

lich um das andere Relat, das Verhalten des B? Auch dies darf offenbar, eben als Relat in dieser unwertvollen Relation, für unwertvoll gelten.

Ein drittes Beispiel trifft eine Sonderart der Kausalrelation: die Mittel-Zweck-Relation. Ein einfacher oder mehrkerniger Sachverhalt gilt als wertig, sofern er ein anderes Valent bezweckt. Der Bleistift gilt als wertvoll, sofern er zum Schreiben geeignet ist. In einem solchen Falle (wie in anderen Fällen) ist die Möglichkeit eines Wertkonfliktes gegeben, wenn nämlich jenem Ausgangs-(Mittel-) Sachverhalt an sich oder in einer weiteren Relation eine andere Valenz zukommt¹⁾.

Auf die hier anklingenden Themen der Wertlehre, die durch die Termini „Eigenwert“ und „Konsekutivwert“ gekennzeichnet sind, kann nicht mehr eingegangen werden. Dass auch sie mit der Gegenstandslehre in enger Verbindung stehen und ohne einen exakten Ausbau der Relationslehre nicht in befriedigender Weise gefördert werden können, dürfte sich aus unseren Andeutungen von selbst ergeben.

(Manuskript abgeschlossen am 15. Dezember 1922.)

Die Lehre des sel. Johannes Duns Skotus über die Seele.

Von P. Hubert Klug O. M. Cap. in Werne a. d. Lippe.

Vorliegende Studie will nur die allgemeine Psychologie des Duns Skotus bieten. Den Ausführungen sind das Opus Oxoniense und die Reportata Parisiensia, sowie die Quodlibetalen zu Grunde gelegt. (Wenn kein Buch genannt wird, ist das Op. Oxon. gemeint.) Diese Bücher gelten als echt und als die Hauptwerke des Seligen, während ein abschliessendes Urteil über die Echtheit der anderen in der unkritischen Ausgabe von Wadding enthaltenen Schriften zur Zeit nicht möglich ist. Sollte die Echtheit von schon edierten oder noch herauszugebenden Werken festgestellt werden, dann ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die in ihnen enthaltenen Lehren entweder mit den Ansichten der Sentenzenkommentare und Quodlibetalen übereinstimmen, bzw. sie erweitern, oder ihnen widersprechen. Die erweiternden psychologischen Ansichten können leicht zu den vorliegenden Ausführungen ergänzend hinzugefügt werden. Bei den abweichenden Lehren aber ist zu sehen, ob Skotus sie in einer früheren Zeit vorgetragen und seine Ansichten im Laufe der Jahre vielleicht

¹⁾ Darum heiligt der Zweck nicht immer die Mittel, und in dem bekannten legendenhaften Beispiel übertönt der sittliche Unwert des Lederstehens an sich den aus dem Wohltätigkeitszweck sich ergebenden konkurrierenden Wert.

geändert hat. Wenn sich nicht feststellen lässt, welche Meinung er zuletzt geäußert hat, dürfte die Lehre in den Hauptwerken entscheidend bleiben ¹⁾).

Ueber die Psychologie des Skotus handelt K. Werner in „Die Psychologie und Erkenntnislehre des Joh. D. Skotus“ (Wien 1877); ebenso E. Pluzanski in seinem Essai sur la philosophie de D. Sc. (Paris 1887). Beide Abhandlungen sind nicht erschöpfend und bieten kein Gesamtbild der skotistischen Psychologie. Sie beruhen zudem grossenteils auf dem von P. P. Minges als zweifelhaft echt zugegebenen ²⁾ Traktate De rerum principio.

In unserer Abhandlung fanden auch physiologische Anschauungen des Johannes Platz. Hierin zeigt er sich als Kind seiner Zeit. Doch ist er zur Revision solcher Ansichten bereit. Denn er huldigt dem Grundsatz, dass auf diesem Gebiete nicht die Philosophie, sondern die Fachleute massgebend sind ³⁾).

A. Die Seele im Allgemeinen.

§ 1. Begriff der Seele.

Die Seele bildet nicht eine eigene Art, sondern nur den Teil einer Art; sie ist eine Teilsubstanz des organischen Wesens ⁴⁾ und ist entweder materiell oder geistig ⁵⁾. Eine genaue und befriedigende Definition der Seele muss aber notwendig die Beziehung der Seele zum Körper zum Ausdruck bringen. Wenn man alle Wesensbestimmungen der Seele angäbe und würde ihr Verhältnis zum Körper nicht auseinandersetzen, dann wäre keine genügende Begriffsbestimmung geliefert. Denn die Seele ist eine substanziale Form, die mit dem Körper ein in sich subsistierendes Kompositum ausmacht. Darum besteht nach Aristoteles das Wesen der Seele darin, dass sie der Akt, d. h. die substanziale Form, des lebensfähigen organischen Wesens ist ⁶⁾.

¹⁾ Bezüglich der Echtheit der Werke des Duns Skotus geben nunmehr die nachträglich erschienenen Aufsätze von P. E. Longpré O. F. M. „La Philosophie du B. Duns Scot“ in den Études Franciscaines XXXIV (1922 s.) 447—481 wichtige Aufschlüsse. Ueber die fälschlich dem Skotus zugeschriebene Grammatica speculata s. N. Grabmann in Ph. J. XXXV (1922) 132—133.

²⁾ Z. B. Franzisk. Studien III 185.

³⁾ Si aliter sentiat Philosophus, negatur, quia Galenus sentit oppositum . . . , et in istis magis est credendum expertis III d. 4 n. 17. 14. 200b.

⁴⁾ Anima non est proprie species, sed pars speciei II d. 1 q. 5 n. 5 11. 192b; vgl. auch n. 2. 11, 188b und Q q. 9. 25, 379 ss.; Anima est pars formalis corporis vel hominis. Rp. IV d. 45 q. 2 n. 10. 24, 561b.

⁵⁾ Vgl. die späteren Ausführungen.

⁶⁾ Nulla forma potest habere conceptum perfectum quietativum, nisi intelligatur illud, cuim est forma. Definitio autem exprimit conceptum perfectum definiti; et ideo quantumcunque essentialia formae exprimerentur sine illo, cuius est forma, quamvis quidditas eius indicaretur, tamen non esset conceptus perfectus quietatus intellectum, ideo nec definitivus. Sed causatum, quod

Skotus bestimmt deshalb die Seele mit den Worten: Die Seele ist von Natur aus die den organischen Körper vervollkommnende Form¹⁾, d. h. sie ist eine substanziale Form, die in dem organischen Wesen unmittelbar das Sein, das Leben und die Tätigkeit bewirkt²⁾.

§ 2. Die Seelenfähigkeiten.

Um tätig zu sein, besitzt die Seele die Seelenfähigkeiten (*potentia realis*)³⁾ oder Seelenkräfte (*virtus activa* oder *vis*)⁴⁾. Unter Fähigkeit oder Potenz versteht man das Prinzip des Handelns oder Leidens⁵⁾.

Man kann von aktiven und passiven Potenzen reden. Jedoch ist das nicht so zu verstehen, als ob die einen Potenzen ausschliesslich aktiv und die anderen passiv wären. Vielmehr kann eine und dieselbe Fähigkeit bald aktiv, bald passiv sich verhalten, wie das z. B. beim Willen der Fall ist⁶⁾.

Es sind geistige und körperliche Fähigkeiten zu unterscheiden. Die geistigen Fähigkeiten kommen der Seele allein zu. Die körperlichen Fähigkeiten zerfallen in rein körperliche und in organische Fähigkeiten. Rein körperliche Fähigkeiten finden sich in dem Körper allein, insofern er als ein aus den Elementen entstandenes Kompositum zu betrachten ist. Organische Fähigkeiten sind jene Fähigkeiten, die ein belebtes Wesen insofern besitzt, als die Seele in Verbindung mit einem Organe ihre Tätigkeit ausübt⁷⁾.

est in se quoddam compositum subsistens, si concipiatur in se, intellectus ibi quiescit, non requirens aliud cointelligere . . . Patet per Philosophum definientem animam 2. de Anima, ubi statim ponitur corpus, quod est perfectibile ipsius, vel totum compositum, cuius ipsa est pars; nec aliquid ponit pertinens ad essentiam animae, sed tantummodo hoc, quod est actus, quod significat respectum animae ad illud, cuius est forma IV d. 12 q. 1 n. 18 s. 17, 552a.

¹⁾ Anima naturaliter est perfectiva corporis organici ut forma. II d. 1 q. 5 n. 2. 11, 188b.

²⁾ Anima est principium formale, quo vivum est vivum . . . Anima est immediatum principium formale essendi et principium immediatum operandi II d. 16 n. 6. 13, 26a s.

³⁾ I d. 7 n. 8. 9, 530.

⁴⁾ Rp. IV d. 10 q. 7 n. 2. 24, 89a; II d. 195 n. 5. 11, 193a.

⁵⁾ Potentia realis dicitur principium agendi vel patiendi. I d. 7 n. 8. 9, 530.

⁶⁾ Cum dicimus „potentia“, quemadmodum dicimus, quod calor est potentia calefactiva, sic non oportet, quod activum et passivum distinguant ipsam, quia tunc voluntas esset duae potentiae. Q q. 15 n. 19. 26, 152a.

⁷⁾ Cum homo sit compositus ex materia et forma, corpore et anima, eius potest esse duplex virtus activa in genere. Una spiritualis, quae convenit ei ex parte animae. Alia corporalis ex parte corporis; et secundum hoc sunt in homine aliae et aliae potentiae, quaedam spirituales et quaedam corporales. Potentiae, quae conveniunt homini ex parte animae, sunt spirituales aliquo modo, quia licet quantum ad esse coniungantur corpori, sicut anima informat corpus,

Die Potenzen entwickeln Tätigkeiten oder Akte¹⁾. Die Tätigkeit ist immanent, wenn sie sich im handelnden Prinzip entfaltet und ihre Wirkung im handelnden Prinzip selbst erzielt. Die Tätigkeit ist dagegen transeunt, wenn die hervorgebrachte Wirkung ausserhalb des handelnden Prinzips liegt. Nach der gewöhnlichen Ansicht ist sie mit der an einem bewegbaren Objekte vorgenommenen Bewegung oder Veränderung identisch, was wohl der Wahrheit entsprechen dürfte²⁾. (Ueber den Unterschied und die Uebereinstimmung der immanenten und transeunten Tätigkeit vgl. I d. 3 q. 6 n. 32 ss. 9, 305a ss., I d. 6 n. 3. 9, 508b und Q q. 13 n. 25 ss., 25, 570b ss.) Die immanente, nicht aber die transeunte Tätigkeit vervollkommnet das handelnde Prinzip; die immanenten Tätigkeiten nennt Skotus Handlungen (operatio) im strengen Sinne, während er die transeunte Tätigkeit einfachhin als Tätigkeit (actio)³⁾ oder factio⁴⁾ bezeichnet. Jedoch hält sich Skotus nicht immer an den strengen Sinn⁵⁾. Je nachdem nun die Potenzen eine immanente oder transeunte Tätigkeit ausüben, redet Skotus von operativen oder faktiven Potenzen⁶⁾. Operative Potenzen besitzt nur die ver-

famen separantur ad separationem animae omni modo, quia sunt eadem essentia cum anima. Potentiae vero, quae conveniunt homini ex parte corporis ut corporales, in multiplici differentia sunt. Quaedam enim conveniunt corpori non inquantum animatum, sed inquantum est corpus mixtum compositum ex elementis. Quaedam autem conveniunt ei, inquantum est animatum, et sunt totius coniuncti ex anima et corpore vel organo et potentia, sicut patet ex libe de Sensato et sensu. Rp. IV d. 10 q. 7 n. 2. 24, 89a s. Aehnlich IV d. 10 q. 7 n. 2. 17, 276a s.

¹⁾ Actio est actus potentiae activae. IV d. 13 q. 1 n. 6. 17, 664b. (Actus secundus im Gegensatz zum actus primus oder der Potenz. I d. 39 n. 16. 10, 629a s.)

²⁾ Actio immanens in creaturis et eius terminus habent idem pro agente et idem pro recipiente; sed actio ibi transiens et eius terminus habent aliud ab agente, quia saltem eius terminus est in recipiente et non in agente. Nulla vero actio recipitur in suo termino, ita quod transit in suum terminum, quia tenetur, quod actio transiens secundum communem opinionem sit eadem realiter motui, qui est in mobili, quidquid sit secundum veritatem. Rp. I d. 7 q. 2 n. 6. 22, 150a s.

³⁾ Omissis operationibus, quae sunt perfectiones simpliciter ipsius operantis ut intelligere et velle, et non proprie actiones, quia actio non perficit agentem simpliciter. Rp. IV d. 13 q. 1 n. 6. 24, 186b s.; ferner Q q. 13 n. 25, 570a.

⁴⁾ I d. 6 n. 3. 9, 508b.

⁵⁾ So redet er z. B. von einer operatio vegetativae (animae). IV d. 44 q. 1 n. 3. 20, 163a.

⁶⁾ Potentia operativa et organica est illa, cuius operatio per se et primo recipitur in toto composito ex organo et illa potentia . . . Potentia operativa sive factiva non causat actum informantem se, sed effectum in alio. IV d. 49 q. 14 n. 8. 9. 21, 478b s.

nünftige und sensitive Seele. Der vegetativen Seele kommen nur faktive Potenzen zu ¹⁾).

§ 3. Unterschied der Potenzen.

I. Unterscheidung der Potenzen nach ihren Objekten und Akten.

Von der Seele und ihren Potenzen besitzen wir keine so grosse Kenntnis, dass wir a priori wissen können, auf welche Objekte sie ihre Akte richten. Durch Selbstbeobachtung aber stellen wir in uns Akte fest. Aus diesen Akten schliessen wir auf die Natur der Potenzen, die das Prinzip dieser Akte sind, mit denen wir nach unserer Selbstbeobachtung die Objekte erfassen. Durch die in uns wahrgenommenen Akte nun kommen wir zur Kenntnis der Objekte dieser Akte. •Das Objekt wird also nicht aus der Kenntnis der Potenzen, sondern der Akte erschlossen ²⁾).

Wenn wir nun die Objekte kennen, auf die sich die Akte erstrecken, dann folgt nach Aristoteles aus der Verschiedenartigkeit der Objekte die Verschiedenartigkeit der Akte und aus der Verschiedenartigkeit der Akte die Verschiedenartigkeit der Potenzen. Zu diesem Satze des Aristoteles nimmt Skotus an verschiedenen Orten Stellung:

a. Wenn nach Aristoteles die Objekte die Akte und die Akte die Potenzen unterscheiden, dann heisst das nicht, dass die Objekte einen wesentlichen und unterscheidenden Bestandteil der Akte und die Akte einen wesentlichen und unterscheidenden Bestandteil der Potenzen bilden. Denn die Objekte sind keine Form der Akte. Auch gehen die Objekte in ihrer Existenz den Akten voraus. Ferner sind die Akte wesentlich später als die Potenzen. Das Spätere ist aber an sich nicht imstande, einen wesentlichen und unterscheidenden Bestandteil des Früheren zu bilden. Darum bewirkt *die Verschiedenartigkeit in den Akten* nicht wesentlich eine Verschiedenartigkeit in den Potenzen, sondern *offenbart nur die Verschiedenartigkeit der Potenzen*. Aehnlich sind die Worte zu verstehen, dass die Objekte die Akte unterscheiden. Sie besagen nichts anderes, als dass *durch die Verschiedenartigkeit der Objekte die Verschiedenartigkeit der Akte klar zu Tage tritt*: Weil nämlich die Verschiedenartigkeit der Objekte offensichtlicher als die Verschiedenartigkeit der Akte ist, lässt sich aus der Verschiedenartigkeit der Objekte leichter die Verschiedenartigkeit der Akte erkennen. Oder man kann auch bezüglich der Akte und Objekte

¹⁾ Alia (sc. entia) factiva sunt, non operativa, quia non habent operationes immanentes eis, et tales formae sunt omnes formae sub sensitiva. IV d. 49 q. 8 n. 6. 21, 314b.

²⁾ Non habetur modo cognitio de anima vel de aliqua eius potentia ita distincta, quod ex ipsa possit cognosci, quod aliquod obiectum tale sibi correspondeat; sed ex ipso actu, quem experimur, concludimus potentiam et naturam, cuius iste actus est illud respicere pro obiecto, quod percipimus attingi per actum, ita quod obiectum potentiae non concluditur ex cognitione potentiae, sed ex cognitione actus, quem experimur. Ox Prol. q. 1 n. 13. 8, 23a a.

sagen: Die Wirkung erlangt ihre Einheit und Verschiedenheit durch die Ursache, von der sie wesentlich abhängt. Nun aber hängt der Akt wesentlich von dem Objekte ab, weil das Objekt eine Teilursache des Aktes ist. Es ist also zuzugeben, dass die Objekte zwar nicht als wesentliche und unterscheidende Bestandteile, wohl aber als äussere Ursache zur Unterscheidung der Akte mit beitragen¹⁾.

b. *Dass sich aus der Verschiedenartigkeit der Objekte die Verschiedenartigkeit der Potenzen ergibt, das gilt nur bezüglich der äusseren Sinne.* Denn Aristoteles schliesst aus der Beschaffenheit der Sinnesorgane, dass der dem Organe entsprechende Sinn nur Objekte von einer bestimmten Art, nicht aber auch andere Objekte erkennt. Das Objekt des einen Sinnes ist also von dem Objekt des anderen Sinnes verschieden. Aus der Verschiedenartigkeit in den Objekten folgt nun die Verschiedenartigkeit in den Sinnen selbst, weil diese Potenzen wegen der Beschaffenheit ihrer Organe nur Objekte von einer ganzen umgrenzten Art, niemals aber die Objekte der anderen Sinne erfassen können. So ist es der Fall bei den äusseren Sinnen. Die geistigen Fähigkeiten dagegen und die inneren Sinne können auch auf die Objekte anderer Potenzen ihre Tätigkeit richten. Darum findet der Satz, dass aus der Verschiedenartigkeit der Objekte die Verschiedenartigkeit der Potenzen folgt, nur auf die äusseren Sinne Anwendung²⁾.

¹⁾ Actus distinguuntur per obiecta quantum ad manifestationem, quia manifestior est distinctio obiectorum quam actuum, et ex illa tamquam ex manifestiori innotescit illa. Et confirmatur hoc, quia secundo de Anima sicut vult Philosophus, quod actus distinguuntur per obiecta, imo magis, quod obiecta sunt praevia ipsis actibus, propter quod prius oportet tractare de distinctione obiectorum quam actuum, ita etiam vult, quod potentiae distinguuntur per actus. Hoc autem non est essentialiter, quia actus est essentialiter posterior potentia, et posterius non est per se ratio distinguendi prius; igitur nec ibi illud aliud, scilicet de obiectis in comparatione ad actus, debet intelligi de distinctione essentiali. — Aliter potest dici, quod a quo aliquid habet entitatem, ab eo habet unitatem et per consequens distinctionem; causatum igitur sicut habet entitatem a quacunque causa per se, ita unitatem et distinctionem, et etiam quodcunque dependens ab illo, a quo dependet essentialiter; et maxime verum est hoc, quando dependet ab aliquo tamquam a causa propria sive termino proprio suae dependentiae, quia quando communiter terminat dependentiam eius et alterius, non ita accipitur unitas eius et distinctio secundum unitatem et distinctionem talis termini dependentiae; nunc autem actus dependet ab obiecto tamquam a termino proprio suae dependentiae. Concedi igitur potest, quod actus distinguuntur per obiecta sicut per aliqua extrinseca, a quibus actus dependet dependentia essentiali et propria, non tamen distinguuntur per illa sicut per formalia distinctiva. Q. q. 13 n. 30 s., 25, 577a s.; ferner III d. 14 q. 2 n. 6. 14, 500a.

²⁾ Philosophus secundo de Anima ex ratione talis mixtionis in tali organo, puta visus, concludit illam potentiam, puta visum, esse istius obiecti et non

Jedoch lässt sich aus der spezifischen Einheit des Objekts kein notwendiger Schluss auf die spezifische Einheit der Akte und Potenzen ziehen. Denn z. B. der Verstand und Wille können sich mit einem und demselben Objekte befassen. Trotzdem ist das Denken spezifisch nicht dasselbe wie das Wollen. Denn Denken und Wollen können formaliter voneinander unterschieden werden¹⁾.

c. Was die Unterscheidung der Potenzen durch die Akte anbelangt, so weist nur der Unterschied in den disparaten²⁾ und adäquaten³⁾ Akten auf einen Unterschied in den Potenzen hin. Jeder andere Unterschied in den Akten bedingt keine Verschiedenartigkeit der Potenzen⁴⁾.

II. Die Potenzen unterscheiden sich formaliter von einander und von der Seele, d. h. sie sind nicht der Sache, sondern nur ihrem Begriffe und Wesen nach verschieden.

Aus den von Skotus bekämpften Meinungen führen wir nur die Ansicht an, dass die Potenzen sachlich von der Seele und voneinander verschiedene Akzidentien seien.

a. Der erste Beweis zu ihrer Begründung lautet: Potenz und Akt gehören derselben Gattung an. Nun aber sind die Akte der Potenzen

alterius; et pro tanto sequitur, quod distinctio obiectorum facit distinctionem potentiarum, quia tale obiectum limitatum et distinctum non percipitur nisi a tali potentia et nunquam ab alia, quae quidem potentia est limitata ad tale obiectum ratione talis mixtionis organi. Sed aliud est de potentiis non organicis, quae sunt abstractissimae et sunt totius entis; unde ibi non veritatem habet propositio illa, quod distinctio obiectorum facit distinctionem potentiarum, sed sola est vera in organicis potentiis, quae non sunt abstractivae. II d. 24 n. 6. 13, 183b; ferner Rp. II 24 n. 11. 23, 115a. Ueber die Objekte der disparaten Seelenfähigkeiten verbreitet sich Skotus in I d. 3 q. 3 n. 21 s. 9, 146a ss; vergl. auch I d. 13 n. 23. 9, 907a.

¹⁾ Etsi obiectum distinctum specie concludat distinctionem actus specie, . . . non tamen unitas obiecti specifica concludit unitatem actus specificae, quia idem obiectum est obiectum omnis intellectus beati et omnis voluntatis beatae, nec tamen volitio est eiusdem speciei cum intellectu; possunt enim isti actus formaliter distingui. III d. 14 q. 2 n. 6. 14, 500a.

²⁾ Quod potentiae distinguantur per actus . . . est vera de actibus secundis disparatis. IV d. 13 q. 1 n. 34 und 38. 17, 691a und 693a; ferner Rp. IV d. 13 q. 1 n. 13 und 23. 24, 193a und 195b.

³⁾ De distinctione potentiarum per actus dici posset, quod illud verum est de actibus adaequatis et aliter non, quia potentia illimitata eadem manens potest habere plures actus. I d. 6 n. 3. 9, 509a.

⁴⁾ Potentiae distinguuntur per actus, verum est, non tamen oportet, quod sit tanta distinctio in potentiis sicut in actibus, licet sit aliqua; una enim potentia visiva est plurium colorum. II d. 16 n. 21. 13, 46a.

des Verstandes und Willens Akzidentien der Seele. Also sind auch die Potenzen Akzidentien der Seele¹⁾.

Skotus antwortet: Der Begriff Potenz wird hier in verschiedenem Sinne genommen. Einerseits nämlich bedeutet Potenz soviel wie Potenzialität oder Möglichkeit im Gegensatz zur Aktualität oder Wirklichkeit. In diesem Sinne gehören nach Aristoteles Potenz und Akt nicht bloss derselben Art an, sondern können auch numerisch in einem und demselben Individuum zusammenfallen. Denn ein Individuum, das jetzt wirklich existiert, hat vorher der Möglichkeit nach existiert. Andererseits bedeutet Potenz das Prinzip der aktiven und passiven Betätigung. Das Prinzip der Betätigung gehört aber nicht derselben Gattung an wie die Betätigung. Denn die Betätigung ist ein Akzidens. Ein Akzidens aber wird unmittelbar nur von einer Substanz und nicht von einem Akzidens getragen. Sonst müsste auch das zweite Akzidens ein drittes Akzidens tragen können, und so ginge es ins Unendliche. Die Potenz also, die die Betätigung trägt, gehört nicht zu derselben Gattung wie die Betätigung²⁾.

b. Als weiteren Beweis führt man an, dass die Seele immer in Tätigkeit sein könnte, wenn sie ohne reale Akzidentien unmittelbar selbst mit ihrer Wesenheit das Prinzip der Tätigkeit wäre. Denn die Seele sei ein Akt und darum immer in actu. Der Mensch müsse also gerade so gut immer denken, wie er immer lebt³⁾.

¹⁾ Hic est unus modus dicendi, quod intellectus et voluntas sunt duae potentiae realiter distinctae inter se et ab essentia animae (de memoria modo non loquor); passiones enim animae sunt illae potentiae et proprietates et accidentia fluentia ab ipsa; accidens autem realiter differt a substantia . . . Et probatur sic ab uno antiquo Doctore: Potentia et actus pertinent ad idem genus, sed actus potentiarum istarum, sc. intelligere et velle, sunt accidentia animae; ergo et potentiae animae. II d. 16 n. 3. 13, 24a s.; Aehnlich zu dieser und den folgenden Stellen Rp. II d. 16. 23, 67 ss.

²⁾ Dico, quod ibi est aequivocatio de potentia, nam potentia uno modo est principium operandi, et sic dividitur in potentiam activam et passivam, 5. et 9. Metaph. Alio modo accipitur ut dividitur contra actum, et hoc modo potentia et actus non sunt tantum eiusdem speciei, sed etiam eiusdem numeri, ut dicitur 9. Metaph. Illud enim individuum, quod nunc est in actu, illud idem fuit in potentia. Potentia autem primo modo est principium transmutandi aliud, in quantum aliud. Cum ergo dicitur, quod potentia et actus sunt eiusdem generis, falsum est de potentia, quae est principium transmutationis, quia accidens immediate recipitur in substantia, aliter esset processus in infinitum; ergo potentia activa vel passiva sic accepta non est eiusdem generis cum suo actu. I. c. n. 5. 25b.

³⁾ Praeterea si anima secundum suam essentiam sit immediate principium operationis, cum semper sit in actu, quia est actus, semper ageret at operetur; igitur habens animam semper intelligit, sicut habens animam vel essentiam animae semper vivit. I. c. 24b.

Antwort: Es ist ein Fehlschluss, wenn man sagt: „Weil die Seele ihrem Wesen nach ein Akt ist, darum ist der Mensch stets in Tätigkeit.“ Wohl aber kann man schliessen: „Weil die Seele ein Akt ist, darum ist der Mensch stets in actu, d. h. wirklich ein Mensch“. Auch ist es nicht dasselbe, ob man die Seele als unmittelbares Prinzip des Seins oder als unmittelbares Prinzip der Tätigkeit betrachtet. Denn als ein unmittelbares Seinsprinzip ist sie die Formalursache des Lebewesens. Unmittelbares Prinzip der Tätigkeit dagegen ist sie insofern, als sie die bewirkende Ursache der Tätigkeit ist und sich zu ihrer Tätigkeit ähnlich wie die Kunstfertigkeit zu künstlerischen Werken verhält. Als bewirkende Ursache aber muss die Seele nicht immer in Tätigkeit sein¹⁾.

Die Lehre des Skotus:

1. *Die Potenzen sind nicht sachlich von der Wesenheit der Seele und von einander verschieden*, für welche Ansicht sich Augustin anführen lässt²⁾. Denn

a. Wenn eben möglich, muss man nach Aristoteles von der Natur immer das Bessere annehmen. Denn die Natur strebt immer nach dem Vorzüglicheren. Nach dem ersten Buch der Physik aber ist es besser, ein Ziel mit weniger als mit vielen Mitteln zu erreichen. Wenn es also angeht, dass die einfache Wesenheit der Seele verschiedenartige Akte ohne real verschiedene Potenzen hervorbringt, dann ist diese Annahme vorzuziehen. Diese Möglichkeit ist aber bei der Seele gegeben³⁾.

¹⁾ *Secunda ratio non valet. Non enim sequitur, anima secundum suam essentiam est actus; igitur habens ipsam semper operatur vel potest operari semper; sed bene sequitur, ergo semper est in actu, nec est simile de dare vitam et operari, quod scilicet, sicut est principium vivendi per essentiam, ita est principium operandi per essentiam, etc., quia anima est principium formale, quo vivum est vivum, quia ipsa formaliter dat esse vivum. Sed anima est principium operationis, secundum quod reducta ad genus causae efficientis et sicut ars se habet ad effectum, scilicet in genere principii effectivi; est igitur ibi aequivocatio quantum ad immeditationem. Uno enim modo est sic, et alio modo non sic. Est enim anima immediatum principium formale essendi et immediatum principium operandi; sed non similiter se habet ad causam formalem et ad effectivam, non enim oportet, quod habens formam sit semper in actu secundo. l. c. n. 6 26a s.*

²⁾ *Ad auctoritates pro opinione ponente, quod sunt accidentia, dico, quod aequae probabiles et apparentes auctoritates sunt ad oppositum, nam Augustinus 5. de Trinit. dicit, quod sunt una essentia et una substantia etc. l. c. n. 21. 46b.*

³⁾ *Potentiae non distinguuntur realiter inter se nec ab essentia. Illud enim est ponendum in natura, quod melius est, si sit possibile, ex secunda de Gen. Natura enim semper desiderat, quod melius est, sed paucitas sine multitudine est melior in natura, si sit possibilis, patet primo physic. igitur si possunt esse actus diversi ab una essentia simpli animae sine distinctione reali potentialium, hoc est ponendum, sed huiusmodi paucitas est possibilis. l. c. n. 15. 38.*

b. Es gibt Formen, die an Sein und Vollkommenheit niedriger als die Seele stehen und unmittelbar ohne Akzidentien tätig sind, z. B. die Wärme und aktive Qualitäten. Sonst käme man ins Unendliche, wenn diese akzidentellen Formen durch andere Akzidentien wirken würden. Das muss als ein Vorzug bezeichnet werden, weil auch Gott unmittelbar ohne Akzidentien durch seine Wesenheit allein tätig ist. Wenn nun Formen, die an Sein unter der Seele stehen, unmittelbar wirken, muss dieser Vorzug um so mehr der Seele zukommen¹⁾.

2. Man könnte nun behaupten, dass die Seele eine nicht bloss sachlich, sondern auch begrifflich unterschiedslose Wesenheit und als solche das Prinzip der verschiedensten Akte ist, ohne dass sie hierzu sachlich verschiedene Potenzen benötigt. Denn real verschiedene Akte verlangen nicht real verschiedene Ursachen, können vielmehr von einem und demselben unterschiedslosen Prinzip ausgehen. Höchstens sei ein rein logischer Unterschied zwischen der Seele und den Potenzen zuzugeben²⁾. Jedoch nimmt Skotus diese Ansicht nicht an, weil sie manchen Autoritäten nicht gerecht wird, nach denen die Potenzen aus der Wesenheit der Seele hervorgehen und herausfliessen³⁾. Darum sagt er:

3. *Die Potenzen sind formaliter von der Seele und von einander verschieden.* Sie sind in der Seele nicht als deren wesentliche Teile, sondern gleichsam als Eigentümlichkeiten vereinigt enthalten, durch die die Seele tätig ist. Das ist nicht so aufzufassen, als ob sie formaliter mit dem Wesen der Seele identisch wären. Sie sind vielmehr formaliter verschieden, d. h. begrifflich und wesentlich sind die Potenzen von dem Wesen der

¹⁾ Praeterea, aliquis actus vel aliqua forma inferior anima potest esse principium immediatum agendi. Patet de calore et qualitativibus activis; aliter esset processus in infinitum; hoc etiam est nobilitatis, aliter non competeret Deo sic operari, sc. immediate per essentiam suam; igitur multo magis debet hoc competere animae intellectivae. n. 16. 39b.

²⁾ Dico igitur, quod potest sustineri, quod essentia animae in distincta re et ratione est principium sine diversitate reali potentiarum . . . Nam non est necesse, quod pluralitas in effectu realis arguat pluralitatem in causa; pluralitas enim ab uno illimitato procedere potest. Dices, quod erit ibi saltem differentis rationis penes diversa connotata, a quibus imponitur nomen intellectus et voluntatis, concedo, sed hoc nihil faciet ad principium operationis realis. Concipere enim solem, ut est principium vermum vel ranam, iste conceptus nihil facit ad hoc, quod Sol producat realiter vel vermum vel ranam; et tunc oportet dicere, quod potentiae ut distinctae includunt respectus, sed non ut sunt principium operandi. Ista via sustineri posset, sicut sustinetur de Deo, quod omnino re et ratione reali est principium pluvium realiter distinctorum. l. c. 40a. Vgl. auch Rp. II d. 16 n. 17. 23. 74a s.

³⁾ Sed quia via haec non posset salvare aliquas auctoritates, quae ponunt, quod potentiae exeunt et quod fluunt ab essentia et huiusmodi, ideo dico aliter. l. c. n. 17. 43a.

Seele an sich und voneinander verschieden, sachlich aber bilden sie miteinander und der Seele eine und dieselbe Einheit. Man kann sich also den Sachverhalt so vorstellen, dass die Seele gleichsam im ersten Augenblick der Natur eine solche Natur ist. Im zweiten Augenblick ist sie tätig oder besitzt wenigstens die Fähigkeit, nach dieser oder jener Richtung hin tätig zu sein. Die Prinzipien dieser Tätigkeiten aber, nämlich die Potenzen, sind mit der Wesenheit der Seele zu einer Sache und Gesamtwesenheit vereinigt¹⁾.

Auf diese Weise kommen alle jene Autoritäten zu ihrem Rechte, die die Potenzen von der Wesenheit der Seele als gewisse Kräfte hervorgehen und in der Mitte zwischen den substanzialen und akzidentellen Formen stehen lassen. Denn sie sind gleichsam aus der Seele hervorsprudelnde Eigentümlichkeiten. Jedoch sind sie mit dem Wesen der Seele an sich real identisch und können auch insofern Teile der Seele genannt werden, als keine von ihnen ganz, sondern nur teilweise die Vollkommenheit jener Gesamtwesenheit zum Ausdruck bringt, in der sie enthalten ist. Ebenso ist leicht einzusehen, dass eine Potenz nicht die Vollkommenheit aller anderen Potenzen noch die ganze Vollkommenheit der Seele in sich begreift, obwohl sie wegen der formellen Unterscheidung sachlich identisch sind. Die Potenzen enthalten sich also nicht gegenseitig. Denn sie unterscheiden sich voneinander und von der Seele formaliter. Und bezüglich der Gesamtwesenheit, die sie mit der Seele bilden, sind sie sachlich dasselbe²⁾.

Dass die Potenzen voneinander und von der Seele formaliter verschieden sind, gilt in erster Linie von den geistigen Potenzen. Was näm-

¹⁾ Sic ergo possumus accipere de intellectu et voluntate, quae non sunt partes essentiales animae, sed sunt unitive contenta in anima quasi passiones eius, propter quas anima est operativa, non quod sint essentia eius formaliter, sed sunt formaliter distinctae, idem tamen identice et unitive . . . Imaginandum est ergo, quod anima quasi in primo instanti naturae est natura talis; in secundo instanti est operativa sive potens operari secundum hanc operationem vel illam, et potentiae, quae sunt principia istarum, operationum, continentur unitive in essentia. I. c. n. 18. 43) s.

²⁾ Secundum istam viam possunt salvari omnes auctoritates illae, quae dicunt, quod huiusmodi potentiae egrediuntur ab essentia animae ut quaedam virtutes, item quod sunt mediae inter formas substantiales et accidentales, quia sunt quasi passiones animae, et passio egreditur a subiecto vel ebullit; sunt tamen idem essentiae animae, ut dictum est, et possunt etiam dici partes, secundum quod nulla dicit totam perfectionem essentiae continentis, sed quasi partialem. Similiter isto modo facile est concipere, quod una potentia non continet perfectiones omnium nec totam perfectionem ipsius animae, licet sit eadem res propter distinctionem formalem. Unde sic contenta non continent se mutuo, quia sunt distincta formaliter et inter se a continente primo, cui idem realiter, unde duo contenta inter se distinguuntur et respectu tertii sunt idem realiter. I. c. n. 19. 44a; ferner n. 21. 46a s. und I d. 5. q. 1 n. 6. 9. 447b.

lich die organischen Potenzen betrifft, so bewirken die in den Organen wirksamen Seelenkräfte nur zum Teil das Zustandekommen der Akte. Denn die organische Potenz ist ein Ganzes, das aus der Seelenkraft und dem ihr entsprechenden Organe besteht. Die in den Organen tätigen Kräfte der Seele sind formaliter von der Seele und von einander verschieden. Da aber die Organe nicht miteinander und mit den Seelenkräften konsubstantial sind, darum sind auch die organischen Potenzen als Ganzes betrachtet sachlich nicht miteinander identisch¹⁾.

4. Man behauptet, die Potenzen könnten nicht sachlich mit der Seele identisch sein. Denn bei den Potenzen gäbe es ein Mehr und Weniger, z. B. habe der eine Mensch mehr Verstand als ein anderer Mensch. In den Substanzen aber gäbe es kein Mehr oder Weniger. Darauf antwortet Skotus: Dass ein Mensch mehr Verstand als ein anderer Mensch aufweist, liegt nicht in der Potenz an sich, sondern darin begründet, dass ein Verstand grössere Gewandtheit und Fertigkeit erhält als ein anderer Verstand. In den Fertigkeiten aber gibt es ein Mehr oder Weniger. Oder man kann auch mit Augustin sagen, dass die Potenzen an sich gleich, bezüglich ihrer Akte aber ungleich sind²⁾.

§ 4. Die Fertigkeiten der Seelenfähigkeiten.

1. Die Fertigkeit ist eine in einem Seelenvermögen durch häufige Akte erlangte und bleibende Qualität, die das Seelenvermögen zu einer ihm entsprechenden Betätigung tüchtig und geneigt macht³⁾. Die

¹⁾ In parte sensitiva non est consubstantialitas operantium sive totorum illorum sumptorum cum suis operationibus, quia principium sentiendi non tantum est aliquid animae, sed totum compositum ex anima et parte corporis sic mixta, quod est totum organum. Similiter principium appetendi appetitus sensitivi non est aliquid animae tantum, sed similiter est compositum. Ista autem dua, quorum sunt istae operationes, non sunt consubstantialia, quia licet istae potentiae animae sint in eadem essentia et fortasse idem essentiae animae, non tamen totales causae operationis, puta tota ipsa organa, quia partes corporis non sunt consubstantialia, nec inter se nec potentiis animae. I d. 3 q. 9 n. 8. 9, 409b s.; vgl. auch IV d. 44 q. 2 n. 6. 20, 217a s.*

²⁾ Quod recipit magis et minus non est substantia; sed istae potentiae recipiunt magis et minus; ergo etc. Maior patet in Praedicamentis. Minorem videtur ponere Augustinus 15. de Trin. c. 23. l. c. n. 4. 25a s. Ad illud de magis et minus dico, quod potentia de secunda specie Qualitatis recipit magis et minus; unus enim dicitur magis ingeniosus altero, non tamen illud, quod vere est potentia, sed habilitates illae. Vel potest aliter dici, quod ipse 10. de Trinit. dicit, quod sunt una mens, una vita; unde ibi ponit eas aequales, et tunc quod in 15. ponit eas inaequales, est intelligendum, ut sunt sub actibus suis, et non aliter. l. c. n. 22. 47a; ferner Rp. l. c. n. 20 76b.

³⁾ Habitus est forma de genere qualitatis. I d. 17 q. 3 n. 4. 10, 56a. Habitus naturalis dicit quandum facilitatem inductam super potentiam naturalem. IV d. 6 q. 10 n. 16. 16, 634b.

Fertigkeit kann nie die Stelle der Potenz vertreten¹⁾, ist vielmehr nur eine Vervollkommnung der Potenz²⁾, durch die das Seelenvermögen zur Betätigung geneigt wird, d. h. die Fertigkeit erlangt, leicht, mit Annehmlichkeit, ohne Hindernis und schnell zu handeln³⁾. Die Fertigkeit ist eine bleibende Qualität im Unterschiede von der Anlage oder Disposition, die leicht schwindet; sie ist jedoch nicht unverlierbar, sondern geht nur schwer und durch viele entgegengesetzte Akte verloren⁴⁾.

2. Die Fertigkeit kann nicht in solchen Dingen entstehen, die von Natur aus zu einer Tätigkeit geneigt und bestimmt sind. So bildet sich nicht eine Fertigkeit zum Fallen, wenn ein Gegenstand auch noch so oft fällt. Die Fertigkeit kann vielmehr nur solchen Potenzen zukommen, die in sich zu bestimmten Akten indeterminiert sind⁵⁾. Es können also vor allem dem Willen durch häufig wiederholte Akte Fertigkeiten zu diesen oder ähnlichen Akten entstehen. Der Verstand wirkt zwar mehr naturhaft als der Wille. Trotzdem kann ihm die Möglichkeit zur Erwerbung von Fertigkeiten nicht abgesprochen werden. Denn er ist nicht aus sich und mit Notwendigkeit zu einem bestimmten Akte determiniert und geneigt. Die naturhaft wirkenden Dinge aber sind so zu einer Tätigkeit determiniert, dass sie ihrer Tätigkeit keine andere Richtung geben oder wenigstens ihre Tätigkeit nicht unterlassen können⁶⁾. Da ferner der Wille über das sinn-

¹⁾ In quocunque gradu habitus non potest supplere totam vicem potentiae. I d. 17 q. 3 n. 10. 10, 63b.

²⁾ Habitus, in quantum habitus, est perfectio potentiae. II d. 3 q. 10 n. 12. 12, 251b.

³⁾ Illae quatuor conditiones, quae habitui attribuuntur, videlicet quod est, quo habens faciliter operatur, delectabiliter, prompte et expedite, salvantur propter solam inclinationem habitus, quam tribuit potentiae, ut receptiva est operationis. I d. 17 q. 2 n. 12. 10, 51b, vgl. auch III d. 33 n. 5. 15, 442b s. und IV d. 6 q. 10 n. 15 s. 16, 634a ss.

⁴⁾ Habilitas bona non corrumpitur nisi multis actibus contrariis; dispositio autem bona corrumpitur uno vel paucis. III d. 36 n. 9. 15, 621b. Philosophus in praedicamentis non dicit habitum esse inamissibilem, sed de difficili amissibilem. I. c. n. 10. 622a; ferner IV d. 6 q. 10 n. 16. 16, 635b.

⁵⁾ Habitus non generatur in naturaliter inclinatis sive in summe determinatis ad unum, sicut non generatur in gravi per quotiescunque descendere ratio descensus . . .; sed generatur in potentiis de se indeterminatis ad actum per actum frequenter elicited. II d. 3 q. 10 n. 18. 12, 265a.

⁶⁾ Cum voluntas non sit magis determinata ex se ad unum quam intellectus, potest in ipsa ex actibus eius frequenter elicited quaedam habilitas generari inclinans ad similes actus . . . In intellectu tamen, qui magis naturaliter agit quam voluntas, non negatur habitus, quia non est ex se summe determinatus vel inclinatus . . . Alia mere naturalia determinantur ad unum, quod non possunt in oppositum contrarie vel saltem contradictorie. III d. 33 n. 5 und 7. 15, 442b und 444b.

liche Begehrungsvermögen herrscht, kann in ihm durch die von dem Willen befohlenen Akte eine Fertigkeit zurückbleiben, die das sinnliche Begehrungsvermögen geneigt macht, auf Befehl des Willens gerne sinnliche Objekte anzustreben¹⁾. Durch Uebung, also unter Leitung des Verstandes und Willens, können auch einzelne Teile des Körpers Fertigkeiten erlangen, z. B. die Hand die Fertigkeit zum Schreiben und Malen. Ebenso erwerben sich die Tiere durch Dressur, also unter dem Einflusse des menschlichen Verstandes und Willens, gewisse Fertigkeiten. In unbeseelten Dingen aber kann nie eine Fertigkeit hervorgebracht werden²⁾.

3. a. *Die Fertigkeit entsteht* durch häufig wiederholte Akte derselben Art³⁾. Mit dem ersten Akte, den die Potenz ausübt, wird der Anfang zu der Fertigkeit gemacht. Der erste Akt z. B., der mit der rechten Vernunft übereinstimmt und zur Hervorbringung der Tugend geeignet ist, kann vollzogen werden, ohne dass die Tugend schon vorhanden ist. Denn er bewirkt erst den ersten Grad der Tugend⁴⁾. Hat aber eine Fertigkeit die Vollkommenheit erreicht, die ihr in dem betreffenden Subjekte oder nach der Bestimmung der göttlichen Weisheit zukommen kann, dann wird sie durch weitere Akte nicht vermehrt. Die weiteren Akte gehen vielmehr aus der schon erworbenen Fertigkeit hervor⁵⁾.

b. *Die Fertigkeiten verlieren sich in den Potenzen.* α. durch Nichtgebrauch, d. h. wenn sie nicht durch häufige Akte in ihrem Bestande

¹⁾ Si voluntas volens potest imperare impetivum sensitivo vel moderando passionem eius vel imperando prosecutionem vel fugam, si sint actus appetitus sensitivi, potest derelinquere ex imperiis rectis aliquem habitum in appetitu sensitivo inclinantem ad hoc, ut appetitus sensitivus delectabiliter moveatur ad sensibilia ex imperio voluntatis. I. c. n. 13. 448a.

²⁾ In parte corporis potest esse virtus et habitus, sicut patet in manu scriptoris et pictoris; manus enim mea inexercitata inhabilis est in illa facultate, quae est ad citharizandum; exercitata autem est habilis, quod non est nisi habitate inhaerente manui . . . Conceditur autem hoc ulterius de irrationabili, ut de equo, ad actus quosdam, ad quos est assuefactus; sed in mere inanimatis non invenitur. I. c. n. 19. a 455s.

³⁾ Habitus est qualitas derelicta ex actibus frequenter elicitis. I d. 17 q. 3 n. 11. 10, 65b. Posset enim eadem qualitas (sc. habitus) generari ex actibus similibus in eadem specie elicitis. I d 17 q. 3 n. 13. 10, 67b.

⁴⁾ Primus actus conformis rectae rationi, natus generare virtutem, potest haberi, antequam aliquid virtutis habeatur, quia est generativus primi gradus virtutis. IV d. 16 q. 1 n. 3. 18, 417b.

⁵⁾ Habitu existente perfecte vel in summo, quantum potest perfici in tali subiecto vel secundum terminum sibi praefixum a sapientia divina, omnes actus sequentes nihil augent, sed tantum procedunt ex habitu iam generato. II d. 7 n. 27. 12, 408a; ferner II d. 5 q. 1 n. 4. 12, 300b.

erhalten werden¹⁾. β . Eine Fertigkeit hört ferner auf, wenn sich eine dieser Fertigkeit entgegengesetzte neue Fertigkeit bildet. Die Erfahrung zeigt z. B., dass bei einem lasterhaften Menschen nach seiner Bekehrung das Laster gar nicht oder nur wenig geschwächt ist. Denn er hat mit grossen Schwierigkeiten bei der Ausübung des Guten zu kämpfen. Erst dann fällt ihm die Uebung des Guten leicht, wenn er sich die Fertigkeit zu guten Akten erwirbt²⁾.

4. Ob die Fertigkeiten ursächlich zum Zustandekommen von Akten mitwirken, darüber gibt es verschiedene Ansichten, von denen Skotus zwei als probabel erklärt³⁾:

a. Nach der einen Ansicht wirken die Fertigkeiten ursächlich zur Hervorbringung der Akte mit. Die Fertigkeit ist aber nur die Nebenursache des Aktes, während die Potenz die Hauptursache bildet. Indem Potenz und Fertigkeit zusammen den Akt erzeugen, gestaltet sich der Akt intensiver, als wenn er von der Potenz allein vollzogen würde. Dafür, dass die Fertigkeit nur Nebenursache des Aktes ist, lassen sich mancherlei Gründe geltend machen⁴⁾.

b. Nach der anderen Ansicht wirken die Fertigkeiten nicht als aktives Prinzip zum Zustandekommen des Aktes mit, sondern machen nur die Potenz zum Hervorbringen des Aktes einfach geneigt⁵⁾.

(Schluss folgt.)

¹⁾ Quicumque habitus vel dispositio vitiosa derelinqueretur ex actibus, desineret esse post fluxum temporis, nisi firmaretur per frequentes actus, sicut universaliter omnis dispositio ad habitum desinit esse cessantibus actibus perfectientibus habitum. IV d. 44 q. 1 n. 6. 18, 13a.

²⁾ In vitioso noviter converso ad bonum . . . non statim in primo actu corruptus est totus habitus vitiosus, imo vel nihil vel parum remissus. Hoc patet per experientiam, quod talis difficulter eligit bonum honestum . . . igitur ad hoc, quod voluntas delectabiliter agat dictatum a ratione, requiritur habitus ad eliciendum actum conformiter illi habitui. II d. 33 n. 5. 15, 442b s.

³⁾ Utraque (sc. via) potest probabiliter sustineri. I d. 17 q. 2 n. 13. 10, 52b.

⁴⁾ I. c. n. 8 s. 48a s. und q. 3 n. 6. 59a s.; ferner Rp. IV d. 49 q. 5 n. 7. 24, 643b.

⁵⁾ I d. 17 q. 2 n. 12 s. 13, 51a ss. und q. 3 n. 11. 65a s.