

Die sinnliche Wahrnehmung nach Pierre d'Ailly.

Von E. Hartmann in Fulda.

I. Wie entsteht die Wahrnehmung des äusseren Sinnes?

A. Allgemeine Eigenschaften des Erkennens.

Aus der Lehre von der Substantialität der Seele und der die gesamte Scholastik beherrschenden Grundüberzeugung von der Existenz einer vom erkennenden Subjekte unabhängigen Welt an sich seiender Dinge ergibt sich mit Notwendigkeit die Auffassung der Erkenntnis als einer Verähnlichung des Subjektes mit dem erkannten Objekte. Die Erkenntnis ist nämlich unter dieser Voraussetzung nur möglich als ein Accidens der Seele, wodurch die Seele, die an und für sich allen möglichen Objekten gleich indifferent gegenübersteht, auf ein bestimmtes Objekt hingeeordnet ist. Eine solche Hinordnung der Seele auf einen bestimmten Gegenstand lässt sich aber nicht anders denken, als dass die Seele sich in einem dem Sein dieses Gegenstandes entsprechenden Zustande befindet, d. h. dass sie dem Objekte ähnlich ist. Diese Folgerung, die sich naturnotwendig aus den gemachten Voraussetzungen ergab, wurde noch bekräftigt durch die Autorität des Aristoteles, welcher lehrte, bei der Wahrnehmung sei die Form des Wahrgenommenen im Wahrnehmenden¹⁾, und die Seele werde gleichsam mit den von ihr erkannten Dingen identisch.²⁾ So kam es, dass die Aehnlichkeit des Subjektes mit dem Objekte bei allen Diskussionen über das Erkenntnisproblem als selbstverständlich vorausgesetzt wurde. Auch Occam, der geschworene Feind aller über-

¹⁾ Aristot., *De anima* 424 a 18. — ²⁾ Ibid. III, 8. 431 b 21: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πὸς ἑστὶ πάντα, und dem entsprechend Thomas Aq. 1. p. q. 14. a. 1. c.: „Anima est quodammodo omnia.“ u. *De anima* III, 13a: „Omnia quae sunt, aut sunt sensibilia aut intelligibilia. Anima autem est quodammodo omnia sensibilia aut intelligibilia, quia in anima est sensus et intellectus sive scientia; sensus autem est quodammodo ipsa sensibilia et intellectus intelligibilia.“

flüssigen Bilder, hat an dieser Aehnlichkeitstheorie nicht zu rütteln gewagt, er hat sie vielmehr ausdrücklich zu der seinigen gemacht.¹⁾

„Die Seele“, sagt er ganz in Uebereinstimmung mit Aristoteles und Thomas, „ist durch die Erkenntnis auf gewisse Weise Alles; denn durch die intellektive Erkenntnis ist sie alles Intelligible und durch die sinnliche Erkenntnis ist sie alles Sinnliche, und beide Erkenntnisse sind vollkommene Aehnlichkeiten mit ihrem Objekte.“

Es leugnet also Occam nur eine der Erkenntnis vorhergehende Aehnlichkeit (*species*), stellt aber nicht in Abrede, dass die Erkenntnis selbst dem Objekte ähnlich sei. Noch deutlicher hat er denselben Gedanken auf folgende Weise ausgesprochen²⁾:

„Ich sage, dass keine dem Akte des Erkennens vorhergehende Verähnlichung notwendig ist, welche durch eine *species* zustande käme; es genügt die Verähnlichung, welche durch den Erkenntnisakt zustande kommt . . . denn wenn etwas erkannt wird, wie es in sich ist, dann ist nach Augustinus . . . die Erkenntnis dem Dinge ähnlich, und ausser der Erkenntnis keine Aehnlichkeit erforderlich.“

Und an einer anderen Stelle³⁾:

„Zur Gegenwart eines Objektes genügt seine Gegenwart in der intuitiven oder abstraktiven Erkenntnis, welche vollkommene Aehnlichkeiten des Objektes sind.“

Es kann uns darum nicht wunder nehmen, wenn auch d'Ailly jede Erkenntnis, mag sie sinnlicher oder geistiger Natur sein, als eine Aehnlichkeit ihres Objektes beschreibt. So sagt er⁴⁾:

„Jede Erkenntnis ist durch sich selbst dem von ihr verschiedenen und durch sie erkannten Objekte ähnlich. Das ist einleuchtend; denn wenn sie nicht ähnlich wäre, so wäre kein Grund vorhanden, weshalb sie eher das eine als das andere Objekt der Potenz repräsentierte, was offenbar falsch ist.“

¹⁾ Occam, *Sent.* II, XIV et XV, ZZ: „Anima est quodammodo omnia per cognitionem, nam per cognitionem intellectivam est omnia intelligibilia et per cognitionem sensitivam est omnia sensibilia et utraque cognitio est ita perfecta similitudo obiecti et perfectior quam species.“ — ²⁾ l. c. HH.: „ . . . dico, quod non requiratur ante actum intelligendi aliqua assimilatio praevia, quae sit per speciem, sed sufficit assimilatio, quae sit per actum intelligendi . . . quia secundum Augustinum . . . quando aliquid intelligitur, ut est in se, tunc intellectio est similis rei, et non requiritur praeter intellectionem aliqua similitudo.“ —

³⁾ Occam l. c. YY.: „Ad praesentiam obiecti sufficit praesentia sui ipsius vel in notitia intuitiva vel abstractiva, quae sunt perfectae similitudines obiecti.“ (Die *not. int.* u. *abstr.* umfassen alle intellektuelle und sinnliche Erkenntnis, insoweit sie nicht in einem Urteile besteht.) — ⁴⁾ d'Ailly, *Sent.* I, 3, G.: „Omnis notitia se ipsa est similis obiecto ab ea distincto et per ipsam cognito. Patet, quia nisi esset similis, non plus repraesentaret unum obiectum ipsi potentiae, quam aliud, quod est falsum, ut patet.“

„Ja in dem Grade der Aehnlichkeit sieht d'Ailly das Mass der Vollkommenheit der Erkenntnis¹⁾“:

„Keine Erkenntnis kann in höherem Grade Erkenntnis von irgend etwas sein; als sie durch sich selbst dem Objekte ähnlich ist, wenn es ist, oder ähnlich sein würde, wenn es wäre. Sie kann also nicht in höherem Grade Erkenntnis von etwas sein, als sie selbst innerlich und wesentlich vollkommen ist.“

Neben dieser notwendigen Beziehung zum Objekte, schreibt d'Ailly der Erkenntnis auch eine nicht minder notwendige Beziehung zur Seele zu. Sie muss nämlich nicht nur als Accidens der geistigen Substanz inhärieren, sondern auch als Wirkung von ihr ausgehen. Es würde also nicht genügen, wenn die Seele das von einer äusseren Ursache in ihr hervorgebrachte Bild²⁾ des Objektes passiv in sich aufnähme. Es muss die Erkenntnis ein Ausfluss der Lebenstätigkeit des Subjektes sein. Die Seele muss sie aus eigener Kraft in sich erzeugen:

„Jedes Accidens, welches Erkenntnis ist, ist nur insofern Erkenntnis, als es von dem Vermögen, das auf vitale Weise zu erkennen vermag, als Wirkung ausgeht.“³⁾

Daran kann selbst die Allmacht Gottes nichts ändern:

„Gott kann nicht durch sich allein in einem geschaffenen Intellekte eine Erkenntnis verursachen, wenn dieser nicht mit seiner eigenen Kraft mitwirkt.“

Allerdings könnte Gott auch ohne Mitwirkung der Seele die Erkenntnis, d. h. jenes Accidens, wodurch das Subjekt dem Objekte ähnlich ist, seiner ganzen Realität nach hervorbringen; aber es wäre dann für die Seele eine tote Qualität und darum keine Erkenntnis. Das ist der Sinn der folgenden Worte d'Aillys:

„Trotz alledem kann Gott jede Erkenntnis verursachen, wenn auch der erschaffene Intellekt nicht mitwirkt . . ., denn alles, was Gott zusammen mit

1) l. c.: „Nulla notitia potest magis esse de aliquo notitia, quam ipsa sit illi obiecto se ipsa similis, dum obiectum est, vel foret similis, si obiectum esset, et sic non potest magis esse de aliquo notitia quam ipsa sit intrinsece et essentialiter perfecta.“ (Der Zusatz „vel foret“ usw. ist darum notwendig, weil sich, wie wir sehen werden, die Erkenntnis auch auf nicht existierende Dinge richten kann. In diesem Falle kann von einer realen Aehnlichkeit, welche zwei reale Dinge voraussetzt, keine Rede sein; man kann nur sagen, die Erkenntnis ist so beschaffen, dass sie dem Objekte ähnlich sein würde, wenn es existierte.)

— 2) Wenn wir hier von einem „Bilde“ des Objektes reden, so meinen wir damit nur ein dem Objekte entsprechendes Sein. Es soll damit nicht gesagt werden, dass erst durch die Erkenntnis dieses „Bildes“ das Objekt selbst erkannt werde. — 3) d'Ailly, *Sent.* I, 3, C.: „Quodlibet accidens, quod est notitia, per hoc est notitia praecise, quod a potentia vitaliter perceptiva effective est.“

einer »zweiten Ursache« zu bewirken vermag, kann er auch durch sich allein. Aber es ist dennoch wahr, dass dann eine solche Sache keine Erkenntnis wäre.“¹⁾

Die Lehre von dem vitalen Hervorgehen der Erkenntnis aus der Seelensubstanz, welche d'Ailly für so wichtig hält, dass er sie in seinen Schriften immer wieder wiederholt, scheint ihm auch besser als die entgegengesetzte Meinung mit dem peripatetischen Satze überein zu stimmen, dass die Tätigkeit vollkommener sei als das Leiden.

„Diese Meinung verdient den Vorzug und steht mehr in Einklang mit der Lehre der Peripatetiker; denn da das Erkennen eine Vollkommenheit ist, so ist diese Vollkommenheit dem Erkenntnisvermögen eher nach Art des Wirkenden oder Tätigen als nach Art des Tragenden oder Leidenden beizulegen, weil es unter sonst gleichen Bedingungen vollkommener ist, tätig zu sein als zu leiden und hervorzubringen als (nur) informiert zu werden.“²⁾

Nur dann also, so können wir die Lehre d'Aillys kurz zusammenfassen, verhält sich die Seele erkennend, wenn sie ein Bild des Objektes aktiv in sich erzeugt. Erkennen ist notwendig eine Tätigkeit, aber nicht eine solche, wodurch etwas ausserhalb des Erkennenden hervorgebracht, sondern das Subjekt selbst in den Zustand der Aehnlichkeit mit dem Objekte versetzt wird.

Die beiden Bedingungen der Aehnlichkeit und des Hervorgehens aus dem Vermögen sind für die Erkenntnis gleich notwendig. Würde nämlich die Zuständlichkeit der Seele dem Sein des Objektes auf keine Weise entsprechen, so wäre es unverständlich, wie die Seele auf dieses Objekt hingebordnet sein könnte, so dass sie zu ihm in einer Beziehung steht, die ihr in bezug auf alle übrigen Gegenstände nicht zukommt. Würde andererseits das Subjekt jenen Zustand der Aehnlichkeit nicht aus eigener Kraft in sich hervorbringen, sondern

¹⁾ *Sent.* I, 3 F.: „Deus non potest se solo in intellectu creato aliquam cognitionem causare, ipso non communicante vel coagente . . . Hoc non obstante omnem cognitionem . . . potest deus causare ipso intellectu creato non coagente . . . Quia quidquid deus potest causare cum causa secunda, potest se solo. (Gott muss als *causa prima* bei jeder Tätigkeit eines Geschöpfes, dem nur der Rang einer *causa secunda* zukommt, mitwirken. Jede Realität aber, die Gott mit der Kreatur hervorbringen kann, kann er auch ohne die Kreatur hervorbringen.) Verum est tamen, quod tunc talis res non esset cognitio.“ — ²⁾ *Sent.* I, 3 D: „Ista (opinio) est probabilior et magis consona doctrinae peripateticorum, quia cum intelligere sive cognoscere sit perfectionis, ista perfectio est magis attribuenda potentiae perceptivae secundum rationem efficientis sive agentis, quam secundum rationem subiecti sive patientis, cum ceteris paribus perfectius est agere quam pati et efficere quam informari.“

von einer anderen Ursache empfangen, so hätten wir keine Lebens-tätigkeit mehr vor uns, sondern ein blosses Aufnehmen und Tragen, wie es auch den unbelebten Dingen zukommt.

Doch man darf nicht glauben, dass in der Aehnlichkeit mit dem Objekte und dem vitalen Ausgehen von dem Subjekte das spezifische Wesen des Erkenntnisaktes bestehe. Es gibt nämlich in der Seele ausser der Erkenntnis noch eine Anzahl anderer Accidentien, welche äusseren Gegenständen ähnlich sind, wie die *species* und *habitus*¹⁾, und das Gewirktwerden von dem Vermögen findet sich in allen Lebenstätigkeiten auf gleiche Weise. Wenn man nun die Frage erhebt, worin denn die eigentümliche Natur des Erkenntnisaktes bestehe, oder wie es komme, dass sich die Seele durch das Vorhandensein eines gewissen Accidens erkennend verhalte, so lässt sich darauf ebensowenig eine Antwort geben, als wenn gefragt würde, weshalb ein Körper durch eine bestimmte Qualität weiss sei. Ebenso nämlich, wie man nur den allgemeinen Satz aufstellen kann, die weisse Farbe könne sich nur an einem ausgedehnten Gegenstande finden, im übrigen aber sich mit der Tatsache, dass es eine eigentümliche Qualität gibt, durch welche der Körper, dem sie inhäriert, weiss ist, begnügen muss, so kann man auch für den Erkenntnisakt nur die allgemeinen Bedingungen der Aehnlichkeit und Vitalität angeben, ohne dass dadurch das eigentliche Wesen desselben, welches uns ebenso wie die Natur der weissen Farbe in der Erfahrung unmittelbar gegeben ist, begrifflich vollkommen bestimmt wäre. In diesem Sinne sagt d'Ailly²⁾:

„Die genannte Kausalbeziehung ist der Erkenntnis nicht *formaliter* eigentümlich und kommt ihr nicht allein zu, sondern allgemein . . jeder Lebenstätigkeit; darum kann hierdurch nicht der formelle Unterschied bezeichnet werden zwischen sinnlicher Wahrnehmung und geistiger Erkenntnis oder zwischen Erkennen und Wollen . . . Daraus scheint man schliessen zu müssen: ebenso wie die weisse Farbe ihrer Natur nach manchen Subjekten die Eigenschaft des

¹⁾ d'Ailly, *De anima*, cap. X, p. 3. — ²⁾ *De anima*, cap. XI, p. 2: „Praedicta causalis habitudo non est formaliter propria nec solum convenit notitiae seu cognitioni, sed generaliter . . omni vitali motioni, quare per eam non potest formalis differentia assignari inter sensationem et intellectionem sive inter cognitionem et volitionem . . . Unde videtur concludendum, quod sicut albedo ex sui natura aliquod subiectum potest denominare esse album et non quodlibet, quia non sic posset denominare animam vel aliud spirituale subiectum, sic illa qualitas, quae est sensatio habet de sui natura quod potest aliquod subiectum denominare esse sentiens et non quodlibet, sed solum subiectum vitaliter perceptivum, in quo est subiective et a quo est effective.“

Weissseins zu verleihen vermag — aber nicht jedem beliebigen Subjekte, da sie der Seele oder einem anderen geistigen Subjekte eine solche Bestimmung nicht geben kann —, so besitzt auch jene Qualität, welche Wahrnehmung ist, von Natur aus die Fähigkeit, ein Subjekt zu einem wahrnehmenden zu machen, aber nicht jedes beliebige, sondern nur ein Subjekt, das auf vitale Weise zu erkennen geeignet ist, in welchem sie sich subjektiv befindet, und von welchem sie effektiv ausgeht.“

B. Speziestheorie.

Aus den beiden oben genannten wesentlichen Eigenschaften des Erkenntnisaktes folgt mit logischer Konsequenz die sogenannte „Speziestheorie“, wie sie von der Mehrzahl der Scholastiker — d' Ailly nicht ausgenommen — vertreten wurde. Wenn nämlich das sinnliche Erkenntnisvermögen — nur dieses haben wir im folgenden im Auge — sich einem bestimmten Gegenstande verähnlichen soll, so ist dies, da das Vermögen von Natur aus auf kein bestimmtes Objekt hingeeordnet ist, nur in der Weise möglich, dass es von einer äusseren Ursache zur Hervorbringung jener Aehnlichkeit bestimmt wird. Diese von aussen kommende Einwirkung, bei welcher sich das Vermögen nur leidend verhält, muss nun auch wieder als eine Aehnlichkeit oder als ein Bild des Objektes betrachtet werden, nicht nur darum weil sie als von dem Erkenntnisobjekte ausgehend gedacht wird und infolgedessen nach dem allgemeinen Grundsatz: *operari sequitur esse* ihrer Ursache ähnlich sein muss, sondern vor allem deshalb, weil sie nur dann das Vermögen bestimmen kann, sich in einen dem Objekte entsprechenden Zustand zu versetzen, wenn sie selbst der Natur des Objektes entspricht. So ist man genötigt in dem Erkenntnisvermögen neben der mit dem Wahrnehmungsakte identischen Aehnlichkeit, worin die Seele in sich selbst die Beschaffenheit des Objektes ausdrückt (*species expressa*), eine zweite von aussen her eingeprägte Aehnlichkeit ¹⁾ (*species impressa*) anzunehmen, welche die Indifferenz der Seele in bezug auf das zu erkennende Objekt aufhebt und sie zur vitalen Hervorbringung des Erkenntnisaktes befähigt. Wie ist es aber möglich, dass das Objekt, welches von dem mit dem Leibe vereinigten Erkenntnisprincip meist räumlich entfernt ist, demselben

¹⁾ Die Frage ob Körperliches auf Geistiges einwirken kann, kam hier nicht in Betracht, weil man als Subjekt der sinnlichen Erkenntnis nicht die geistige Seele an sich, sondern entweder das physisch-psychische aus Leib und Seele gebildete Compositum oder eine ausgedehnte sinnliche Seele annahm, welche beide geeignet schienen körperliche Einwirkungen in sich aufzunehmen.

sein Bild einprägen? Es geschieht dies dadurch, gibt die Scholastik zur Antwort, dass von dem Objekte eine Wirkung¹⁾ ausgeht, welche sich durch das ganze zwischen Objekt und Subjekt befindliche Medium fortpflanzt, bis sie schliesslich zum Sinnesorgane gelangt und in dem daselbst lokalisierten Vermögen einen der Beschaffenheit des Objektes entsprechenden Zustand hervorruft. Diese Anschauung hatte ihr Fundament in der fast allgemein anerkannten Lehre des Aristoteles, dass eine unvermittelte Wirkung in die Ferne unmöglich sei, und wurde noch befestigt durch eine Reihe physikalischer, speziell optischer Erscheinungen, aus welchen sich die Existenz derartiger von den Objekten ausgehender Aehnlichkeiten unmittelbar zu ergeben schien.

¹⁾ Man darf die *species in medio* nicht so auffassen, als ob sich von dem Objekte Accidentien loslösten und dann als subjektlose Eigenschaften das Medium durchwanderten. Es ist diese *species* vielmehr eine vom Objekte verursachte Beschaffenheit des Mediums, die in den unmittelbar angrenzenden Teilen des Mediums dieselbe Beschaffenheit hervorruft und auf diese Weise sich nach allen Seiten hin ausbreitet. Man kann darum nur in dem Sinne von einer Fortpflanzung der *species* reden, in dem man von der Fortpflanzung der Schwingungsbewegung im Aether spricht; denn auch hier besteht die Fortpflanzung nicht darin, dass sich die Bewegung von dem einen Aetherteilchen löst und auf das benachbarte übergeht, sondern darin, dass die Bewegung des einen Teilchens die Ursache der Bewegung des benachbarten ist. Dass dieses die richtige Auffassung der scholastischen Lehre von den *species in medio* ist, ergibt sich aus der allgemeinen Ueberzeugung der Scholastiker, dass jedes Accidens von Natur aus in einer Substanz zu sein verlangt und nur dann für sich allein zu existieren vermag, wenn durch die Allmacht Gottes der tragende Einfluss der Substanz ersetzt wird. Von einem solchen wunderbaren Eingreifen Gottes bezüglich der *species* ist aber bei den Scholastikern nirgends die Rede. Ferner bezeichnet man die Fortpflanzung der *species* im Medium vielfach mit dem Ausdruck *generari*, erzeugt werden. So sagt d'Ailly (*De anim.* cap. VIII p. 4): „. . . Es ist ein Widerstand des Medium denkbar . . . insofern das Subjekt nicht hinreichend disponiert ist, eine solche Veränderung oder erzeugbare Form in sich aufzunehmen, und so ist es offenbar, dass das Medium sehr wohl der Erzeugung der sinnlichen *species* widersteht . . . Doch dieser Widerstand bewirkt keine Verzögerung der Erzeugung oder Ausbreitung, sondern nur eine Verminderung oder Schwächung des erzeugbaren Zustandes . . .“ („Potest imaginari resistentia . . . quia subiectum non est sufficienter dispositum ad receptionem talis mutationis vel formae generabilis, et sic manifestum est, quod medium bene resistit generationi specierum sensibilium . . . Haec resistentia non operatur tarditatem generationis vel multiplicationis licet parvitatem vel remissionem dispositionis generabilis.“) Es ist einleuchtend, dass diese Darstellung mit der Annahme für sich bestehender das Medium durchwandernder Accidentien unvereinbar ist.

Doch die Spezieslehre blieb nicht unangefochten. Schon Durandus und Aureolus nahmen gegen sie Stellung, und als endlich Occam und mit ihm die gesamte Nominalistenschule gegen sie ins Feld zog, wurde sie der Gegenstand lebhafter Controversen und eingehender Diskussionen, welche auf seiten ihrer Verteidiger zu der weit ausgebildeten, zahlreiche Detailfragen umfassenden Speziestheorie führten, wie sie in den Werken der Conimbricences, des Suarez und anderer nachmittelalterlichen Scholastiker vorliegt.¹⁾

Wie steht nun d'Ailly zu der gerade in seiner Zeit viel umstrittenen Frage nach der Existenz der Spezies? Obschon d'Ailly ausgesprochener Nominalist ist und selbst in seinen Ausführungen über die species in medio und in sensu sich so enge an Occam anschliesst, dass dieselben fast nur als ein Exzerpt aus Occams Sentenzenkommentar anzusehen sind, so hält er doch im Gegensatze zu seinem Meister, dessen Meinung er allerdings eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht absprechen will, an der hergebrachten Spezieslehre fest²⁾:

„Es ist die allgemeine Meinung“, sagt er in seinem Traktat über die Seele, „dass im Medium solche species anzunehmen sind . . . und zwar (zunächst) wegen eines Vernunftgrundes, weil nichts in die Ferne wirkt, wenn es nicht zuvor auf das Medium wirkt . . . Nun wirkt aber der sinnlich wahrnehmbare Gegenstand in die Ferne, nämlich auf den Sinn; also wirkt er zunächst auf das Medium und zwar bewirkt er nichts anderes als seine species, also.“ — „Ferner³⁾

¹⁾ Siehe Al. Schmid, Erkenntnislehre I. Bd. S. 222. Durandus, im Jahre 1313 Lehrer zu Paris, gestorb. 1332 als Bischof von Meaux, bekämpfte die species als eine überflüssige und zur Erklärung des Erkenntnisvorganges unbrauchbare Annahme. Aureolus, der im Jahre 1321 als Erzbischof von Aix starb, richtete seine Polemik besonders gegen die der geistigen Erkenntnis dienenden species intelligibiles. Siehe Stöckl, Gesch. der Phil. des Mittelalt. 2. Bd. S. 973 ff. — ²⁾ d'Ailly, *De anima*, cap. VIII, p. 3: „Est etiam communis opinio, quod in medio tales species sunt ponendae . . . Propter rationem quidem, quia nihil agit in distans nisi primo agit in medium . . . sed sensibile agit in distans sc. in sensum, ergo primo agit in medium et non nisi suam speciem, igitur.“ Aehnlich Occam, *Sent.* II, 18, B: „Nihil agit in distans nisi prius agit in medium, sed sensibile distans a sensu agit in sensum, ergo prius agit in medium, illud autem quod causat in medio, est species, ergo.“ — ³⁾ d'Ailly l. c.: „Propter experientiam autem, quia si radius solaris transeat per vitrum rubeum, color oppositus in pariete apparet rubeus et non est color verus, quia non est in medio, cum non sit susceptivum eius, nec in pariete, cum saepe color parietis sit contrarius; experimur etiam speculum repraesentare rem aliquam sibi obiectam et per consequens aliquid recipit ab ea et non ipsam rem, ergo eius speciem.“ Auch dieser „Erfahrungsbeweis“ ist fast wörtlich von Occam

wegen Erfahrungstatsachen; wenn nämlich ein Sonnenstrahl durch ein rotes Glas geht, so erscheint an der gegenüberstehenden Wand eine rötliche Farbe. Es ist dies aber keine wahre Farbe, weil sie weder in dem Medium (Luft) ist, das eine solche nicht aufnehmen kann, noch an der Wand, deren Farbe oft entgegengesetzt ist. Wir beobachten auch, dass ein Spiegel das ihm vorgehaltene Ding abbildet. Er muss folglich etwas von dem Dinge in sich aufnehmen, aber nicht das Ding selbst, also seine *species*.“

Schliesslich beruft man sich noch auf das Ansehen des Aristoteles:

„Wegen der Autorität aber, weil nach Aristoteles II *de anima* etwas von der Farbe und dem Geruche eine Einwirkung erleidet, was zur Wahrnehmung nicht befähigt ist¹⁾. Es gibt aber nichts anderes derartiges als das Medium.“²⁾

Nachdem d'Ailly so die Argumente, die man für die *species in medio* anzuführen pflegte, aufgezählt hat, berichtet er weiter, dass trotz dieser Gründe einige anderer Ansicht seien und ohne die Annahme solcher *species* das Zustandekommen der sinnlichen Wahrnehmung erklären zu können behaupteten. Diese gäben zwar die Causalbeziehung zwischen Objekt und Sinnesvermögen zu, glaubten aber, dass das Objekt ohne Vermittelung des Mediums auf den Sinn wirken könne. Es sei nämlich nicht notwendig, dass Ursache und Wirkung immer räumlich zugleich seien. Auch Aristoteles verlange nur ein „virtuelles“ Gleichsein von Bewegendem und Bewegtem, welches darin bestehe, dass beide einander gehörig nahe seien, und

entlehnt; Occam l. c.: „Si radius solaris transeat per vitrum rubeum, tunc in pariete opposito illi vitro apparet species coloris rubei et non vera rubedo, quia illa rubedo non esset in medio, eo quod medium non est susceptivum eius, nec in pariete, quia color parietis non semper variatur ad variationem radii solaris. Et similiter si vitrum sit album et paries sit niger, tunc non potest ille color apparens esse in pariete, quia tunc in eadem parte essent simul formae contrariae.“ Bezüglich der Spiegelbilder heisst es bei Occam: „Secunda experientia est: speculum repraesentans aliquod visibile sibi oppositum, aliquid recipit ab opposito, sed non recipit ipsum obiectum, patet; ergo eius speciem.“

¹⁾ Auch aus diesem Argumente folgt, dass die *species* als eine im Medium erzeugte Zuständlichkeit betrachtet werden muss, nicht aber als ein Accidens, das sich nur durch das Medium hindurch bewegt, in seinem Sein aber von dem Medium ganz unabhängig ist. — ²⁾ d'Ailly l. c.: „Propter auctoritatem vero, quia secundum Aristotelem secundo de anima, aliquid patitur a colore et odore, quod non est natum sentire; sed nihil est tale nisi medium.“ Ebenso Occam l. c.: „Per auctoritatem arguitur per commentatorem II de anima . . ., ubi dicit aliquid patitur a colore, sono et odore, quod non est natum sentire ea, sed nihil est huiusmodi nisi species.“

zwischen ihnen kein hinderndes Medium existiere.¹⁾ Bezüglich der an der Wand erscheinenden roten Farbe erklärten sie, der Sonnenstrahl erzeuge vermittelt des gefärbten Glases eine wahre Farbe in dem Medium, welche der Farbe des Glases ganz gleichartig sei. Von einer *species* der Farbe könne daher keine Rede sein.²⁾ Auch die Bilder im Spiegel bewiesen nichts für das Vorhandensein der *species*, denn eigentlich seien es nicht „Bilder“ des Objectes, die wir im Spiegel wahrnähmen, sondern das Objekt selbst werde, wenn auch *per lineam reflexam* unmittelbar von uns gesehen. Andernfalls müssten ja bei der Zertrümmerung des Spiegels auch die Bilder mit zertrümmert werden, da bei der Teilung einer Substanz ihr *Accidens* auf gleiche Weise mitgeteilt werde, und es könnten nicht so viele Bilder erscheinen, als man Bruchstücke habe, was doch tatsächlich der Fall sei.³⁾

Wie sich aus dem Gesagten mit voller Klarheit ergibt, waren es metaphysische Sätze über Möglichkeit oder Unmöglichkeit der unmittelbaren Fernwirkung, das Ansehen des Aristoteles, sowie das Bedürfnis, für verschiedene auffällige physikalische Tatsachen

¹⁾ d'Ailly l. c.: „Ideo non oportet movens et motum simul esse simultate locali, sed est intentio Aristotelis et commentatoris, quod sunt simul simultate naturali vel virtuali, ita quod non sit medium impediens, et quod sint in debita approximatione.“ Auch hier stimmt d'Ailly ganz mit Occam überein; Occ. l. c.: „Non est universaliter verum, quod movens et motum sint simul secundum contactum mathematicum . . . requiritur similtas virtualis, ita quod movens sit in debita approximatione ad hoc quod moveat passum, et quod non sit aliquod medium impediens. — ²⁾ d'Ailly l. c.: „Unde radius solaris transiens per vitrum rubeum mediante colore vitri causat verum colorem, qui est eiusdem speciei cum colore vitri, quia aliter inter eos non esset tanta similitudo vel convenientia, si essent alterius speciei.“ Entsprechend Occam l. c. G.: „Radius transiens per vitrum causat verum colorem in pariete . . . et ille color est eiusdem speciei cum colore rubeo in vitro, quia aliter inter illum colorem et colorem in vitro non esset tanta convenientia sicut est.“ — ³⁾ d'Ailly l. c.: „Ulterius propter experientiam de speculo dicit (ista opinio), quod non est ibi species aliqua, sed ipsummet obiectum videtur ibi per lineam reflexam. Unde etiam secundum opinionem primam, si esset talis species, tamen non esset in speculo propter suam densitatem, sed in aëre; nam si esset talis forma in speculo, ipso fracto frangeretur, nec apparerent tot imagines, quot sunt partes fractae, cum accidens dividatur ad divisionem subiecti.“ Vgl. Occam l. c. E.: „Non est ibi species aliqua, sed totum obiectum videtur ibi per lineam reflexam . . . si autem (speculum) frangatur non apparet una pars istius imaginis in una parte fracta, et alia pars in alia parte, sed apparent distinctae imagines et tot imagines, quot sunt partes speculi fractae; ergo non est aliqua imago talis in speculo.“

eine annehmbare Erklärung zu finden, und ähnliche dem Wahrnehmungsprobleme selbst vollständig fremde Motive, welche in den Erörterungen über die *species in medio* den Ausschlag gaben, und gerade die Brauchbarkeit dieser *species* für die Theorie der oben genannten optischen Erscheinungen, denen man sonst ganz ratlos gegenüber stand, war für d'Ailly der entscheidende Grund, weshalb er sich der Lehre Occams, welcher sich in dem Bestreben, die Erklärungsgründe möglichst zu vereinfachen, schliesslich aller Möglichkeit der Erklärung beraubte, nicht anschloss, sondern der „gewöhnlichen Meinung“ treu blieb.¹⁾

In demselben engen Anschluss an Occam²⁾ behandelt d'Ailly die Frage nach den „Species in sensu“, und auch hier gibt er im Gegensatze zu Occam derjenigen Meinung, welche die Existenz solcher *species* bejaht den Vorzug. Er sagt³⁾:

„Da wir erklärt haben, es gäbe eine solche *species* im Medium, so können wir nicht leugnen, dass sich eine solche auch im Organe befindet, da dieses ebenso geeignet ist dieselbe aufzunehmen wie das Medium.“

Es ist unter dieser „species in sensu“ nicht die vom Objekte in dem Sinnesvermögen hervorgebrachte Wirkung zu verstehen⁴⁾, welche wir oben *species impressa* nannten; denn über die Notwendigkeit einer solchen Wirkung bestand überhaupt keine Kontroverse; es handelt sich vielmehr hier um eine *species*, welche die Aufgabe hat, eine von der *species in medio* empfangene Aehnlichkeit des Objektes auf das Vermögen zu übertragen, und welche von der *species impressa*, ihrem Ziele, ebenso zu unterscheiden ist, wie von

¹⁾ d'Ailly, *de anim* cap. VIII, p. 4: „Licet autem utraque praedictarum opinionum sit probabilis, tamen quia prima est communior, nec videntur per secundam posse sufficienter salvari apparentiae, quae fiunt maxime in speculis, ideo sequendo eam ponam aliquas conditiones generales huiusmodi specierum . . .“

— ²⁾ d'Ailly l. c. cap. IX p. 1. et. 2. Vgl. Occam, *Sent.* II, 17, B, E et K.

— ³⁾ d'Ailly l. c.: „Cum dictum sit, talem speciem esse in medio, non est negandum talem esse in organo, cum ipsum non minus sit ipsius susceptivum quam medium.“ — ⁴⁾ Man könnte hier darauf hinweisen, dass d'Ailly einerseits die Annahme der *species in medio* auf die Notwendigkeit einer Einwirkung des Objektes auf den Sinn und andererseits die Annahme der *species in sensu* auf die Existenz der *species in medio* stützt und folglich nur dann einen *circulus vitiosus* vermeidet, wenn er die Einwirkung des Objektes auf den Sinn von der *species in sensu* verschieden sein lässt. Doch wollen wir hierauf kein Gewicht legen, da d'Ailly die Argumente für die *species in medio* nicht als die seinigen hinzustellen, sondern nur als tatsächlich vorgebrachte zu referieren scheint.

der *species in medio*, ihrem Ausgangspunkte. Nur eine solche zwischen Objekt und Subjekt in der Mitte stehende Aehnlichkeit, nicht aber eine vom Objekte im Subjekte hervorgebrachte Aehnlichkeit, hat Occam als mit dem Grundsatz, dass die Erklärungsgründe nicht ohne Notwendigkeit vermehrt werden dürfen, in Widerspruch stehend, bekämpft.

Doch wenn auch Occam mit den Anhängern der Spezieslehre darin übereinstimmt, dass das Objekt auf das Vermögen einen Einfluss ausübt, wodurch die Seele dem Objekte verähnlicht wird, so hört diese Uebereinstimmung sofort auf, sobald wir nach dem Verhältnisse dieser Aehnlichkeit zum Erkenntnisakte fragen. Um nämlich eine Mehrheit von Bildern des Objektes in der Seele zu vermeiden, setzt Occam das dem Vermögen eingeprägte Bild mit dem Erkenntnisakte selbst identisch und ist infolgedessen genötigt, das Erkennen als einen rein passiven Zustand, als ein blosses Affiziertwerden der Seele zu beachten. Es bleibt ihm darum auch nur die Wahl, entweder die allgemein anerkannte Vitalität des Erkenntnisaktes ausdrücklich zu leugnen, oder dem Terminus „vital“ einen Sinn beizulegen, der mit seiner eigentlichen Bedeutung nichts mehr gemein hat. Er tut das Letztere, wenn er sagt:

„Eine Tätigkeit wird vital genannt, weil sie in der Seele, welche das Leben ist, aufgenommen wird, nicht aber weil sie von dem Leben verursacht wird . . . eine Tätigkeit wird vital genannt, weil sie vom Leben aufgenommen wird und ihrer Natur nach in einem anderen Subjekte nicht aufgenommen werden kann, und es kommt darum nicht darauf an, ob sie von Gott allein oder von irgend einem anderen vitalen oder nicht vitalen Prinzip verursacht wird . . . Ich gebe zu, dass die Erkenntnis vom Erkennenden und vom Erkannten erzeugt wird, aber von beiden auf verschiedene Weise, vom Erkennenden nämlich als von ihrer eigentümlichen, sie aufnehmenden Materie, von dem Erkannten aber als von der bewirkenden Ursache.“¹⁾

¹⁾ Occam, *Sent.* II, 25, c.: „Operatio dicitur vitalis, quia recipitur in anima, quae est vita et non quia causatur a vita . . . ideo dico quod operatio dicitur vitalis quod recipitur a vita et non est nata in aliquo alio recipi, et ideo sive causatur a solo deo sive a quocunque alio vitali vel non vitali nihil refert.“ Ibidem G.: „Concedo quod a cognoscente et cognito paritur notitia, sed diversimode, quia a cognoscente sicut a materia propria recipiente et a cognito sicut a causa efficiente.“ Die Worte „a cognoscente et cognito paritur notitia“ beziehen sich auf die in der späteren Scholastik oft citierten Stelle Augustins (*De Trinit.* I. 9 c. 12): „Manifestum sit posse fieri, ut sit aliquid scibile, i. e. quod sciri possit, et tamen nesciatur; illud autem fieri non posse, ut sciatur, quod scibile non fuerit. Unde liquido tenendum est, quod omnis res, quamcunque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur a cognoscente et a cognito.“

Anders verfährt d'Ailly. Er geht von der Vitalität des Erkenntnisaktes als einer unbestreitbaren Tatsache aus. Daraus ergibt sich für ihn zwar die Notwendigkeit ausser dem vom Objekte eingepprägten Bilde noch ein zweites vom Vermögen erzeugtes anzunehmen, aber er ist nun auch imstande, dem Objekte und dem Subjekte zugleich gerecht zu werden und beiden einen kausalen Einfluss auf den Akt der Wahrnehmung zuzuschreiben, dem Objekte einen mittelbaren, indem es sein Bild im Vermögen hervorruft, dem Vermögen einen unmittelbaren, indem es durch das vom Objekte empfangene Bild ausgerüstet, aus eigener Kraft jenes zweite Bild des Objektes erzeugt, welches mit dem Erkenntnisakte real identisch ist. In diesem Sinne kann er sagen ¹⁾:

„Alle Sinne sind passive Kräfte, denn wir nehmen dadurch wahr, dass wir nach innen aufnehmen, und nicht dadurch, dass wir nach aussen aussenden; deshalb werden auch die Objekte derselben *qualitates passibiles* genannt, weil sie in dem Sinne ein Leiden hervorbringen; sie werden aber nicht in dem Sinne passive Kräfte genannt, als ob sie nicht aktive Potenzen wären.“

Es ist also dasselbe Vermögen passiv und aktiv zugleich, passiv ist es in bezug auf das Objekt, aktiv in bezug auf die Wahrnehmung des Objektes.

¹⁾ d'Ailly, *De anima*, cap. III. p. 3: „Omnes (sensus) sunt vires passivae; sentimus enim intus suscipientes et non extra mittentes, et propter hoc obiecta eorum dicuntur passibiles qualitates, quia in sensu faciunt passiones, nec tamen ideo dicuntur virtutes passivae, quia non sint potentiae activae.“ D'Ailly stimmt hier ganz mit Thomas überein, welcher *Quodl.* 8, art. 3 sagt: „Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem, quamvis iam formati habeant propriam operationem, quae est iudicium de propriis obiectis.“ (Die äusseren Sinne nehmen auf passive Weise die Einwirkungen der Gegenstände auf, ohne zu ihrer [d. h. der Sinne] Gestaltung etwas beizutragen; sobald sie aber gestaltet sind, haben sie ihre eigene Tätigkeit, welche in dem Urteile über die ihnen eigentümlichen Objekte besteht.) Bezüglich des Terminus „passives Vermögen“ macht de Wulf (*Hist. de la Philos. méd.* p. 250) die richtige Bemerkung: „Une faculté passive n'est pas une faculté inagissante, mais une faculté qui est passive avant d'être opérative, qui doit subir une information de quelque chose autre qu'elle-même avant d'exercer une activité: par opposition à la puissance active qui n'a pas besoin de cet influx étranger, mais passe à l'acte dès que les conditions requises à cette fin sont réunies.“

(Schluss folgt.)