spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum. qu. 69. m. I.

Abstractionsprocess aus der Sinnenwelt¹⁾. Daher kommt es auch, dass sein dreieggliederter Intellect sich zunächst und direct nur innerhalb der Grenzen der Augustinischen ratio bewegt; sie umfasst den materialen und possiblen, sowie den wirkenden Intellect²⁾. Dessenungeachtet soll er sich aber doch zu einer Erkenntniss jener Objecte erheben, welche Augustinus seinem Intellecte und der *intelligentia* zueignet³⁾.

Auf die Wahrheit in complexen Formen geht die weitere Eintheilung des Augustinus, sowie jene des Joh. Damascenus. Die erstere schöpft Alexander aus einer der vielen aphoristischen Partien, worin das Buch *de anima et spiritu* die menschliche Erkenntniss nach ihren verschiedenen Seiten mehr oder minder ausführlich schildert⁴⁾. Der betreffende Passus selbst ist aus dem bekannten Briefe Isaaks von Stella an Abt Alcher in dieses Buch herübergenommen. Zuerst schildert er die geistigen Erkenntnissvermögen in jener Weise, wie wir sie aus der an erster Stelle unter dem Namen des Augustinus gebrachten Eintheilung der Erkenntnissfactoren bereits kennen. Da eben hier *ratio*, *intellectus* und *intelligentia* uns mit den ihnen als eigenthümlich bezeichneten Gattungen von Objecten in Beziehung gebracht sind ohne weitere Rücksicht auf etwaige Functionen in Urtheil oder Schluss, so kam Alexander dazu, die Rücksicht auf die einfache Auffassung der Gegenstände für die zu dieser Eintheilung allein und ausschliesslich als massgebend betrachtete anzusehen. Dann aber will jener Passus noch einen allgemeinen Ueberblick über die Hauptmomente der ganzen menschlichen Erkenntniss geben, wie sie sich von Unten nach Oben erhebt⁵⁾, in den Sinnen wurzelt und zuhöchst in geistiger

1) *Secundum primum modum (sc. secundum respectum ad veritatem in formis intelligibilibus sine complexione entibus) accipiuntur duae divisiones: illa sc. prima Augustini et illa quae est Philosophi, sed in hoc differunt, quod illa . . . accipitur secundum differentias formarum intelligibilium simplicium, illa . . . vero accipitur secundum modum perveniendi ad cognitionem illarum formarum intelligibilium, quae veniunt ad intellectum per abstractionem a phantasmate sensibili. Ib. § 1. res.*

2) *Unde (Philosophus) principaliter sistit circa ea, quae sunt rationis. Ib.*

3) *Nihilominus tamen per ea pervenit ad quandam cognitionem eorum, quae sunt in intellectu et intelligentia. Ib.*

4) *Lib. de an. et spir. c. XI.*

5) *Sic fit adscensus ab inferioribus ad superiora . . . S. Ang. Opp. (Mauriner-Ausgabe) VI. p. 518 G.*

Contemplation gipfelt. Und da hier auf die geistigen Functionen des Urtheilens und Schliessens, ohne welche eine derart zusammenhängende Kette geistiger Acte nicht denkbar ist, theils ausdrücklich, theils der Sache nach hingewiesen ist, so entnimmt dieser Stelle Alexander die vermeintlich Augustinische Eintheilung der Erkenntnissfactoren ingenium, memoria, ratio, intelligentia, welche sich auf complexe Erkenntnisse beziehen sollen im Erforschen, Beurtheilen, Behalten und mittelst der Intelligenz vollzogenen endgiltigen Begreifen der Wahrheit¹⁾.

Auch Damascenus gibt an dem bezüglichen Orte ähnlich einen summarischen Ueberblick über die Hauptmomente der Erkenntniss, indem er bemerkt, dass durch die Sinnesempfindung die sinnliche Vorstellung entstehe (*φαντασία*), aus dieser die Meinung (*δόξα*), und aus der Meinung sondere die vernünftige Ueberlegung (*διάνοια*) den Wahrheitsgehalt ab, welcher die Einsicht (*νοῦς*) heisse. Die letzteren drei Momente also, bei Alexander opinio, mens, intellectus, stimmen mit den obigen Erkenntnissfactoren des Augustinus insofern überein, als ihr Object nicht mehr complexionslose Begriffe sind. Aber damit decken sie sich keineswegs schon nach jeder Hinsicht. Denn bei Damascenus, meint Alexander, ist es mehr ein gewonnenes und in sich abgeschlossenes Erkenntnissresultat, das in den Vordergrund der Betrachtung gestellt wird und die Eintheilung bedingt, bei Augustinus dagegen eine Reihe von naturgemäss miteinander in Verbindung stehenden Erkenntnissacten als solchen²⁾. Mit anderen Worten: Damascenus denkt sich die Erkenntniss mehr nach ihrer objectiv-logischen, Augustinus mehr nach ihrer subjectiv-psychologischen Seite, und darnach unterscheiden sich auch ihre Factoren derselben.

Nachdem nun Halensis die besprochenen Erkenntnissfactoren theils nach ihrer Bedeutung gegliedert und auseinandergesetzt, theils nach ihrer einheitlichen Beziehung zusammengestellt hat, macht er den Versuch, das so gesichtete historische Material nach seinen sachlichen Gesichtspunkten zu ordnen und daraus eine Theorie der

¹⁾ Ingenium investigat, ratio judicat, memoria servat, . . intelligentia comprehendit. . . Ibid.

²⁾ Aliae vero divisiones respiciunt veritatem formarum intelligibilium in complexione entium. Sed in hoc differunt, quod una accipitur secundum acceptionem perfectam ex parte cognoscibilis . . . Altera vero accipitur secundum progressum actuum ex parte cognoscitivi. qu. 69 m. 1. § 1. res.

Erkenntnisvermögen zu construiren, die freilich in ihrer fast ausschliesslichen Abhängigkeit von eben diesem Materiale viel mehr den Charakter einer historisch-comparativen Studie, als den eigener und selbständiger systematischer Lehrentwicklung erhalten musste.

Das geistige Leben des Menschen entfaltet sich in der Weise, dass er zuerst die einzelnen Objecte der Aussenwelt und zwar für sich in einem gewissen Umfange aufnimmt und spontan in Begriffe umsetzt. Erst allmählich schliesst sich daran das weitere dialektische Verfahren des Urtheilens und Schliessens und der reflexiven Begriffsbildung. Von dieser Thatsache scheint Alexander auszugehen und dieses scheint er im Sinne zu haben, wenn er unter den psychischen Erkenntnisfactoren diejenigen als die früheren bezeichnet, welche sich mit einfachen Erkenntnisformen beschäftigen. In unserem Falle sind es die an erster Stelle unter dem Namen des Augustinus aufgeführten und jene des Philosophen. Da ihm aber daran gelegen ist, nur eine von den erwähnten Eintheilungen der Erkenntnisfactoren an die Spitze aller übrigen zu stellen, an welche sich die anderen anreihen sollten und die sich zu ihnen als Grundlage verhalten würde¹⁾, so besteht die Wahl nur zwischen jenen beiden. Aber welche kann die Priorität für sich in Anspruch nehmen? Er bemerkt, unsere Erkenntnis nehme einen zweifachen Weg, einen von Unten aufsteigenden, welcher einer Bethätigung der Sinne bedarf, und einen von Oben ausgehenden, der von einer Erleuchtung herrühre und schon von Anfang an in die Natur gelegt worden sei²⁾. Daher heisse die auf dem letzteren Wege sich ergebende Erkenntnis eine angeborene, die andere eine erworbene und spätere. Der von der Sinnesempfindung aufsteigende Weg des Erkenntnisprocesses ist aber dem Philosophen Aristoteles eigen. Seine Eintheilung der geistigen Erkenntnisglieder hat jene Entwicklung im Auge, die sich als allmähliche Erhebung aus dem Sinnlichen zum Intelligiblen kennzeichnet, und somit besteht kein Zweifel, dass die Augustinischen Factoren allen übrigen an die Spitze zu stellen sind³⁾.

¹⁾ (Quaerendum est), quae sit prima divisio, ad quam aliae consequantur et quasi super ipsam fundentur. Ib. m. 2 Prol.

²⁾ Est enim duplex motus: a parte inferiori mediante sensu et a parte superiori per illuminationem sive a principio datam, quae dicitur cognitio innata; alia dicitur acquisita, sive ens subsequenter. Ib. a 1.

³⁾ Ib. res.

Dieses Letztere bedarf unter den dargelegten Voraussetzungen einer weiteren Erklärung nicht. Wie sich aber die Augustinische Eintheilung der Erkenntnisfactoren zugleich als Grundlage für alle übrigen verhalten soll, lässt der Verlauf der folgenden Ausführungen im Einzelnen nicht immer klar ersehen.

Dagegen geht aus dem Gesagten für den erkenntnistheoretischen Standpunkt Alexanders soviel hervor, dass er die Augustinische und peripatetische Anschauung mit einander zu vereinen sucht. Die Bekanntschaft mit dem Ursprunge der Erkenntnis nach dem Philosophen macht ihm die Annahme einer angeborenen Erkenntnis, wie er sie bei Augustinus findet, nicht entbehrlich. Der Inhalt unseres Wissens schreibt sich nicht seinem ganzen Umfange nach von einem Abstractionsprocesse her; es existirt schon vor und neben jeder Abstraction eine Erkenntnis, von der er aber sagt, dass sie auch für die abstrahirende Thätigkeit in gewisser Weise erreichbar sei. Auf welche Objecte erstreckt sich nun aber jene angeborene Erkenntnis, die von einer Erleuchtung herrühren soll; in welchem Umfange ist überhaupt eine solche anzunehmen? Darüber spricht er sich an diesem Orte nicht aus. Was aber jene Erleuchtung anlangt, von der er hier redet, so sah sie die von ihm begründete Schule der Franziskaner in einer im Verhältnisse zu den übrigen Acten des Menschen mehr bestimmten und gesteigerten Mitwirkung Gottes zu seiner Erkenntnisthätigkeit im Allgemeinen, und insbesondere in den in mehr oder minder enge Beziehung zum göttlichen Wesen selbst gebrachten höchsten Erkenntnisprincipien, den „rationes aeternae“ oder „rationes ideales“, welche die Vertreter dieser Schulrichtung insgesamt in einer immer noch an die Platonischen Ideen erinnernden Selbständigkeit und Erhabenheit über der menschlichen Natur sich dachten und deren Verhältniss zum menschlichen Geiste sie damit bezeichneten, dass sie sagten, sie seien seinem Blicke „gegenwärtig“. Diese Lehre, in neuerer Zeit „Exemplarismus“ genannt, weil sie Gott, die causa exemplaris aller Wahrheit, als höchsten und letzten Erkenntnisgrund betrachtet in dieser bestimmteren Weise, liegt hier bei Alexander in ihrer einfachsten und elementarsten Form vor. Sie wurde ein mit Vorliebe behandeltes Thema der Ordensschule und fand den ihrer Consequenz nach entsprechendsten Ausdruck durch Roger Bacon, welcher nichts Anderes als die Anschauung der Franziskaner der peripatetischen Terminologie anbequemte, wenn er den intellectus agens unterschied

in einen solchen, welcher Theil der Seele ist, aber nur eine unvollständige Erkenntniss bewirkt, und einen getrennten — Gott selbst —, welcher in principaler und vollständiger Weise eine solche verursacht ¹⁾.

Unmittelbar an die Augustinische Eintheilung der Erkenntnissfactoren, jedoch ohne innere Verbindung mit derselben, wodurch etwa das in ihr gesuchte fundamentale Verhältniss aufgezeigt worden wäre, reiht sich die des „Philosophen“. Hier ist es zunächst der „intellectus materialis,“ welcher in Betracht gezogen werden muss. Es ist dies nach Joh. von Rupella, mit welchem Halensis der Sache nach übereinstimmt, der intellectus passivus oder corruptibilis ²⁾, von dem Ersterer fälschlich bemerkt, er sei von Aristoteles selbst materialis genannt worden ³⁾, während dieser wenigstens nur sagt, dass von einem solchen der Commentator spreche ⁴⁾. Denn auf Aristoteles selbst will er sich mit der Annahme dieser dritten Art des Intellectes nicht stützen, da dieser nur den Unterschied eines intellectus agens und possibilis zu befürworten scheine ⁵⁾.

Welches ist nun die Bedeutung dieses „intellectus materialis“ bei Alexander?

Es ist hier nicht der Ort, auf die ganze historische Entwicklung dieses Begriffes einzugehen, der mit Rücksicht auf die *ύλη*, womit Aristoteles im fünften Capitel des dritten Buches von der Seele namentlich die mehr passive Seite des Intellectes öfter vergleicht,

¹⁾ Intellectus enim agens, secundum quod dicitur ab actu illuminandi ipsum intellectum possibilem aliquo modo, licet incomplete, dicitur esse pars animae. . . Sed secundum quod intellectus agens dicitur ab actu illuminandi complete et principaliter, est substantia separata, Deus ipse . . .

Quaestio disputata Fr. Rogerii Anglici in: De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam seraph. doct. s. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum edita studio et cura PP. collegii a s. Bonaventura. Quaracchi 1883 p. 208.

Die hier zuerst gedruckten Quaestionen eines Matthaëus ab Aquasparta, Eustachius etc. sind zu dem Obigen zu vergleichen.

²⁾ Offenbar meint er Arist. De an. III, 5. 430 a 24. *ὁ δὲ παθητικὸς τοῦς φθαρτός.*

³⁾ Cf. Domenichelli op. c. p. 288: est intellectus passivus et corruptibilis (statt corruptus wie die mangelhafte nur zwei Manuscripte berücksichtigende Ausgabe hat), qui dicitur ab Aristotele materialis.

⁴⁾ Intellectus materialis, de quo loquitur Commentator. qu. 69. m. 2. a. 2. res.

⁵⁾ Sufficit . . . duplex differentia intellectus agentis et possibilis. Et hoc etiam videtur Philosophus innuere, ponens duas tantum differentias, unam, quae est omnia facere, aliam, quae est omnia fieri. qu. 69. m. 2. a. 2. Cf. Arist. De an. III, 5. 430 a. 14.

von Alexander Aphrodisiensis zuerst *νοῦς ὑλικός* genannt wurde, sich dann bei Avicenna und Averroës als „intellectus materialis“ findet, bei Beiden jedoch in einer Bedeutung, die sie sowohl unter sich als von dem Exegeten Alexander unterscheidet, zumal da es nur der Terminus als solcher ist, den unser Auctor aus der Lehre des arabischen Commentators aufzunehmen sich veranlasst sieht. Denn bei Averroës ist der materielle Intellect jene geistige Erkenntnissfähigkeit, die dem Menschen nicht an sich inhärrt, sondern die sich erst mit ihm vereinigt, und zwar dann nur bezüglich derjenigen Erkenntnissformen, die der substantiell von der als lediglich sinnlich gedachten Seele getrennte „intellectus agens“ aus den Phantasmen dieser sinnlichen Seele abstrahirt ¹⁾. Alexanders Auffassung desselben dagegen nähert sich der Hauptsache nach und, was den intellectus materialis als solchen betrifft, der des gleichnamigen Exegeten von Aphrodisias. Ihm ist er nämlich nichts Anderes als das sinnliche Vorstellungsvermögen, aber nur das sinnliche Vorstellungsvermögen des Menschen. Denn zwischen der Phantasie des Thieres und des Menschen besteht ein ganz wesentlicher Unterschied. Die Erkenntnisskraft des Thieres erreicht in der Hervorbringung der Phantasmen ihre höchste Stufe, über die sie in keiner Weise hinauskommt. Das sinnliche Erkenntnissvermögen des Menschen nun bezieht sich zwar an sich ebenfalls nur auf die Phantasmen und damit auf Individuelles, aber seine eigenthümliche und höhere Bedeutung liegt darin, dass es in diesen Phantasmen auf Allgemeines gehende und wegen seiner wesentlichen und substantiellen Verbindung mit dem wirkenden Intellecte abstractionsfähige Species einschliesst. Dies ist also das Eigenthümliche der menschlichen Phantasie, und um dieses hervorzuheben, namentlich um auf den engen und wesentlichen Bezug der menschlichen Phantasie zum Intellecte hinzuweisen, wollte sie Alexander durch den dem Commentator entlehnten Terminus des „intellectus materialis“ auszeichnen ²⁾.

¹⁾ Vergl. Stöckl a. a. O. S. 114 f.

²⁾ (Intellectus materialis) in hoc differt a phantasia, quod phantasia habet phantasmata non ut possibilia ulterius ad actum alicujus potentiae intellectivae; sic enim est in brutis. Bruta enim habent hanc vim tanquam perfectionem non ut possibilem ulterius ad nobiliorem perfectionem . . . Intellectus vero materialis habet species in phantasmatibus, quas possibile est abstrahi per intellectum agentem, ut uniantur cum possibili. Sic ergo necesse fuit ponere intellectum materialem. qu. 69. m. 2. a. 4. res.

Dass aber Alexander dem Averroës thatsächlich nur den Terminus entnahm, ist nach diesen Darlegungen kaum mehr näher zu begründen. Denn wenn er sagt, der materielle Intellect habe die Erkenntnissbilder in den Phantasmen¹⁾, so ist dies ganz anders zu verstehen, als wenn es auch bei Averroës heisst, die Erkenntnissbilder finden sich in dem intellectus materialis und in den Phantasmen. Hier tritt ein ausserhalb der Seele stehender wirkender Intellect an die Phantasmen heran, abstrahirt die Species und formirt durch sie den ebenfalls ausser der Seele stehenden allgemeinen intellectus materialis, der aber eben durch die so abstrahirten, da sie sich nun im Phantasma und materiellen Intellecte zugleich befinden sollen, mit der Seele verbunden wird²⁾. Bei Alexander sind jedoch die Species in den Phantasmen nur als abstrahirbare; der intellectus materialis hat an ihnen nur Theil, sofern er die sie einschliessenden Phantasmen enthält. Er selbst ist aber wesentlich mit der menschlichen Natur verbunden und zwar nicht nur mit der Seele als solcher, sondern auch insbesondere mit jenem Theile, welcher als sensitives Princip in den Organismus verflochten ist und von dessen Veränderungen mitbeeinflusst wird; denn von der Verbindung der Seele mit dem Leibe hängt überhaupt die Möglichkeit seiner Bethätigung ab.

Der materielle Intellect gehört also seinem Wesen nach dem sensitiven Leben an und nur beziehungsweise ragt er auch in das geistige Gebiet hinein. Intellect im eigentlichen Sinne dagegen ist der „intellectus possibilis“ und „agens.“

Es fragt sich aber zunächst, wodurch diese Unterscheidung in unserem geistigen Erkenntnisvermögen gefordert ist. Wir würden auf diese Frage eine genetische Darlegung der Sachlage vermuthen und verlangen, als deren Endresultat sich jene Unterscheidung mit Nothwendigkeit herausstellte. Alexander jedoch setzt den intellectus possibilis als etwas Gegebenes voraus und geht nun unter dieser Voraussetzung an ihre Lösung. Der possible Intellect ist also eine Potenz unseres Erkenntnisvermögens. Da es aber eine doppelte Art von Potenzen gibt, von denen sich die einen vorherrschend leidend, die anderen vorherrschend thätig verhalten, wie Aristoteles

1) (Int. materialis) . . habet species in phantasmatis. Vorige Anm.

2) Vergl. Brentano a. a. O. S. 18.

im 1. Capitel des 9. Buches der Metaphysik ausführt¹⁾, oder wie Alexander sie bezeichnet, da es eine „*potentia materialis*“ und eine „*potentia agens*“ gibt, so macht er die weitere Behauptung, der *intellectus possibilis* sei das Erstere. Ein ontologisches Gesetz sagt nun, dass ein passives Vermögen nur durch irgendwelchen actualen Antrieb in den Act übergeführt werde; und so ist unter den gegebenen Voraussetzungen die Existenz einer activen Potenz die erste nothwendige Folge²⁾.

In seiner Eigenschaft als sich leidend verhaltendes Vermögen ferner besitzt der Intellect eine gewisse Aehnlichkeit mit der perceptiven Sinnlichkeit. Dort ist es nun nicht der Sinn, z. B. das Auge, welches beim Sehen der Farbe ihre Sichtbarkeit verleiht, es ist vielmehr das äussere Licht, welches das der Potenz nach Sichtbare zu einem actualen macht. Aehnlich wird darum auch der geistigen Perceptionskraft ein von ihr verschiedenes Agens entsprechen müssen, welches das Erkennbare als actual Erkennbares hervorruft³⁾.

Damit ist vorerst auf die Nothwendigkeit eines wirksamen Agens gegenüber dem „*intellectus possibilis*“ als solchen hingewiesen. Und es fragt sich nun weiter, welcher bestimmten Art des Seienden dieses Agens angehören müsse. Da es aber Intelligibles aus der Potenz in den Act überzuführen hat, so kann es offenbar nur der Gattung des Geistigen angehören, denn active und passive Einwirkung findet nur zwischen Gleichartigem statt⁴⁾. Demnach ist also obige Analogie zwischen dem sinnlichen Sehen und geistigen Erkennen nicht in jeder Beziehung durchführbar. Ein grosser Unterschied ergibt sich aus dem Gesagten bezüglich des beiderseitigen Agens. Hier muss dasselbe von gleicher Art mit der entsprechenden seelischen Potenz, muss also Intellect sein; dort war es nicht wieder sensitives Vermögen. Denn das Licht wirkt nicht direct auf diese seelische Potenz, sondern auf die sie bewegende sensible Qualität. Der hier wirksame Intellect aber, behauptet Alexander, hat nicht nur das Object zu disponiren, sondern auch

1) Met. 1046, a 10.

2) *Intellectus possibilis dicitur possibilis in suo genere potentia materiali; non ergo educitur in actum nisi per id, quod est actu. qu. 69. m. 2. a. 3.*

3) *Erit . . unum aliquid in anima, quod erit per modum lucis, ut sicut lux potentia colores facit actu sentiri, ita erit quid in anima, quod potentia intelligibilia perducet ad hoc, ut actu intelligantur ab intellectu possibili. Ib.*

4) *Abstrahens formas intelligibiles et uniens eas necesse est quod sit actu intellectus. Ibid.*

das erzeugte Intelligible mit dem leidenden Verstande zu vereinigen ¹⁾).

Das bisherige Ergebniss war die Forderung eines wirksamen Agens, eines Agens, welches, wie wir soeben sahen, nur geistiger Natur sein kann. Aber damit ist noch nicht erwiesen, dass es sich im menschlichen Intellecte selbst findet. Es könnte noch getrennt sein von ihm, so dass von den beiden Gliedern der fraglichen Unterscheidung nur das eine dem menschlichen Verstande eignen und des letzteren Wesen überhaupt in seiner Eigenschaft als leidende Potenz aufgehen würde ²⁾).

Allein eine solche Annahme widerlegt schon der Blick auf die übrigen Seelenkräfte, welche trotz ihrer geringeren Vollkommenheit und verhältnissmässig untergeordneten Stellung das zureichende Vermögen zu ihrer Actuirung in sich selbst besitzen.

Dagegen scheint nach einer anderen Rücksicht ein getrennter „intellectus agens“ wirksamer geltend gemacht zu werden. Und hier ist es, wo sich Alexander in der That nicht in allweg ablehnend verhält. Es gibt nämlich gewisse Wahrheiten, welche über unserem Verstande stehen — sei es nun, dass Alexander solche der übernatürlichen Ordnung, oder auch die bekanntlich von der Franziskanerschule im Anschlusse an Augustinus als unabhängig von dem contingenten und veränderlichen geschöpflichen Geiste betrachteten „rationes aeternae“ meint, — und bezüglich dieser gibt er zu, dass sie dem menschlichen Intellecte von dem ersten Agens durch Erleuchtung mitgetheilt sind. Aber es sind eben nur jene wenigen, nicht näher bezeichneten Erkenntnisse, welche die Annahme eines getrennten wirkenden Verstandes nothwendig erscheinen lassen, für alle übrigen trägt die menschliche Erkenntnisskraft selbst die Bedingungen zu ihrer Actuirung in sich ³⁾).

¹⁾ (Lux sensibilis) non dicitur agens respectu potentiae sensibilis animae. Unde non est necesse propter hoc agentem extra univocare cum sensu patiente. Intellectus vero agens agit dupliciter: agit enim abstrahendo et cum sensibili uniendo. Ib.

²⁾ Tunc tota substantia animae intellectivae quoad hoc esset in intellectu possibili. Ib.

³⁾ Agens non dicitur actu esse, quia omnes formas a principio intelligit, sed ab agente primo illuminatur, et non respectu omnium, sed respectu quarundam formarum, et cum est illuminatus, perficit etiam possibile illo modo. Unde non est necesse ponere agentem separatum quoad omnia intelligibilia cognoscenda. Ib. res.

Ist aber das geistige Agens als ein mit der Seele selbst verbundenes und in ihrer Substanz liegendes zu erachten, so genügt es nicht, die Bedeutung des intellectus possibilis und agens lediglich aus einer Beziehung unserer denkenden Betrachtung ableiten zu wollen; es kommt ihnen eine mehr als bloss logische Bedeutung zu. Der Grund liegt darin, dass unsere Erkenntnisskraft nicht die eines reinen Geistes ist. Bei den reinen Geistern allerdings würde jene Unterscheidung die Bedeutung einer logischen Beziehung nicht überschreiten. Da sie nämlich ihre Erkenntniss aus einer wesentlich verschiedenen Quelle schöpfen, so besitzen sie das Intelligible nur in Einer Form, der Form der Geistigkeit nämlich, in der es sich ihnen unmittelbar darstellt, ohne dass sie es erst darein umgestalten müssten. Für sie kann es sich also nur darum handeln, das dargebotene Intelligible einfach aufzunehmen.

Ein possibler Intellect in dem Sinne, wie beim Menschen, ist also beim reinen Geiste nicht anzunehmen. Denn will man nicht überhaupt das Erkenntnissvermögen der Engelintelligenz als Ganzes einen possiblen Intellect nennen, sofern es sich nämlich rein aufnehmend verhält der göttlichen Erleuchtung gegenüber, will man es vielmehr, soferne es den positiven Grund enthält für die der rein geistigen Natur zukommende Erkenntniss, als „intellectus agens“ bezeichnen, so kann mit einer weiteren Unterscheidung eines intellectus possibilis nur mehr der Gedanke verbunden werden, dass die englische Intelligenz eine bestimmte Erkenntniss noch nicht besitzt, zu deren Aufnahme sie das Vermögen in sich trüge. Es ist also stets ein und dasselbe Vermögen, das wir nur das einmal nach einer rein negativen Rücksicht, das anderemal nach seiner positiven Kraft in Betracht ziehen¹⁾.

Anders verhält es sich mit dem menschlichen Intellecte. Da nämlich dieser mit dem sensitiven Theile der menschlichen Erkenntniss in substantieller Verbindung steht, so ist nach jener Seite das Geistige schon in gewisser Weise sein Eigenthum, bevor es

1) Non est simile de parte intellectiva animae et parte intellectiva angeli. Haec enim, quae in angelo est, separata est a parte sensibili, unde non habet possibilem, nisi dicatur possibilis i. e. receptibilis illuminationum a summo, sed habet partem sibi sufficientem ad cognoscendum ea, quae nondum sunt cognita ab ea . . . Una ergo et eadem erit substantia, intellectus possibilis et agens, sed ratione differens, ut dicatur possibilis in hoc, quod nondum habet, agens in quantum sibi sufficit ad acquirendum. qu. 69. m. 2. a. 3.

thatsächlich die Form der Geistigkeit besitzt. Der Intellect ist nach dieser Seite das geistige Intelligible in der Potenz, während er es nach einer anderen dem Acte nach sein muss. Da sich aber Nichts in derselben Beziehung hinsichtlich eines und desselben Gegenstandes zugleich als Potenz und als Act verhält, so muss hier nothwendig eine mehr als logische Beziehung vorliegen¹⁾.

Möglicher und wirkender Verstand sind also nichts ganz Identisches, zum Wenigsten sind sie verschiedene Theile des Einen intellectiven Vermögens: sie sind, wie Alexander endgiltig bemerkt, zwei Unterschiede einer und derselben vernünftigen Seele, in welchen deren bekannte Zusammensetzung aus Materie und Form zu Tage tritt²⁾. Der mögliche Intellect hat seinen letzten Grund in der abstractionsmässigen, durch die Sinne vermittelten Erkenntnissweise des Menschen. Die Erkenntniss desselben erstreckt sich weder auf eine „species abstracta in phantasmate“, noch auf eine „species omnino separata“, sie steht vielmehr in der Mitte zwischen dem sinnlichen Erfassen und rein geistigen Schauen: ihr Object ist die „species abstracta a phantasmate“³⁾.

Unser geistiges Erkenntnissvermögen ist also intellectus possibilis, sofern es als solches einerseits einer wirklichen Erkenntniss noch bar ist⁴⁾ und sich wie eine unbeschriebene Tafel verhält⁵⁾, andererseits aber in dem Phantasma, das die sinnliche Perceptionskraft erzeugte, mit welcher der Intellect in vitaler und substantieller Verbindung steht, sowie in dem dem geistigen Vermögen als solchem eignenden natürlichen Erkenntnisslichte, dem intellectus

1) Si forte dicatur, quod una et eadem vis sit intellectus agens et possibilis, sed differens ratione, contra hoc sic objicitur: nihil secundum eandem partem est respectu ejusdem in actu et potentia simul; cum ergo intellectus agens sit simpliciter actu illud, respectu cujus intellectus possibilis est in potentia, necesse est intellectum agentem et possibilem non esse idem, vel si sunt aliquo modo idem, erunt sic idem, quod tamen erunt diversae partes ejusdem. Ib.

2) Sunt duae differentiae in anima rationali, quarum una sc. intellectus agens est ex parte formae ipsius animae, secundum quod est spiritus; altera vero, sc. possibilis, est ex parte suae materiae, qua est potentia ens respectu cognoscibilium, quae fiunt in ea et hoc a parte inferiori, qua fiunt mediante sensu principaliter. Ib. res.

3) Ib. m. 3. a. 2. ad 1.

4) Ex illa parte, qua nondum habet anima illas formas intelligibiles, dicitur intellectus possibilis. Ib. m. 2. a. 3. res.

5) (Est) sicut tabula nuda. Ib.

agens, die realen Voraussetzungen zu seiner Actuirung bereits selbst besitzt¹⁾. Unser Intellect ist ferner agens, sofern er auf Seite der Form der Seele liegt, ein rein Geistiges („spiritus“) darstellt und so jenes natürliche Licht in sich trägt, hinsichtlich dessen in ihm ein thatsächliches Erkennen von Natur aus angelegt ist²⁾. Da ihm aber dieses Erkenntnisslicht natürlich zugehört, so ist die Annahme eines getrennten Intellectes nicht nothwendig³⁾.

Diese Disposition nun für das Intelligible, welche (um ihres activen erleuchtenden Einflusses willen) einen in gewissem Sinne gottähnlichen Charakter aufweist, ermöglicht die Abstraction. Dadurch nämlich, dass der intellectus agens mit der noch im Phantasma enthaltenen intelligiblen Form zusammentrifft, abstrahirt er sie und erhebt sie zu actualer Erkenntniss⁴⁾.

Nach diesen Auseinandersetzungen über die drei Arten des Intellectes fällt es nicht mehr schwer zu verstehen, was es im Allgemeinen zu bedeuten habe, wenn Alexander den „intellectus materialis“ in jenen Theil der Seele verlegt, welcher in den Organismus eingeht, wenn er er den „intellectus possibilis“ sowohl mit dem Organismus verbindbar als trennbar nennt, den „intellectus agens“ aber in vorsichtiger Weise als „gleichsam getrennt“ bezeichnet. Es soll damit auf den stufenweisen, abstractionsmässigen Gang unseres Erkennens selbst hingewiesen werden, und einerseits der vitale Zusammenhang und die substantielle Einheit der einzelnen Factoren, die ihn vermitteln, unter sich und mit dem Organismus, andererseits die theilweise Unabhängigkeit von dem letzteren gekennzeichnet werden⁵⁾.

Aus dem Ganzen von Alexanders Darstellung lässt sich wohl ersehen, welche Factoren er zum Zustandekommen des Erkennens

1) Pars ergo intellectiva animae, quae conjuncta est parti sensibili, ex illa parte est possibilis et sufficientiam habet ex agente et viribus praeambulis sensibilibus, ut educatur de potentia ad actum. Ib.

2) Est enim ipse spiritus in se habens lumen quoddam naturale, ratione cujus habet actum intelligibilem a principio sc. creationis. Ib. res.

3) Ib. Nämlich zum Abstractionsprocesse; bezüglich der nicht abstractionsfähigen Formen vergl. das weiter oben Angeführte.

4) Ex illa vero parte, qua habet hanc perfectionem cognoscibilem ad quandam similitudinem primi, ex illa est intellectus agens. Quae pars, cum obviaverit formae intelligibili in phantasmate existenti, abstrahit eam, ut sit actu intellecta. Ib.

5) Qu. 69. m. 3. a. 2. res.

für nothwendig hält: es ist eine Potenz, welche das Phantasma darbietet, eine weitere, die es abstrahirt, eine dritte, die das Intelligible aufnimmt und endlich, zwar nicht für die Abstraction selbst, aber für gewisse der Abstraction unzugängliche Wahrheiten ein getrennter „intellectus agens.“ Aber deren Bedeutung und gegenseitiges Verhältniss ganz ins Einzelne anzugeben und in einen durchaus lückenlosen Zusammenhang zu bringen, dürfte aus den mehr fragmentarischen Andeutungen Alexanders kaum gelingen.

Gehen wir nunmehr darauf ein, was der Scholastiker bezüglich der Erkenntnissfactoren bemerkt, welche sich auf complexe Erkenntnisse beziehen. Wie wir wissen, findet sich nach seinem Ermessen bei Augustinus die grundlegende Eintheilung unserer Erkenntnissfactoren in ratio, intellectus, intelligentia. Auf diese sind darum alle von anderen Auctoren angegebenen Erkenntnisskräfte zurückzuführen. Daraus aber, wie er selbst diese Zurückführung vornimmt, geht hervor, dass ihm bei Augustinus doch nicht mehr als eben grundlegende Andeutungen vorzuliegen scheinen. Was ihm bei diesem vor Allem wichtig erscheint, ist die Betonung einer sogenannten angeborenen Erkenntniss, die wir einer Erleuchtung verdanken und welche eine Bewegung der menschlichen Erkenntniss „von Oben aus“ bedingt: es ist die „intelligentia.“ An Stelle der Augustinischen „ratio“ jedoch sehen wir ihn die von des Philosophen Anschauungen geforderten Factoren in das System aufnehmen.

Die so modificirte ratio und die intelligentia sind nach dem bisherigen Ergebnisse die beiden ^{psychischen} ~~physischen~~ Hauptfactoren, welche sich auf incomplexe Erkenntnisse beziehen; diese beiden sind es aber auch, mögen sich bei den verschiedenen Auctoren noch so verschiedene Bezeichnungen für sie sowohl wie für ihre Acte finden, von denen unsere Erkenntniss complexer Formen herrührt. Dass bei Augustinus die intelligentia auch für die complexen Formen den Charakter eines höheren, von der Vernunft verschiedenen Erkenntnissprincipes besitzt, steht ausser Zweifel ¹⁾; es kommt jedoch bei Augustinus häufig vor, dass er den Begriff der „intelligentia“ in einer

1) Intelligentia est alia vis ab illis magis elevata, ut sicut distinguebantur ratio et intelligentia, in quantum erant circa formas sine complexione, ita distinguantur ratio et intelligentia circa formas existentes in complexione. Vel si intelligentia est circa eadem, circa quae est ratio et non alia, tunc erunt haec quattuor ingenium, ratio, memoria, intelligentia una et eadem vis . . . Patet igitur, quod aliter accipiuntur ista, secundum quod diversa est auctoris intentio.

Bedeutung gebraucht, in welcher sie mit der „ratio“ identisch ist, so gerade dort, wo er sie mit ingenium, ratio, memoria in Eine Reihe stellt.

Wie Halensis all dieses eingehend erörtert, ist für die Bestimmung seines Standpunktes von geringer Bedeutung. Erwähnenswerth ist jedoch, dass er hier neben der ratio und intelligentia auch auf jenen intellectus zu sprechen kommt, welcher in der grundlegenden Eintheilung des Augustinus in der Mitte steht zwischen der ratio und intelligentia. Er scheint im Systeme Alexanders keinen rechten Platz finden zu wollen. Bei Augustinus sieht ihn Halensis in einer ganz bestimmten Bedeutung einerseits als die Erkenntniss der getrennten geschaffenen Formen und zwar in ihrer complexionslosen Weise ¹⁾, sodann als jenes Vermögen, welches Glauben und Wissen unter sich befasst, von denen sich das Erstere auf einen übervernünftigen Inhalt, das Letztere überhaupt auf jede frühere Vernunftkenntniss beziehen soll ²⁾. Beim Philosophen aber sei der Intellect etwas Anderes als bei Augustinus. In Parallele zu diesem Intellecte des Augustinus bringt er jedoch nicht den dreigliederten des Philosophen, welcher es mit Abstraction zu thun hat, den er ja bekanntlich mit der ratio auf gleiche Stufe stellt, sondern den Intellect der unmittelbar einleuchtenden Principien ³⁾. Ebenso habe das Wissen beim Philosophen eine andere Bedeutung, sofern es bei ihm nur gewisse Erkenntniss dessen sei, was durch ein Anderes erkannt werde, während Augustinus auch jedwede anderweitige sichere Erkenntniss darunter begreife.

qu. 69. m. 4. a. 1. res. Wenn Liebner (Hugo von St. Victor und die theol. Richtungen seiner Zeit, Leipzig 1832, S. 499) Recht hat, so fände sich eine genaue Unterscheidung der intelligentia von den übrigen geistigen Erkenntniss-factoren (ratio, intellectus) erst im lib. de anima et spiritu.

1) Intellectus (est cognitio) formarum intelligibilium creatarum separatarum a sensibilibus. qu. 69. m. 4 res.: Intellectus secundum Aug. est vis cognitiva formarum creatarum separatarum, ut sine complexione. qu. 69. m. 1. § 1 res.

2) Intellectus enim quidam est credibilium et dicitur fides, alius est intellectus scibilium et dicitur scientia. Quaedam enim sunt supra rationem et talium est fides, quaedam enim attinguntur ratione recta et dicitur scientia. Scientia enim non tantum est eorum, quae cognoscuntur per causam, sed et aliorum, quae certitudinaliter secundum rationem cognoscuntur. Ib. a. 2.

3) Aliter autem sumitur scientia a Philosopho, cum dicitur . . intellectus est eorum, quae per se cognoscuntur, . . scientia vero certitudinalis cognitio eorum, quae per aliud, vel per alia cognoscuntur. Ib.

Alexander ist sich hier zwar des Unterschiedes seiner zwei bedeutendsten Auctoritäten bewusst geworden, aber er lässt es darauf beruhen, diesen Unterschied angedeutet zu haben. Zwischen ihren Anschauungen zu vermitteln und selbständig Stellung zu nehmen, hat er selbst noch nicht versucht.

Werfen wir einen Rückblick auf diese Darstellung der geistigen Erkenntnisvermögen, so tritt uns das Eine klar vor Augen, dass der erste Scholastiker der Franziskanerschule das Unternehmen unvollendet zurückliess, die Augustinische und Aristotelische Erkenntnistheorie miteinander auszugleichen. Er selbst war noch zu dem Resultate gekommen, dass Augustinische ratio und der peripatetische Intellect, soweit er ein abstrahirender ist, zu identificiren seien; er hatte aber auch zugegeben, dass der Peripatetiker gleichfalls zu einer gewissen Erkenntnis dessen gelange, was Object des Augustinischen intellectus sowie der intelligentia ist. Die nachfolgende Franziskanerschule hatte darum die Aufgabe, zu untersuchen, wie weit die Erkenntnis reiche, wenn man sich auf rein peripatetischen Standpunkt stelle, inwiefern aber dabei die Augustinische Theorie noch Wert und Bedeutung behalte; sie hatte namentlich auch klar zu stellen, wie sich der *νοῦς* der unmittelbaren Erkenntnis zur intelligentia der angeborenen verhalte. Und in der That hat die erste Periode der Franziskanerschule die Lösung dieser Aufgabe mit einer gewissen Vorliebe unternommen.

In der dem 13. Jahrhundert vorausgehenden psychologischen Speculation wurde die christliche Ascese in mannigfachster Beziehung mit in Betracht gezogen. Dieses Moment tritt bei Alexander, wie wir bisher sahen, fast ganz in den Hintergrund. Eine Reminiscenz daran ist dagegen hier zu verzeichnen, wo er im Anschlusse an die natürlichen Erkenntniskräfte des Menschen von einem inneren Sinne des geistigen Gebietes redet, den er, wie schon bemerkt, als intellectiven Act aufführt. Dieses innere geistige Gefühlsvermögen, das sich sowohl aus intellectueller Erkenntnis als Liebe zusammensetzt, hat nur mehr Ein Object, nämlich Gott selbst, zu dem es sich aber in mehrfach verschiedener, den Sinnesperceptionen analoger Weise erhebt¹⁾. Der Aufschwung zu Gott gelingt der Einen und einfachen Seele um so besser, je weniger sie von gleichzeitigen äusseren Sinnesthätigkeiten in Anspruch genommen und von dieser

¹⁾ qu. 70. m. 2 res.

Einen Richtung abgelenkt wird ¹⁾. — Dies die Grundzüge der mystischen Contemplation bei Alexander, welche er aus der vorausgegangenen Patristik in seine Lehre mit herübernimmt, ohne ihr eine besondere Beachtung zu schenken. Es war seinem idealer veranlagten Schüler Bonaventura vorbehalten, gerade diesen Punkt wieder lebhafter aufzugreifen, welcher dann die Contemplation als den Gipfelpunkt geistiger Erkenntniss bezeichnet und als das Erstrebenswertheste nicht genug preisen kann.

Wenden wir uns nun zum letzten und verhältnissmässig ausführlichsten Abschnitte der Psychologie des Alexander von Hales, zu den von ihm sogenannten geistigen Bewegungskräften. Seine Abhandlung hierüber leitet er wieder ein mit der Aufzählung der bezüglichen Angaben seiner gewöhnlichen Auctoritäten. So unterscheidet Joh. Damascenus zwischen einem natürlichen und wählenden Willen ²⁾, Augustinus ist zu berücksichtigen, sofern er von einem höheren und niederen Theile der Vernunft redet, ferner wenn er im Begehren eine vernünftige, concupiscible und irascible Seite festhält ³⁾. Der Philosoph scheint ihm als rein geistiges Bewegungsvermögen nur den praktischen Intellect zu statuiren ⁴⁾. Endlich erwähnt er noch der Synteresis, welche auf einen Commentar des hl. Hieronymus zu Ezechiel zurückzuführen ist ⁵⁾, und des „liberum arbitrium“, womit verschiedene Exegeten das biblische „manus consilii“ bezeichnet haben ⁶⁾.

In der That sind es mehrere Momente, welche in den Acten unseres Wollens sich von Einfluss erweisen; denn neben dem allgemeinen Zuge zum Guten, sowie der leitenden Einwirkung der praktischen Vernunft macht sich auch eine gewisse Neigung der Seele zum Körper hin, mit dem sie verbunden ist, unverkennbar

¹⁾ Ib. m. 6 res. Cf. lib. de anima et spiritu c. 9.

²⁾ Damascenus ponit divisionem per thelesim et bulesim, hoc est per voluntatem naturalem et electivam. qu. 71. Prol. Cf. Joh. Dam. de fid. orth. II, 22 p. 187.

³⁾ Cf. lib. de an. et spir. c. 13.

⁴⁾ Philosophus solum intellectum practicum videtur ponere vim motivam ex parte intellectualis animae. qu. 71. Prol.

⁵⁾ Die Koburger sowie die hier gewöhnlich citirte Venediger Ausgabe haben unrichtig „Gregorius super Ezech.“

⁶⁾ (Lib. arb.) a diversis ponitur expositoribus et sumitur ab eo, quod dicitur (Ecclesiasticus 15, 14): Ab initio fecit hominem et reliquit eum in manu consilii sui, ubi dat circumlocutionem liberum arbitrium. Ib.

geltend¹⁾. Ihrem allgemeinen Charakter nach lassen sich diese verschiedenen Einflüsse namentlich auf drei Arten zurückführen: die einen sind befehlende, andere rathende, wieder andere begehrende²⁾. In der Form einer befehlenden Macht wirkt die Synteresis und das liberum arbitrium. Jene gibt die nothwendigen Directiven für unser Wollen, wie sie in der geistigen Natur als solcher schon enthalten sind, in diesem ist es die überlegende Vernunft, welche ihre Bestimmungen erlässt. Die Vernunft verhält sich aber nicht ausschliesslich befehlend. Jenachdem in ihr der geordnete Zug zu den übernatürlichen Gütern oder eine vorherrschende Neigung für diese zeitlichen Güter die Oberhand besitzt, ist sie nach der einen oder anderen Richtung zugleich auch als rathendes Moment zu betrachten³⁾. Das eigentliche Begehren endlich eignet dem natürlichen und überlegenden Willen, wie Damascenus unterscheidet, welche in der That nur eine andere Wirkungsweise der Synteresis und des liberum arbitrium ausdrücken⁴⁾. Die beiden vorherrschenden und umfassendsten Vermögen im Gebiete des geistigen Begehrens sind nämlich überhaupt Synteresis und liberum arbitrium, und darum gedenkt Alexander nur über sie ausdrücklich zu handeln und alles Übrige, was im Hinblick auf sie Erwähnung verdient, hiebei mit zu berücksichtigen⁵⁾.

Was nun zunächst seine Erörterungen über das liberum arbitrium betrifft, so gibt er in den ersten diesbezüglichen Fragen über Dasein und Wesen desselben, die er keineswegs in dem Umfange löst, als er sie stellt, vorerst nur einige wenige andeutende Umriss desselben. Das eigentliche Wesen dieses Vermögens, wie es sich Alexander denkt, tritt uns erst allmählich und im Verlaufe der

1) qu. 71. m. I. res.

2) Cum in generali omnis vis motiva rationalis dividatur per imperativam, consiliatricem et affectivam, . . . quaedam divisio accipitur ex parte imperativae, quaedam ex parte consiliatricis, quaedam ex parte affectivae. m. 2.

3) Ex parte vero consiliatricis accipitur divisio, secundum quam accipitur ratio consulendi ex ordinatione recta ad superna bona vel ad inferiora bona, et secundum hoc dicitur portio rationis inferior vel superior. Ib.

4) Ex parte vero affectivae (accipitur divisio), cum dicitur alia voluntas thesis, alia bulesis: hoc est alia est naturalis voluntas, alia electiva sive deliberativa, ut naturalis voluntas respondeat synteresi, deliberativa vero libero arbitrio. Ib.

5) . . . se habent per modum potentissimi in anima . . . ad illa cetera referemus. qu. 72. Prol.

ganzen Untersuchung klarer und bestimmter vor Augen. So ist es in der Frage nach der Existenz des freien Willens lediglich die Eine Schwierigkeit, welche er löst, wie sich nämlich die Freiheit des Menschen zum Bösen mit seiner Gottebenbildlichkeit vertrage; mit anderen Worten, es ist das belangreiche Problem der Möglichkeit des Bösen, dessen Lösung er hier streift. Er sagt, mit der Gottebenbildlichkeit stehe die Freiheit zum Bösen nicht im Widerspruche. Gott ist seinem Willen nach gut und schuf auch den Menschen seinem Willen nach gut. Die Wandelbarkeit des menschlichen Willens aber geht aus der Unvollkommenheit seines creatürlichen Seins als solchen hervor. Nur die vollkommene Potenz, wie sie im göttlichen Wesen liegt, ist mit Nothwendigkeit auf das Gute gerichtet, nicht aber die mangelhafte creatürliche¹⁾.

Was ist nun aber das *liberum arbitrium*? Seiner allgemeinsten Bestimmung nach ist es im Gegensatze zu den im engeren Sinne dieses Wortes physischen Potenzen ein habituelles Vermögen. Seine Bethätigung ist nämlich dem Menschen von Natur aus geläufig, während bei den physischen Vermögen diese Fertigkeit in der Bethätigung erst durch einen hinzukommenden vervollkommnenden Habitus erworben wird²⁾. Das *liberum arbitrium* ist dann näherhin vernünftiges Vermögen zu Entgegengesetztem und umschliesst als solches alle Kräfte, mit deren Bethätigung Verdienst oder Missverdienst verbunden sein kann. Die Acte dieser Kräfte gehören nämlich insofern ihnen, als sie von seinem Machtgebote abhängig sind³⁾. Desungeachtet ist es aber wesentlich bloss ein Vermögen, und zwar ein von Vernunft und Wille als solchen verschiedenes⁴⁾.

1) *Deus est voluntate bonus et fecit hominem ad imaginem suam, quod fecit eum voluntate bonum, qui autem creatura cum sit ex nihilo creata, veritabilis est et oppositionem habet ad necessitatem, quia necessitas est ex parte perfectae potentiae et ita solum in Deo, non in creatura, cum ibi sit defectus potentiae et ideo non sequitur, quod si Deus est necessario bonus, quod homo existens ad imaginem ejus, sit necessario bonus. Ib. m. 1. res.*

2) *Libera arbitrium est potentia habitualis pro libito eligentis, et ideo quod habitualis est, habet quod facile exeat in actum. m. 2. res.*

3) *Libera arbitrium est universaliter imperans et sicut praesidet motor toti orbi, ita istud motor est universaliter imperans. . (sumitur) indistincte, secundum quod est potentia animae universalis, et actus ejus sunt actus aliarum et secundum hoc nihil aliud est, quam potestas rationalis ad opposita. qu. 72. m. 2. a. 1. § 2. res.*

4) *Alio modo sumitur distincte, secundum quod ejus actus est facere pro libito et hic est communis libero arbitrio creaturae rationalis et creatoris. . hoc autem modo . . est potentia distincta a ratione et voluntate. Ibid. cf. § 1.*

Handelt es sich nämlich darum, seine eigenthümliche Natur zu bestimmen, so liegt diese in gleicher Weise für das göttliche wie für das vernünftige creatürliche Wesen in dem „*facere pro libito*“, sie liegt für das gute creatürliche Wesen in dem „*obtemperare Deo*“ und, abgesehen von jeder moralischen Beziehung, des Actes für jede vernünftige Creatur überhaupt in dem „*eligere*“.

Nach diesen eigenen Bestimmungen unterlässt es Alexander nicht, auch das Urtheil der Vergangenheit zu hören und die Definitionen des *liberum arbitrium* nach einem Augustinus, Anselmus und Bernhardus anzuführen. Nach dem Ersten ist es das Vermögen des Willens und der Vernunft, kraft dessen unter dem Beistande der Gnade das Gute, ohne denselben das Böse gewählt wird¹⁾, nach Anselmus dagegen das Vermögen, die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen zu bewahren²⁾. Es ist nun klar, dass es weder nach der angeblich Augustinischen Definition, noch nach der des Anselmus, welcher unter der Gerechtigkeit nicht eine von der Natur erreichbare, sondern eine von Gott überkommene, übernatürliche versteht³⁾, zu einer Willensfreiheit auf Grund der Natur kommen kann. Alexander hat dieses bezüglich der Augustinischen Definition erkannt, von der er sagt, dass sie einerseits nur innerhalb des creatürlichen Seins Geltung habe, andererseits aber nicht die Freiheit des rein natürlichen Gebietes, sondern der Gnade und Glorie bedeute⁴⁾, und auch von der Anselmischen bemerkt er, dass sie zwar auf Gott und die creatürlichen Vernunftwesen anwendbar sei, dass sie aber für die letzteren die Freiheit, soweit sie in ihrem natürlichen Vermögen liegt, zu einer leeren Potenz herabdrücke⁵⁾. Bernhardus endlich definire das *liberum arbitrium* als eine mit unverlierbarer Willensfreiheit und einem unvermeidlichen Vernunfturtheile erfolgende Zustimmung⁶⁾. Mit dem Begriffe der Zustimmung

1) Diese Definition, welche von Alexander Hal., Bonaventura, Albertus Magnus dem hl. Augustinus zugeschrieben wird, findet sich in ähnlicher Fassung bei Hugo v. St. Victor (*Summa Sent. tr. 3. c. 8*), in der gleichen bei Petr. Lomb. *Sent. l. 2. d. 24. p. 1. c. 3. Cf. S. Bonav. Opp. ed. Quar. tom. II. p. 592.*

2) Anselmus *Cant. de lib. arb. c. 3. Opp. Colon. 1573. t. III. p. 89 a.*

3) *Ibid.* 4) *qu. 72. m. 2. a. 2. § 2.* 5) *Ib. § 1 res.*

6) *.. Consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem et rationis, quod secum semper et ubique portat, indeclinabile iudicium, non incongrue dicitur, ut arbitror, liberum arbitrium. St. Bernardus, Tractatus de gratia et lib. arbitrio c. 2. n. 4 (Migne t. 182 p. 1004).*

soll ausgedrückt werden, dass das Wahlvermögen, welches sich gegen das Begehren des Geistes sowohl wie des Fleisches an sich indifferent verhält, nur mit der Beschränkung, dass schon von Natur aus eine Hinordnung zum Geistigen und somit zum Guten in ihm liegt, seinem Acte nach Zustimmung ist zu dem von der einen oder anderen Seite kommenden Verlangen. Von den beiden anderen Merkmalen sodann beziehe sich das eine auf die natürliche und darum unverlierbare Freiheit vom Zwange, das andere dagegen darauf, dass mit der freien Wahl die vernünftige Ueberlegung unzertrennbar verbunden ist ¹⁾. War es auch Alexander nicht darum zu thun, an den vorliegenden Definitionen strenge Kritik zu üben, so sehen wir doch, namentlich an den zu den beiden ersteren gemachten Bemerkungen, dass sich sein Blick dem thatsächlich Entscheidenden in der Bestimmung des liberum arbitrium zugewendet hat. Er untersucht, ob jene Definitionen alle Arten von Subjecten umfassen, denen das freie Wahlvermögen eigen ist, ob sie ferner das wirkliche Wesen oder nur eine accidentelle Eigenschaft dieses Vermögens zum Gegenstande haben. Namentlich der letztere Punkt führte ihn zu einem der wichtigsten Fortschritte gegenüber dem Standpunkte eines Augustinus und Anselmus, nämlich zur strikten Auseinanderhaltung von Freiheit der Natur und Gnade ²⁾.

Dieser Fortschritt macht sich nunmehr sogleich bemerkbar, wo er einer genaueren Bestimmung des bisher nur im Allgemeinen angegebenen Wesens näher rückt, indem er seine Untersuchung in einer Analyse des Terminus „lib. arbitrium“ weiter führt ³⁾. Das erste Glied dieses Terminus betreffend, so war bereits von der Möglichkeit der freien Entscheidung für das Böse die Rede. Sie schreibt sich her von der Mangelhaftigkeit des creatürlichen Willens im Allgemeinen, sowie insbesondere aus einer etwaigen Mangelhaftigkeit des persönlichen Willens. Dem entgegen besitzt der Mensch aber auch kraft seiner Gottebenbildlichkeit Freiheit zum Guten. Und zwar macht sich nach diesen beiden Seiten die Freiheit als eine positive Tendenz in ihm geltend. Völlig indifferent für das Gute wie für das Böse verhält sich der Wille nämlich nur

¹⁾ qu. 72. m. 2. a. 2. § 3.

²⁾ Ueber die Mängel, welche der Bestimmung der Natur der sittlichen Freiheit bei Augustinus und Anselmus noch anhaften, vergl. Scheeben, Handbuch d. kath. Dogmatik. Freiburg 1878. Bd. III. S. 208 ff.

³⁾ Quid sit liberum arbitrium secundum nomen? qu. 72. m. 2. a. 3.

rücksichtlich eines Zwanges¹⁾. Dieses nun ist die natürliche Freiheit des Menschen, ausser welcher ihm noch die Freiheit der Gnade und Glorie zu eigen sein kann. Aber nur die erste, deren Hauptmerkmal im Ausschlusse jedes Zwanges liegt, ist dem vernünftigen Wesen von Natur aus habituell²⁾, nur sie ist Etwas, was der Natur als solcher angehört, und darum ist sie weder einer Mehrung noch einer Minderung fähig und kommt allen vernünftigen Wesen in gleicher Weise zu. Die Freiheit der Gnade und Glorie hingegen ist etwas Accidentelles und darum hat in ihr ein Mehr oder Minder statt und ist ein gänzlicher Verlust derselben möglich.

Wegen seines rein natürlichen Charakters konnte das freie Wahlvermögen auch der erkennenden Betrachtung eines lediglich natürlichen Standpunktes nicht verborgen bleiben. Die Philosophen kamen daher zu einer sachlich und begrifflich richtigen Erkenntniss desselben. Was ihnen jedoch verborgen bleiben musste, ist, dass das liberum arbitrium unter der Voraussetzung der übernatürlichen Gnade auch Grund übernatürlicher Verdienste werden kann³⁾.

„Arbitrium“ ist sodann das Wahlvermögen mit Rücksicht auf die Vorschriften der Vernunft. Die jedem Willensentschlusse vorausgehende Ueberlegung hat sich nämlich streng, wie der Richter an die ihn bindenden Gesetze, so an das Ergebniss des vernünftigen Denkens zu halten und darnach ein Urtheil zu fällen. Der entscheidende Wille selbst jedoch ist an das Resultat der Ueberlegung nicht mit Nothwendigkeit gebunden, seine Stellung entspricht der den Gesetzen gegenüber freieren eines Schiedsrichters⁴⁾.

1) Liberum arb. tripliciter consideratur: uno modo secundum quod non cogitur, et hoc modo dicitur liberum, quia indifferenter est boni et mali; alio vero modo . . . secundum naturam, secundum quam assimilatur Deo . . . et secundum hoc est boni principaliter; . . . tertio modo consideratur quantum ad defectum naturae, quem habet ex eo quod est creatura vel secundum defectum voluntatis proprium, et hoc modo plus est mali quam boni, quia per se tendit in malum. Ib. a. 3. § 1 res.

2) Libertas aliquando dicitur habitus naturalis, aliquando habitus accidental. Secundum vero quod libertas dicitur habitus naturalis rationalis naturae, quae cogi non potest, non recipit magis et minus, sed aequae est in omnibus rationalibus creaturis. Ib. § 3 res.

3) Philosophi pervenerunt ad rem liberi arbitrii et rationem secundum hunc modum, secundum alterum vero non pervenerunt: . . . prout est initium meriti aliquo modo. Ib. § 5 res.

4) Lib. arbitrium habet in se officium iudicis quoad rationem, quia in quantum deliberat, debet sequi leges, sed in quantum eligit vel vult, tenet formam arbitri. Ib. § 4.

Die mit dem *liberum arbitrium* gegebene Freiheit bezeichnet also eine Macht der Selbstbestimmung des wollenden Subjectes, mittels deren es nicht nur unabhängig von jeder gewaltsamen Einwirkung der Aussenwelt, sondern auch von dem jedesmaligen Urtheile der überlegenden Vernunft seine Entscheidungen zu treffen vermag.

Subject nun dieses freien Willens ist sowohl Gott, als die Creatur. Es besteht jedoch der Unterschied in der Freiheit Beider, dass sie dem geschöpflichen Wesen nur in einer dessen ganzem Sein entsprechenden analogen Bedeutung zukommt ¹⁾. Auch nehmen in der geschöpflichen Welt nur jene Wesen an der Freiheit Theil, deren Begehrungsvermögen nicht in die Materie verflochten ist, ²⁾. Frei sind daher die reinen Geister und der Mensch, unfrei dagegen schon die Sinneswesen. Sie sind es eben deswegen, weil ihre Kräfte, wie Alexander im Zusammenhange mit seinen früher behandelten Anschauungen von den Formen sagt, materiell sind und Vollendung der Materie. Darum beziehen sie sich stets nur auf Eines und dieses Eine bestimmt sie nicht nur, überhaupt in Thätigkeit überzugehen, sondern jenachdem es eine angenehme oder widerwärtige Empfindung hervorruft, liegt in seiner Wahrnehmung speciell für das sinnliche Begehren auch die Nothwendigkeit, das wahrgenommene Object entweder anzustreben oder es zu fliehen ³⁾. Umgekehrt ist der Grund für die Freiheit des vernünftigen Wesens darin zu suchen, dass sein Begehrungsvermögen ein geistiges ist, das seine Stellung über der Materie dem zwingenden Einflusse einer äusseren Ursache entzieht ⁴⁾. In der Freiheit von der Materie also und der damit gegebenen Möglichkeit, die Acte des Begehrens mit Bewusstsein zu setzen, sieht Alexander den specifischen Grund der Willensfreiheit. Aber mit dieser Anschauung musste man nothwendig dazu kommen, alles geistige Wollen irgend welcher Art, sowohl das in der Natur ohne unser Hinzuthun angelegte nach dem Guten als solchem, wie

1) *Ib. m. 3. a. 1. res.*

2) *Libertas est potentiae absolutae a materia. Ib. a. 2. res.*

3) *Sensibilium brutorum appetitus non est liber, quia ipsa vis sensibilis in eis materialis est et perfectio materiae . . . et ideo coactioni subjectus secundum immutationem materiae . . . Formae enim alligatae ad materiam non habent inclinationem nisi ad unam partem . . . non moventur a seipsis, sed ab alio, sunt enim entes in potentia. Ib. m. 3. a. 2. res.*

4) *In rationalibus autem libertas arbitrii est inquantum hujusmodi propter ipsam rationalem vim, quae est vis absoluta a materia. Ib.*

auch die freie Wahl der Mittel ein freies Wollen zu nennen. Und in der That hat die ältere Franziskanerschule diese Consequenz gezogen.

Liegt es nun aber im Wesen der natürlichen Freiheit, jeden Zwang auszuschliessen, so soll damit doch nicht gesagt sein, dass jeder Versuch, auf das freie Subject gewaltsam einzuwirken, ohne Erfolg verläuft. Dieses allerdings besitzt das Vermögen, sich aller Gewalt zum Trotze völlig freie Willensentscheidung zu bewahren, so dass es sich einerseits bezüglich seiner inneren Acte jedem äusseren Einflusse zu entziehen, andererseits dem gegenüber, was an ihm äusserlich geschieht, rein ^{positiv} zu verhalten vermag. Aber es kann sich auch durch die Gewalt dazu bestimmen lassen, in ihrem Sinne sich mitzubethätigen, und dann sind die Acte nicht mehr lediglich unfreiwillige, sondern auch theilweise freiwillige und darum moralisch zurechenbar¹⁾.

Die Ursächlichkeit des „liberum arbitrium“ erstreckt sich an sich nur auf contingente Acte. Im künftigen Leben allerdings wird das nämliche Vermögen, determinirt durch die vergeltende göttliche Gerechtigkeit, auch Princip des Nothwendigen sein²⁾. Denn, wie Alexander anderwärts ganz allgemein behauptet, nur die „necessitas coactionis“, nicht aber eine „necessitas inevitabilitatis“ hebt das liberum arbitrium auf³⁾. Bestimmt sind diese Anschauungen erst bei dem h. l. Bonaventura dargelegt, welcher zwischen einem „liberum arbitrium ut liberum“ und einem „liberum arbitrium ut deliberans“ unterscheidet und die Ansicht vertritt, dass die Acte des erstgenannten nicht nur ein Nothwendiges zum Gegenstande haben, sondern selbst nothwendig sein können⁴⁾. Alexander dagegen hielt zwar im Anschluss an Joh. Damascenus⁵⁾ einen Unterschied zwischen dem natürlichen Willen (*φυσικὸν θέλημα*) und dem eigentlichen Wahlvermögen (*βούλησις, προαίρεσις*) aufrecht und schrieb jenem das auf das Ziel gerichtete Begehren, diesem die Wahl der Mittel zum Ziele zu; über das Verhältniss des ersteren zur Freiheit hat er sich jedoch nicht näher ausgesprochen. Desungeachtet lässt sich nicht ver-

1) Ib. m. 4. § 1 res.

2) Liberum arbitrium humanum de se est causa contingentium; quod autem in futuro erit causa necessariorum, hoc est ex superadditione determinationis, quae est a justitia causae primae retribuentis. Ib. m. 6. a. 2.

3) Ib. m. 3. a. 3. ad 1.

4) Comment. in sent. I. II. d. 15. p. 2. qu. 2. (Edit. Quar. t. II. p. 612).

5) De fid. orth. II, 22.

kennen, dass aus dem Ganzen der dargelegten Willenstheorie Alexanders jener grössere Indeterminismus, welcher den scholastischen Lehrern des Franziskanerordens gegenüber jenen der Dominikaner eigenthümlich ist, bereits deutlich genug wahrgenommen werden kann.

Dasjenige Vermögen, welches sich mit dem „*liberum arbitrium*“ in die Hegemonie über das ganze menschliche Streben theilt, ist das Gewissen in seiner zweifachen Gestalt, der „*Synteresis*“ oder dem höheren Theile desselben, und der dieser untergeordneten „*conscientia*“ im engeren Sinne.

Alexander, der wenn auch kaum der Erste, so doch sicher mit unter die Ersten gehört, welche die psychologische Seite des Gewissens einer systematischen Darstellung unterzogen, behandelt *Synteresis* und *conscientia* im engeren Sinne ganz für sich getrennt; erst am Schlusse des Tractates über die *conscientia* erwähnt er auch ihres gegenseitigen Verhältnisses mit einigen wenigen Worten.

Was nun zunächst die „*Synteresis*“ betrifft, so begegnet uns hier die merkwürdige Erscheinung, dass die mittelalterlichen Scholastiker einen Begriff in ihre Terminologie aufnahmen, über dessen sprachliche Bedeutung sie sich keineswegs genügend Rechenschaft zu geben vermochten, wie aus ihren etymologischen Erklärungsversuchen und der Fehlerhaftigkeit der Schreibweise geschlossen werden darf. Alexander selbst nun ist es höchst wahrscheinlich nicht gewesen, der diesen Ausdruck in der Schule zuerst einbürgerte. Vielmehr führt er „seine *synderesis* schon so bestimmt auf und handhabt sie im Unterschiede von der *conscientia* so sicher, dass diese Kategorie der damaligen Schulsprache nicht mehr fremd gewesen sein konnte“¹⁾. Die erste Veranlassung zur Aufnahme dieses Begriffes ging ohne Zweifel von Petrus Lombardus aus. Er verweist in seinem Sentenzenwerke, an welchem das systematisirende Mittelalter in der Darstellung der christlichen Lehrsumme immer aufs Neue wieder anzuknüpfen pflegte, bei der Behandlung der Frage, wie es zu nehmen sei, dass Jedermann von Natur aus das Gute wolle, auf einen Theil jener Stelle des hl. Hieronymus, aus welcher

¹⁾ Gass, Die Lehre vom Gewissen. Berlin 1869. S. 225. Das nämliche gilt von Johannes von Rupella, dessen „*Summa de anima*“ die *Synteresis* ebenfalls schon enthält (op. c. p. 298 sq.)

sich der Begriff herschreibt¹⁾. Was ist nun natürlicher, als dass man diese Stelle allmählich in ihrem Zusammenhange prüfte und ihrem ganzen einschlägigen Umfange nach heranzog? Aber dadurch wurde man mit dem Terminus bekannt, der sich, wenn auch einer fremden Sprache angehörig, als fertiger Kunstaussdruck einer Sache darstellte und empfahl, für welche der Lateiner nur die metaphorische Bezeichnung „scintilla conscientiae“ oder eine ähnliche Umschreibung besass. Und so dürfte die erste Reception dieses Begriffes in einer der zahlreichen ungedruckten Sentenzenbücher und Summen, welche für die theologische Wissenschaft an der Wende des 12. und 13. Jahrhunderts Zeugnis geben, zu suchen sein.

Gleich dem liberum arbitrium bezeichnet Alexander Halensis auch die Synteresis als „potentia habitualis“ in dem dort erwähnten Sinne. Ihre Bedeutung beruht darin, von ihrer über der Vernunft und dem Willen als „deliberativen“ Vermögen gipfelnden Stellung aus ihren bewegenden Einfluss auf beide geltend zu machen, durch welchen sie die geistigen und ewigen Interessen des Menschen zu vertreten hat. Sie befindet sich daher im Gegensatze zu der „sensualitas“, welche von Unten aus ihre Forderungen an die Vernunft geltend macht, und zu der in den spontanen Regungen derselben liegenden Reizbarkeit und Entzündbarkeit zur Sünde (fomes peccati). Der Auffassung der Franziskanerschule zufolge, welche hier wieder im Gegensatze zu den Dominikanern steht, neigt der Schwerpunkt der Synteresis auf die Seite des menschlichen Wollens. Desungeachtet zählt sie aber ebensowohl zu den Erkenntnisvermögen. Die Erkenntnis, welche sie vermittelt, ist jedoch keine theoretische, sondern eine praktische; nicht eine auf discursivem Wege erzielte mittelbare, sondern eine unmittelbar in der vernünftigen Natur vorhandene. Soweit sie in das Gebiet des Willens hineinragt, deckt sie sich im Allgemeinen mit dem natürlichen Willen des Joh. Damascenus, nur mit dem Unterschiede, dass dieser auch die Tendenz zu solchen Objecten in sich begreift, welche auf Verdienstlichkeit nicht Anspruch haben. Da ihr Wollen aber ein natürliches ist, so ist es dem Belieben der freien Entscheidung entrückt, ähnlich

1) Petrus Lomb. Sent. I. II. dist. 39. c. 3. Vergl. Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts. I. Theil: Die Franziskanerschule. Freiburg i. Br. 1885. Die ausführlichen Textcitate dieser Monographie aus Alexander erlauben es, die Verweisungen in diesem letzten Abschnitte auf ein geringes Mass einzuschränken.

wie ihre Erkenntniss dem möglicherweise zum Irrthume führenden logischen Schlussverfahren.

Die Bedeutung ihrer Functionen beruht darin, dem Menschen die Erkenntniss des sittlich Guten zu vermitteln und ihm zugleich einen wirksamen Antrieb zum Streben nach diesem Guten, sowie einen Abscheu gegen das Böse einzufliessen. Aber die Synteresis ist für Erkenntniss und Wille nur massgebend bezüglich der allgemeinsten Normen des sittlichen Handelns, ohne auf die einzelnen Handlungen selbst einen directen Einfluss zu besitzen¹⁾. Daher ist ihr jede Mitschuld an der Sünde abzusprechen. Aus dem gleichen Grunde ist sie aber auch nicht die formale Ursache des moralisch Guten und Verdienstlichen, wiewohl ihr eine allgemeinere Ursächlichkeit für dasselbe zukommt²⁾.

Weil die Synteresis zur menschlichen Natur als solcher gehört, hängt sie mit ihr unverlierbar zusammen. Hierin liegt ihr grosser Unterschied von ihrem Gegenpole, der als Strafe der Ursünde dem Menschen anhaftenden Reizbarkeit zum Bösen, dem theologisch sogenannten „fomes peccati“, welcher als zufälliger Bestandtheil der Natur durch eine besondere Gnade ganz getilgt werden könnte. Nicht so die Synteresis; sie ist zwar nicht in allweg geschützt gegen die Einflüsse der Sünde, aber diese berühren nicht ihr Wesen, sondern nur ihr Wirken. Wenn daher Hieronymus sage, dass wir durch die Sünde das Gewissen von seiner Höhe herabstürzen und seine Stelle verlieren sehen, so bedeute das nicht ein Erlöschen des Gewissens, sondern nur eine Verdunkelung und Schwächung seiner erleuchtenden und von der Sünde zurückhaltenden Kraft. Solange daher der Mensch dieses irdische Dasein geniesst, bleibt dem Gewissen die Fähigkeit wirksamer Bethätigung. Ja selbst dort, wo jede Spur desselben verwischt scheint, ist es nur sündhafter Irrthum und gänzliche Bosheit des Willens, welche die thatsächlichen Aeusserungen aufhalten. Nur in den Verworfenen verliert es seiner natürlichen Neigung und Abneigung nach Kraft und Bedeutung. Ein Missfallen vor dem Bösen besteht nur mehr, weil es der Grund der zu erduldenen Strafe ist, und dies betrachtet Alexander hier allein noch als Wirkung der Synteresis³⁾.

1) Synteresis respicit bonum et malum secundum differentias communes; haec enim est ejus differentia ad ea quae sunt potentiae deliberativae. qu. 73. m. 3.

2) Ib. res. 3) Habent ergo displicentiam mali in collatione ad poenam . . et hoc est opus syntereseos . . qu. 73. m. 4. res.

Im zweiten Theile seiner Gewissenstheorie beabsichtigt Alexander offenbar, die im Gegensatze zu der Synteresis hervortretende niedere Seite des Gewissens zur Darstellung zu bringen. Es ist nun aber freilich nicht das Unterscheidende und Eigenthümliche derselben allein und ausschliesslich, das er hervorhebt. Zunächst bemerkt er, dass wir mit dem Worte „conscientia“ eine dreifache Bedeutung verbinden, indem wir es sowohl für den Gegenstand und Inhalt der psychischen Potenz, als deren Habitus und schliesslich für diese selbst gebrauchen. Alexander wendet nun der conscientia als Habitus sein Augenmerk zu, welcher Habitus nun aber selbst wieder „secundum habitum“ und „secundum actum“, wie er sich ausdrückt, betrachtet werden kann ¹⁾. Er hat nämlich die Gewissensanlage als Ganzes im Auge, in welcher sich diese doppelte habituelle Disposition findet: eine schon von Natur aus vorhandene (*habitus naturalis*), und eine in der Bethätigung des psychischen Vermögens erst erworbene. Jene natürliche Fertigkeit kennzeichnet sich klar genug, wie es Halensis auch später ausdrücklich zugibt, als die früher behandelte Synteresis. Denn er sagt von ihr, sie schliesse beständig eine gewisse Actualität in sich und sei mit dem irrthumslosen Intellecte gleichzustellen, d. h. der angeborenen Erkenntniss der unmittelbar einleuchtenden Principien. Jener erworbene Habitus aber, den wir als den niederen Theil des Gewissens zu betrachten haben werden, geht aus einer in Weise des Schlussverfahrens sich vollziehenden Bethätigung hervor und ist daher nicht irrthumslos zu nennen.

In beiden Fällen verhält sich jedoch das Gewissen nicht allein erkennend, sondern zugleich auch bewegend und anregend, indem es auf den freien Willen einwirkt, um ihn zum Guten anzuspornen und vom Bösen abzuhalten. Diese Wirksamkeit macht sich gleich dem Schwergesetze der Körper stets geltend, so schon beim Kinde, mag es auch bei ihm nicht klar zu Tage treten, um so bestimmter dann beim Erwachsenen. Allerdings steht es nicht in der Macht des Gewissens, determinirend auf den Willen einzuwirken.

¹⁾ Conscientia est talis habitus, a quo potest elici actus, qui non prius fuit elicited; nihilominus tamen habet semper aliquem actum secundum habitum, etsi non secundum actum . . . Prout ergo accipitur secundum habitum, bene concedimus, quod est habitus naturalis, sed secundum actum acquisitus, qu. 74. m. 2. res.

Hier nun erst erwähnt er namentlich das wesentlichste Object der Gewissenserkenntniss: es ist das natürliche Sittengesetz. Dieses ist im Gewissen enthalten, ist Object desselben, wie das Wissbare Object des Wissens. Hier auch geht er erst ausdrücklich auf den Unterschied von Synteresis und conscientia im engeren Sinne ein und bemerkt eben, auf was wir schon hingedeutet haben, dass im Gewissen der höhere irrthumslose Theil die Synteresis sei, der niedere die discursive Vernunft, welche möglicherweise zu unsicheren und irrthümlichen Resultaten führen könne. Liegt nun aber, so werden wir fragen, das natürliche Sittengesetz in dem höheren oder niederen Theile des Gewissens? Wie weit lässt sich überhaupt ein solches aus dem Gewissen ableiten, und wie weit wird es uns mit einer jeden Irrthum ausschliessenden Sicherheit verbürgt? Dies und Anderes blieb in Alexanders Darstellung unberücksichtigt. Und wie hier, so kam er ja überhaupt selten zu einer allseitig geschlossenen Lösung eines Problemes, worauf im Einzelnen in dieser Darstellung nicht immer hingewiesen wurde. Alexanders Mängel sind eben darin zu erkennen, dass er eine Lösung seiner Probleme nicht von dem Standpunkte einer einheitlich begründeten Denkweise aus anzubahnen versucht, wie es zum Beispiele schon die ersten Dominikaner auf der Grundlage der Aristotelischen Philosophie thaten; dass er daher in der Benützung seiner Auctoritäten nicht zu einer einheitlichen Beherrschung des von ihnen gebotenen Wahrheitsgehaltes vordringt, sondern denselben oft noch in einer Form seiner eigenen Lehrsumme einverleibt, in welcher er die Tendenz der nach verschiedenen Richtungen ablenkenden Standpunkte noch in sich trägt. Diesem Mangel an Vermittelung entspricht der andere selbständiger Förderung der behandelten Probleme. Alexander geht auf gemachte Lösungsversuche, wenn auch nur ihren wesentlichsten Bestandtheilen nach, ein, bleibt aber fast regelmässig an dem Punkte selbst stehen, den seine Auctorität bereits erreicht hatte.

Desungeachtet enthält seine psychologische Lehre die Keime zu all den eigenthümlichen Anschauungen, welche die erste Epoche der Franziskanerschule zur Ausbildung brachte, und darum verdient sie Beachtung in der Geschichte der Philosophie.