

Die Psychologie und die psychologischen Grundlagen der Erkenntnislehre des Wilhelm von Ockham.

Von Franz Federhofer.

Die Lösung der psychologischen und logischen Probleme ist im allgemeinen von der wesentlichsten Bedeutung für den Aufbau der Lehre vom Erkennen. Und Psychologie, Logik und Noetik eines Denkers bestimmen das Gerüst seines philosophischen Systems überhaupt. Die Anschauung des betreffenden Philosophen über das Wesen des Menschen, das Wesen der Seele und deren Kräfte, über die Einwirkung der Sinne und die Bedeutung derselben für das Erkennen bilden den Ausgangs- und Orientierungspunkt zur Lösung des Erkenntnisproblems. Ist es in rein erkenntnistheoretischem Sinne betrachtet die objektive Geltung und der objektive Wert, die das Problem der Erkenntnistheorie bilden, so begegnet uns in dieser Fassung und Präzisierung die Behandlung der Erkenntnisfrage zwar noch nicht bei den mittelalterlichen Scholastikern, aber die Ansätze hierzu sind bei den Spätscholastikern allenthalben deutlich zu verspüren. Wir können zwar auch bei ihnen noch nicht von Erkenntnistheorie im strengen Sinne als vielmehr von Erkenntnispsychologie sprechen. Ihre Fragestellung ist gleichfalls vorherrschend auf die Entwicklung des Erkennens als einer Bewußtseinstätigkeit gerichtet. Die Untersuchung über den Ursprung des Erkennens, insbesondere des höheren, über die psychologische Genesis und die Vollendungsart desselben bildet den Ausgangspunkt, von wo aus die Scholastik das Erkenntnisproblem in Angriff nimmt. Die nächste Instanz für die Erkenntnislehre ist ihr die Psychologie. Letzten Endes gehen natürlicherweise diese Fragen und Probleme, wie eben auch in der neueren Philosophie, ins Metaphysische über.

Im Mittelpunkt des ganzen Systems steht bei Ockham das Universalienproblem, das bei ihm wie in der Scholastik überhaupt eine

so bedeutende Rolle gespielt hat. Die Betrachtung dieses Problems allein schon nötigt uns, die Psychologie unseres Scholastikers wenigstens in ihren Grundlinien zu verfolgen, denn nur von seiner Seelenlehre aus ist seine Lehre von den Universalien zu verstehen. Und dieses gleiche Problem, das die Entscheidung für den Charakter der Erkenntnislehre gibt, führt in das Metaphysische hinüber. Die Kehrseite der noetischen Betrachtung und Lösung der Universalienlehre bildet die metaphysische. Ockham gibt nun dem Universalienproblem keine metaphysische, sondern eine erkenntnistheoretisch-logische Lösung. Durch Ablehnung jeglichen realen Inhaltes werden die Begriffe zu bloßen Abkürzungen. Ihre Funktion ist die der Zahlen im Sinne Hobbes, ein Rechnen mit Rechenpfennigen. Zwar ist ihnen jeder Gehalt genommen, dennoch kommt ihnen über das Denken des Subjekts hinaus eine Bedeutung zu. — Damit stünden wir inmitten der Logik Ockhams. Besonders auf seine Suppositionstheorie wäre bei den nun folgenden Darlegungen seines Systems zunächst das Augenmerk zu richten. Vorerst aber müssen wir die Grundlinien seiner Psychologie und die psychologischen Grundlagen seiner Erkenntnislehre aufzeigen, um das System des Oxforders zu verstehen; denn ein System verstehen, heißt, es aus seinen Voraussetzungen ableiten. Und das sei Inhalt und Zweck des folgenden.

A. Ockhams Seelenlehre.

I. Wesen des Menschen.

Der Mensch ist zusammengesetzt aus Leib und Seele.¹⁾ In der näheren Bestimmung des Leib-Seele-Verhältnisses tritt Ockham der aristotelisch-thomistischen Auffassung, derzufolge beide konstitutive Prinzipien eine Natureinheit bilden, entgegen und schließt sich mehr der platonisch-augustinischen Richtung an, wonach schließlich der wahre Mensch die Seele ist und der Leib nur das Organ. Während für St. Thomas²⁾ die Verbindung von Leib und Seele eine unmittelbare ist, wird die Einheit der substantialen Form schon vom hl. Bonaventura und mit diesem von den Franziskanern bekämpft. Auch die Seele ist nach diesen aus Materie und Form zusammengesetzt. Leib und Seele sind zwei Substanzen, die ein Wesen werden dadurch, daß die Seele dem Körper das Leben mitteilt, nicht aber das Körper-

¹⁾ Ockham, quodl. I, qu. 3 . . . homo componitur ex anima et corpore. . . . Vgl. tractatus de sacramento altaris, c. VI.

²⁾ Thomas, S. theol. qu. 76.

sein. Ob die Seele von Gott geschaffen oder gezeugt, wie überhaupt, ob Gott die *causa efficiens*¹⁾ von allen Dingen ist²⁾, entzieht sich unserer Kenntnis.³⁾ . . . *Nec etiam de anima intellectiva demonstrative potest probari, quod ab aliquo efficiente causatur, quia non potest demonstrari, quod talis anima sit in nobis.*⁴⁾ Die Fragen, ob die intellektive Seele eine immaterielle und unvergängliche Form und überhaupt die Form des Körpers sei⁵⁾, überweist der Oxforder Baccalaureus dem Gebiete des Glaubens, da weder die Erfahrung noch die psychologische Reflexion, noch die Vernunft uns hierüber belehren.⁶⁾ Die Erfahrung zeigt nur entstehende und vergehende Formen und vom Standpunkte der Erfahrung aus sind wir daher nicht berechtigt, eine andere Form in uns anzunehmen als eine natürliche, welche mit allen übrigen Formen als solche auf gleicher Stufe steht.⁷⁾ *Non experimur istam intellectionem, quae est operatio propria substantiae immaterialis, et ideo per intellectionem non concludimus illam substantiam incorruptibilem esse in nobis tamquam forma. Et forte, si experimur istam intellectionem esse in nobis, non possemus plus concludere, nisi quod esse solum in nobis tamquam motor, non sicut forma . . . si esset motor . . . aequaliter moveret corpus pueri et adulti . . . sed superfluum est . . . quia ad omnem alterationem corporalem sufficiunt alia agentia corporalia.*⁸⁾ . . . Wir haben keine empirische Vorstellung von der intellektiven Seele als immaterieller Form. Unser Erkenntnisorgan hat diesen Begriff nicht auf Grund von Erfahrung erworben; er ist kein Begriff

¹⁾ Vgl. *Summa theologica Alexandris Halensis, sec. pars: de causa materiali ipsius animae, p. II, qu. 60. — de causa efficiente corporis adami, p. II, qu. 78.*

²⁾ Ockham, quodl. II, qu. 1 et 2; quodl. IV, qu. 2.

³⁾ Ockham, quodl. I, qu. 10; quodl. II, qu. 10 u. 11; quodl. II, qu. 1.

⁴⁾ Ockham, quodl. II, qu. 1. Ausdrücklich stellt sich hier Ockham in bewußten Gegensatz zu Scotus (quodl. I, qu. 1) und Aristoteles.

⁵⁾ Ockham, quodl. I, qu. 1 . . . dico, quod intelligendo per animam intellectivam formam immaterialem incorruptibilem . . . non potest evidenter sciri per rationem vel per experientiam, quod talis forma sit in nobis, nec intelligere talis substantiae proprium sit in nobis nec quod talis anima sit forma corporis. *Quidquid de hoc senserit Aristoteles (III^o de anima) non curo, quia ubique dubitative videtur loqui, sed ista tria solum fide tenemus.*

⁶⁾ Ockham, quodl. I, qu. 10; Sent. I. I, d. 3, qu. 4.

⁷⁾ Vgl. A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters II, Mainz 1865, 1015.*

⁸⁾ Ockham, quodl. I, qu. 10.

möglicher Erfahrung, folglich haben wir über diese Dinge auch kein Wissen. Schon Durandus und Petrus Aureoli konnten keine sicheren Beweise dafür liefern, daß die Seele die Form des Körpers sei. Im Jahre 1311 hat das Konzil von Vienne die Lehre des Petrus Olivi verurteilt, nach welchem die Seele nur als animalisches Prinzip, nicht auch als geistige Substanz die Form des Körpers ist. Schon Scotus hatte darin Zweifel gesetzt, und diesen Zweifel finden wir später in den Schriften des John Lockes in ähnlicher Form wieder.

II. Trichotomie.

Während Thomas¹⁾ und seine Schule die denkende und empfindende Seele und die Seele als formgebendes Prinzip identifizierten, stellt Ockham dieser Anschauung seine Trichotomie gegenüber²⁾, eine Lehre, die schon Plato, dann Clemens von Alexandrien und Origines³⁾ vertraten. Den Aufbau der menschlichen Natur denkt

¹⁾ Thomas, S. theol. qu. 75, 76 a. 3 u. 4.

²⁾ Ockham, Sent. I. II, d. 16; quodl. I, qu. 10; Sent. I. II, qu. 22 H. . . in homine praeter animam intellectivam est ponere aliam formam, sc. sensitivam. (Ockham beruft sich auf Aristot. Metaph. VIII). — Vergl. Sent. I. IV, qu. 7 E . . . probatur sic de intellectiva et sensitiva, quod sunt distinctae in homine, quia in eodem subjecto immediato non sunt actus contrarii, sed homo simul et semel habet actum appetendi respectu alicuius objecti et actum contrarium, puta fugiendi . . . Item impossibile est eandem formam substantialem respectu eiusdem objecti simul et semel habere duos actus appetendi; sed voluntas respectu eiusdem objecti potest habere actum appetendi et appetitus sensitivus similiter, ergo istae formae, quarum sunt appetitus, distinguuntur.

³⁾ Das Problem erwächst aus der Frage nach der Verschiedenheit der mannigfachen psychischen Tätigkeiten des Menschen. Traditionell unterscheidet man drei untereinander wesentlich verschiedene Gruppen, nämlich die vegetative, sensitive und geistige. Aus der Verschiedenheit der so gruppierten Tätigkeiten leiteten einige eine numerische Unterschiedenheit der ihnen zugrundeliegenden substantialen Prinzipien ab. Anschließend an Röm. 7, 15—24, wo die Feststellung des zu tiefgehenden, inneren Konflikten führenden Gegensatzes zwischen dem sinnlichen Begehren und dem freien Willen gemacht ist, haben einige christliche Philosophen durch die Annahme zweier Seelensubstanzen, die von einander verschieden sind, eine Erklärung zu geben versucht. Sie sprechen von Leib-Seele-Geist, wobei die beiden ersten zugrunde gehen mit den ihnen eigentümlichen Tätigkeitsprinzipien. Schon Plato fordert für die Erkenntnis der Ideenwelt ein praexistierendes, unsterbliches Wesen, den *νοῦς*; im Gegensatz zur sterblichen Seele, der *ψυχή*. Appollinaris von Laodicea wendet diese Lehre auf das christliche Dogma an, sofern er Christus nur die niedere Seele (*ψυχή ἄλογος*) zuerkennt, während die höhere durch den Sohn Gottes vertreten sei. Averroës († 1198), den Ockham in diesem Punkte scharf bekämpft, nimmt neben der

Ockham trichotomisch, insofern er den Körper, treu einer Lehre der Franziskanerschule, durch eine besondere Form, die *forma corporeitatis* gebildet sein läßt.¹⁾ Die sensitive Seele ist ausgedehnt²⁾ und mit dem Leibe als seiner Form *circumscriptive* verbunden, sodaß ihre Teile den einzelnen Teilen des Leibes innewohnen. Die intellective Seele aber ist eine andere, eine vom Leibe trennbare, mit diesem nur *diffinitive* verbundene Substanz, sodaß sie in jedem

individuellen, sterblichen Seele eine allen Menschen gemeinsame Seele an. Ähnliches findet sich bei Johann Petrus Olivi († 1298), der, ohne zwei verschiedene Seelen anzunehmen, die Seelensubstanz nur nach ihrem niederen Teil Form des Körpers sein läßt. Unter anderen vertritt Anton Günther († 1863) die Lehre in der Form, daß er den Geist als ein von der Naturpsyche, die nur als ein allgemeines Naturprinzip gedacht ist, verschiedenes Wesen faßt. Neuerdings vertreten die Theosophen und Spiritisten eine trichotomistische Seelenlehre.

¹⁾ Sent. I. II, q. 16; I. II, qu. 22 H; I. IV, qu. 7 F; quodl. II, qu. 2; quodl. IV, qu. 21; quodl. IV, qu. 36. Die *forma corporeitatis* bezeichnet Ockham auch als *potentia organica*. Für das Bestehen einer *forma corporeitatis* bietet Ockham folgenden Beweis: *Mortuo homine vel bruto remanet eadem accidentia numero quam prius; ergo habent idem subjectum numero. Consequentia patet: quia accidens naturaliter non migrat de subjecto in subjectum. Sed illud subjectum non est materia prima, quia tunc materia prima immediate reciperet accidentia abstracta, quod non videtur verum. Ergo remanet aliqua forma praecedens, et non sensitiva, ergo corporeitatis, quia eadem accidentia numero remanent in tali vivo et mortuo.* — Beweis: *Quia saltem si sunt aliqua accidentia, sunt eiusdem speciei cum accidentibus aliis vivi, quod patet ex hoc, quia tamen assimilatur, quod homo non potest indicari inter illa. Si ergo sint nova accidentia, quaero, a quo causantur. Non ab aere, nec ab aliquo alio elemento, nec a caelo, quia tunc omnia accidentia omnium cadaverum corporum essent eiusdem speciei, quod est contra sensum. Quia ex quo sunt agentia naturalia, semper in passa eiusdem rationis sunt nata causare accidentia eiusdem rationis. Materia autem est eiusdem rationis in omnibus cadaveribus.* — *Nec etiam causantur a forma substantiali noviter introducta in mortuo, quia ista forma est eiusdem rationis in omnibus corporibus hominum vel asinorum, et sic de aliis. Et per consequens non causarent accidentia diversarum specierum in diversis corporibus, quod est manifeste falsum, cum videmus aliquod corpus esse album, aliud nigrum et sic deinceps. Secundo arguo principaliter sic de homine, quia si corporeitas in homine non distinguitur ab anima sensitiva, tunc corpus Christi in sepulcro numquam fuisset pars essentialis naturae humanae in Christo, nec fuisset idem corpus virum et mortuum.* — Vgl. G. Biel, Sent. I. II, d. 16, qu. 1 C. Biel hält Ockham bezüglich seiner Annahme mehrerer Seelen im Menschen einen Verstoß gegen den von ihm so viel zitierten Oekonomiesatz entgegen. — Die Annahme der *forma corporeitatis* gilt als originelle Lehre des Heinrich von Gent.

²⁾ Ockham, quodl. II, qu. 10. — Vgl. Sent. I. I, d. 26, qu. 1 R.

Teile desselben ist.¹⁾ Das Ockhamsche Argument für die Doktrin der substantiell gesonderten Existenz des Nous²⁾ ist der Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, der nicht in einer und derselben Substanz als dessen Träger denkbar ist. *Impossibile est, quod in eodem subjecto sunt simul contraria. Sed actus appetendi aliquid et evitandi . . . idem in eodem subjecto sunt contraria. Ergo si sunt simul in rerum natura, sunt in diversis subjectis. Sed manifestum est, quod sunt simul in homine, quia id idem, quod homo appetit per appetitum, renuit per intellectum.*³⁾ Die vegetativ-sensitive Seele, deren Subjekt der Leib in seinen einzelnen Organen ist, gibt zu diesem sittlichen Kampf Veranlassung und läßt dadurch ihre Verschiedenheit von dem höchsten Prinzip des Menschenwesens erkennen.⁴⁾ Die *forma corporeitatis* ist für Ockham „il principio della anatomica struttura, che in noi osserviamo: par essa noi riceviamo l'essere di corpo, quale rimane dopo che cessammo d'essere uomini, a cagione della dipartita dell' anima razionale“. ⁵⁾ Die *forma corporeitatis* aktuiert den menschlichen Leib als Körper, die *forma sensitiva* den menschlichen Körper als lebenden. Diese beiden aktuiieren durch Hinzutritt der *forma intellectiva* das komplette Menschenwesen.⁶⁾

III. Sitz der Seele.

Hinsichtlich der Bestimmung des Sitzes der Seele kommt die augustinische Tradition zur Geltung, insofern Ockham mit den Thomisten⁷⁾ die schon Plotin geläufige Formel gebraucht: die Seele ist ganz im ganzen Leib und ganz in jedem Teile desselben.⁸⁾

IV. Problem der Individuation der Entelechien.

Gegenüber dem Monopsychismus der lateinischen Averroisten an der Pariser Universität, welche die Verbindung der für alle

¹⁾ Ockham, quodl. II, qu. 10. — ²⁾ Ockham, Summa tot. logicae p. III, c. 4.

³⁾ Ockham, quodl. II, qu. 10. Ockham beruft sich auf Aristoteles III^o de anima. — Vgl. Sent. prolog. qu. 1 R. — Vgl. quodl. I, qu. 15 . . . anima sensitiva . . . et anima intellectiva . . . diversae formae, sicut credo, quod sunt. — Vgl. Sent. I, d. 1, qu. 3 S . . . forma sensitiva in homine, quae distinguitur realiter ob intellectiva, est compossibilis formae intellectivae, et non formae asini.

⁴⁾ Vgl. Confessiones Augustini, l. VIII, c. 10. — Thomas, S. theol., qu. 76 a. 1, 3, 4.

⁵⁾ C Muschiatti, Breve saggio sulla filosofia di Guglielmo d'Ockam, Bellinzona 1908, 61.

⁶⁾ Ockham, Sent. I, IV, qu. 7 F. — ⁷⁾ Thomas, S. theol. qu. 76, a. 8.

⁸⁾ Ockham, quodl. I, qu. 12; — vgl. tractatus de sacram. altar. c. III et IV.

Menschen numerisch einen Geistseele mit dem Körper nur als eine Einheit der Tätigkeiten auffaßt, tritt Wilhelm anschließend an die Thomisten¹⁾ dafür ein, daß es ebensoviele menschliche substantiale Formen gibt, als menschliche Körper existieren.²⁾ Das Problem der Teilung der Entelechien löst er mit der Annahme des Zurücktretens und Verlassens der intellektiven Seele bei Eintritt der Korruption eines Körperteiles: *desinit esse, ubi prius erat, sicut corpus Christi in Eucharistia cessat esse sub hostia corrupta specie, et angelus cessat esse in loco, quando pars sui loci adaequati corrumpitur.*³⁾

V. Die Lehre von den Seelenvermögen.

Nach dem Grundsatz: *entia non sunt multiplicanda sine necessitate* gibt Ockham die Lehre des Thomas von Aquin und des Duns Scotus von einer Vielheit real- bzw. formal-verschiedener Seelenpotenzen auf und kehrt zu der fröhscholastischen Auffassung zurück, die in den Vermögen der Seele nur verschiedene Tätigkeitsweisen derselben erblickt. Bonaventura schwankt noch hinsichtlich der Lehre von der Teilung der Seele in real von ihr verschiedene Vermögen. Ein Alcher ist für die Identifikation, Alexander Halensis⁴⁾ erklärt sich dagegen. Johann de Rupella trifft keine Entscheidung, während Wilhelm von Auvergne,⁵⁾ Richard Middleton, Matthaues von Aquasparta⁶⁾ und Heinrich von Gent die Identifikation akzeptieren. Durandus und Aureolus glauben keine sicheren Beweise liefern zu können, um das Wesen der Seele und das Verhältnis zu ihren Potenzen zu bestimmen.

Ockham schließt sich in der Aufstellung und Einteilung der Seelenvermögen engstens an seine Hauptautorität, an den hl. Augustinus an. Wie dieser unterscheidet auch er *memoria, intellectus* und *voluntas*. Hinsichtlich der Frage nach dem Unterschied der Potenzen geht er von der Bekämpfung und Kritik der damals herrschenden

¹⁾ Thomas, S. theol. qu. 79, a. 5. — vgl. Scotus, de anima qu. 13.

²⁾ Ockham, quodl. I, qu. 11.

³⁾ Ockham, quodl. I, qu. 12; — vgl. Thomas, S. theol. qu. 76, a. 1 et 2.

⁴⁾ J. A. Endres, Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre, in: Philosophisches Jahrbuch 1888, 266 ff.

⁵⁾ M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, in: Beiträge zur G. d. Ph. d. M. A. II, 1. Münster i. W. 1893, 16.

⁶⁾ M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaues von Aquasparta, in: Theol. Studien der Leo-Gesellschaft. Wien 1910.

diesbezüglichen Lehrmeinungen aus. Die Realisten¹⁾ berufen sich auf Aristoteles XII^o metaph., sagt Ockham. Per pluralitatem motuum probat (sc. Aristoteles) multitudinem intelligentiarum, quod non oporteret, nisi ad pluralitatem operationum sequeretur pluralitas potentialium, tum quia de anima II^o dicit philosophus, quod potentiae distinguuntur per actus. Dem stellt Ockham seine Lehre unter Berufung auf Augustinus de trinitate XIV, c. 8 entgegen, welcher sagt: quod memoria, intellectus et voluntas non sunt tres substantiae, sed una substantia, nec tres mentes, sed una mens.²⁾ Die thomistische Lehre, ohne den Aquinaten zu nennen, gibt Ockham in der Weise wieder: quod potentiae animae sunt accidentia absoluta superaddita essentiae animae.³⁾ Er lehnt diese Ansicht ab. Die Meinung des Heinrich von Gent, nach welchem die potentiae animae nihil addunt super essentiam animae nisi tamen respectus ad diversa objecta,⁴⁾ teilt Wilhelm ebenso wenig als die des Duns Scotus, welcher sagt, quod potentiae eadem inter se et ad essentiam animae non realiter, sed formaliter differunt, non sint respectus sed sint absoluta; et istud non ponit propter aliquam rationem, sed propter auctores, et dicit, quod potentiae continentur virtualiter in anima, sed distinguit de continentia virtuali.⁵⁾

VI. Klassifikation der Seelenvermögen nach ihrem intentionalen Charakter.

Die Aufstellung realverschiedener Seelenpotenzen widerspricht nach Ockhams Ansicht zunächst dem Oekonomieprinzip, quia frustra

¹⁾ Thomas, S. theol. qu. 77, a. 1, 2, 3.

²⁾ Ockham, Sent. I. II, qu. 22 A. — Vgl. Sent. I. I, d. 3, qu. 10 E Ockham vergleicht hier die Seele und deren Potenzen mit der Trinität im Anschluß an Augustinus de trinit. XIV, c. 8 und lehnt jeglichen realen Unterschied ab. Gegen Thomas wendet Ockham ein: ista opinio . . non videtur esse vera, quia non sunt in anima tales tres potentiae . . nulla est distinctis praevia in ista substantia animae ante distinctionem actuum secundorum productorum. — Vgl. Ockham, Sent. I. II, qu. 24. Nach Ockham ist auch kein realer Unterschied zwischen den drei göttlichen Personen anzunehmen. — Vgl. Augustinus, de trinit. IX, c. 4, 5, 10, 12; X, c. 11.

³⁾ Vgl. Aristoteles, de anima I. II, 2, 3, 413 sqq., I. III, 4, 5, 429, a 10 sqq. Ethic. III, 2, 1139 a 3 sqq. — Albertus Magnus, S. theol. I. I, t. 3, qu. 15, a. 2, 3; S. th. II, t. 12 qu. 72, m. 4, a. 3; Sent. I. I, d. 3, a. 34. — Thomas, Sent. I. I, d. 3, qu. 4, a. 2; S. theol. I, qu. 54, a. 3; qu. 77, a. 1, 3. de spirit. creat. a. 11. — Duns Scotus, Sent. II, d. 16, qu. I. — Rich. de Mediavilla, sent. I. I, d. 3, qu. 1. — Wilh. von Auvergne, de anima III, 2 p. 88 (I), III, 6 p. 92 (I). ⁴⁾ Heinrich von Gent, Quodl. III, qu. 14.

⁵⁾ Ockham, Sent. I. II, qu. 24 J.

fit per plura, quod fieri potest per pauciora.¹⁾ Wird aber nun einmal ein Unterschied aufrechterhalten, so kann dieser nur ein logischer oder ein realer sein. Eine logische Differenzierung ist unmöglich, denn in diesem Falle müßte den Grund der Unterscheidung der Erkenntnisakt bilden. Nun aber gehen die aufgestellten Potenzen jedem Verstandesakt voraus. Desgleichen ist ein sachlicher Unterschied zu negieren. Ein solcher müßte in der Verschiedenheit der Akte oder in der Verschiedenheit der Art und Weise, den Gegenstand denkend oder wollend zu produzieren, fundiert sein. Es müßten also ebensoviele verschiedene Seelenpotenzen bestehen als die Anzahl der verschiedenen actus intelligendi groß ist; diese aber weisen keinerlei Artunterschied auf, u. s. w.²⁾ Ockham behandelt dieses Problem noch in der subtilsten Art, um schließlich doch nach langem Hin- und Herschwanken seine eigene Meinung der des Thomas, des Duns Scotus und des Heinrich von Gent entgegenzustellen. Bevor Wilhelm an die Bestreitung des realen Unterschiedes von Seele und Seelenvermögen, von Verstand und Wille herangeht, schickt er eine Distinktion voraus. Potentia, Kraft, Vermögen will er in einem bestimmten Sinne verstanden wissen. Distinguo de potentia. Nam potentia primo modo accipitur pro tota descriptione exprimente quid nominis potentiae, alio pro illo, quid denominatur ab illo nomine vel conceptu.³⁾ Im Sinne der Nominaldefinition kann nach Ockhams Ansicht wohl von einem realen Unterschied gesprochen werden, denn la definizione nominale dell' intelligenza è questa: — l' intelligenza è la sostanza dell' anima in quanto è capace di intendere —; mentre quella volontà suona così: — la sostanza dell' anima è atta a produrre l'atto volitivo.⁴⁾ Im Sinne der Realdefinition von Potentia aber ist die Aufstellung des realen Unterschiedes von Seelenpotenzen hinfällig, wobei Ockham wiederum Potentia im Sinne seiner Suppositionslogik gedeutet wissen will, d. h. der Begriff Potentia vertritt bei der menschlichen Denkopration die Stelle des uns unbekanntes Wesens der Potenz. Im letzteren Falle sind Denken und Wollen, intelligentia et voluntas, lediglich real-verschiedene Akte der einen Potenz, der einen in sich ungeteilten Seele. Et isto modo potest intelligi opinio Gandavensis, quod potentiae distinguuntur per respectus intelligendo per

¹⁾ Ockham, Sent. I, II, qu. 24 K. — ²⁾ ibidem.

³⁾ Ockham, Sent. I, II, qu. 24 K.

⁴⁾ C. Muschietti, a. a. O. 70 u. 72.

potentiam totum quid nominis, quod non tamen est essentia animae, sed intelligere et velle. Et si sic intelligat, tunc teneo cum eo, aliter non.¹⁾ Insofern die eine Seele mit verschiedenen Namen denotiert²⁾ wird, besteht für Ockham weder ein realer noch ein logischer Unterschied zwischen den Seelenpotenzen, so gut sich Gott nicht von Gott und Sokrates nicht von Sokrates unterscheidet.³⁾ Sed sic est una substantia animae potens habere distinctos actus, ratione respectu quorum potest habere diversas denominationes extrinsecas . . .⁴⁾ Unter Berufung auf Augustinus⁵⁾ entscheidet er sich schließlich dahin, daß von verschiedenen Seelenpotenzen nur hinsichtlich der verschiedenen Verrichtungen und Funktionen ein und derselben Seele gesprochen werden kann. Sie bezeichnen sämtlich die eine unteilbare anima, insofern sie in verschiedener Weise tätig ist. „Sono funzionalmente diversi“, sagt Muschietti⁶⁾ sehr gut. Nur die Wirkungsweisen sind verschieden, nicht aber das Prinzip, von dem die Wirkungen ausgehen. Propter officia . . . nec ex natura rei . . ., sed per connotata officia solum distinguuntur⁷⁾, und des weiteren: intellectus et voluntas sunt omnino idem, et immo quidquid est in intellectu, est in voluntate,⁸⁾ schreibt der Sentenziarier. Und an anderen Stellen lesen wir: anima est forma indivisibilis . . .⁹⁾ ferner: actus intelligendi et actus volendi est unus actus simplex et indistinctus.¹⁰⁾ Jede Teilbarkeit muß von der Seele ausgeschlossen werden. „L'anima sola ha virtù bastante per produrre i differenti atti, che noi diciamo derivare da speciali facultà . . . una sola e bensì la realta che pensa e che vuole, l'anima: ma, producendo due operazioni diverse, il volere, e l'intendere, noi abbiamo un funda-

¹⁾ Ockham, Sent. I, II, qu. 24 K.

²⁾ Ockham, Sent. I, II, qu. 24 K; — Sent. I, I, d. 3, qu. 10 . . . inter substantiam animae et illos actus nulla est consubstantialitas. — Sent. I, I, d. 7, qu. 2 G. — Quodl. I, qu. 9, (10, 13) . . . anima est indivisibilis. — vgl. Augustinus, de trinit. XIV, c. III . . . expressit eam per nomina significantia ipsam substantiam animae.

³⁾ Ockham, Sent. I, II, qu. 24 K. — Sent. I, I, d. 3, qu. 10.

⁴⁾ Ockham, Sent. I, II, qu. 24 K.

⁵⁾ De div. quaest. LXXXIII. 80 (P L 40, 95); de trinit. Dei X c. 11 n; XV c. 17, n. 28. vgl. Thomas, S. theol. qu. 79, a. 3 et 4. Scotus, de anima qu. 13.

⁶⁾ C. Muschietti, a. a. O. 68.

⁷⁾ Ockham, Sent. I, II, qu. 24.

⁸⁾ Ockham, Sent. I, I, d. 1, qu. 2 B.

⁹⁾ Ockham, Quodl. I, qu. 12; vgl. quodl. I, qu. 9, qu. II, qu. 10.

¹⁰⁾ Ockham, Sent. I, I, d. 7, qu. 3 D. — vgl. Sent. I, I, d. 8 qu. 1.

mento per definire la volontà: l'anima in quanto e capace di volere — e l'intelligenza: l'anima in quanto e atta a intendere . . . La loro reale distinzione è affatto estrinseca, essendo distinte le denominazioni da noi attribuite a quest' unica realtà . . . Queste denominazioni v' ha un fundamento nell'anima stessa.“¹⁾

Ockham schließt hier an die Frühscholastik an. Bei Wilhelm von Thierry lesen wir: *ipsa anima sua est potentia.*²⁾ Ähnliche Stellen finden wir bei Isaak von Stella³⁾ und in dem pseudo-augustinischen Traktat: *de spiritu et anima.*⁴⁾ Und in typischer Form lesen wir bei Claudianus Mamertus⁵⁾: *quod non est aliud anima, aliud memoria, cogitatio vel voluntas, cum haec eadem una sit anima.* Es treten hier wieder jene platonisch gerichteten Quellen deutlich zu tage, aus denen Ockham in besonderem Maße die Impulse seines Denkens empfing.

VII. Unterschied von *intellectus agens* und *intellectus possibilis.*

Thomas⁶⁾ und die ihm Folgenden unterscheiden im Anschluß an Aristoteles⁷⁾ einen *intellectus agens* und *intellectus possibilis.* Sie teilen dabei dem Ersteren die Aufgabe zu, das Phantasma⁸⁾, d. i. die aus der Sinneserfahrung entstandenen inneren Anschauungsbilder oder Individualvorstellungen zu beleuchten und durch Abstraktion das allgemeine Ideelle und daher das der Natur des Intellekts Entsprechende aus dem durch die Sinneswahrnehmung zugeführten und durch die Phantasmata der Denkkraft repräsentierten Erkenntnismaterial herauszuheben und hiedurch Denkbilder zu schaffen. Diesen Denkbildern fällt dann in der Begriffsbildung die bedeutsame Funktion zu, den potentiellen Intellekt aus seiner Passivität zur Setzung des geistigen Erkenntnisaktes zu bestimmen. Der Akt des Erkennens vollzieht sich durch den *intellectus possibilis* selbst, der durch die *species intelligibilis*⁹⁾ zur begrifflichen Erfassung des Wesens der

¹⁾ C. Muschietti, a. a. O. 70 u. 83.

²⁾ vgl. Migne (P L 180, 720 B) — ³⁾ De anima (P L 194 e, 1886 A).

⁴⁾ vgl. Migne (P L 40 e, 783 c VI).

⁵⁾ Claudianus Mamertus, de statu animae, l. I, c. 24 (P L 53, 729).

⁶⁾ Thomas, S. theol. qu. 79, a. 3 et 4. Sent. l. 3, d. 14, a. 1, qu. 2. — vgl. Scotus, de anima, qu. 13.

⁷⁾ Aristoteles, III de anima (5, 430 a 10 ff., 13 f., 18 f.).

⁸⁾ Aristoteles, III de anima (7, 431 a 16 ff.).

⁹⁾ Aristoteles, III de anima (7, 431 b 2).

Außendinge geführt wird. Die Aufgabe des intellectus agens war es also, den Anstoß zu geben, den in den Dingen dem Intellekte latenten Allgemeinbegriff irgendwie ans Licht zu bringen und allgemein ersichtlich zu machen.

Ockham¹⁾ sieht nun im Allgemeinbegriff lediglich ein den logischen Funktionen des Intellekts dienstbares Gebilde. Somit fällt schon an sich die Notwendigkeit eines intellectus agens weg. Da ferner nach dem System des Nominalismus der Grund der realen Erkenntnis die Anschauung ist, so wurde Ockham hiedurch mehr auf die Beobachtung und Reflexion über die Wirkungen der Seele und ihre Gründe hingeleitet und nach dem von ihm vielgebrauchten Oekonomieprinzip veranlaßt, mehrere nicht auf die Erfahrung sich stützende Hypothesen seiner Vorgänger zu modifizieren oder aufzugeben. Wilhelm weist bei der Behandlung unserer Frage auf Averroes III^o de anima hin, wo der Kommentator eine Einteilung in intellectus agens und intellectus possibilis trifft. Dem gegenüber macht nun Ockham geltend, daß eine derartige Unterscheidung einerseits dem christlichen Glauben, andererseits dem Oekonomieprinzip widerspreche. Sachlich und logisch sind beide das nämliche Subjekt, die Bezeichnungen sind lediglich Namen, conceptus, vermittels derer wir ein und dasselbe Seelenwesen unter verschiedenen Gesichtspunkten festhalten und begrifflich verdeutlichen. Nur insofern können sie Verschiedenes bezeichnen, als man unter tätigem Verstand die Seele versteht, wie sie selbst Princip der Erkenntnistätigkeit ist, und diese aus ihr hervorgeht, unter dem möglichen Verstande dagegen die Seele, wie sie sich in der wirklichen Erkenntnis rezeptiv verhält. *Ideo dico, schreibt Ockham, quod non est ponenda pluralitas sine necessitate, quia intellectus agens et possibilis sunt omnino idem re et ratione. . . . Tamen ista nomina vel conceptus bene connotant diversa, quia intellectus agens significat animam connotando intellecti- onem procedentem ab anima activa, possibilis autem significat eandem animam connotando intellectionem receptivam in anima, sed idem omnino est efficiens et respiciens intellectionem.*²⁾

¹⁾ Ockham, Sent. I, II, qu. 24 R.

²⁾ Ockham, Sent. I, II, qu. 24 R. Q. — vgl. Sent. I, II, qu. 16 EE; I, I, d. 1, qu. 2 R; I, I, d. 2, qu. 24 Q u. 25 A; I, II, qu. 15 XX.

VIII. Primat der praktischen Vernunft.

Trotz der Identifizierung aller Seelenkräfte spricht Wilhelm von Ockham von einem gewissen Range unter ihnen, wenn auch beide *similiter potentiae nobilissimae sunt, quia illa potentia, quae est intellectus, et illa, quae est voluntas, nullo modo distinguuntur a parte rei, nec a parte rationis, quia illa sunt nomina significantia idem connotando praecise distinctos actus, sc. intelligendi et volendi.*¹⁾ Würde man aber dennoch einen Unterschied aufstellen, so müßte dem Willen als der nobilior potentia der Vorrang eingeräumt werden. Ockham beruft sich hiebei sogar auf den hl. Thomas, Sent. I, I, d. 1, qu. 1, wo dieser schreibt: *Suprema pars habet intellectum et voluntatem, quorum intellectus est altior secundum ordinem et voluntas secundum perfectionem*, wobei allerdings der Begriff *ordo* durch Wilhelm eine Modifizierung erfährt.²⁾ Ockham nähert sich hier begrifflich in etwa der Lehre des Aquinaten, sachlich aber steht er auf skotistischem Standpunkt, nach welchem der Wille eine aktive Potenz ist, fähig auch das Gegenteil dessen zu tun, was der Verstand befiehlt.³⁾ Der Oxforder stützt seine Beweisführung auf die innere Erfahrung, welche ein untrügliches Zeugnis für den Primat der praktischen Vernunft bietet.⁴⁾ Diese starke Betonung des Willens ist für Ockhams Urteilstheorie⁵⁾, für seine Lehre von Wissen und Glauben⁶⁾ wie für seine Auffassung über Uebernatur und Gnade⁷⁾ maßgebend.

IX. Die Psychologie der Erkenntniskräfte.

In der Psychologie der Erkenntniskräfte schließt sich Ockham im allgemeinen aufs engste an den hl. Augustinus an. Die Scheidung zwischen höheren und niederen Erkenntnisfähigkeiten ist darum auch nicht so scharf durchgeführt wie bei den Aristotelikern, nach

¹⁾ Ockham, Sent. I, I, d. 1, qu. 2 B u. K . . . *potentia volitiva est nobilior . . . actu intellectus*; vgl. Sent. I, II, qu. 24 P. — Quodl. I, qu. 16. — Sent. I, I, d. 1, qu. 1.

²⁾ vgl. Thomas, S. theol., p. I, qu. 77, a. 4 u. q. 82, a. 3. — vgl. Ockham, quodl. I, qu. 15. — Sent. I, I, d. 11, qu. 1 E, G, R. — Sent. I, I, d. 3, qu. 5 H.

³⁾ Ockham, Sent. Prolog. qu. 1 H H . . . *voluntas potest libere velle oppositum illius, quod est dictatum per intellectum*. — vgl. Sent. I, I, d. 1, qu. 2 K, qu. 24 D.

⁴⁾ Ockham, quodl. I, qu. 16. — ⁵⁾ Ockham, Sent. I, I, d. 3, qu. 4 D.

⁶⁾ Ockham, Centilogium theologium, Lugdini 1495, c. VI etc.

⁷⁾ Ockham, Sent. I, I, d. 17, qu. 2 D; I, III, qu. 8 B etc.

welchen der Sinnesakt in seinem innersten Sein durch die ausgedehnte Materie als Teilprinzip bestimmt ist, während unser Sentenziarier im Sinne der modernen Psychologie alle bewußten Akte als einfach betrachtet. Trotz des Auseinanderreißen der *pars intellectiva* und *sensitiva* ist die Einheit des Bewußtseins gewahrt, insofern diese beiden Potenzen ein *indistinctum ratione et natura* bilden.

X. Die niederen Seelenkräfte.

Ockham kennt neben den fünf äusseren Sinnen, unter denen er dem Gesicht und Gehör, dann im Anschluß an Aristoteles, dem Tastsinn eine besondere Bedeutung zuerkennt, noch den inneren Sinn.¹⁾ Diesem inneren Sinn teilt Wilhelm folgende Funktionen zu:

1. Als *sensus communis*, als Gemeinsinn bringt er die Empfindungen zum Bewußtsein, sammelt die verschiedenen Eindrücke der äußeren Sinne und bezieht sie auf einen Gegenstand;

2. als *imaginatio*, Phantasie oder Vorstellungsvermögen stellt er sich die *absentes formas sensibilium* vor; ihr legt Ockham ein ganz besonderes Gewicht bei;

3. als *memoria sensitiva* endlich speichert er die sinnlichen Bilder auf. Diesem Gedächtnis eignet das sinnliche Wiedererkennen durch bloße Verkettung der Vorstellungen untereinander, nicht aber durch Erfassen der abstrakten Beziehungen des Vergangenen zum Gegenwärtigen (gedankliches Wiedererkennen);

4. und als *potentia aestimativa*, die eine Art sinnlichen Urteilsvermögens ist, unterscheidet der innere Sinn zwischen Nützlichem und Schädlichem. Dieses triebhafte Erkennen oder Instinkt ist jenes Erkennen, das der angeborenen Fähigkeit entstammt, gewisse zur Lebensführung notwendige Bestimmtheiten gleich von Anfang an ohne vorhergehende Erfahrung in dem von den anderen Sinnen dargebotenen Gegenstände zu erkennen. Dieses natürliche Schätzungsvermögen teilt Ockham den Triebhandlungen der Menschen und Tiere zu.

Die Sinnesvermögen besitzen eine örtliche Geschiedenheit und reale Geteiltheit, eine Folge der Lehre, daß die *anima sensitiva* nicht in jedem Teile des Körpers als *tota* gegenwärtig ist. Es könnte

¹⁾ Ockham, Sent. I. II, qu. 18 B; Sent. I. IV, qu. 12 K; Sent. I. II, qu. 26 E. — vgl. Aristoteles, de anima II 3. 414 b 3: τὰ δὲ ζῶα πάντ' ἔχουσι μίαν γὰρ αἰσθητικὴν, τὴν ἀφ' ἧς.

nämlich die *potentia visiva* vollständig zerstört sein, während die übrigen Sinnesvermögen fortbestehen.¹⁾ Ockham übernimmt hier eine alte Lehre, die von den Arabern Alfarabi, Avicenna und Averroës vorgetragen und die von den christlichen Scholastikern übernommen wurde.

Verschieden voneinander geartete Tätigkeiten fordern nun nach der Lehre der Alten auch verschiedene Prinzipien, so auch das sinnliche und vernünftige Tun entsprechend andersgeartete Ausgangsfundamente. Aber zwischen Sinnes- und Verstandeserkennen einen realen Unterschied aufstellen zu wollen, ist sowohl gegen das Zeugnis der Erfahrung, wie sich auch keine logischen Gründe zugunsten einer solchen Differenzierung anführen lassen. Hier gilt nach Ockham die Regel: *ex pluralitate operationum non est ponenda pluralitas principiorum.*²⁾ Die Akte der Sinne sind zwar von denen des Verstandes verschieden, nicht aber die Sinnes- und Verstandesvermögen; diese bilden vielmehr eine Einheit, ein einheitliches Ganze. Ein und dasselbe Objekt bietet den gemeinsamen Ausgangs- und Zielpunkt für beide Akte.³⁾

B. Erkenntnispsychologische Folgerungen aus Ockhams psychologischen Grundlagen.

Nachdem Ockham durch seine Kritik und sein ablehnendes Verhalten gegenüber den metaphysischen Fragen der Psychologie sich den Weg gebahnt hat, um nur Data der Erfahrung und solche, die sich als Resultat des reinen Vernunftschließens ergeben, als wahr und richtig gelten zu lassen, bereitet er den Boden für seine empiristisch eingestellte Erkenntnislehre. Im „fruchtbaren Bathos der Erfahrung“ wurzelt seine Philosophie.

Ist jede reale Unterscheidung zwischen Seele und Potenz aufgehoben, so bleibt nur ein gemeinsames Organ, welchem diese Funktionen des Denkens und Wollens zukommen, die eine denkende, wollende und erkennende, die eine sehende und hörende usw. Seele

¹⁾ Ockham, Quodl. I, qu. 12. Vgl. M. Horten, Das Buch der Ringsteine Farabis, Münster 1906.

²⁾ Ockham, Sent. I, II, qu. 12 S.

³⁾ Ockham, Sent. I, II, qu. 12 J und Z . . . *ex distinctione actuum non infertur distinctio potentiarum, sed unitas tunc illi eliciuntur necessario circa idem objectum . . . patet, quia idem objectum est objectum cognitivae et suae appetitivae . . .* Vgl. Sent. I, I, d. 3. qu. 5 E und qu. 8 P.

übrig. Unter Berufung auf Aristoteles III^o de anima erklärt Ockham: Die Seele ist erkennendes Organ, das mit seinen Erkenntnismitteln Sinn und Verstand zur Außenwelt in Beziehung tritt.¹⁾ Einen Unterschied zwischen Sinnes- und Verstandeserkenntnis nimmt er nur insoweit an, daß er ersterer eine größere Grundlage, eine breitere Fundierung zuerkennt, insofern der eigentliche Träger der Verstandeserkenntnis nur die eine denkende Seele ist, während der Sinneserkenntnis dagegen außerdem noch die fünf Sinne zu Gebote stehen.²⁾ Die Sinneserkenntnis verliert, ohne indes an Bedeutung einzubüßen oder gar aufgehoben zu werden, keineswegs die führende Rolle. Ockhams Betrachtungsweise erhebt im Anschluß an Augustinus die Sinneserkenntnis zur Verstandeserkenntnis, allerdings wiederum mit der uns noch begegnenden Modifizierung dieser augustiniſchen Lehre. Die sinnlichen Kräfte werden als Tätigkeitsäußerungen der Seele gedacht. Nicht der beseelte Leib, wie bei Aristoteles³⁾, sondern die geistige Substanz der Seele gilt als das gemeinsame Subjekt sowohl der Sinnes- als auch der Verstandesvermögen.⁴⁾ Ihre Verschiedenheit ist nur eine graduelle, nicht eine wesentliche.⁵⁾ Schauen und Denken bedingen sich gegenseitig, wobei die erkennende Seele das beiden gemeinsame principium eliciens ist.⁶⁾ Anschauungen und begriffliches Denken sind ihm nur verschiedene Stufen ein und derselben Erkenntnistätigkeit.⁷⁾ Dieses Bestreben, Denken und Sinnlichkeit in unmittelbare Nähe zu bringen, hat Ockham von Scotus übernommen.

Mit Aristoteles⁸⁾, David von Dinand⁹⁾, Vincenz von Beauvais¹⁰⁾ u. a., Thomas von Aquin¹¹⁾ lehrt auch Ockham¹²⁾, daß die Seele

¹⁾ Ockham, Sent. I. II, qu. 15. — ²⁾ Ockham, ibidem HH.

³⁾ Aristoteles, de anima II, 4. 415 b, 8—12; II, 5 416 b 33; II, 12. 424 a, 17—21; etc. — ⁴⁾ Ockham, Sent. I. II, qu. 26 E. — ⁵⁾ Ockham, ibidem.

⁶⁾ Ockham, Sent. I. II, qu. 26 E; — vgl. Sent. I. I, d. 7, qu. 20.

⁷⁾ Ockham, Sent. I. IV, qu. 5.

⁸⁾ Aristoteles, III^o de anima, c. 8, p. 431 b 21.

⁹⁾ David von Dinand, de anima . . . anima est similitudo omnium.

¹⁰⁾ Vinc. v. Beauvais, speculum naturale, l. 23, c. 25 . . . anima similitudo omnium. Vinc. zitiert auch die Stelle: Aristoteles, III^o de anima und eine aus «fons vitae». — Vgl. Bartholomaeus Anglicus, de proprietatibus rerum 1661, p. 56 . . . et ideo anima dicitur omnium rerum similitudo, ut dicit Augustinus.

¹¹⁾ Thomas, de veritate 2, 2; ideo in III de anima (comment. 15 et 17) dicitur animam esse quodammodo omnia, quia nata est, omnia cognoscere.

¹²⁾ Ockham, Sent. I. II, qu. 14, 15 ZZ . . . anima est quodammodo omnia, nam per cognitionem intuitivam est omnia intelligibilia, per cognitionem sensi-

gleichsam alles sei, insofern sie die Fähigkeit hat, alles zu erkennen, „ . . . è pura capacità, è semplice potenza riguardo al conoscere; essa diviene — quodammodo omnia — solo in virtù delle idee, può ricevere mediante la percezione esteriore ed in — teriore¹⁾ . . .“ sie wird alles, insofern sie den aus der Erfahrung gesammelten Stoff kraft immanenter Tätigkeit ordnet und in wissenschaftliche Form gestaltet.²⁾ Die vernünftige Seele, die zugleich das bewegende Prinzip des menschlichen Körpers ist³⁾, muß als das einzige unmittelbare Subjekt aller Tätigkeiten, auch der sinnlichen, betrachtet werden. Die sinnlichen Kräfte sind einzig durch ihre Beziehungen zum Körper und zu den körperlichen Organen charakterisiert. Infolge der engen Verbindung des Psychischen und Physischen, der Hinordnung des Leiblichen auf das Seelische⁴⁾ sind sie die physischen Vorbedingungen, die unterstützenden Mittel und Werkzeuge für die Tätigkeit der Seele in ihren sinnlichen Funktionen.⁵⁾ Die Seele sieht, hört u. s. w., sagt

tivam est omnia sensibilia et utraque cognitio est ita perfecta similitudo objecti et perfectius quam species . . . differentia est in hoc, quod sensus non est omnia sensibilia nisi per cognitionem actualem, sed intellectus est omnia.

¹⁾ C. Muschiatti, a. a. O. 86.

²⁾ Ockham, Sent. Prolog. qu. 1 T . . . anima considerat, combinat . . . format. — ³⁾ Ockham, Sent. I, d. 19, qu. 2 E . . . anima est principium motus progressivi in homine.

⁴⁾ Ockham, quodl. IV, qu. 12; — vgl. Sent. I, II, qu. 16 CC. — vgl. Sent. I, II, qu. 15 DD.: *notitia intuitiva intellectiva et sensitiva, quando habentur naturaliter, semper conjunguntur . . . Sent. I, II, qu. 18 P. . . credo enim, quod omnia iudicia, quae attribuantur sensui respectu aliquorum objectorum, sunt actus intellectus, quia statim, quando sensus habet operationem circa sensibile, habet intellectus cognitionem intuitivam respectu eiusdem, qua habita potest intellectus complexa formare et de eis iudicare per actum assentiendi vel dissentiendi. Et quia istae operationes sunt ita connexae, ideo non percipitur, utrum iudicium tale sit actus sensus vel intellectus. Mirabile enim est, quomodo sensus potest iudicare, cum iudicare sit actus complexus terminative et praesupponat apprehensionem sicut formationem complexi, quod non potest fieri per potentiam sensitivam. Unde ponendo iudicium in sensu, oportet ponere, quod sensus habeat cognitionem complexam formaliter vel equaliter; puta: quod habeat multas cognitiones incomplexas, per illas potest tantum facere, quantum intellectus per cognitionem complexam formaliter. Sed difficile est videre hoc. — Ibidem GG . . . aliquando ad cognoscendum multas propositiones contingentes, requiruntur plures sensus; aliquando potest intellectus per unum solum certificari.*

⁵⁾ Ockham, Sent. I, II, qu. 15; — vgl. Sent. I, I, d. 1, qu. 2 K; — vgl. G. Biel, *collectorium ex Occamo* . . . Tübingen 1495, I, II, dist. 16.

Ockham, *neque enim corpus sentit, sed anima per corpus.*¹⁾ Die Tätigkeit der Seele ist grundlegend auch für die Sinneserkenntnis. Sinneswahrnehmungen und Phantasmen sind die notwendigen Voraussetzungen des Erkennens. Die Seele ist wirksam durch sich selbst und unmittelbar.²⁾

Ockham gibt der Auffassung, Sinnlichkeit und Verstand fundieren in einem in sich ungeteilten Prinzip als dem Ausgangspunkt mehrerer, dem intentionalen Charakter nach verschiedener Akte eine deutliche Erklärung und konsequente Ausführung durch die

C. Gleichsetzung von *memoria, intellectus und anima.*

Anschließend an seine Hauptautorität, an Augustinus und die diesem folgenden Franziskaner betont Wilhelm die Bedeutung des Gedächtnisses, eine spezifisch platonisch-augustinische Note, die auch bei Albertus Magnus und später bei dem Spanier Vives im besonderen zu treffen ist. Unter Berufung auf Augustinus *de Trinitate Dei* XV, c. XVI erklärt Ockham in seinem Sentenzenkommentar l. I, d. 27, qu. 2 R das Gedächtnis: 1) als *habitus intellectualis derelicto ex actu, qui potest esse principium consimilis actus*; 2) *aliter accipitur memoria pro omni principio sufficiente generationis verbi, sive illud principium sit ipsamet anima, sive aliquid informans animam, sive comprehendens utrumque.*

Mit seiner Hauptautorität spricht Ockham von jener *abstrusior profunditas nostrae animae*. So schließt Ockham mit Augustinus ferner, *quod memoria . . . est, quod praecedit omne verbum et omnem cogitationem, de quo tamen cognitio gigni potest et etiam visio, scientia et intelligentia. . . . Quia anima est principium visionis, scientiae et intelligentiae.* Ockham verweist auf *De Trinitate Dei* XIV, c. 6, wo Augustinus auch sagt: *etiam animam esse memoriam*, und *de Trinitate Dei* IX, c. 13, *quod omnis res, quaecumque cognoscimus, generat in nobis notitiam sui, ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. . . . Sola mens est memoria respectu notitiae suae, quod maxime verum est respectu primi actus. Ergo primum actum cognoscendi nihil praecedit nisi substantia animae. Aristoteles, den Wilhelm für einen Naturalisten wie später*

¹⁾ Ockham, *Sent. Prol. qu. II UU . . . mens potest sentire, id est intuitive cognoscere aliqua, quae exterius sunt, et aliqua etiam, quae interius sunt.* *ibid. RR.* — vgl. Augustinus, *de genes. ad lit.*, l. II, c. 24.

²⁾ Ockham, *Sent. l. II, qu. 24 K.*

die Renaissance hält,¹⁾ läßt er in: *de memoria et reminiscencia* sagen: *Memoria solum est in parte sensitiva*. Demgegenüber beruft sich Ockham einerseits auf Lukas XVIII, andererseits stellt er Aristoteles folgenden Beweisgang entgegen: *Certum est, quod in utraque (sc. in parte sensitivā et intellectiva) derelinquitur aliqua qualitas, mediante qua potest in aliquam actum, in quem prius non potuit et in actum similem primo actui . . . Quod memoria est in parte intellectiva (certum est), sed non est ita certum, quod est in potentia sensitiva*. Ockham bietet hierfür diesen Beweis: *quia illa potentia quae potest cognoscere actum suum esse praeteritum vel praecessisse, habet memoriam proprie dictam*. *Sed intellectus est huiusmodi, quia intuitive videt actum suum, et potest tunc cognoscere evidenter, quod actus suus est, et ex illo actu complexo evidenti generatur habitus inclinans ad cognoscendum evidenter, quod iste actus fuit, et ille est actus recordandi.*²⁾ Dagegen in *parte sensitiva non est memoria proprie dicta,*

1) quia memoria respicit pro objecto partiali proprium actum suum, sed nullus sensus percipit proprium actum suum;

2) nullus sensus respicit aliquid complexum pro objecto, sed actus recordandi respicit aliquid complexum . . .

3. sensus non est reflexivus.

Dagegen teilt Ockham der Seele auch Kenntnis von Materiellem zu:

a) *anima separata potest acquirere tam notitiam materialium quam immaterialium;*³⁾

b) *scio me vivere, scio quod volo esse beatus, et scio, quod nolo errare . . . Ex ista autoritate⁴⁾ patet, quod intellectus intelligit aliqua, quae prius erant sensata, aliqua non.*⁵⁾

An anderer Stelle vergleicht Ockham die Seelenkräfte mit dem Abbild der Trinität. Dieses Abbild setzt sich zusammen aus *memoria, intellectus et voluntas*. *Non sunt, fährt Wilhelm fort, in anima tales tres potentiae . . . in ipsa substantia animae. Nec in anima, nec in creatura rationali, pure spiritali est distinctio intrinseca*

¹⁾ Vgl. C. Baumecker, *Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus*, in: *Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation*, München-Freising 1917, 81.

²⁾ Ockham, *Sent. I. IV, qu. 12 B, F-R*.

³⁾ Ockham, *Sent. I. IV, qu. 12 M*.

⁴⁾ Augustinus, *de Trinitate Dei*, XV, c. 1.

⁵⁾ Ockham, *Sent. Prolog. q. 1 PP*.

et essentialis, est tamen ibi distinctio extrinseca et accidentalis.¹⁾

Den Intelligenzen teilt Wilhelm einen Vollbesitz von Formen zu. Er stützt sich hiebei auf Aristoteles und den Autor de causis, qui intelligit, quod intelligentia est plena formis, quia intelligit plures formas, si dicas, quod intellectus angeli se habet ad omnia intelligibilia sicut intellectus noster ad prima principia, falsum est, quia intellectus noster intelligit omnia prima principia sine discursu, intellectus autem angeli non.²⁾

Entsprechend seiner Trichotomie stellt Ockham auch eine Dreiteilung der Erkenntnistätigkeiten auf, nämlich Sinnes- und Verstandeserkenntnis und endlich die Vernunft im Vollbesitze der prima principia. Ihr teilt Wilhelm eine ganz besondere Aufgabe und Bedeutung im Erkenntnisprozeß zu. Ihr Object sind die veritates aeternae, die prima principia, die sie intuitiv erkennt.

Ockhams Stellung zwischen der via antiqua und der via moderna kommt hier wieder deutlich zum Durchbruch. Wilhelm schließt sich auf das engste an den Augustinismus an; platonische Lehren übernimmt er aus dem liber de causis, woraus unser mittelalterlicher Scholastiker die für sein System so bedeutsame Theorie entnimmt, daß die Vernunft intelligit res sempiternas, quae non destruuntur, neque cadunt sub tempore. Aus diesen Quellen stammt jener rationalistische Zug der Ockhamschen Gedankengänge, der uns bei dem Sensualisten Ockham so sonderbar erscheint. Verstand Aristoteles unter ratio das Ganze des fortschreitenden und ableitenden Denkens, unter intellectus dagegen die Erfassung der Prinzipien, des Denknöthwendigen, so lehrt Ockham, daß die Intuition des Verstandes ebenso wie die der Sinne von der Vernunft unterschieden werde. Die Intuition der Vernunft bildet die eigentliche Grundlage

¹⁾ Ockham, Sent. I I, d 3, qu. 9 E; — vgl. I. II, qu. 16 FF; — vgl. Sent. I. I, d. 7, qu. 2 G.

²⁾ Ockham, ibidem; vgl. Vincenz v. Beauvais, speculum naturale, 23, c. 25.

Ex lib. de causis: omnis intelligentia plena est formis, quod est supra se et quod est sub se, intelligit res sempiternas, quae non destruuntur, neque cadunt sub tempore.

Ex lib. Aristot. — de anima III . . . est igitur anima . . . quodammodo omnia, quae sunt, omnia namque aut intelligibilia aut sensibilia . . . in anima, sunt earum formae vel species. — Vgl. O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen liber de causis. Freiburg i. B. 1882, 14 ff.

des demonstrativen Verfahrens, das zur Gewißheit und Wissenschaft führt. Es wäre zugleich von höchster Bedeutung wie von größtem Interesse, die vielfachen Gedankenbeziehungen, die uns hier zahlreich begegnen, zwischen Ockham und Kant herauszustellen.

Während nun Ockham seinem Führer Augustinus folgt in der Lehre vom lediglich graduellen Unterschied zwischen Sinnes- und Verstandeserkenntnis — Augustinus erhebt die Sinneserkenntnis zur Verstandeserkenntnis — so verläßt er im Grunde genommen die eigentliche Theorie des großen Kirchenvaters in der Betonung des Vorranges der Verstandeserkenntnis. Wilhelms Lehre trägt vielmehr ein entschieden sensualistisches Gepräge. Und hiemit weißt Ockham hinüber auf die Betrachtungsweise der neueren Philosophie, wie sie uns vor allem bei Locke und Hume entgegentritt. Schon die obigen Ausführungen über das principium aller menschlichen Tätigkeiten, über die anima als das Erkenntnisorgan haben erkennen lassen, daß für Ockham dieses Erkenntnisorgan, von dem er die Vernunft trennt, um diese als besondere und neue Erkenntnisart aufzustellen, nur ein vorstellendes Wesen ist. Der Oxford-er hebt jeden wesentlichen Unterschied zwischen den Begriffen des Verstandes und den Vorstellungen der Sinne auf, wobei er nicht in der Weise des Cartesius und seiner Schule diese vergeistigt durch Erhebung in die Sphäre des Denkens, sondern vielmehr umgekehrt die ersteren völlig auf die gleiche Stufe stellt mit den auf den körperlichen Vorgängen beruhenden Sinneseindrücken. Wie später Hume, so erklärt Ockham den Denkprozeß als einen Naturverlauf,¹⁾ der in reinem Assoziationsmechanismus²⁾ sich vollendet. In Ockhams Lehre von der Abstraktion tritt die Gleichsetzung von Begriff und Vorstellung und damit sein Sensualismus deutlich hervor. Bezeichnete damit die alte Schule die Tätigkeit unseres Geistes, vermöge derer er den übersinnlichen Wesensbegriff oder den Gedankeninhalt der Dinge aus der Umhüllung der sinnenfälligen Erscheinungen herausnimmt, so bedeutet Ockhams Abstraktionstheorie³⁾ etwas ganz anderes. Ihr zufolge besteht das charakteristische

¹⁾ Ockham, quodl. IV, 3, 5, 13 . . . cogitatio est quidam effectus naturalis et non liber . . .

²⁾ Ockham, Sent. Prolog. qu. 1; Sent. I, II, qu. 16; quodl. IV, qu. 3.

³⁾ Ockham, Sent. Prolog. qu. 1 Z.; Sent. I, II, qu. 25, Sent. I, I, d. 27 qu. 2; vgl. ferner Sent. I, II, qu. 15; I, I, d. 3, qu. 2; Sent. I, I, d. 2, qu. 3 et qu. 8; quodl. 5, qu. 14. etc.

Merkmal der abstrakten Ideen, der *conceptus*, lediglich in einem Minus. Von den Elementen, welche aus dem *actus rectus* und *actus reflexus* stammend, den vollständigen Inhalt einer konkreten Individualvorstellung ausmachen, können wir nach Belieben oder unter bestimmten Gesichtspunkten die einen isolieren und getrennt von den übrigen, mit denen sie ursprünglich auftreten oder aufzutreten pflegen, im Bewußtsein festhalten. Wählen wir nun solche Elemente aus, die gleichzeitig in wechselnden und verschiedenen Verbindungen vorzukommen pflegen, und bezeichnen diese mit bestimmten Namen, so gewinnen wir von hier aus die Möglichkeit, die unübersehbare Menge und Mannigfaltigkeit der Einzelvorstellungen, der Einzelbilder einer bestimmten Ordnung zu unterwerfen. Diese *conceptus*, die wir von den Einzeldingen so gewonnen, werden die allgemeinen Repraesentanten aller, die der gleichen Art angehören, und ihre Namen werden allgemeine Namen, die sich anwenden lassen auf alles, was solchen *conceptus* Aehnliches existiert.¹⁾

Durch diese Theorien, deren nähere Darstellung im Zusammenhang der Besprechung der Ockhamschen Erkenntnislehre geschehen soll, kommt Ockhams Sensualismus am deutlichsten zum Ausdruck. Das menschliche Erkenntnisvermögen, die *anima*, ist ein weißes Blatt, unbeschrieben, ohne irgendwelche Vorstellungen oder Ideen. Nachträglich und stufenweise treten die Vorstellungen in das Bewußtsein ein, Vorstellungen der Dinge, die durch die Erfahrung und Beobachtung der Objekte, auf welche die Seele im Laufe ihres Daseins stößt, gewonnen werden. Der reiche Vorrat, mit welchem die *anima* in fast endloser Mannigfaltigkeit — die Möglichkeit der Erfahrungen ist ja ungemessen — ausgestattet wird, das gesamte Material der Vernunft und wissenschaftlichen Erkenntnis stammt aus der Erfahrung. Darin wird alle unsere Erkenntnis begründet, von da leitet sie sich zuletzt her. Die Ideen der Vernunft stammen samt und sonders aus der Erfahrung. Und die Erinnerung zeigt uns, daß die Ideen, die einmal übereinstimmten, immer übereinstimmen, und was einmal als wahr erkannt worden, immer als wahr erkannt werden wird. Die gleichen Ideen haben stets die gleichen Beziehungen und Verhältnisse, und die aus diesen Ideen und in

¹⁾ Ockham, *Sent.* I. I, d. 2, qu. 8: vgl. *Sent.* I. II, qu. 15. — vgl. Ockham, *Tractatus de sacram. altar.*, cap. 3 et 35.

diesen erkannten Urteile haben Ewigkeitsbedeutung. Doch Voraussetzung all dieser Erkenntnisse bildet die Erfahrung.¹⁾

Trotz des rationalistischen Zuges schließt Ockhams sensualistische Erkenntnislehre folgerichtig das Gesamtgebiet der übersinnlichen Wahrheiten von der Gewißheit aus. Denn Ideen, die nicht der Erfahrung entstammen, entziehen sich einer Prüfung auf ihre Reichweite und Gültigkeit. Ueber allen Zweifel erhaben sind einzig die untrügerischen Ergebnisse der inneren Erfahrung. In diesem Streben nach einem unbezweifelbaren Grunde der Erkenntnis, ein Problem, das Ockham²⁾ im engsten Anschluß an Augustinus löst, berührt er sich mit Descartes, dessen Prinzip von der Selbstgewißheit des denkenden Subjekts uns auch bei Petrus d'Ailly in der Theorie der Außenwelt begegnet. Man glaubt Descartes zu hören, wenn man bei Ockham und Ailly den Satz ausgesprochen findet, die Selbsterkenntnis sei sicherer als die Wahrnehmung von äußeren Objekten, deren Existenz man bezweifeln könne; Gott könnte ja — ähnlich argumentierte später Berkeley zur Begründung seines *esse est percipi* — die Empfindungen unmittelbar ohne äußere Objekte in uns hervorrufen oder ein Dämon könnte uns täuschen.³⁾

Ockhams Theorie von der menschlichen Seele als einer *tabula rasa*, seine Abstraktions- und Ideenlehre, seine Lehre von der Gültigkeit der einmal erfaßten, von der Vernunft erschauten Wahrheiten, seine rationalistische Einstellung finden wir wieder bei John Locke in ganz besonderem Maße vertreten, seine Lehre von dem Denkprozeß als einem in Assoziationen sich vollendenden Naturverlauf bei David Hume und seine Theorie von den Allgemeinbegriffen, deren Funktionen die der Zahlen sind, eben ein Rechnen mit Rechenpfennigen, bei Thomas Hobbes.

Wilhelm steht hiemit am Anfang des Kampfes des Empirismus und Positivismus gegen die rationale Psychologie mit ihrer Lehre von der immateriellen und unzerstörbaren Seelensubstanz sowie des Kampfes der neueren Psychologie gegen Seelenvermögen, der

¹⁾ Vgl. F. Federhofer, Die Erkenntnislehre des W. v. Ockham, insbesondere seine Lehre vom intuitiven und abstraktiven Erkennen. München. Dissertat. 1923, 134 ff.

²⁾ Ockham, *Sent. Prolog. qu. 1 KK; quodl. 3, qu. 10 et 17.* — Vgl. Augustinus, *confess. X, 8—12; de Trinit. Dei, IX, 4, 5; IX—XIV.*

³⁾ Ockham, *Sent. l. II, qu. 15, 16, 18 etc.*

schon bei Duns Scotus einsetzte.¹⁾ „Seine Art psychologischer Betrachtung bedeutet einen großen Fortschritt gegenüber der in Theologenkreisen gewöhnlich vertretenen Vermögenspsychologie und eine auffallende Annäherung an die Methoden, Probleme und Problemlösungen der modernen Seelenlehre.“²⁾ Ockhams Auffassung von den Funktionen der menschlichen Seele erfährt durch die Identifizierung der Seelenvermögen mit der Seele selbst eine wesentliche Vereinfachung. Erkennen, Aussagen, Zustimmung und Ablehnen, Begehren und Wollen u. s. w. machen einen einzigen Akt der einen Menschenseele aus. Die anima erkennt unmittelbar und durch sich selbst, bedarf also keiner Potenzen. Aus ihr allein wird die menschliche Erkenntnistätigkeit erklärt.³⁾ Keineswegs von der Bedeutung und Wichtigkeit als bisher angenommen, ist Ockhams Bestreitung der Speciestheorie, zumal der Oxforder die Specieslehre der Hochscholastik falsch interpretiert. Letzten Endes ist Ockham gezwungen, wie wir sehen werden, an deren Stelle seine Habitustheorie zu setzen. Für Aufstellung einer neuen Lösung des Erkenntnisproblems wurde Wilhelm von Ockham insbesondere durch seine den Aristoteles modifizierende Lehre von der Seele als einer tabula rasa und durch seine platonisch orientierten logischen⁴⁾ Elemente geführt. Diese beiden Anschauungen bedingen u. a. seine sensualistische Grundeinstellung und jenen eigenartigen idealistischen Zug, der uns in den Werken des Oxforder begegnet, zwei Momente, die bisher bei der Einführung in das Verständnis Ockhams noch wenig, wenn überhaupt je entsprechend herausgearbeitet und gewürdigt worden sind, während doch wohl nur von hier aus das System des Oxforder Baccalaureus erschlossen werden kann.

¹⁾ Scotus, de primo rerum omnium principio, qu. 15.

²⁾ C. Baemker, Witelö, Münster i. W. 1908, 583.

³⁾ Ockham, Sent. l. I, d. 3, qu. 7 L, P... natura animae et intellectus ist die gemeinsame Grundlage für alle Erkenntnis. — Vgl. Sent. l. I, d. 3, qu. 5 F... substantia animae causat cognitionem... vgl. Sent. Prol. qu. 1 RR; Sent. l. II, qu. 16 DD; — vgl. Augustinus, de genes. ad lit. VII, c. 18, XXXI, c. 4: Die Seele ist das unmittelbare Prinzip der Sensation; sie selbst ist Potentia conservativa, memoria. — Vgl. Thomas, S. Theol., qu. 54, a. 3; Sent. l. 1, 2, 3, qu. 4, a. 2. Nach Thomas ist die sensitive Potenz als eine vom Körper und der Seele wesentlich verschiedene Qualität zu fassen, die objektive nicht am Körper oder an der Seele allein existiert, sondern im Konjunktum.

⁴⁾ vgl. F. Federhofer, Die Philosophie des W. v. Ockham im Rahmen seiner Zeit, in: F S (Münster i. W. 1925), 4, 290 ff.

Alt sind die Betrachtungsweisen Ockhams, die Gedanken- und Beweisgänge wurzeln in der Vergangenheit, neu ist der Inhalt seiner Werke, die Resultate der Beweisgänge sind im Kampfe mit seinen Zeitgenossen wesentlich andere geworden.

Es kann nun nicht mehr Aufgabe dieser Zeilen sein, eine Kritik über den ockhamistischen Versuch, die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit durch eine Analyse ihrer genetischen Entwicklung abzumessen, folgen zu lassen. Als unbedingte Instanz, um über den erkenntnistheoretischen Wert unserer Begriffe, unserer conceptus zu entscheiden, galt Ockham die Aufstellung der psychologischen Ursprünge unserer Ideen und Vorstellungen. Um es hier nur anzudeuten, sei vorderhand gesagt: Ockhams empiristische Grundeinstellung hat die Verschiedenheit zweier Probleme übersehen, die man streng auseinanderhalten muß. Er unterscheidet nicht zwischen der Frage des psychologischen Ursprungs und der erkenntnistheoretischen Gültigkeit. Weil die letztere nicht durch den ersteren bedingt ist, so wird ihr Umfang auch nicht durch rein psychologische Erörterungen zu bestimmen sein, was Ockham in der Tat versuchte.