

Die naturphilosophischen Begriffe Wilhelms von Auvergne.

Von J. Weser in Unterdigisheim (Württemberg).

I. Der Begriff der Materie bei Wilhelm von Auvergne.

Wilhelm führt den Begriff „Materie“ ein unter dem Namen: *Materia prima*¹⁾, *materia prima corporalis*²⁾, *materia communis*³⁾, *hyle*⁴⁾, und versteht darunter den jeder wahrnehmbaren Substanz gemeinsamen Urstoff⁵⁾. Diese Auffassung teilt er mit seinen scholastischen Vorgängern. Denn sowohl die Vertreter der Frühscholastik wie auch die der Blüteperiode liessen dem gegenwärtigen Stoff der Einzeldinge einen gemeinsamen Urstoff vorausgehen⁶⁾. Es sei hier bloss erinnert an: Isidor Hispalensis⁷⁾, Hugo von Rouen⁸⁾, Robertus Pullus⁹⁾, Petrus Lombardus¹⁰⁾ u. a. Erst bei der Frage nach der näheren Beschaffenheit dieses Stoffes trennen sich ihre Ansichten. Die meisten schliessen sich dem mosaischen Schöpfungsbericht an und erblicken in der Urmaterie ein chaotisches Gemisch der Elemente. Andere, wie Johannes Skotus Eriugena¹¹⁾ und später Gilbert Porretanus, folgten Platos *Timaeus* und betrachteten die Materie als absolut form- und gestaltlos. Einige gehen auch von jenen Stellen der genannten Schrift aus, die eine in Unordnung sich bewegende Materie befürworten¹²⁾. Unter

¹⁾ De Un. II 2. 8, 851 C (2); die Zitate entsprechen der Ausgabe: Aureliae 1674.

²⁾ De Un. I 1. 35, 631 B (2).

³⁾ De Un. I 1. 35, 631 B (2).

⁴⁾ De sacr. euch. c. 1 p. 431 B (1); de an. II 2. 8, 851 D (2).

⁵⁾ De Un. II 2. 8, 851 C (2): *Manifestum est tibi, quia prima materia non est materia nisi substantiarum sensibilium; de Trinitate c. 25, 31; 32.*

⁶⁾ Art. Schneider, *Metaphys. Begriffe des Barth. Anglikus* (Münster 1913) 145.

⁷⁾ Sent. lib. I 6 Mig. 83, 548.

⁸⁾ Trinit. in hex. lib. I 16 Mig. 192, 1254.

⁹⁾ Sent. lib. II 1 Migne 186, 718.

¹⁰⁾ Sent. lib. II dist. 12 Mig. 192, 676.

¹¹⁾ Art. Schneider, *Die abendl. Spekulation des 12. Jahrh. in ihrem Verhältnis zur arist. und zur arab. Philosophie* (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M.-A. XVII, 4) 28.

¹²⁾ Baumgartner, *Die Philos. des Alanus de Insulis* (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M.-A. II, 4) 51.

diesen verschiedenen Ansichten gab Wilhelm der zuerst genannten den Vorzug. Deshalb bestimmte er die Urmaterie, wie dies im mosaischen Schöpfungsbericht nahegelegt ist¹⁾, näherhin als Wasser²⁾. Zur Begründung weist er auf die leichte Verwendbarkeit desselben zur Bildung des Universums hin. Denn das Wasser ist, so meint er, nicht nur der Nährboden für die einzelnen Elemente, sondern bildet auch den Stoff, aus dem sich der Organismus von Tieren und Pflanzen aufbaut³⁾. Es ist dies dieselbe Anschauung, wie sie Hugo von Rouen⁴⁾ und Petrus Lombardus⁵⁾ im wörtlichen Anschluss an Augustinus⁶⁾ vortragen. Besonders stammt von hier auch der Gedanke, dass das Wasser das materielle Substrat von Tieren und Pflanzen bilde.

Unter den Eigenschaften dieser Materie betont Wilhelm in erster Linie ihre körperliche Form. Eine formlose Materie, so erklärt er, ist unmöglich⁷⁾. In der vorhergehenden Periode stösst man nicht selten⁸⁾ auf den Ausdruck „*materia informis*“. Gleichwohl wird auch damit die Körperlichkeit des Stoffes ausgesprochen. Denn nach Isidor Hispalensis⁹⁾ und Hugo von S. Viktor¹⁰⁾ will jene Bezeichnung nur besagen, dass der *materia prima* die Formenschönheit, die ihr als *materia secunda* zu teil würde, noch abgehe. Ein weiterer Anlass, die Körperlichkeit der Urmaterie zu betonen, lag ferner in der jüdisch-arabischen Philosophie, durch welche sie mit Aristoteles in eine reine Möglichkeit aufgelöst wurde¹¹⁾. Eingehend

¹⁾ Genesis I, 2: Et spiritus Dei ferebatur super aqua.

²⁾ De un. I 1. 35, 631 C (1): *Materia communis . . . revera aqua erat.*

³⁾ De un. I 1. 35, 631 C (1): *Apparet . . . aquam esse omnium elementorum generationibus aptissimam. Aqua enim sola corrumpitur et consumitur in generatione vegetabilium. Quantaecunque enim silvae ex montibus orientur, montes in nullo minuuntur.*

⁴⁾ Dial. III 15 Mig. 192, 1166: *Benequidem ab eo elemento (aqua), quo genera animalium, herbarum et lignorum nascuntur . . . incepisse creditur. Omnia . . . primordia seminum . . . humida sunt et ex humore concresecunt.*

⁵⁾ Sent. II dist. XII 3 Mig. 192, 675.

⁶⁾ De genesi I 7: *Aqua dicta est ista materia, quia omnia quae in terra nascuntur sive animalia sive arbores vel herbae et si qua similia ab humore incipiunt formari et nutriri.*

⁷⁾ De Un. I 1. 42, 639 A (2): *Didicisti materiam non esse possibile inveniri nudam a formis.*

⁸⁾ Isid. Hisp., Sent. lib. I 6 Mig. 83, 548; Hon. Aug., De imag. mundi I 3, Mig. 172, 121; Hugo de S. Vict., De sacr. lib. I 1 Mig., 176, 189; Rob. Pullus, Sent. lib. 4, Mig. 186, 682.

⁹⁾ Sent. lib. I 6, Mig. 86, 548: *Materia ex qua coelum terraque formata est, ideo informis vocata est, quia nondum ea formata erant, quae formari restabant.*

¹⁰⁾ Adn. in Pent. c. 5, Mig. 175, 34: *Creata est autem informis non ex toto carens forma, sed ad comparationem sequentis pulchritudinis et ordinis informis potest dici.*

¹¹⁾ De Un. I 1. 36, 631 D (2): *Mirabile autem valde est, quod cum ponat materiam primitivam uniuscuiusque corporis ab omni forma corporea seu corporali in se ipsa nudissimam . . . (Wahrscheinlich ist hier Moses Maimonides gemeint).*

behandelt Wilhelm ferner die tote Natur der Materie¹⁾. Die Stellungnahme gegen Averroes brachte es mit sich, dass dieselbe hauptsächlich den Formen gegenüber hervorgehoben wurde. Denn seine Behauptung „Primum principium est hoc tantum, omne autem aliud est hoc et hoc“ vernichtete zugleich die Immaterialität und Selbständigkeit derselben. Beide suchte er damit zu retten, dass er die passive Beschaffenheit des Stoffes und damit dessen Unvereinbarkeit mit den reinen Formen nachwies. Trotzdem ist davon die Rede, dass die Materie eine gewisse Liebe zur Form habe²⁾. Nach dem vorausgehenden kann damit bloss das Verhältnis gemeint sein, welches die Materie zur Form als ihrer Verwirklichung einnimmt. Auch dort verharret Wilhelm bei seiner bisherigen Auffassung, wo er der Materie scheinbar die Kraft zuschreibt, entsprechende Formen anzunehmen und entgegengesetzte abzustossen. Denn dies ist in letzter Linie nicht die Wirkung des Stoffes, sondern einer besonderen, mit ihm von Anfang an verbundenen Kraft³⁾.

Noch ist von Bedeutung, wie die Frage nach der Entstehung der Materie beantwortet wird. Mit Isidor Hispalensis⁴⁾, Hugo von Rouen⁵⁾, Hugo von S. Victor⁶⁾ u. a. behauptet er mit aller Bestimmtheit deren zeitliches Entstandensein⁷⁾. Dieses beweist er Aristoteles gegenüber aus der Beschaffenheit des Universums, das schon seiner Natur nach die Ewigkeit und damit das Durchsichsein in Abrede stelle⁸⁾. Dagegen verweist er

¹⁾ De Un. II 2. 8, 851 B (2): Patet igitur, quod materia in semetipsa mortua est.

²⁾ De trinit. c. 25, 32: Dico ergo quod materia non amat formam nisi per id quod materia est, neque forma amatur nisi per id quod forma, amat enim formam ipsa materia tanquam perfectionem suam et actum et ipsa forma non amat in materia nisi se ipsam, non amat in ipsa imperfectionem ipsam, sed potius perfectionem, quae ipsa est.

³⁾ De Un. I 1. 36, 631 B (2): Materia namque corporalis prima . . . potentialitas est indeterminata et communis ad omnes formas corporales per magis appetens unam quam aliam; quod autem in generationibus, quae fiunt in mundo naturae, magis recipit quandoque unam quam aliam ex virtute agentis et victoria, qua expellit formam sibi contrariam a materia.

⁴⁾ Sent. lib. I 8, Mig. 83, 549: Materies, ex qua formatus est mundus, origine non tempore res a se factas praecessit.

⁵⁾ Dial. lib. III 15 P. 192, 1164: Primordiale materiam quaeris, nullam praecarentem invenies . . . Causa namque originis, non mora temporis, materia mundum praecessit.

⁶⁾ Adn. in Pentat. c. 5, Mig. 175, 34: Constat, quod in principio temporum ante omnem diem, ita scilicet ut simul coeperint tempus et materia.

⁷⁾ De Un. I 1. 30, 626 E (2): Necessario fuit creatum cum illis vel unum vel plura.

⁸⁾ De Un. I 2. 11, 696 F (2): Confitetur enim mundus possibilitatem suam et sibi esse impossibile esse per se, quare confitetur potentialitatem seu possibilitatem essendi sibi naturalem et a se ipso, actualitatem autem sive actum essendi recepisse aliunde.

gegen die These Avicennas, dass das Verursachte zugleich mit der Ursache und somit die Welt mit Gott beginne, auf die göttliche Freiheit, nach welcher Gott so schaffe, wie er will und wann er will¹⁾.

Was endlich den Zweck der Urmaterie betrifft, so erkennt ihn Wilhelm in dem, was aus ihr werden soll²⁾. Hier kommen zunächst die Elemente in Betracht, unter welchen als erstes die Erde aus dem Urstoff hervorgegangen sein soll. Aber es entsteht die Schwierigkeit: Wie soll aus reinem, unvermischem Wasser die aus Niederschlägen gebildete Erde entstanden sein? Hierin ist wohl der Grund zu suchen, dass der Urstoff auch mit „unum vel plura“ bezeichnet wird³⁾. Damit soll die Annahme offen bleiben, dass derselbe unter Umständen schon von Anfang an vermischt war. Leichter lassen sich die übrigen Elemente ableiten, weil das verdünnte Wasser teils in Luft⁴⁾, teils in Feuer übergeht⁵⁾. Daraus ergibt sich von selbst, dass das Element Erde für die Erde, das Element Feuer für den Feuerhimmel verwendet wurde. Wilhelm unterlässt es zwar, dies ausdrücklich hervorzuheben, der Grund hierfür liegt darin, dass nach ihm Himmel und Erde, als die zwei äussersten Extreme im Universum, gleichzeitig nach Stoff und Form geschaffen wurden. Dagegen bemerkt er, dass die Substanz des „coelum empyreum“, obwohl sie der Geistigkeit der reinen Substanzen am nächsten komme, doch noch wirklicher Stoff sei⁶⁾. Ausserdem wird die Erde ausdrücklich als Niederschlag der vier Elemente angeführt⁷⁾. Neben diesen sowohl in der griechischen wie auch in der vorangegangenen scholastischen Philosophie immer wieder auftretenden Gedanken ist noch das Verhältnis zu beachten, welches Wilhelm zwischen den Elementen und den Pflanzen und Tieren annimmt. Darnach bilden sich die Körper von Pflanzen und Tieren aus den ihnen zugehörigen Elementen⁸⁾, z. B. die Fische aus dem Wasser⁹⁾, die Landtiere aus der Erde¹⁰⁾, der Salamander (sehr

¹⁾ De Un. I 2. 9, 694 G (1): Creator autem operatur per liberrimam ac dominantissimam . . . voluntatem et propter hoc coniunguntur ei causata sua cum vult et separantur ab eo cum vult.

²⁾ De Un. I 2. 22, 725 A (1): Quia igitur materia ut materia non est utilis nisi propter id, quod ex ea exiturum est.

³⁾ De Un. I 1. 31, 626 F (1). — ⁴⁾ De Un. I 1. 42, 641 B (1).

⁵⁾ De Un. I 1. 47, 668 F (2): Generatus igitur videtur esse ignis ex superiori parte aquarum.

⁶⁾ De Un. I 1. 44, 648 G (1): Et dicam, quia coelum ultimum . . . nobilissimum est omnium corporum naturalium . . . et dico, quia pene spirituale est.

⁷⁾ De virtutibus cap. 11: Quia terra faex est comparatione coeli et faex elementorum apud philosophos reputatur.

⁸⁾ De Un. I 3. 28, 798 F (2): Corpora enim animalium et vegetabilium elementata sunt.

⁹⁾ De Un. I 1. 38, 632 G (1): Manifestum est quia non omnes aquae corruptae sunt vel consumptae in generationibus piscium.

¹⁰⁾ De Un. I 1. 40, 635 A (2): De vegetabilibus et animalibus hoc intellige quae ex terra generantur.

wahrscheinlich) aus dem Feuer¹⁾. Dabei ist aber nicht zu vergessen, dass unser Philosoph weit davon absteht, auch das den Pflanzen- und Tierkörper bildende Prinzip und insbesondere das Leben selbst aus der toten Materie abzuleiten. Dies ist vielmehr die Aufgabe der Pflanzen- und Tierseelen, welche ihrerseits der obersten Seins- und Lebensquelle, welche Gott ist, entströmen²⁾.

Zu beachten ist bei dem soeben behandelten Begriff die scharfe Beschränkung der Materie auf die rein körperlichen Gebilde. Dadurch trennt sich Wilhelm insbesondere von der durch seinen Zeitgenossen Alexander von Hales begründeten Franziskanerschule, die im Anschluss an Avencebol selbst bei der menschlichen Seele und den reinen Geistern von einer geistigen Materie redet. Zugleich ist aus dieser Auffassung seine ausgesprochen theistische Weltauffassung erkennbar. Noch ist auf den streng konservativen Zug hinzuzeigen, womit unser Philosoph alles von diesem Begriff fernhält, das irgendwie dem biblischen Schöpfungsbericht hätte widersprechen können. Darin liegt der Hauptgrund, dass die platonisch-augustinische Betrachtung der Materie als absolut form- und gestaltlos ebenso wie die aristotelische Bezeichnung derselben als reiner Potenz dem Nichts gleichgesetzt und als solches mit Entschiedenheit verworfen wird³⁾. Nur in einem Punkt lässt sich auch hier der neuzeitliche Geist nachweisen: in der Vorstellung, dass die Materie sich mit der Entfernung von oben nach unten verdichtet. Natürlich handelt es sich um eine Anlehnung an die arabische Philosophie und im besonderen an Gundisalvis *liber de unitate*⁴⁾.

II. Der Begriff der Form bei Wilhelm von Auvergne.

Das Material, welches Wilhelm zum Aufbau seines Formbegriffes benötigte, entnahm er teils der vorausgegangenen und gleichzeitigen Scholastik, teils dem neu auftauchenden Ideenkreis der aristotelischen und arabischen Philosophie. Den Nachweis für ersteres liefert u. a. die scharfe Unterscheidung zwischen den *formae exemplares*, d. h. den Ideen, und den Formen als *Abbilder* derselben⁵⁾. Unter ersteren werden die Ge-

¹⁾ De Un. II 2. 96, 950F (1): Salamandra habitationem videtur propriam habere in igne . . .

²⁾ De Un II 2. 2, 846E (1): Manifestum enim est tibi nec latet aliquem ex hominibus corpora non solum hominum et aliorum animalium, sed etiam plantarum viva esse et vivere per animas, quae in eis sunt.

³⁾ De Un. I 1. 45, 667B (2): Fugit igitur materia corporalis nuda et propter hoc hyle tantum absque omni forma, quod ipsimet confitentur, inconueniens esse et impossibile.

⁴⁾ Avenc., F. vit. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M.-A. I, 2—4) 243; Correns, Die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dom. Gundisalvis de unit. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. des M.-A. 1, 1) 6.

⁵⁾ De Un. II 1. 44, 842G (2): Unaquaeque res creata habet ex illo exemplari (sapientia genita creatoris) suum exemplar ac ideam propriam appropriatam scilicet sibi . . .

danken Gottes verstanden, wie solche in der gleichen Auffassung bereits bei Philo und dem Platoniker Albinus Verwendung fanden und durch Augustinus, Makrobius, Priszian, Apulejus, Chalzidius, Boëthius und Pseudo-Dionysius dem Mittelalter überliefert wurden ¹⁾. Wie jedoch ein Vergleich der beiderseitigen Schriften dartut, folgte Wilhelm in erster Linie Augustinus ²⁾. Dagegen verrät er seinen Anschluss an Aristoteles, wenn er die den Einzelsubstanzen zu Grunde liegenden Formen nicht nur einfach als Abbilder der göttlichen Gedanken, sondern als immanente Verwirklichungs-, Betätigungs- und Vervollkommnungsprinzipien betrachtet ³⁾. Was hierunter verstanden werden soll, lässt sich am besten an der Seele als Form der geistigen Betätigungen veranschaulichen. Denn alles, was irgendwie mit dem eigentlichen Wissen und Erkennen in Verbindung steht, wird mit Ausschluss jedes anderen Faktors auf dieselbe zurückgeführt ⁴⁾. Ebenso beherrscht ⁵⁾ die mit einem Stoff verbundene Form diesen so vollständig, dass es völlig von der Form abhängt, ob aus jenem ein feines oder dichtes, ein irdisches oder himmlisches Gebilde entstehe ⁶⁾. Gleichwohl führte Wilhelm den aristotelischen Formbegriff nicht in seinem ganzen Umfang durch. Denn er hinderte ihn nicht, zwischen Leib und Seele jenes Verhältnis aufzustellen, welches besteht zwischen dem Zitherspieler und seinem Instrument ⁷⁾, dem Reiter und seinem Ross, dem Bewohner und dem Haus ⁸⁾, obgleich er an vielen Stellen die Seele ausdrücklich als Form des Körpers bezeichnet ⁹⁾. Aber dabei ist zu beachten, dass diese Stellungnahme hauptsächlich der Furcht

¹⁾ Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de insulis (Beitr. z. Gesch. d. Phil. des M.-A. II, 4) 54.

²⁾ Lib. ortog. quaest. c. 46: Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum . . . quae in divina intelligentia continentur. Vgl. De Un. III 1. 43, 841 D (2): Cum formae . . . exemplares et rationes omnium creatorum et creandorum viventes apud ipsum aeternaliter fuerint.

³⁾ De Un. II. 2. 2, 846 G (1): Scire namque debes, quia forma substantialis uniuscuiusque substantiae principium per se est actus nobilissimi substantiae illius.

⁴⁾ De Un. II, 2. 8, 852 E (2): Spirituales autem operationes, hoc est quae et esse habent et fieri spiritualiter tantum, non indigent nisi forma hoc est principio agente illas.

⁵⁾ De immortalit. an. c. 1, 331 A (1).

⁶⁾ De un. I 1. 36, 632 E (1): Ut ex materia fiat vel fit corpus subtile vel mobile, coeleste an terrenum, formae soli debetur.

⁷⁾ De an. c. 6, 35 p. 195 (1).

⁸⁾ Cur Deus homo c. 3, 557 A (1): Si ergo ad invicem sunt anima humana et corpus ipsius ut sessor et equus, cui insidet, ut inhabitator et habitaculum, tamen relativa naturaliter necesse sit esse coaequalia.

⁹⁾ De an. c. 4, 2 p. 105 (2): Et cum corpus materia sit, anima vero forma, sicut dicit Aristoteles . . . Vergl. De Un. II 2, 6, 850 E (1): Quemadmodum corpus humanum materia est animae humanae, quemadmodum et ipsa forma est corporis humani . . . ; de legib. c. 25 p. 81 C (1).

entsprang, die Geistigkeit der Seele durch die zu enge Verbindung mit der Stofflichkeit des Körpers zu gefährden¹⁾. Er bleibt daher lieber Augustin getreu, welcher das Verhältnis der Seele zum Leib im Sinne einer rein unkörperlichen Verbindung bestimmt hatte²⁾. Noch in anderer Beziehung verlässt Wilhelm die aristotelische Formauffassung. Während nämlich Aristoteles strengstens daran festhält, dass jede Substanz nur mit einer Form ausgestaltet ist, vertritt er die weitere Ansicht, welche in der Einzelsubstanz das Produkt von Teilformen erblickt. Er nennt diese „*formae substantiales*“. Als solche erscheinen z. B. bei der Seele das Wollen und Erkennen³⁾. Wahrscheinlich gelangte Wilhelm zu dieser erweiterten Verwendung des Formbegriffes durch die Beziehung, in welcher die wesentlichen Merkmale zum Begriffe stehen, welche erstere er mit Aristoteles auch selbst die Substanz der Definition nennt⁴⁾. Zweifellos ist es ferner der Zusammenhang mit der vorausgegangenen Scholastik, welcher zu dieser Formzerteilung führte. Dort ist es hauptsächlich der Bischof Gilbert von Poitiers, dessen scharf durchgeführter Realismus von selbst auf eine Teilung der Form hinlenkte, um zuletzt auch die Teilsubstanzen von transzendenten Subsistenzen abhängig zu machen. Indes findet sich die genannte Anschauung bei Boëthius, der die den Elementarkörpern wesentlich zukommenden Eigenschaften mit „Form“ bezeichnet⁵⁾. Noch ist anzufügen, dass Wilhelm neben den „*formae substantiales*“ auch von „*formae accidentales*“, welche übrigens schon bei Johannes von Salisbury und Alanus genannt werden⁶⁾, redet⁷⁾. Doch werden dieselben ausschliesslich auf die materiellen Substanzen beschränkt.

Auch die Frage wird berührt, in welcher Weise die Formen aus der obersten Form, wie Gott mit der vorausgehenden Scholastik⁸⁾ im Sinne *Platos-Augustinus'* genannt wird, hervorkommen⁹⁾. Diesen Vorgang ver-

¹⁾ De an. c. 3, 1 p. 86 (1): Non est ei (animae) materia ullo modorum quoniam ipsa est potius forma pura per omnem modum immaterialata sive immaterialis.

²⁾ De civit. lib. X 6: Si ergo corpus, quo inferiore famulo vel tamquam instrumento utitur anima . . .

³⁾ De Un. II 2, 2, 840 G (1): Nemo dubitat potentias huiusmodi formas substantiales (potentia volendi et intelligendi) esse huiusmodi nobilium substantiarum.

⁴⁾ De Un. I 3, 26, 794 F (2): Diffinitio, in quam non cadit aliquid de accidentibus, sed ea sola, quae vel sunt rei essentia sive substantia.

⁵⁾ Baumgartner a. a. O. 56.

⁶⁾ Baumgartner a. a. O. 55.

⁷⁾ De Un. II 2, 7, 850 G (1): Alias enim formas, quae sunt post istas, sive substantiales sint sive accidentales sicut quantitates et qualitates corporales sola substantia composita recipit.

⁸⁾ Al. de ins., Theol. reg. X 4, P. 210, 649 B.

⁹⁾ De Un. II 2, 2, 847 C (1): . . . quem constat esse purissimam atque immaterialissimam formam.

anschaulicht Wilhelm unter dem Bilde einer Sonne oder einer Quelle. Wie von hier die Strahlen oder das Wasser, so entströmen aus Gott die Formen¹⁾. Für die Rangordnung derselben ist dies von der Wirkung, dass die reinsten und gottähnlichsten Formen in der nächsten Nähe der obersten Form zu suchen sind, während die weiteste Entfernung von dort für die niedrigsten derselben bestimmt ist. Schon die angeführten Bilder verraten, dass es sich hier um Gedanken handelt, welche der neuplatonisch-arabischen Philosophie entnommen sind. Dabei werden wir namentlich an Avicenna²⁾, Avencebrol³⁾, und auch an Gundisalvis *liber de unitate*⁴⁾ zu denken haben.

In der Fassung dieses Begriffes ist der Fortschritt im Vergleich mit der vorhergehenden Zeit augenscheinlich. Denn diese betrachtet die Formen zwar als immanente Prinzipien⁵⁾, aber trotzdem blieb ihr die aristotelische Formbedeutung als eines einfachen, unteilbaren, der Kategorie der Substanz angehörigen Prinzips, wie dies hier der Fall ist, völlig fremd⁶⁾. Die bereits behandelten Inkonsequenzen tun dieser Tatsache keinen Eintrag, weil sie im Gegenteil beweisen, wie schwer es Wilhelm wurde, von traditionellen Anschauungen loszukommen. Noch sei darauf hingewiesen, dass die Bemerkungen Wilhelms über das Hervorgehen der Formen aus der Gottheit zeigen, dass auch in diesem Zusammenhang das neuplatonisch-arabische Element zur Geltung kommt.

III. Der Begriff der Natur bei Wilhelm von Auvergne.

Mit dem Begriff „Natur“ wurde von den Scholastikern des 11. und 12. Jahrhunderts der verschiedenste Sinn verbunden. So werden z. B. in den Distinktionen des Alanus de Insulis nicht weniger als zehn Bedeutungen angeführt⁷⁾. Es hängt dies wohl damit zusammen, dass die Frühscholastik sich hier ohne weiteres an Boëthius anschloss, nach welchem unter „Natur“ alles überhaupt nur Denkbare verstanden werden konnte⁸⁾. Unter diesen Umständen muss es auffallend erscheinen, wenn der Naturbegriff bei Wilhelm durchweg mit dem Wesensmoment „Kraft“ ausgestattet wird. Denn damit ist zugleich eine nicht unbedeutende Einschränkung seiner Verwendbarkeit gefordert.

¹⁾ De Un. II 2. 1, 845 D (2); De Un. II 3. 20, 1055 D (2).

²⁾ Horten, Die Metaphysik Avicennas 515, 531, 571.

³⁾ Baumecker, Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M.-A. I 2—4, 2. 2, 20.

⁴⁾ Correns, Lib. de unitate (Beitr. I, 1) 8.

⁵⁾ Baumgartner a. a. O. 54.

⁶⁾ Art. Schneider, Die abendl. Spek. des 12. Jahrh. in ihrem Verhältnis z. arist. und jüd.-arab. Phil. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M.-A. XVII, 4) 23.

⁷⁾ Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhang mit den Anschauungen d. 12. Jahrh. dargestellt (Beitr. f. d. Phil. d. M.-A. II, 4) 43.

⁸⁾ De pers. et duab. naturis cap. 1: Natura est earum rerum, quae, cum sint, quomodo intellectu capi possunt.

Im einzelnen versteht Wilhelm unter Natur eine den Dingen eingepflanzte Kraft, Gleiches aus Gleichem hervorzubringen¹⁾. Diese Auffassung begegnet uns an vielen Orten. Er führt sie mit der Bemerkung ein: „Gewisse Männer definieren die Natur als eine den Dingen eingepflanzte Kraft usw.“ Er dachte dabei wahrscheinlich an Wilhelm von Conches²⁾, Johannes von Salisbury, Alanus de insulis³⁾ u. a., bei welchen die genannte Formulierung zutrifft. Die Beziehung, in welcher diese Naturauffassung zum allgemeinen Werden und Vergehen steht, legt es nahe, wenn ihre eingehende Behandlung auf das gleichnamige Kapitel zurückgestellt wird. Hier soll bloss hervorgehoben werden, dass die bezeichnete Kraft als eine immanente, die einzelnen Spezies fortgesetzt aus sich herauschaffende angenommen wird⁴⁾. Es ist dies dieselbe Anschauung, welche Aristoteles in seiner Darstellung über das Gesetz der Synonymie entwickelt⁵⁾. Schon oben ist angedeutet, dass dieses bereits den Vorgängern Wilhelms bekannt war. Es wurde durch Pseudo-Apulejus und Boëthius dem früheren Mittelalter überliefert⁶⁾. Dagegen erregt es den Anschein, als ob dort die in dem genannten Gesetz sich entfaltende Kraft nicht so fast als eine immanente, sondern als eine über den Einzelwesen stehende angenommen worden wäre. Ein belehrendes Beispiel hierfür liefert u. a. Alanus de insulis. Dieser behandelt die gemeinte Kraft, d. h. die Natur, im engsten Anschluss an die platonische Weltseele und betrachtet sie demgemäss als eine einheitlich für sich wirkende Energie⁷⁾.

Im engsten Zusammenhang mit der vorhergehenden Auffassung, bezeichnet Wilhelm ferner die Natur als ein durch sich selbst bewegliches Prinzip der Bewegung und Ruhe⁸⁾. Was er darunter versteht, besagt seine Erklärung; die Natur bewegt nur dahin, wo das bewegte Subjekt zu ruhen strebt. Aristoteles, welchem diese Anschauung entnommen ist, hatte die Entwicklungen im Auge, welchen die Naturdinge unterworfen sind. Aber dabei ist zu beachten, dass ihm die Vorstellung von einem

¹⁾ De vitiis et pecc. cap. 5, p. 270 E (2): Unde et naturam diffinierunt aliqui viri vim rebus insitam procreandi similia ex similibus.

²⁾ Baumgartner a. a. O. 44 Anm. 1.

³⁾ Migne 210, 345 D: Haec enim fuit lex naturae ab origine, ut ex similibus similia procrearentur, ut de homine homo, de rationali rationalis.

⁴⁾ De vitiis et pecc. c. 6, 270 E (2): Natura ipsa generata generantibus assimilat.

⁵⁾ Arist. metaph. XI (XII) 2: *Ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ. Ἀνθρώπος γὰρ ἀνθρώπον γεννᾷ.*

⁶⁾ Baumgartner a. a. O. 78.

⁷⁾ Baumgartner a. a. O. 77.

⁸⁾ De immater. c. 1, 335 D (2): Natura principium motus et quietis; de Un. I 1. 33, 628 F (2): Manifestum est, quia natura non movet nisi ad id, in quo quietibile intendit subiectum, quod movet, et propter hoc diffinitur ab Aristotele principium motus et quietis per se mobilis.

Stillstand in der Entwicklung, wie ihn Wilhelm verstanden zu haben scheint¹⁾, ferne liegt. Denn sein ganzes System ist derart aufgebaut, dass alles Seiende in einer fortlaufenden Bewegung begriffen ist, welche mit der formlosen Materie beginnt und erst in der Gottheit ihr Ende findet.

Die Natur als Prinzip der Bewegung hat bei Wilhelm noch die Bedeutung, dass durch sie das bloss Mögliche in die Wirklichkeit überführt wird²⁾. Damit erhält sie dieselbe Aufgabe, welche Aristoteles der Bewegung zuschreibt. Noch sei bemerkt, dass die Auffassung der Natur als Prinzip der Bewegung sich in der christlichen Philosophie seit Boëthius da und dort verfolgen lässt.

In einem weiteren Sinn redet Wilhelm von Natur wie von einer Macht, welche im Universum gesetzgeberisch wirkt und schafft³⁾. Es ist dies die traditionelle Anschauung über das Wirken der Natur. Sie hängt damit zusammen, dass die Scholastiker die Funktionen der platonischen Weltseele einfach auf die Natur übertrugen und diese zur Stellvertreterin Gottes und Hüterin der von ihm gewollten Ordnung machten⁴⁾. Ausdrücklich weist auch Wilhelm bei dieser Gelegenheit auf Plato hin⁵⁾. Im übrigen aber lässt die Identifizierung der Natur mit Bewegung und Kraft erkennen⁶⁾, dass er auch hier an Aristoteles denkt, welcher mit „Natur“ u. a. die Zusammenfassung aller im Universum tätigen Einzelkräfte ausdrückt.

Ihre höchste Stufe erreicht die Naturauffassung unseres Denkers damit, dass er Gott selbst als Natur ansieht⁷⁾. Aber es wäre verfehlt, wenn diese Bemerkung im pantheistischen Sinn genommen werden wollte. Denn sie beabsichtigt bloss, jede Kraft in letzter Linie auf Gott zurückzuführen⁸⁾. In ähnlicher Weise wurde sie von Augustinus⁹⁾, Boëthius¹⁰⁾

¹⁾ De Un. I 1. 33, 628 F (2).

²⁾ De tentationibus et rest. c. 3, 305 B (2): *Motus enim naturalis, qualem diffinit Aristoteles exitum de potentia in actum, exitum inquam in continuum et non subitum.*

³⁾ De lege c. 24, 69 D (2): *Natura operatur virtutibus sibi a creatore inditis.*

⁴⁾ Baumgartner a. a. O. (Alanus de ins.) 77.

⁵⁾ De Un. I 3. 27, 797 B (1): *Tota igitur gubernatio mundi ex anima ipsius erit, praesertim cum Plato expresse posuerit, ipsum esse animal intelligens divinae prudentiae sanctionem.*

⁶⁾ De Un. I 2. 16, 709 B (2): *Causa enim generationis efficiens eadem est, quae et a principio; sive causa ista intelligatur motus coelorum, sive natura aut virtus alia sive creator ipse sublimis et coelestis.*

⁷⁾ De Un. II 2. 22, 875 A (1): *Creator enim indubitanter natura est prima et primitiva.*

⁸⁾ De Un. I 1, 35, 631 C (2): *Nihil enim adeo naturale est unicuique naturae ut est oboedire voluntati creatoris, cum nihil habeat unaquaeque natura, nisi quod de voluntate ipsius datum est ab eo.*

⁹⁾ De gen. ad lit. lib. V 16: *Quamvis ergo illa aeterna . . . natura, quod Deus est . . .*

¹⁰⁾ De cons. philos. III 2.

und Kassiodor¹⁾ verwendet, durch welche sie sich auf das Mittelalter vererbte. Aber höchst wahrscheinlich folgte Wilhelm auch hier Aristoteles, welcher ebenfalls Natur und Gott aufs engste miteinander verbindet²⁾. Dagegen ist es fraglich, ob er sich auch bewusst war, dass nach aristotelischer Anschauung Gott mit den in der Natur zur Entfaltung gelangenden Kräften nichts zu tun hat.

Ausserdem ist auf ein wichtiges von Wilhelm dem Naturbegriff zuerteiltes Attribut, das Angeborensein, hinzuweisen. Zur Erklärung desselben ist an die Formel „quod est et quo est“ zu erinnern, welche Wilhelm benützt, um in jedem Ding zwischen Wesen und Sein zu unterscheiden³⁾. Das nun, was dem Einzelding zugleich mit dem Sein, das unmittelbar von Gott selbst ausgeht, zukommt, ist ihm angeboren oder von Natur aus eigen. So leuchtet z. B. die Sonne nicht dadurch, dass sie Sonne ist, sondern dass sie das Licht als angeboren erhalten hat⁴⁾. Dagegen sind die Engel wissende Wesen sowohl ihrer Substanz als auch ihrer Natur nach. Schon die Art und Weise, in welcher die oben angeführte Form hier verwendet wird, zeigt, dass diese Anschauung über Natur und Angeborensein auf die arabische Philosophie, auf Alfarabi und besonders auf Avicenna, zurückgreift. Von hier stammt besonders der ursprünglich aristotelische Gedanke, wonach „Natur“ schliesslich dem formalen Sein gleichgesetzt wird.

Endlich ist auf die Gesetze hinzuweisen, welche die Ordnung der Natur bewirken. Aus der Vorstellung, dass die Natur entweder Gott selbst oder Gottes Wille ist, folgt das Gesetz: Die Natur lügt nicht⁵⁾. Wie einschneidend dasselbe für das einzelne wie für das allgemeine ist, wird u. a. an folgendem Beispiel klar gemacht. Wenn die Menschen, so meint Wilhelm, ihren Naturtrieben folgten, so könnten sie niemals unglücklich werden. Auf Grund dieses Gesetzes sind ferner Widersprüche in der Natur ausgeschlossen⁶⁾; auch kann die Natur niemals sich selber bekämpfen⁷⁾. Ein weiteres Gesetz lautet: Die Natur vollzieht nichts

¹⁾ Cass. p. 773: *Natura perennis fontis gloriae vena laudabilis.*

²⁾ De coelo I 4: *‘Ο θεός και η φύσις οὐδέν μίτην ποιῶσιν.*

³⁾ De Un. II 2. 8, 852 G (1): *Esse sive entitas unicuique accidit et advenit praeter completam substantiam et rationem . . . Et omne aliud ens est quodammodo compositum ex eo, quod est et ex eo quo est sive esse suo sive entitate sua.*

⁴⁾ De Un. II 2. 118, 967 D (2): *Sol non per essentiam suam (lucet), sed per innatam sibi lucem, et intendo non per essentiam suam non per hoc, quod est sol, id est non per hoc, quod est hoc corpus . . .*

⁵⁾ De virt. cap. 2, 109 C (1): *Naturam enim naturaliter et universaliter mentiri impossibile est.*

⁶⁾ De immort. an. I 335 D (2): *Impossibile enim est aliquid a loco suo naturaliter moveri, alioquin haberet motus oppositos et oppositas naturas.*

⁷⁾ Cur Deus homo c. 3, 557 A (2): *Natura autem per se non operatur laesiones suas.*

zwecklos oder vergebens ¹⁾. Hier schwebte ihm offenbar die aristotelische Wendung vor: „Gott und die Natur tun nichts umsonst“. Für die philosophische Betrachtungsweise Wilhelms hat besonders noch folgendes Gesetz Wert: Auf den einzelnen Entwicklungsstufen der Natur gibt es keine Sprünge und plötzliche Uebergänge ²⁾. Seine Begründung finde dieses Gesetz damit, dass jede Naturäusserung in Gott ihren Anfang hat. Aber zur vollen Entwicklung gelangt sie erst, nachdem sie unendlich viele Zwischenglieder durchlaufen hat. Denn die von dort erhaltene Kraft überströmt die Naturen in der Weise, dass die vorausgehende ihren Ueberschuss auf die nachfolgende ausgiesst ³⁾. Damit wird der Anschluss an die neuplatonisch-arabische Philosophie aufs deutlichste gekennzeichnet. Der Unterschied besteht nur darin, dass Wilhelm, welchem die pantheistische Vorstellungsweise durchaus widerspricht, jenes Hervorgehen in streng theistischem Sinne aufgefasst hat.

IV. Der Begriff der Ursache und Ursachengesetze bei Wilhelm von Auvergne.

Die der modernen Philosophie naheliegende Frage nach der erkenntnistheoretischen Geltung der Kausalität beschäftigt den mittelalterlichen Denker als solche nicht. Ihre Objektivität steht für ihn fest.

Diese Ueberzeugung verdankte er in erster Linie der Befruchtung des Universums. Denn dieses bekennt, dass das Sein, welches ihm von Natur aus zukommt, ein bloss mögliches ist ⁴⁾, so dass ihm notwendigerweise die Wirklichkeit anderswoher, d. h. von einer Ursache zugefallen sein musste. Als solche kann nur Gott, der nach Wilhelm den Inbegriff jeglicher Kausalität bildet, in Betracht kommen ⁵⁾. Diese Auffassung hat zur Folge, dass auch die ganze Weltordnung oder das „*fatum*“ ⁶⁾ in letzter

¹⁾ *Cur Deus homo* cap. 2, 556 G (1): *Nullus autem motus naturae frustra est naturaliter aut vane.*

²⁾ *De an.* c. 5, 11 p. 128: *In operationibus naturae non est saltus nec interruptio; sed procedunt unaquaeque a factore suo per media omnia imprimentes eis impressiones suas continue.*

³⁾ *De trinit.* c. XI 16: *Naturae igitur non sunt sufficientes effluere ex se alia, nisi in quantum usque ad redundantiam implentur influxione primi fontis eorum possibilitas, et hoc quidem ut effluerent et exuberarent in alia, cogit primi fluxus copiosissima vehementia.*

⁴⁾ *De Un.* I 2, 11, 696 F (2): *Confitetur enim mundus possibilitatem suam et sibi esse impossibile esse per se, quare confitetur potentialitatem seu possibilitatem essendi esse sibi naturalem et a se ipso, actualitatem autem sive actum essendi recepisse aliunde.*

⁵⁾ *De an.* c. 5, 2 p. 113: *Quia causalitas effectiva proprie ac vere attribui non potest nisi causae primae, quae est Creator . . . ; de Un.* I 1. 26, 622 H (1). *Creator causa est simpliciter omnium.*

⁶⁾ *De Un.* I 3. 25, 791 B (1).

Linie auf Gott zurückgeht. Selbst die geringste Erscheinung macht hiervon keine Ausnahme. Deshalb gilt ganz allgemein das Gesetz: „Nichts ohne Ursache ¹⁾“. Schon Kassiodor ²⁾ und später Johannes v. Salisbury ³⁾ gaben in derselben Weise ihrer Auffassung über die Kausalität Ausdruck. Auch Augustinus ⁴⁾ übermittelt eine ähnliche Formulierung desselben Gesetzes, indem er mit Berufung auf Cicero erklärt: „Nichts geschieht ohne vorausgehende Ursache“. Dagegen adoptierten die vorausgehenden Scholastiker, wie Abälard ⁵⁾, Wilhelm von Conches, Johannes von Salisbury, Alanus De insulis beweisen, hauptsächlich jene Form, in welcher das genannte Gesetz in Platos Timäus enthalten ist, welches lautet: „Nichts geschieht, ohne dass dessen Beginn ein gesetzmässiger Kausalgrund vorausgeht“.

Ein weiteres Gesetz heisst: „Die Unendlichkeit der Ursachen ist unmöglich ⁶⁾“. Es wird folgendermassen begründet: „Sämtliche Ursachen hängen wie die Glieder einer Kette mit der obersten Ursache zusammen“. Damit soll ausgedrückt werden, dass jede Ursache im Universum, die in ihr zur Geltung kommende Kraft von dort erhält. Diese Uebertragung findet in der Weise statt, dass die Kraft jedesmal von der übergeordneten Ursache auf die untergeordnete überströmt. Es sei bemerkt, dass er diese ursprünglich dem Neuplatonismus entstammende Auffassung hier hauptsächlich der arabischen Philosophie verdankt. So äussert sich z. B. Alfarabi, der neben Avicenna wiederholt von Wilhelm angeführt wird, folgendermassen: „War die Ursache früher keine Ursache und wird dann zu einer solchen, so wird sie es vermöge einer Ursache, und so gelangt man zu einem Anfang, von dem aus die Ursachen der Dinge in geordneten Reihenfolgen herkommen“ ⁷⁾. Dieselben Gedanken lassen sich bei Avicenna, Avencebrol und nicht zuletzt im liber de unitate nachweisen. Zusammenhängend finden sich diese Gedanken bei Grosseteste ⁸⁾. Dieser meint, dass mit der Aufhebung einer ersten Ursache überhaupt jegliche Kausalität wegfallt. Denn jede nachfolgende Ursache könne nur von einer vorausgehenden ihre Wirkung erhalten.

¹⁾ De anima cap. 6, 38 p. 198: Nihil fit in natura sine causa . . . ; de Un. 3. 5, 765D (2): Deus nihil facit . . . sine causa.

²⁾ P. 408: Nihil sine causa geritur nec mundus fortuitis casibus implicatur.

³⁾ Polier. lib. II 1, Mig. 199, 415D: Nihil fit sine causa.

⁴⁾ De civitate Dei lib. V 19: Omne quod fit, non nisi causa praecedente fieri confitetur (Cicero).

⁵⁾ Intr. ad th. III 4, Mig. 178, 1095.

⁶⁾ De un. I 1. 8, 602B (1): Infinitas causarum impossibilis est.

⁷⁾ Horten, Alfarabi 31.

⁸⁾ Baur, Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. M.-A. 120: Omnis causa posterior causalitatem suam habet a causa priori et superiori. Igitur si in infinitum est procedere, ut non sit reperire primam causam, non erit reperire causalitatem in aliquo.

Aus dieser Beziehung der Ursachen zueinander werden eine ganze Reihe weiterer Gesetze abgeleitet. Das wichtigste davon, welches schon von Alanus¹⁾ verwendet wurde, lautet: „Die Ursache der Ursache ist auch die Ursache des Verursachten“²⁾. Damit wird lediglich der auch sonst ausgesprochene Gedanke ausgedrückt, dass jede Ursache bis hinauf zur ersten die Wirkung einer andern sei³⁾. Dass Wilhelm die Art und Weise der Verursachung sich analog wie der Neuplatonismus vorstellt, beweist das Gesetz: „Jede Wirkursache lässt von ihrem Ueberreichtum ausströmen und verursacht so ihre Wirkung“⁴⁾. Somit besteht die Verursachung darin, dass durch Ueberströmen von Kraft die jeweilige Wirkung erzielt wird. Hierher gehört ferner das Gesetz: „Jede primäre Ursache überströmt mehr auf ihre Wirkung als eine sekundäre“⁵⁾. Was endlich das zeitliche Verhältnis anbelangt, so gilt hier die Regel: „Jede Ursache ist früher als ihre Wirkung“⁶⁾.

Wie nicht anders zu erwarten ist, findet sich bei unserm Autor auch die aristotelische Vierteilung der Ursachen, wobei die *causa finalis* und die *causa materialis* als die Wesensbestandteile alles Gewordenen angesehen werden⁷⁾. Diese Einteilung war freilich schon der vorausgegangenen Zeit hinreichend bekannt. Erwähnt sei hier bloss Honorius von Autun, der in der göttlichen Wesenheit die *c. efficiens*, in der göttlichen Weisheit die *c. formalis*, in der göttlichen Güte die *c. finalis* und in den vier Elementen die *c. materialis* erblickte⁸⁾. Ausserdem wird die gleiche Einteilung verwendet von Abälard, Thierry von Chartres, Wilhelm von Conches, Johann von Salisbury und Alanus de Insulis⁹⁾. Während jedoch Wilhelm diese Kenntnis unmittelbar aus Aristoteles selbst schöpfen konnte, gelangten jene zweifellos durch Boëthius, welcher eine eingehende Abhandlung über die aristotelischen Ursachen verfasste, in ihren Besitz.

¹⁾ De art. cath. fid. lib. I 1, Migne 210, 598.

²⁾ De virt. cap. 9, 127D (1): *Causa causae est causa causati.*

³⁾ De Un. I 3. 23, 790F (1): *quare et causa causae, cum quaelibet causarum usque ad primam effectus sit alicuius causae.*

⁴⁾ De Un. II 1. 21, 827A (1): *Omnis enim causatio quae per se est, est naturalis transfusio eius, quod est apud causantem in causatum.*

⁵⁾ De virt. cap. 9, 127D (1): *Omnis causa primaria plus est influens etiam supra causatum secundae . . .*

⁶⁾ De Un. I 2. 4, 688G (1): *Generaliter causa omnis intelligitur prior esse omni causato.*

⁷⁾ De legib. cap. 25, 81C (1): *Omnes causae mortalium potissime quatuor quae principales sunt . . . et ita materialis et formalis, quae solae causae essentiales sunt, hoc est de essentiis compositorum . . .*

⁸⁾ Comm. in Tim. Mig. 172, 250: *Est efficiens causa divina essentia, formalis divina sapientia, finalis divina bonitas, materialis quatuor elementa.*

⁹⁾ Baumgartner, Die Phil. d. Alan. de ins. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M.-A. II 4) 67.

Eine besonders sorgfältige Behandlung lässt Wilhelm der Unfersuchung über die sogenannten Zweitursachen angedeihen. Indes begründen seine diesbezüglichen Abhandlungen der bisherigen Scholastik gegenüber nur insofern einen Unterschied, als er mit auffallender Schärfe die untergeordnete Bedeutung derselben hervorhebt. Er vergleicht sie mit Boten¹⁾, welche den Willen der obersten Ursache durch die unendlichen Kausalreihen zu übertragen haben. Noch deutlicher tritt ihre nur unbedeutende Rolle dadurch hervor, dass sie, ohne das Ganze zu schädigen, völlig ausgeschaltet werden können. Auch hier war Wilhelm vorgearbeitet, indem die Scholastiker nach dem Beispiel des Bischofs von Hippo, von welchem die genannte Zweiteilung der Ursachen her stammt²⁾, vielfach auf die Ueberlegenheit der Erstursachen hinweisen³⁾. Jedoch den unmittelbaren Anlass, diesen Punkt hier mit Nachdruck hervorzuheben, bot Avicenna, der in seinen schon wiederholt genannten Intelligenzen eine Art selbständig tätiger Mittelwesen geschaffen hatte. Diese aber konnten am besten dadurch beseitigt werden, dass, wie es hier geschieht, in letzter Linie jede Verursachung auf die göttliche Schöpfertätigkeit zurückgeführt wird⁴⁾.

V. Der Begriff des Ortes bei Wilhelm von Auvergne.

Wilhelm definierte den Ort als das Umgeben oder Umfassen, wodurch ein Körper von der inneren Oberfläche des ihn umschliessenden Körpers umfasst wird⁵⁾. Damit wiederholt er die aristotelische Auffassung, welche den Raum als die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen bestimmt und dementsprechend den Ort eines jeden Körpers durch die Grenze des ihn umfassenden gebildet sein lässt⁶⁾. Wilhelm zieht aus dieser Definition folgerichtig den Schluss, dass demnach das

¹⁾ De virt. c. 9, 127 D (1): Causae secundae sive mediae non sunt nisi sicut nuntii et deferentes influentiam causae primae ad causata sua secunda.

²⁾ De civit. lib. V 19: Habet Deus in seipso absconditas (causas) quorundam factorum, quas rebus conditis inseruit.

³⁾ Hugo Roth, Dial. lib. II 12, Migne 192, 1165; Hugo de S. Vict., Quaest. in epist. Pauli quaest. XIV, Migne 175, 571; idem, In Summa sent. lib. I 13, Migne 176, 65; Rob. Pull., Sent. lib. II 8, Migne 186, 729; Petr. Lomb., Sent. II 18, Migne 192, 688; Al. de ins., Anticl. 543 etc.

⁴⁾ De an. c. 5, 2 p. 118: Causalitas effectiva proprie ac vere attribui non potest nisi causae primae, quae est Creator benedictus ac sublimis.

⁵⁾ De Un. I 1. 43, 647 B (1): Dico igitur quia ubi spirituale distat ab ubi corporali differentiis multis, quarum prima et principalis est circumdatio seu continentia, qua corpus circumdatur vel continetur ab intima superficie corporis ambientis illud.

⁶⁾ Zeller, Philos. der Griechen II 2^a 398.

Im-Raumesein nur einem Körper zukomme¹⁾, wie auch anderseits nur ein Körper räumlich umgeben könne. Die erste Folgerung verwendet er dazu, die Unmöglichkeit eines Leeren darzutun²⁾, während er mit der anderen den Katherern und Arabern gegenüber den Nachweis für das Vorhandensein nur eines Universums erbringen will. Auffallend ist, dass zur Widerlegung eines Leeren, von welchem in letzter Linie auch die Existenz mehrere Welten abhängt, nicht kräftiger das Motiv der Bewegung, wie dies durch Aristoteles geschieht, herangezogen wird. Dies hängt damit zusammen, dass während Aristoteles die Atomisten, deren ganze Philosophie das Leere innerhalb des Universums zur Voraussetzung hatte, bekämpfte, Wilhelm die Widerlegung eines Leeren außerhalb des einen Universums im Auge hat. Aber dieses Ziel konnte er am besten dadurch erreichen, dass er, von seiner Raum-Definition ausgehend, alles Existierende durch eine äusserste Grenze, den *coelum empyreum*, abschloss³⁾. Es ist von Bedeutung, dass der Ortsbegriff kosmologisch schon von Thierry von Chartres ausgenützt wurde. Jedoch auch hier führt diese Verwendung wenigstens indirekt auf Aristoteles zurück⁴⁾.

Auch darüber verbreitet sich Wilhelm, wie sich der Körper im Orte befinde. Mit Augustinus⁵⁾ und Cassiodor⁶⁾ erklärt er, dass dies nach der dreidimensionalen Ausdehnung geschehe⁷⁾. Ausserdem unterscheidet er am Körper nach seiner räumlichen Lage ein Oben, Unten, Vorn und Hinten. Daneben gibt er die weitere Bestimmung, dass der einzelne Körper seinen Ort so ausfülle, dass dieser einen zweiten Körper völlig ausschliesse. Denn jeder Körper ruhe schon kraft seiner eigenen Natur an seinem Orte⁸⁾. Auch diese Gedanken waren der vorausgegangenen Zeit bekannt, wie Stellen bei Augustinus⁹⁾, Boëthius¹⁰⁾ und später Abälard¹¹⁾,

¹⁾ De sacr. euch. c. 1 p. 435 A (1): *Quantitas autem corporalis per se et substantialiter repletiva est loci sive vacui.* De Un. II 1. 80, 934 E (1): *Quemadmodum igitur corporaliter contineri non congruit nisi corporibus, sic et corporaliter continere . . .*

²⁾ De Un. I 1. 44, 652 E (2): *In regione septem planetarum certum est non esse vacuum.*

³⁾ De Un. I 1. 43, 645 B (1): *Hoc igitur est corporum omnium universi corporei et coelorum omnium maximum utpote continens omnes coelos et quaecunque ab eisdem continentur.*

⁴⁾ Art. Schneider a. a. O. 31.

⁵⁾ Octog. quaest. lib. I 20: *Sicut enim in spatio est, quod longitudine et altitudine et latitudine corporis occupatur.*

⁶⁾ De an. c. 4: *Quia dum omnia corporalia tribus noverimus lineis contineri: longitudine, latitudine et profunditate.*

⁷⁾ De Un. I 1. 43, 647 C (2). — ⁸⁾ De euch. c. 4, 425 B (2).

⁹⁾ Octog. quaest. lib. I 20. — ¹⁰⁾ De diff. top. lib. 2.

¹¹⁾ Introd. ad th. III 6, Mig. 178, 1105.

Honorius von Autun¹⁾, Hugo von St. Victor²⁾, Petrus Lombardus³⁾ u. a. beweisen. Doch treten sie in ihrer systematischen Durchführung nur bei Aristoteles auf, aus dessen Physik sie zweifellos hierher übertragen wurden.

Neben dem *ubi corporale* redet Wilhelm auch von einem *ubi spirituale*. Der wesentliche Unterschied zu jenem besteht darin, dass hier das Umschlossenwerden wegfällt; denn die geistigen Substanzen können durch nichts Körperliches umschlossen werden⁴⁾. Aber im absoluten Sinne ist diese Eigenschaft bloss bei Gott, weil er mit seiner Unermesslichkeit alles Seiende nicht nur umgibt, sondern auch durchdringt und erfüllt⁵⁾. Schon Augustinus⁶⁾ und im Anschluss an ihn die Scholastiker bis herauf zu Wilhelm begründen diese Eigenschaft damit, dass kein Ort imstande sei, ihn als Grenze zu umschliessen. Was die übrigen Geister betrifft, so haben sie mit dem göttlichen Wesen das gemein, dass auch sie nicht umschlossen werden können. Aber gleichwohl befinden sie sich jeden Augenblick nur an einem Orte, und zwar dort, wo sie nach dem Willen Gottes sein müssen⁷⁾. Wilhelm bezeichnet diese besondere Art des Im-Raumeseins mit dem schon bei Hugo v. St. Victor gebräuchlichen Ausdruck *diffinitive esse in loco*⁸⁾.

VI. Der Begriff der Zeit bei Wilhelm von Auvergne.

Der Behandlung des Zeitbegriffes hat die bisherige Scholastik ein auffallend geringes Interesse zugewandt. Ohne auch nur den Versuch zu machen, selbständig in diesen Begriff einzudringen, übernahm sie einfach die platonisch⁹⁾-augustinische¹⁰⁾ Zeitauffassung und betrachtet die Zeit als eine beständige Begleiterscheinung des Geschaffenen. Auch Wilhelm macht keine Ausnahme. Seine Definition der Zeit als „Mass“ geht von dieser

¹⁾ Eluc. lib. I 4.

²⁾ De sac. lib. I 3, Mig. 176, 323.

³⁾ Sent. lib. I dist. 37, Mig. 192, 625.

⁴⁾ De Un. I 193, 647 D (2): *Spirituales enim substantiae magis circumdant, in quo esse dicuntur et continentur quam circumdantur et continentur ab ipso.*

⁵⁾ De Un. II 2; 83, 938 G (1): *Ipse enim est continens et circumdans omnia immensitate sua; de Un. II 2. 80, 934 H (1).*

⁶⁾ In ps. 68: *Cum ille (Deus) ubique sit totus et nullus eum contineat locus.*

⁷⁾ De Un. II 2. 106, 958 E (1): *Nec esse volunt, nisi ubi sentiunt eas esse velle creatorem, nec transferre se nisi in quo iubet creator.*

⁸⁾ De Un. II 2. 79, 933 D (1): *Qui enim dicunt substantias huiusmodi non localiter, sed diffinitive in locis esse. Conf. Hugo de S. Vict., De sac. I 3, 28, Mig. 176, 224.*

⁹⁾ Timaeus 37, vergl. Leisegang, Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus (Beitr. usw. XIII 4, 6 ff.)

¹⁰⁾ De genes. ad lit. V 5: *Factae igitur creaturae motibus coeperunt currere tempora, unde ante creaturam frustra tempora requiruntur.*

Anschauung aus ¹⁾. Was er näherhin darunter versteht, zeigt die Bestimmung des in der Zeit Seienden als eines von der Zeit gemäss der zeitlichen Aufeinanderfolge abgemessenen Seins ²⁾. Somit betrachtet er die Zeit als einen Masstab, von welchem die einzelnen Zeitabschnitte wie Teile von einem Ganzen abgemessen werden. Von welchem Umfang dieser Masstab ist, zeigt die Verwendung der aristotelischen Zeitdefinition: „Die Zeit ist das Mass der Bewegung ³⁾“. Denn Wilhelm denkt nicht daran, dieselbe in ihrem ursprünglichen Sinne zu verwenden, um schliesslich mit einer anfangslosen Bewegung eine grenzenlose Zeit zu verbinden. Vielmehr greift er auf die bisherige Scholastik zurück und versteht unter Bewegung die Schöpfung, die auf Grund ihrer Veränderlichkeit sich von Anfang an in beständiger Bewegung befindet. Damit erstreckt sich der Umfang der Zeit von der Schöpfung der Welt bis zu ihrem etwaigen Ende ⁴⁾. Diese Deutung kann nicht überraschen. Denn abgesehen davon, dass sie zum traditionellen Bestand der Scholastik gehört ⁵⁾, betrachtete es Wilhelm als seine besondere Aufgabe, sowohl die Ewigkeit der Welt als auch die Unbegrenztheit der Zeit, wie beides von Aristoteles angenommen wurde, zu bekämpfen. Zuletzt ist darauf hinzuweisen, dass Wilhelm auf die Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Zeit einen besonderen Nachdruck legt. So gut das Universum ein in sich geschlossenes Ganzes bildet, ist auch nach ihm die Zeit eine einzige und einheitliche, so dass es töricht wäre, darüber hinaus nach einem Vorher oder Nachher zu fragen ⁶⁾. Auch hier handelt es sich um Gedanken, die dem platonischen Ideenkreis entsprechen und besonders durch Augustinus vorgetragen worden sind ⁷⁾.

Im engsten Zusammenhang mit dem Zeitbegriff wurde von jeher die Vorstellung „Ewigkeit“ behandelt. Wilhelm gewinnt ihre nähere Bestimmung dadurch, dass er diesen Begriff einfach als konträren Gegensatz der Zeit gegenüberstellt ⁸⁾. Handelt es sich hier um beständige Bewegung,

¹⁾ De Un. I 2. 1, 685 C (1): *Tempus essentialiter mensura est.*

²⁾ De Un. I 2. 2, 687 A (1): *Dico igitur, quia proprie et vere esse in tempore est esse mensuratum a tempore secundum longum successionis ipsius temporis.*

³⁾ De legib. c. 27, p. 92 E (1): *Cum tempus non sit nisi mensura ipsius motus.* Vergl. Arist., Phys. lib. IV 11.

⁴⁾ De Un. I 2. 9, 692 G (2): *Tempus coepit a creatione mundi.*

⁵⁾ Isid. hisp., Sent. lib. I 8, Mig. 83, 549: *Tempus a constitutione creaturae, non creatura coepit a tempore; Honor. Aut., De imag. mundi lib. II, Mig. 172, 146: Tempus autem, est umbra aevi: hoc cum mundo coepit et cum mundo desinit; Hugo Roth., Dial. lib. III 15, Migne 192, 1163; Hugo de S. Vict., Adn. in Pent. c. V, Mig. 175, 34 usw.*

⁶⁾ De Un. I 2. 9, 692 G (2).

⁷⁾ Vergl. Storz, Die Philosophie des hl. Augustinus (Freiburg 1882) 215 ff.

⁸⁾ De Un. I 2. 1: *Esse aeternitatis permanere est inflexibiliter . . . essentia igitur aeternitatis contraria est fluxibilitati . . .*

so gilt dort als Wesensmoment das unwandelbare Sein, welches, ohne irgendwie in ein Vorher und Nacher zu zerfallen, stets als unteilbares Ganzes existiert. Er wiederholt die bekannte boëthianische Definition der Ewigkeit als: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*¹⁾.

Aber diese Eigenschaft der Ewigkeit besitzt nur das „*necesse esse per se*“ d. h. die Seinsweise des Schöpfers²⁾. Daraus folgt, dass die Ewigkeit nichts für sich Bestehendes ist, sondern höchstens als ein göttliches Attribut angesehen wird.

Schon die Verwendung des Begriffes: „*necesse esse per se*“ weist darauf hin³⁾, dass Wilhelm in diesem Zusammenhang höchst wahrscheinlich jene Stellen vorschwebten, an denen Aristoteles mit schwungvoller Begeisterung den ewigen und unveränderlichen Gott nachzuweisen sucht⁴⁾. Doch ist zu bemerken, dass Aristoteles unter dem Begriff Ewigkeit etwas ganz anders versteht als das, was Wilhelm und die christliche Philosophie im allgemeinen sich darunter vorstellt. Insofern nämlich bei Aristoteles Bewegung zugleich mit dem Erstbewegenden gegeben ist, die Bewegung aber die Zeit begründet, so ist sein scheinbar Göttliches zeitlich, so dass das Prädikat „*ewig*“ höchstens den Sinn von unendlich an Zeit besitzen kann. Hier dagegen, wo die Zeit mit der Kreatur entsteht und mit ihr wieder vergeht, bedeutet Ewigkeit Ausserweltlichkeit, wodurch das Zusammenfallen der Ewigkeit mit Gott von selbst gegeben ist. Aber auch sonst wurde die Identität von Gott und Ewigkeit vielfach vorgetragen. Unter anderem geschieht dies von Augustinus, der die göttliche Substanz auf Grund ihres absolut unveränderlichen Wesens ausdrücklich der Ewigkeit gleichstellt⁵⁾. Wahrscheinlich führt es auf ihn zurück, wenn wir derselben Vorstellung bei allen Scholastikern bis auf Wilhelm begegnen. Es sei nur hingewiesen auf Abälard⁶⁾, Hugo von Rouen⁷⁾, Hugo von St. Victor⁸⁾, Petrus Lombardus⁹⁾, Johannes v. Salisbury¹⁰⁾ und andere.

¹⁾ *De sacr. euch.* 2. 4, 446 E (1): *Omne enim quod in aeternitate est, omne tempus habet, cum aeternitas sit interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

²⁾ *De Un.* I 2. 1, 685 D (2): *Dico igitur, quia aeternitas non est nisi esse creatoris aut creator ipse.*

³⁾ *De Un.* I 2. 1, 685 B (2): *Solum enim esse creatoris est necesse per se ex omnibus modis suis.*

⁴⁾ *Metaph.* XII 7.

⁵⁾ *In ps.* 101 c. 8: *Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile.*

⁶⁾ *Intr. ad th. lib.* I 13 Mig. 178, 1002.

⁷⁾ *Dial. lib.* I 12 Migne 192, 1148.

⁸⁾ *In eccl. hom.* XIX Mig. 175, 207.

⁹⁾ *Sent. lib.* I dist. 9 Mig. 192, 549.

¹⁰⁾ *Polier. II* 22 Mig. 199, 450.