

Die philosophiegeschichtliche Stellung des Wilhelm von Ware.

Von Dr. H. Spettmann, Chemnitz.

II. Wares Stellung zu den psychologischen Streitfragen seiner Zeit.

Auf dem Gebiete der Seelenlehre kommen bekanntlich als wichtigste Streitpunkte folgende drei Fragen in Betracht: das Verhältnis der Seelenvermögen zur Seelensubstanz, das Verhältnis dieser Vermögen zueinander und die Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form. Sehen wir in möglichster Kürze¹⁾ zu, wie Wilhelm von Ware sich hier jeweils entscheidet.

1. Die geistige Materie.

Die Geschichte dieses Problems dürfen wir als bekannt voraussetzen.²⁾ Man weiß heute auch wohl allgemein, daß die „ältere Franziskanerschule“ fast ausnahmslos sich zur geistigen Materie bekennt. Johannes von Rupella bildet hier die einzige Ausnahme, und das auch nur in einem beschränkten Sinne. Man hat allerdings versucht, auch Skotus als Ausnahme in dieser Schulansicht zu erweisen. P. H. Klug meint,³⁾ wenn man Skotus zu den Vertretern einer geistigen Materie rechne, so könne man das nur, indem man sich auf entweder sicher unechte oder doch wenigstens stark zweifelhafte Schriften

¹⁾ Ich fasse mich so kurz wie möglich, um nicht zu viel Raum des *Jahrbuches* zu beanspruchen. Für eine tieferschürfende Forschung gebe ich aber möglichst reiche Literaturhinweise; kürze aber auch hier nach Möglichkeit die Titel.

²⁾ Vgl. Wittmann, *Stellung des hl. Thomas* 17, 34, 70. — R. Janssen, *Die Quodlibeta* 49. — Spettmann, *Psychologie Pecham* 10 ff. — Sehr ausführlich handelt über die Frage Olivi. q. 16 (S. 291—355), der mit Petrus de Trabibus die geistige Materie vertritt. Vgl. B. Janssen, *Olivis Erkth.* 29¹.

³⁾ In: *Franz. Stud.* III (1916) 400—403.

des *Doktor subtilis* berufe. In den ihm bestimmt zugehörigen Werken verhalte *Duns Scotus* sich teils unsicher, teils entschieden ablehnend.¹⁾ Ich vermag mich dieser neuen Aufstellung nicht anzuschließen. Wenn ich richtig sehe, hat sich *Scotus* auch in den sicher echten Schriften ganz unzweideutig für die Zusammensetzung der Seele aus Materie und Form ausgesprochen, sowohl in *De anima* als auch gelegentlich im Sentenzenkommentar.²⁾ Er weicht also in diesem Punkte nicht von der Tradition seiner Ordensschule ab, wie sie auch *Richard von Middleton* noch vertritt.³⁾

Um so auffälliger muß es erscheinen, daß *Ware* in dieser Frage auf die Seite *Rupellas*⁴⁾ und *Heinrichs von Gent*⁵⁾ tritt und die Materialität der geistigen Geschöpfe leugnet. Er behandelt das Problem ziemlich ausführlich in einer eigenen Quästion:⁶⁾ „*An angelus et anima sint compositi ex materia et forma*“.

Im *corpus* wird hier zunächst die Ansicht des *h. l. Thomas*⁷⁾ entwickelt und dabei zugleich seine Lehre von der Einheit der Form vorgelegt. Acht Argumente sollen diese Auffassung begründen. Aber sie werden mit zwanzig Gegengründen zurückgewiesen. Trotzdem wird dann aber mit anderen Worten die der *thomistischen* inhaltlich gleiche und sachlich mit *Heinrich von Gent* übereinstimmende eigene Auffassung dargelegt:

Die einfachen Substanzen sind nicht aus Materie und Form zusammengesetzt. Wohl gibt es in ihnen passive Potenzen und insofern auch Materie. Aber das sei nicht die hier allein in Frage stehende *materia ad formam substantialem*, sondern nur die *ad ubi* und *ad formam accidentalem*.

¹⁾ Nicht bestimmt äußere sich *Scotus* zur Frage: *Qdl. q. 9. n. 8; Ox. II. d. 17. q. 1. n. 2. 3; Rep. II. d. 17. q. 1. n. 3*; bestimmt im negativen Sinne: *Qdl. q. 9. n. 8. 11. 12; Ox. II. d. 16. n. 11; III. d. 22. n. 13. Rep. III. d. 22. n. 12.*

²⁾ *De anima*, q. 15. n. 3 ff.; vgl. *Ox. IV. d. 12 q. 5. n. 5; Montefortino III 469; Minges, Scoti doctrina I 45 ff.*

³⁾ *II. d. 3. a. 1. q. 2; a. 2. q. 1. 2; d. 17. a. 1. q. 1; Qdl. III 20; IX 6.*

⁴⁾ *Summa de anima 121.*

⁵⁾ *Qdl. IV 16.*

⁶⁾ *II. d. 3. q. 1. (116 v); vgl. ebd. d. 1 q. 10 (101 v).*

⁷⁾ Vgl. *C. gent. II 54; Qdl. III. 20; De spir. creat. a. 1; De an. a. 6. u. a.*

Eine derartige Materie sei aber nur eine Materie im weiteren Sinne des Wortes. Sie unterscheide sich nicht real von der Form, sei vielmehr nur diese selbst, insofern sie nicht *actus purus* sei, sondern eine gewisse Potentialität in sich schließe.¹⁾

Daß Ware mit dieser seiner Ansicht ganz auf thomistischem Boden steht, bedarf wohl keines ausführlicheren Nachweises.

2. Das Verhältnis der Seelenvermögen zur Seelensubstanz.²⁾

Während Ware sich in der vorigen Frage für die thomistische Ansicht entscheidet, steht er in der nun zu behandelnden entschieden auf seiten der Tradition seiner Ordenschule.

In seiner Quästion³⁾: „*Utrum potentiae animae sint ipsa essentia eius, ita quod forma immediate per essentiam suam sit principium actionis*“, führt er in seiner Antwort zunächst die Ansicht des hl. Bonaventura⁴⁾ an. Es ist das die seit Alexander von Hales in der älteren Franziskanerschule beliebte vermittelnde Lösung. Gegen die fröhscholastische auf Augustin sich berufende Leugnung des realen Unterschiedes ist sie in gleicher Weise wie gegen die thomistische Lösung, daß es sich bei den Potenzen nur um Akzidenzien handelt. Auch diese th-

¹⁾ 116 v; Dico quod (angelus et anima) sunt simplices substantiae, non compositae ex diversis essentiis. Sed postquam potentia passiva arguit materiam, distinguo de potentia passiva, quoniam triplex est potentia passiva, quae arguit triplicem materiam: una est potentia passiva ad ubi, alia ad formam accidentalem et tertia ad formam substantialem . . . solum illa potentia . . . tertio modo . . . concludit materiam esse in eo, cuius est illa potentia . . . Etsi in angelis et animabus non sit potentia ad formam substantialem, quae arguit materiam primam, et per consequens nec materia, de qua est quaestio, est tamen in eis duplex potentia passiva, scilicet ad ubi et ad formam accidentalem et per consequens . . . duplex materia, aliquo modo extendendo nomen materiae. Nec tamen ista materia in eis est alia realiter a forma. Sed forma talis, cum sit deficiens a forma prima, quae Deus est, seipsa incidit in quandam potentialitatem admixtam actui eo quod non est actus purus. Quae quidem potentialitas cum actu proportionantur materiae et formae. . . .

²⁾ Zur Geschichte des Problems vgl. man: R. Janssen, *Die Quodlibeta* 65; Spettmann, *Psychologie Pecham* 63 ff.

³⁾ I. d. 3. q. 7. (20 v).

⁴⁾ Bonav. I. d. 3. p. 2. a. 1. q. 3. Vgl. B. Luycks, *Die Erkenntnislehre B's.*, 1—12; 85 ff.

mistische¹⁾ Auffassung legt Ware vor. Und zwar an zweiter Stelle.

Aber weder Bonaventura noch Thomas finden seinen Beifall. Vielmehr schließt er sich hier ganz an Richard von Middleton²⁾ an und führt diesen — scheint mir — nach Skotus³⁾ hin weiter. Richard hatte gesagt: „Potentiae animae non sunt accidentia nec addunt aliquam rem absolutam super animae essentiam, sed tantum modo respectu et actus“. Ganz entsprechend lehrt nun auch Ware: „[Anima] prout in se consideratur, dicitur, essentia; prout vero consideratur . . . secundum diversas operationes, sortitur diversa nomina . . ., intellectus . . ., voluntas. Et sic pono quod potentiae sunt virtutes ipsius essentiae, per quas elicit diversas operationes.“ Er gibt dann aber auch noch näher an — und darin führt er zu Skotus —, daß wir bei den Seelenvermögen die distinctio formalis gelten lassen müssen: „Virtutes sunt ipsa essentia et distinguuntur inter se sicut attributa divina.“ So haben es mit Skotus auch Olivi und De Trabibus gelehrt: bei „unitiver Kontinenz“ sind die Seelenpotenzen doch formal verschiedenen.

Wir sehen also in dieser Frage Thomas von der ganzen Franziskanerschule einmütig und beständig abgelehnt, beobachten aber zugleich bei den Franziskanern selbst eine Entwicklung der Auffassung. Hatte man ursprünglich mehr nur die Substantialität der Potenzen gegen Thomas betont, aber den realen Unterschied derselben von der Seelensubstanz zugegeben, so nähert man sich seit Richard von Middleton wieder mehr der augustinisch-frühscholastischen Ansicht und rückt so noch entschiedener vom Aquinaten ab.

¹⁾ Vgl. Thomas I. d. 3. q. 4. a. 2; S. I. q. 54. a. 3; q. 77 a. 1 u. 3 *De spir. creat.* a. 11; *De anima* q. 12.

²⁾ Richard I. d. 3. a. 2. q. 1.

³⁾ *Scotus Ox.* II. d. 16. q. un. (n. 17. ff.); *Rep.* ib. (n. 18 f.) Vgl. A. Fioravanti, *La distinzione tra l'anima e le sue facoltà nella dottrina del Ven. G. Duns Scoto.* (In: *Stud. Franc.* 1914, S. 225—244).

3. *Das Verhältnis der Seelenvermögen zueinander.*(Der Voluntarismus¹⁾).

Auch in der Willenslehre oder genauer gesagt, in der Beurteilung des Verhältnisses von Intellekt und Wille und damit in der Auffassung der Willensfreiheit bestand bekanntlich immer der Gegensatz von Dominikanern und Franziskanern. „Utrum voluntas, secundum quod pertinet ad imaginem, sit secundum se altior potentia quam intellectus et nobilior simpliciter“ — so formuliert Ware die Streitfrage²⁾. Es braucht hier wohl kaum nochmals darauf hingewiesen zu werden, daß es sich in diesem Schulstreite nicht um die psychogenetische Reihenfolge — oder besser vielleicht: Betätigungsfolge —, sondern nur um einen Vorrang im Sinne einer Wertung handelt. Es ist ein verschiedener Wertakzent, den beide Richtungen in verschiedener Weise den beiden Seelenvermögen geben.

Mit Heinrich von Gent³⁾ halten die Franziskaner am Primat des Willens fest, weil er gegenüber dem Intellekt aktiver ist und das vornehmere Objekt hat.

Ware erwähnt in seiner Beantwortung der oben genannten Frage zunächst eine Meinung, die daran festhält, daß Intellekt und Wille gleichwertig seien. Offenbar hat er den sonst öfter angeführten Aegidius im Auge⁴⁾. Anders lehre der hl. Thomas⁵⁾. Auf seine Summa wird hingewiesen und die thomistische Ansicht offenbar dahin aufgefaßt, daß sie teils den Primat des Willens, teils den des Intellektes verteidigt. Ware sieht in dieser Lehre eine *contradictio in adiecto*. Eine dritte Meinung gehe dahin, daß der Intellekt in jeder Hinsicht den Vorrang zu beanspruchen habe.

Keine dieser Ansichten findet Wares Beifall. Er unterscheidet⁶⁾ zunächst einmal sowohl den Intellekt als den Willen

¹⁾ Vgl. zum Problem: Bonav.-Scholion. I. 483 f. Auch Schöllgen, *Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Hervaeus Natalis*. Düsseldorf 1927.

²⁾ I. d. 3. q. 12. (27 v.)

³⁾ S. a. 58. q. 2.

⁴⁾ Aegidius I. d. 3. p. 2, prim. 3. q. 2. a. 1; d. 27. prim. 2. q. 2.

⁵⁾ Thomas, S. I. q. 27. a. 1; q. 82. a. 3.

⁶⁾ A. a. O. (29 r).

in einen spekulativen und praktischen. Dann behauptet er, der *intellectus speculativus* mit seiner *sapientia* sei „vornehmer“ als die *voluntas practica*. Diese aber hinwieder sei „vornehmer“ als der *intellectus practicus*. Die *voluntas speculativa* schließlich stehe höher als der *intellectus speculativus*. Daraus ergebe sich dann von selbst, daß die *voluntas speculativa* den Vorrang habe vor dem *intellectus practicus*. Wir haben also dem Werte nach von oben nach unten folgende Rangstufe: *voluntas speculativa*, *intellectus speculativus*, *voluntas practica*, *intellectus practicus*.

Eine genauere Beschreibung oder Erklärung dieser vier verschiedenen Begriffe gibt Ware in seiner sehr langen Quästion leider nicht. Wir hören nur, daß der *habitus* des *intellectus speculativus* die *sapientia*, der *habitus* der *voluntas speculativa* die *caritas*, der *habitus* der *voluntas practica* die *virtus moralis* und der *habitus* des *intellectus practicus* die *prudentia* ist. Auch wird der *voluntas practica* das *diligere temporalia in ordine ad finem*, dem *intellectus practicus* das *intelligere* in gleicher Hinsicht zugeschrieben.

Mit einer solchen Unterscheidung ist es Ware natürlich ein Leichtes, die für den „Intellektualismus“ beanspruchten Autoritäten zu entkräften. Er braucht nur zu sagen: „*Siquidem inveniatur aliquid dictum a philosophis quod intellectus est nobilior voluntate, intelligunt de intellectu pure speculativo et de voluntate practica pure per comparisonem ad agibilia a nobis. Et sic conceditur quod intellectus est nobilior.*“

Jedenfalls wird man sagen müssen, daß in vorliegender Streitfrage die Stellungnahme sowohl bei Richard von Middleton¹⁾ als bei Skotus²⁾ entschiedener und klarer ist.

¹⁾ Richard I. d. 27. p. 2. un. q. 1. 3.

²⁾ Scotus *Ox.* I. d. 27. q. 1. f.; *Rep.* ebd. q. 4; IV. d. 49. q. 4.

Mit ihnen¹⁾ sowie mit Bonaventura²⁾ und Heinrich von Gent³⁾ geht Ware⁴⁾ aber ganz einig mit seiner Auffassung, daß das *frui per se et proprius actus voluntatis* sei und hält ebenfalls daran fest, daß die *beatitudo* primär im Willen ihren Sitz hat, weil sie ja eben nichts anderes sei als eine *fruitio*.

Nicht unerwähnt mag in diesem Zusammenhange bleiben, daß unser Ware auch beim Erkenntnisakt scharf die Anteilnahme des Willens betont: „*Non sufficit impressio speciei in memoria seu intelligentia ad intelligendum, nisi concurrat actualis copulatio voluntatis.*“⁵⁾

Gewiß läßt das zunächst an Rickerts⁶⁾ „voluntaristische“ Erkenntnis- und Urteilslehre denken, die bekanntlich mit Windelband im Anschluß an Descartes, Sigwart, Lotze, Bergmann und A. Riehl das vollentwickelte Urteil dadurch zustande kommen läßt, daß zu den drei theoretischen Bestandteilen (Subjekt, Prädikat, Kopula) als vierter noch ein praktisches Verhalten des Urteilenden, zu den Vorstellungen eine Beurteilung, d. h. ein Billigen oder Mißbilligen hinzutritt. Aber wie bei Skotus⁷⁾, so liegt auch hier bei Ware gewiß keine

¹⁾ Richard I. d. 1. a. 2. q. 1; Scotus I. d. 1. q. 3. (*Ox. u. Rep.*) *Ox.* IV. d. 49. q. 3.

²⁾ Bonav. I. d. 1. a. 2. q. un; vgl. III. d. 29. a. 1. q. 2; d. 35. a. 1. q. 1.

³⁾ Gandav. *S.* a. 49. q. 6. n. 26.

⁴⁾ Ware führt in Beantwortung der Frage: „*Utrum frui sit proprius actus voluntatis*“ drei Meinungen auf (die seine mitgerechnet):

1. . . . Thomas dicit . . . frui . . . [ut] optimus actus . . . est in suprema potentia . . . in parte intellectiva. . . .

2. . . . aliter dicitur quod . . . antecedenter et essentialiter est ipsius intellectus et consecutive est ipsius voluntatis.

(Vgl. Bonav.-Scholion I 37. Hier wird gesagt, Bonav. und mit ihm Heinrich von Gent und Richard von Middletown lehrten, „*omnem delectationem spiritualem ortum habere ex amore voluntatis, praesupposita perceptione convenientis.*“)

3. . . . dico quod frui est per se et proprius actus voluntatis.

⁵⁾ (9 r) I. d. 3. q. 9 (26 r) Vgl. Augustinus, *De Trin.* 14, 6 u. 7.

⁶⁾ Vgl. H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis.

⁷⁾ *Ox.* II. d. 42. q. 4. n. 5. ff. Vgl. Siebeck. *Zeitsch. f. Philos. u. phil. Kritik.* Bd. 95 (1884) 248 f. Gegen ihn gut: Minges, *Scoti doctrina* I 287 ff.; vgl. noch: R. Egenter. *Die Erkenntnispsychologie des Aegidius Romanus.* (Regensburg o. J.) 60 f.

Antizipation jener modernen voluntaristischen Erkenntnistheorie, sondern eben nur ein rein äußerer Anklang an sie vor. Das ergibt sich aus Wares Worten selbst, daraus, wie er diese *actualis copulatio voluntatis* näher umschreibt: „*Voluntas reducit intellectum ad actum effective et imperative . . . , quia . . . habet (intellectus) speciem, et tunc imperat voluntas, ut talem speciem applicet ad rem intelligendam.*“¹⁾

¹⁾ II. d. 3. q. 4. (121 v.)