

**Die Rolle des Willens in der Entwicklung der Erkenntnistheorie in der
hochmittelalterlichen franziskanischen Philosophie**

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der
Universität zu Köln

im Fach Philosophie

vorgelegt von

Simeon Mladenov

aus Bulgarien

Köln 2021

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	v
Vorwort	vi
1. Früheste Erwähnungen des Problems	1
1.1. Klassische griechische Philosophie	1
1.2. Hellenismus	5
1.3. Augustinus	8
1.4. Einzelne Erwähnungen	14
1.4.1. Alexander von Hales	14
1.4.2. William von Auvergne	15
1.4.3. Johannes Peckham	18
1.4.4. Richard von Mediavilla	20
2. Bonaventura	22
2.1. Einleitung – warum Bonaventura?	22
2.2. Die Seele und ihre Vermögen	24
2.3. Das Verhältnis zwischen dem Willen und der Vernunft	30
2.3.1. Freiheit	30
2.3.2. Betonung des Willens	34
2.3.3. Der üble Wille – Wiederherstellung durch die Gnade	40
2.4. Einfluss auf die Erkenntnis	42
2.4.1. <i>Illuminatio</i> und Sicherheit der Erkenntnis	43
2.4.2. <i>Itinerarium Mentis in Deum</i>	47
2.4.3. <i>Synderesis</i>	52
2.4.4. <i>De Reductione Artium ad Theologiam</i>	60
3. Petrus Johannes Olivi	66
3.1. Einleitung	66
3.2. Die innere Erfahrung	68
3.3. Der Wille;	71
3.4. <i>Aspectus</i>	80
3.5. <i>Aspectus virtualis</i>	87
3.6. Folgen für die Erkenntnis	90
3.6.1. Im Allgemeinen	90
3.6.2. Selbstreflexivität und Selbsterkenntnis	93
3.6.3. Aufmerksamkeit	96

3.6.4. Gemeinsinn und Sinnesvermögen	99
3.6.5. Ablehnung der Speciestheorie	106
3.6.6. Vorstellungsvermögen und Gedächtnis	110
4. Johannes Duns Scotus	116
4.1. Das Verhältnis zwischen dem Intellekt und dem Willen.....	116
4.2. Die Selbständigkeit des Willens	122
4.3. <i>Affectio commodi</i> und <i>affectio iustitiae</i>	127
4.4. Wille und Erkenntnis	134
4.5. Die Intentionalität des Erkennens	138
4.6. Die intuitive Kognition	145
4.7. Die Rolle des Willens im Erkenntnisprozess.....	149
5. William von Ockham	168
5.1. Der Wille und der Intellekt	168
5.2. Freiheit und Wille	174
5.3. Die Frage der Kausalität	178
5.4. Die Erkenntnis	184
5.4.1. Selbstreflexion	184
5.5. Der Wille – die mitwirkende Ursache beim Erkenntnisprozess	193
5.5.1. <i>Intellectio</i> als <i>Praxis</i>	193
5.5.2. Ist der Intellekt aktiv? Propositionen zusammenbauen, Aufmerksamkeit und Glaube	197
6. Fazit	209
6.1. Der Wille zum Denken?	209
6.2. Eine gegenwärtige Diskussion.....	216
Bibliografie.....	225

Danksagung

Die vorliegende Doktorarbeit, die im Wintersemester 2020/21 an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln verteidigt wurde, behandelt ein schwieriges, ein sogar oft umstrittenes Thema. In den letzten vier Jahren habe ich mehrere Male mit verschiedenen Experten im Bereich der mittelalterlichen Philosophie darüber gesprochen, was das Thema der Arbeit angeht. Sehr oft war die entsprechende Reaktion im besten Fall eine skeptische. Des Öfteren kam es vor, dass man das Thema vernachlässigt oder gar heruntergespielt hat. Ob die Arbeit letztendlich Erfolg oder überhaupt Gewicht hat oder nicht, wird natürlich die Zeit zeigen. Trotzdem bin ich weit mehr als nur aufgeregt, dass die Arbeit nicht nur beendet ist, sondern trotz aller objektiven Schwierigkeiten sogar veröffentlicht werden kann. Deswegen möchte ich mich bei allen, die mitgeholfen haben, herzlich bedanken.

Zunächst bedanke ich mich bei meinem Doktorvater, der bereit war, mein Projekt zu unterstützen, auch wenn er am Anfang nur ein paar unklare Hypothesen aufzeigen konnte. Seine Hilfe, Kritik und Sorge waren äußerst wichtig für mich und die Arbeit im Ganzen.

Ich bedanke mich auch bei meinen Lehrern von der Bulgarischen Schule für mittelalterliche Philosophie. Besonders will ich mich bei Georgi Kapriev und Gergana Dineva bedanken, die mich in die Welt des Mittelalters eingeführt haben. Ihre stetige emotionale und intellektuelle Unterstützung für die Dissertation hatte eine wichtige persönliche Bedeutung für mich.

Ich bedanke mich beim KAAD (Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst), der in diesem Projekt ein Potential gesehen und die finanzielle Unterstützung für seine Verwirklichung sichergestellt hat.

Ich möchte allen Korrekturlesern der Arbeit meinen Dank aussprechen, besonders Kristijan Tashevski, der mir unermüdlich geholfen hat, das sprachliche Niveau der Arbeit zu verbessern.

Am Ende möchte ich mich bei allen Freunden und Lehrern bedanken, die, obwohl sie jetzt im Schatten bleiben, für mich von größter Unterstützung waren. Besonders bedanke ich mich bei meinem Vater, meiner Mutter und meiner Schwester, die immer an mich und meine Fähigkeiten geglaubt haben. Ohne ihren Glauben hätte ich nie den Mut gehabt.

Vorwort

Auf den folgenden ersten Seiten wollen wir eine kurze Beschreibung der Arbeit vorstellen. Bei einigen franziskanischen Autoren können wir mehr oder weniger klar feststellen, dass eine Betonung auf die Fähigkeit des Willens gesetzt wird. Wenn aber eine solche Betonung ernster angenommen wird, kann man fragen, ob einige Teile der Rolle der anderen Fähigkeiten der Seele, insbesondere des Intellekts, auch vom Willen eingenommen werden können. Auch wenn der Wille keine Rolle von anderen Fähigkeiten übernimmt, kann man fragen, ob und wie genau ein betonter Wille mit dem Intellekt und den Erkenntnisfähigkeiten des Menschen zusammenarbeiten kann.

Soweit uns bekannt ist, gibt es keine vollständige Erforschung, die das Problem ausführlich thematisiert. Wir konnten nur einen Aufsatz finden, der sich explizit mit diesem Thema beschäftigt: *The Role of the Will in Sensory and Intellectual Cognition* von Richard Cross.¹ Cross zitiert zahlreiche Primärquellen von Thomas von Aquin, Duns Scotus, Gottfried von Fontaines, Heinrich von Gent, Aegidius Romanus und Petrus Johannes Olivi, die eine aktive Rolle des Willens im Erkenntnisprozess darstellen. Trotz allem ist der Aufsatz noch nicht veröffentlicht. Eine andere Ausnahme innerhalb der Sekundärliteratur ist ein Kapitel² von Hannes Möhles' Monographie über Duns Scotus, in dem der Autor eine Diskussion der Reportatio präzise und sorgfältig übersetzt. Trotzdem bleibt dort das Problem lediglich erwähnt und nicht auch erklärt. Claude Pannacio listet in einem Teil eines Aufsatzes³ über William von Ockham einige Beispiele für willentliche Tätigkeiten (*volitiones*), die die intellektuellen Tätigkeiten (*intellectiones*) verursachen können, auf. Damit enden alle Beispiele aus der Sekundärliteratur, die das Problem explizit thematisieren. Jede weitere Erwähnung des Themas wird sehr kurz und nur in Bezug auf ein anderes Problem besprochen. Darüber hinaus haben die mittelalterlichen Autoren selbst das Thema äußerst seltsam explizit thematisiert. Das könnte schon bedeuten, dass wir eigentlich kein Thema für eine Forschung

¹ Cross, Richard, *The Role of the Will in Sensory and Intellectual Cognition*, in Russell Friedman and Martin Pickavé (eds.), *A Companion to Cognitive Theory in the Later Middle Ages*, Leuven University Press, Leuven, forthcoming.

² Möhle, Hannes, *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, Neue Folge, Bd. 44, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1995, pp. 198 ff.

³ Pannacio, Claude, *Intellections and Volitions in Ockham's Nominalism* in Martin Pickavé and Lisa Shapiro (ed.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 75-93, pp. 84 ff.

haben, sondern ein Missverständnis im Titel, eine Illusion, die der Autor auf die mittelalterliche Philosophie projizieren will.

Deswegen haben wir angefangen die Primärquelle selbst zu durchsuchen, um alle Texte zu recherchieren, die dem Willen einen Vorrang oder eine Betonung zuschreiben. Danach haben wir versucht, die Verbindungen mit dem Erkenntnisprozess oder mit der allgemeineren Tätigkeit des Intellekts zu verfolgen. Damit das Projekt trotzdem realisierbar blieb, haben wir uns nur auf vier der wichtigsten Philosophen der franziskanischen Schule begrenzt – Bonaventura, Petrus Johannes Olivi, Johannes Duns Scotus und William von Ockham. Der zeitliche Abstand zwischen den vier Autoren erlaubte uns auch zu versuchen, eine mögliche geschichtliche Entwicklung zu verfolgen. Im Prozess der Arbeit haben wir auch kurz die Ideen früherer Autoren recherchiert, deren Gedanken in Bezug auf den Willen die späteren Franziskaner gerne zitieren. Gleichzeitig haben wir auch kurze Erwähnungen des Problems bei anderen mittelalterlichen Autoren gefunden – Alexander von Hales, William von Auvergne, Johannes Peckham und Richard von Mediavilla.

Bei den letzten erwähnten Autoren kann man bereits die reflektierte Behauptung erkennen, dass der Wille den Intellekt irgendwie kontrollieren kann. „Bevor [die Seele] erkennt, will sie erkennen.“ – so Alexander von Hales.⁴ „Der Wille ist wie der Herr in der Seele, während der Intellekt wie ein Berater [ist ...] Der Wille empfängt vom Intellekt einen Rat, aber er selbst befiehlt dem Intellekt zu denken, zu untersuchen oder zu diskutieren (*cogitare, investigare, disputare*).“ – so William von Auvergne.⁵ Beide – Johannes Peckham⁶ und Richard von Mediavilla⁷ – gehen so weit und zitieren Aristoteles und den Anfang seiner Metaphysik, in dem es heißt, dass alle Menschen von Natur ein Verlangen nach Wissen haben. Damit die Verbindung zur Antike nicht unklar bleibt, haben wir entschieden, auch die frühesten Ideen kurz zu thematisieren.

Tatsächlich können wir Texte von Aristoteles oder manchen Stoikern finden, in denen diese über eine willentliche Kontrolle in unserem Erkenntnisprozess sprechen.⁸ Trotzdem müssen wir dabei sofort sagen, dass dieser Wille äußerst unterschiedlich vom mittelalterlichen Konzept ist. Der reife Begriff vom Willen wird in Europa erst später durch den starken Einfluss von verschiedenen biblischen Paragraphen entwickelt.

⁴ Cf. unten, p. 14.

⁵ Cf. unten, pp. 15-18.

⁶ Cf. unten, pp. 18-19.

⁷ Cf. unten, pp. 19-21.

⁸ Cf. unten, pp. 1 ff.

Augustinus ist die früheste mittelalterliche Autorität, die die späteren franziskanischen Autoren in Bezug auf den Willen zitieren. Bei Augustinus selbst kann man schon eine dominierende Rolle des Willens in Bezug auf den Intellekt spüren. Erstens betont Augustin, dass der Wille selbst für seine eigene Beweglichkeit verantwortlich ist. Das bedeutet, dass es keine andere Ursache für die Beweglichkeit des Willens gibt, die außerhalb ihm selbst liegt. Augustinus fragt – „wer wäre so wahnsinnig zu sagen, dass ‚wir nicht durch den Willen wollen‘.“ An einer anderen Stelle sagt Augustinus, dass „unser Wille nicht Wille wäre, wenn er nicht in unserer Macht stünde. Ferner, da er in unserer Macht steht, ist er für uns frei.“ Wir können bereits bei Augustinus feststellen, dass die drei Begriffe „Wille“, „Freiheit“ und „in unserer Macht“ fest miteinander verbunden sind. Diese Verbindung können wir auch bei allen vier späteren Autoren feststellen. Obwohl Augustinus keine strenge Trennung zwischen dem Willen und dem Intellekt einführt, finden wir bei ihm bereits Erwähnungen wie die Folgende, nämlich, dass „der Geist [*mens*] durch nichts aus der Burg seiner Herrschaft und aus der rechten Ordnung herausgeworfen wird, als nur durch den Willen [*nisi voluntate*]“. Das zeigt uns, dass der Wille eine besondere Dominanz in der Seele bei Augustinus hatte.⁹

Der zweite Autor, den die vier späteren Franziskaner oft und gerne zitieren, ist bis zu einem gewissen Grad überraschend. Anselm von Canterbury ist bekannt für seine *solo ratione* Methode – auf den ersten Blick eine äußerst intellektuelle Position. Trotzdem leitet Anselm in seinem *De Concordia* einen sehr interessanten Exkurs ein, in dem er behauptet, dass der Wille ein Instrument ist, das alle anderen Instrumente bewegt – die Hand, die Zunge und das Sehvermögen. Der Wille selbst ist aber ein *instrumentum se ipsum movens* – ein **sich** selbst bewegendes Instrument. Anselm selbst entwickelt seine Erwähnung nicht weiter. Trotzdem ist diese Selbstbeweglichkeit des Willens für alle späteren franziskanischen Autoren grundlegend.¹⁰

Bonaventura z.B. zitiert Anselms Erwähnung mehrmals, auch wenn nicht immer einheitlich. Manchmal gehört die Selbstbeweglichkeit nur zum Willen, manchmal nur zum *liberum arbitrium* (was die gemeinsame Tätigkeit des Willens und des Intellekts bezeichnet), manchmal zu beiden. Dennoch ist die Selbstbeweglichkeit für Bonaventura die Tür, durch die die Sünde in die menschliche Seele eintritt. Interessanterweise beeinflusst dieses Verderbnis des Willens auch einige intellektuelle Fähigkeiten wie das Gedächtnis und das Verständnis [*cogitatio*]. Die Wiederherstellung der Fähigkeiten wird zuerst durch die Gnade ermöglicht.

⁹ Cf. unten pp. 8 ff.

¹⁰ Cf. unten pp. 35-36.

Durch die Gnade kann sich der selbstbewegliche Wille auf eine hervorragende Weise bewegen. Darüber hinaus werden die verdorbenen Erkenntnisfähigkeiten, die uns durch die Natur eingepflanzt und durch die Schuld verunstaltet sind, durch die Gnade wiederhergestellt. Daher steht der Wille im Zentrum der Verderbnis und der Wiederherstellung der Erkenntnisfähigkeiten.¹¹

Am Ende des Erkenntnisprozesses stellt Bonaventura eine Fähigkeit vor, die mit dem ungewöhnlichen Begriff *synderesis* bezeichnet wird. *Synderesis* ist in der lateinischen Welt als ein zweites Wort für Gewissen entstanden, wobei jeder Autor diese Fähigkeit anders erklärt. Für Bonaventura ist die *synderesis* eindeutig nicht intellektuell und gilt nur als willentlicher oder affektiver Teil der Seele. Die *synderesis* ist außerdem die einzige Fähigkeit, die bei der Erbsünde nicht verdorben wurde, sie neigt immer zum Guten und murmelt gegen das Böse. Die nicht-intellektuelle Natur der *synderesis* wird auch am Ende des *Itinerarium mentis* betont, wenn Bonaventura erklärt, wie der letzte Übergang die Seele erfordert, dass jede intellektuelle Tätigkeit aufhört. Danach tritt die Seele in einem Raum ein, in dem, wie Bonaventura mehrmals betont, die Lehre oder der Intellekt nicht helfen können, sondern nur die Gnade und die Liebe.¹²

Petrus Johannes Olivi wird der erste Autor, der den willentlichen Antrieb im Erkenntnisprozess einheitlich einführt. Olivi akzeptiert das Konzept vom aktiven Intellekt nicht und bezeichnet die intellektuelle Fähigkeit als eindeutig passiv in Bezug auf den Willen. Der Wille ist nicht nur aktiv, sondern radikal selbstbeweglich und kann keinesfalls durch ein Objekt oder einen Akt des Intellekts aktiviert werden. Nur seine eigene freie und spontane Tätigkeit kann ihn bewegen, woher auch der Intellekt seine Aktivität empfängt.

Olivis extreme Behauptungen werden, offen gesagt, zuerst von seiner Feindseligkeit gegen die aristotelische Lehre inspiriert. Aristoteles sei der Hauptfeind für die Religion im Allgemeinen. In Bezug auf die Philosophie sind seine Ideen verderblich, weil er die menschliche Kreatur als ein automatisiertes und unfreies System darstellt. Olivi lehnt z.B. die gesamte Idee von *species sensibilis* ab, die vom Objekt herausgehen und von der Seele wahrgenommen werden. Nach dem Franziskaner hat der Intellekt einen direkten und freien Zugang zum Objekt, das nur ein *terminus*, eine Grenze für das Denken ist. Einerseits erwähnt Olivi die zahlreichen Probleme, die verbunden sind mit der Natur der angeblich existierenden *species sensibiles*, oder er zeigt Arten von Erkenntnis (wie die Erkenntnis vom Raum und

¹¹ Cf. unten pp. 33 ff.

¹² Cf. unten pp. 41 ff.

Dimensionen) auf, die nicht durch eine *species* wahrgenommen werden können. Andererseits bleibt aber ein viel größeres Problem – dieser Prozess entsteht natürlich und automatisch. Das ist nach Olivi der Grund, weshalb einige überhaupt anfangen zu glauben, dass die Freiheit nicht existiert.¹³

Deswegen führt Olivi verschiedene Beispiele an, wie die Freiheit im Erkenntnisprozess eingemischt ist. „Die Akte der intellektuellen Synthese und Analyse, in denen verschiedene Begriffe und Propositionen miteinander zusammengebracht oder verglichen werden, werden vom Willen hervorgerufen [...] Damit der Intellekt diese Akte ausüben kann, braucht er den Willen, weil er dies immer durch den Willen tut.“ „Die Freiheit des Unterscheidens (*discernandi*) und des Urteils (*iudicandi*) ist nichts anders, als die freie Potenz des Willens, der den Intellekt bewegt.“ Bei drei Arten von Menschen kann der Wille sich nicht frei bewegen, weswegen er auch den Intellekt nicht bewegt. Das ist der Grund, wieso ein Mangel an intellektueller Fähigkeit bei den Schlafenden, bei den Kindern und bei den Wahnsinnigen eintritt. In diesem Fall beweist die Abwesenheit des Willens und seine Freiheit, wie wichtig er für die intellektuelle Tätigkeit ist.¹⁴

Wie hat Olivi so eine radikale Position überhaupt eingenommen? Bisher haben die Autoren die Freiheit immer als eine Zusammenwirkung des Intellekts und des Willens verstanden. Im 13. Jahrhundert sind aber einige radikale aristotelische Behauptungen entstanden, die die Kirche als gefährlich für das Verständnis von Freiheit bewertet hat. Im Jahr 1277 werden diese radikalen Behauptungen verurteilt, seitdem sich die philosophische Fragestellung spürbar geändert hat. Anstatt zu fragen, wie der Intellekt und der Wille die freie Wahl (*liberum arbitrium*) hervorrufen, fragen die Philosophen, wie überhaupt eine *libertas voluntatis* möglich ist. Die Freiheit ist nicht mehr eine Frage der intellektuellen Gründe, die die nicht-intellektuellen Triebe kontrollieren sollen, sondern eine Frage der Fähigkeit des Willens, seine eigenen Taten, auch abgesehen vom Intellekt und Objekt, zu kontrollieren.¹⁵

Johannes Duns Scotus übernimmt mehrere Thesen von Olivis Texten, versucht jedoch die neue Frage in einem vielmehr traditionelleren Kontext zu besprechen. Nach Scotus sind beides – Intellekt und Wille aktiv – der Intellekt auf eine natürliche und der Wille auf eine freie Weise. Obwohl der Intellekt auch aktiv ist, bleibt der Wille im Prinzip aktiver – eben weil er frei ist. Im Kontext unserer Frage nach der Rolle des Willens im Erkenntnisprozess

¹³ Cf. unten pp. 104 ff.

¹⁴ Cf. unten pp. 90 ff.

¹⁵ Cf. unten pp. 209 ff.

entwickelt Scotus eine sehr interessante Behauptung, dass es zwei Arten vom Akt des Intellekts gibt.

Diese Diskussion wird von Scotus ausführlich in seiner *Reportatio* besprochen, obwohl das nicht die Grundfrage der *Distinctio* und ihre 4 *Quaestiones* ist.¹⁶ Scotus fragt hauptsächlich, ob der Grund der Sünde in der *Cogitatio*, in der Rede oder in der Tat liegen kann. Scotus zitiert Anselm und Augustinus mehrmals und alle Zitate sind mit der Bosheit und der Selbstbeweglichkeit des Willens verbunden. Was ist aber der Zusammenhang mit dem Intellekt und der Erkenntnis?

Einerseits ist die primäre Aktivität des Intellekts vollkommen natürlich, weil sie lediglich vom Intellekt selbst kontrolliert wird. Diese Aktivität bringt uns aber eine unvollkommene Erkenntnis, die analog zum peripherischen Sehvermögen ist. Obwohl wir auch die Objekte in unserer Peripherie sehen können, bleiben diese unklar. Damit sie klarer werden können, muss sich auch der Wille mit einmischen. Als ein Argument dafür erwähnt Scotus die Zusammenarbeit der seelischen Fähigkeiten. Wenn nur eine Fähigkeit im Verhältnis mit einem Objekt ist, ist dieses Verhältnis schwacher und unvollkommener. Je mehr Fähigkeiten hinsichtlich desselben Objekts aktiv sind, desto vollkommener wird auch das Verhältnis zu ihm, bzw. die Wahrnehmung vom Objekt. Der Wille kann durch den Intellekt einen Sekundärakt verursachen, der analog zum Zentrum unseres Fokus im Sehvermögen ist. Dieses Objekt wird trotzdem vollständig und vollkommen wahrgenommen. Der Wille kann seinem eigenen Genuss entsprechend den Intellekt auch nach einem Objekt richten, oder ihn vom ihm abwenden. Das bedeutet jedoch nicht, dass der Wille in diesem Fall einen Grund außerhalb seines eigenen Gefühls für Genuss hat.

Bei William von Ockham können wir bereits eine sehr entwickelte und ausführliche Beschreibung der Rolle des Willens feststellen. Für ihn bleibt der Wille selbstbeweglich und frei. Der Intellekt ist zwar aktiv, aber Ockham übernimmt diese Position nur, weil Aristoteles und die früheren Autoritäten der Kirche es behauptet haben. Nach Ockham könnte die Theorie genauso gut funktionieren, wenn der Intellekt passiv wäre. Er beschreibt in diesem Kontext zahlreichen Beispiele, die zeigen, wie der Wille für unsere Erkenntnis verantwortlich ist. Die Aufmerksamkeit, die Anstrengung, die Intensität und der Rückzug der Akte des Intellekts können nicht mehr oder weniger mit dem Konzept von der Aktivität des Intellekts gerettet werden, weil sie alle eine Änderung im Denken bezeichnen, deren Grund in etwas,

¹⁶ Cf. unten pp. 146 ff.

das außerhalb des Intellekts ist, liegen muss. Der Intellekt an sich ist aber immer natürlich, weswegen er immer mit derselben Kraft agiert.¹⁷

Darüber hinaus ist der Akt des Intellekts nicht nur etwas Praktisches, weil er mit der Praxis verbunden ist, wie Scotus behauptet. Der Akt selbst ist Praxis, weil er in unserer Macht liegt, d.h. freiwillig kontrolliert werden kann. Man kann die Spekulation oder den Akt des Verständnisses frei verursachen, weil sie auch in unserer Macht sind. Der Glaube selbst, wie auch Augustinus an einer Stelle sagt, hängt von unserem Willen ab. Das bedeutet aber nicht, dass jeder Akt des Intellekts vom Willen kontrolliert werden kann.

Die einfachen unmittelbaren direkten Akte, wie die Intuition, sind nicht freiwillig. Wenn man ein Objekt unmittelbar wahrnimmt, ist das kein komplexer Akt des Intellekts und er kann weder wahr, noch falsch sein, da der Intellekt keine Neigung hat. Man kann separat „Sokrates“ und „Platon“ als zwei Begriffe wahrnehmen, aber um sie zusammen in einer Proposition zu verbinden, braucht dieser Akt einen zusätzlichen, der vom Willen kontrolliert ist – „Sokrates ist nicht Platon“.

Der Wille ist nach den obenerwähnten Autoren selbst für seine eigene Bewegung verantwortlich. Augustinus beginnt diese Tendenz, indem er einige tautologische Beschreibungen des Aktes von Wollen verwendet. Wenn wir wollen, kann der Wille nicht abwesend sein, wenn wir also wollen, müssen wir den Willen besitzen: *‘non voluntate autem volumus’ quis vel delirus audeat dicere?*¹⁸ oder *dum autem volumus, si voluntas ipsa deest nobis, non utique volumus. Quod si fieri non potest ut dum volumus non velimus, adest utique voluntas volentibus nec aliud quicquam est in potestate nisi quod volentibus adest.*¹⁹ Später hat Anselm den Willen ein *instrumentum se ipsum movens* – ein „selbstbewegliches“ oder sogar „sich selbstbewegendes“ Instrument genannt. Wenn nicht den Inhalt des Begriffs, übernimmt Bonaventura zumindestens den Ausdruck, und erwähnt, dass der Wille das am meisten verdrehbare Vermögen ist – *potentia nobis maxime vertibilis.*²⁰

Bei Olivi wird diese Bewegung des Willens zu einer *causa sui – quod est in ea dare causam effectivam istorum*; [...] *Ipsa igitur potestas libera est causa sui motus, quando movetur, et suae quietis, quando quiescit.*²¹ Der Wille kann sich unmittelbar reflektieren [*potest*

¹⁷ Cf. unten pp. 189 ff.

¹⁸ Aurelius Augustinus, *De libero arbitrio*, in *Augustinus. Opera*, Bd. 9, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2006, [= Augustinus, *De libero Arbitrio*] III, 3.7.27, p. 216.

¹⁹ Augustinus, *De libero Arbitrio*, III, 3.8.32, p. 218.

²⁰ Bonaventura, *Sent.* I, d. 45, a. 1, q. 1 (I 798 a).

²¹ Olivi, *Sent.* II, q. 57, ad. 5, 341-342.

*se reflectere immediate ad se*²²] und bezieht sich auf sich selbst *sicut motor ad mobile*.²³ Diese freie reflexive Bewegung des Willens ist aber nicht natürlich und stammt von seiner Freiheit ab. – *Nulla autem virtus potest se ipsam movere nec ad se nec ad alia, nisi habeat dominium super se [...] Dominium autem nec in se nec in aliis habere potest, si non est libera*.²⁴ Dieses Merkmal des Willens wird von Scotus und Ockham übernommen, indem sie die freie Bewegung des Willens absichtlich im Gegensatz zu der natürlichen Bewegung des Intellekts festlegen.

Um diese Tendenz bei den erwähnten vier Autoren begrifflich auszudrücken, haben wir ein Wort schaffen müssen. Wir verwenden im Text oft die Begriffe „Selbstbeweglichkeit“ oder „Selbstreflexivität“ (die letzte eher ausschließlich bei Olivi), damit wir diesen freien Selbstbezug des Willens benennen können. Obwohl insbesondere der erste der beiden Begriffe in der gegenwärtigen deutschen Sprache kein terminologisch festgelegter Begriff ist, kann man beide verwenden, um die Idee der Autoren kurz und klar vorzustellen

Der Leser wird auch schnell bemerken, dass wir bei jedem der vier Autoren auch manchmal Themen erwähnt haben, die nicht notwendigerweise direkt mit dem Willen, der Freiheit oder ihren Rollen im Erkenntnisprozess verbunden sind. Wir haben uns trotzdem erlaubt, manchmal größere Exkurse zu machen, um zu zeigen, dass diese Idee dem gesamten Spektrum der philosophischen Ideen der Autoren nicht fremd ist. Deswegen ist jedes Kapitel im Grunde genommen in drei ähnliche Teile geteilt – 1) eine allgemeinere Vorstellung der verschiedenen Kräfte der Seele – insbesondere des Willens und des Intellekts – 2) eine Diskussion über die spezifische Betonung des Willens – seine Unabhängigkeit von dem Urteil des Intellekts, Selbstbeweglichkeit, usw. – und 3) die entsprechenden Beispiele aus der Erkenntnistheorien, die die neu entstandene Aktivität des Willens und seinen Einfluss beweisen können.

Am Ende ist es sehr wichtig zu betonen, dass, auch wenn diese Arbeit eine mehr oder weniger strukturierte These darstellen soll, der Leser hier keine endgültige Theorie oder Interpretation finden wird. Vor allem ist es das Ziel des Textes, das Thema zu popularisieren und, wenn möglich, eine größere Diskussion anzufachen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass andere Autoren oder andere Texte derselben Autoren in der Diskussion eingeführt werden

²² Olivi., *Sent.* II, q. 57, p. 325

²³ *ibid.*

²⁴ *ibid.*

können. Diese Arbeit kann nicht das letzte Wort haben. Im besten Fall kann sie lediglich dazu dienen, ein Gespräch beginnen.

1. Früheste Erwähnungen des Problems

Um die Rolle des Willens im Erkenntnisprozess bei den späteren franziskanischen Autoren besprechen zu können, wollen wir zunächst die Spezifität des Begriffes „Willen“ erklären. Dafür werden wir nebenbei einen kurzen Blick auf den geschichtlichen Kontext werfen. Gleichzeitig kann das Ziel der folgenden Seiten nicht darin bestehen, eine ausführliche und systematische Geschichte des Begriffes vom Willen oder dem Thema von einem freiwilligen Denken darzustellen. Erstens sollen wir nur einen Rahmen dafür geben, was für einen Begriff des Willens die späteren franziskanischen Autoren geerbt haben und wie dieser entstanden ist. Zweitens sollen wir beim geschichtlichen Rückblick auf die klassische griechische und frühere mittelalterliche Philosophie nur jene Ideen finden, die sowohl für das Konzept des Willens, als auch für das Konzept eines kontrollierten Denkens relevant sind. Die Ideen werden nicht im Einzelnen detailliert und thematisiert, sondern wir versuchen nur die wichtigsten Beispiele aufzuzeigen, die als Wendepunkte betrachtet werden können. Drittens werden wir nebenbei auch einige mittelalterliche Autoren erwähnen, die nicht zentral für die Arbeit sind, obwohl sie unter anderem dasselbe Thema besprechen oder ähnliche Ideen äußern.

1.1. Klassische griechische Philosophie

Aristoteles und Plato haben kein Konzept vom freien Willen, aber sie haben etwas, das dem freien Willen ähnelt – ein Konzept von „dem Wollen von jemandem“, oder wenn wir konkreter sein wollen: „das Wollen von jemandem, etwas zu tun“ – was auf Griechisch *boulesthai* oder *boulesis* heißt. Das Wort stammt von derselben Wurzel, wie das lateinische Wort *velle*, später das Englische „will“ und das Deutsche „Wille“²⁵. Dieselbe Wurzel bedeutet trotzdem keineswegs auch dieselbe Bedeutung, weswegen wir die Verwendung des griechischen Wortes bei Plato oder bei Aristoteles mit äußerster Vorsicht betrachten müssen. Für die Klassiker der griechischen Philosophie trägt das Konzept vom Wollen eine sehr besondere Bedeutung, für die wir heutzutage in unseren konzeptuellen Schemata keinen Platz haben. Es stellt eine Art des Wollens dar, das eng mit der Vernunft verbunden ist. Es ist die

²⁵ Cf. Frede, Michael, and David Sedley. *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*. Edited by A. A. Long, 1st ed., University of California Press, 2011, p. 21. Stable URL: www.jstor.org/stable/10.1525/j.ctt1ppdd9. Accessed: 26-08-2020.

Art, in der die Vernunft etwas will. Wenn die Vernunft etwas als gut betrachten kann, bringt dies auch ein Wollen in der Seele hervor. Für dieses Wollen genügt es, dass es von einem rationalen Grund angetrieben wird. Diese Feststellung wird von Sokrates, Plato, Aristoteles und den Stoikern vertreten. So, wie die Vernunft von der Wahrheit angezogen wird, so will sie auch das Gute.²⁶

Diese Ansicht ist eng mit dem Verständnis verbunden, dass die Seele vielfältig ist, wobei einige Teile der Seele auch radikal unterschiedliche Arten von Wollen antreiben können, die auch im Widerspruch zueinander stehen. Zum Beispiel, wenn man Hunger hat, bekommt man einen Appetitus, eine *epithymía*, der ein eindeutig nicht-rationales Wollen ist, weil man auch Hunger haben kann, ungeachtet dessen, was man denkt. Man kann Hunger haben, auch wenn man denkt, dass Essen nichts Gutes mit sich bringt. Angeblich kann diese Überzeugung auch richtig sein, weswegen der irrationale Trieb sowohl berechtigt, als auch unberechtigt sein kann. Daher aber kann auch ein Wollen der Vernunft berechtigt oder unberechtigt sein, weswegen ‚rational‘ nicht notwendigerweise ‚berechtigt‘ bedeutet. Die Unterscheidung zwischen rationalen und unrationalen Trieben entspricht nicht der Unterscheidung zwischen einem berechtigten und einem unberechtigten Wollen.

Diese Position entfernt sich aber von der Haltung des Sokrates, die darin besteht, dass niemand gegen sein Wissen von Gutem agiert. Wenn man nach Sokrates wirklich daran glauben würde, dass es jetzt gut wäre, nichts zu essen, – abgesehen davon, ob es richtig oder falsch ist – würde man auch von keinem bösen Trieb gestört werden. Oder mit anderen Worten: Man macht nur das, von dessen Richtigkeit man überzeugt ist. Die Situation, in der man bei einem Konflikt entweder der Vernunft oder dem Appetitus folgen kann, ist nicht realistisch.²⁷

Aristoteles benutzt das Konzept der *akrasía/akrateía*, um die sokratische Lehre zu widerlegen. Wenn wir von einer stürmischen *akrasía* gezwungen werden, können wir in einer Situation unter Druck verärgert reagieren, auch wenn wir später, wenn wir uns wieder beruhigen, unsere eigene Reaktion als unzutreffend bewerten werden. Trotzdem kommt uns dieser Gedanken nicht in demselben Moment, in dem wir reagieren. Hier besteht ein Konflikt zwischen einem rationalen und einem irrationalen Verlangen, die beide jedoch nicht gleichzeitig als potentielle Auswahlmöglichkeiten existieren. Vielmehr ist dieser Druck der *akrasía* so stark, dass wir überhaupt nicht die Gelegenheit haben, ihn zu überwinden. Im

²⁶ Cf. *ibid.*

²⁷ Cf. *ibid.*, p. 22.

Nachhinein können wir aber überlegen und eine moralische Position in Bezug auf unser Handeln feststellen.

In einem solchen Beispiel haben wir nicht die Gelegenheit, zwischen zwei bewusst betrachteten Möglichkeiten zu entscheiden, einem rationalen oder einem irrationalen Verlangen zu folgen. Aristoteles behauptet nicht, dass wir bei einem solchen Konflikt rational durch einen speziellen mentalen Akt, wie z.B. eine Entscheidung agieren können. Wenn wir betrachten, wie der Stagirit seine Beispiele beschreibt, gibt es keinen vorhergehenden Gedanken, der auf irgendeine Weise darauf hinweisen könnte, dass der entsprechende Akt möglicherweise unzutreffend ist. Es gibt keine Entscheidung, die den Akt verursacht, Aristoteles bezieht sich stattdessen auf einen vergangenen Fehler, bei dem sich der Mensch nicht einer Praxis, einer Übung oder einer Disziplin unterworfen hat.²⁸

Damit kann ein Konzept von einem freien Willen bei Aristoteles überhaupt nicht funktionieren. Wenn man will, was die Vernunft einem diktiert, dann ist das rationale Verlangen eine unmittelbare Auswirkung des mentalen Zustands. Wenn man etwas Irrationales will, ist dieses Verlangen die unmittelbare Auswirkung des irrationalen Teils der Seele. Man agiert entweder durch das rationale oder das irrationale Verlangen. Wenn sich ein Konflikt ergibt, besteht nicht die Gelegenheit, dass die Vernunft zunächst verschiedene Auswahlmöglichkeiten bewertet und danach eine von ihnen auswählt. Die Lösung des Konflikts hängt davon ab, was in der fernen Vergangenheit passiert ist.²⁹

Trotzdem unterscheidet Aristoteles zwischen Akten, die der Verantwortung unterliegen und solchen, die außerhalb unserer Kräfte liegen. Für zwei Arten von Akten sind wir nicht verantwortlich – für die, die wir zwangsweise ausführen, und für die, die wir, wenn wir mehr Information hätten, nicht ausführen würden. Damit wir aber verantwortlich sein können, muss der Akt unserer inneren Motivation entsprechen. Mit der Übersetzung beider Begriffe, die Aristoteles benutzt, diese Unterscheidung zwischen unseren Akten zu bezeichnen, entsteht auch das Missverständnis. Das hat schon Cicero anders verstanden, wobei er nur ein späteres Konzept der Vernunft auf Aristoteles projiziert.

Aristoteles Begriffe aber können gleichermaßen die Akte von einem Heimtier, einem Kind oder einem Erwachsenen bezeichnen – in allen diesen Fällen hat der Agent ein schon gelerntes Handeln erworben. Sogar das Heimtier, das immer aufgrund seiner irrationalen Triebe agiert, hat Triebe, die konditioniert werden können. Dasselbe gilt zum Teil auch für

²⁸ Cf. *ibid.*, p. 23.

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 24.

Kinder, die jedoch auch von rationalem Verlangen kontrolliert werden. Bei Erwachsenen müssten die rationalen Verlangen dominieren und wenn sie dennoch wegen eines irrationalen Verlangens agieren, ist es nicht freiwillig von ihnen gewählt, sondern das irrationale Verlangen genügt, um einen Akt zu verursachen. Deswegen finden wir in Aristoteles Denkwelt weder einen Willen noch eine Verantwortung in Bezug auf einen Willen vor.³⁰

Trotzdem erkennt Aristoteles eine Art von Willen, nämlich die Möglichkeit eine Entscheidung zu treffen. Wir benötigen diese Möglichkeit, damit die Akte unsere Zustimmung haben können, wodurch sie überhaupt lobenswert oder tadelnswert sind. Man kann etwas Unerreichbares wollen; man kann auch etwas Unmögliches tun wollen. Eine Entscheidung zu treffen ist anders, insoweit wir uns nur für das entscheiden können, was an uns liegt (*eph' hēmin*), d.h. was von uns abhängt und unseren Kräften unterliegt. Das Entscheiden bleibt jedoch eine Art von Willen, insoweit jeder Mensch das generelle Streben oder den Willen nach einem guten Leben in sich trägt. Wenn eine Entscheidung getroffen wird, machen wir es auch angesichts dieses generellen Strebens. Damit ist eine Entscheidung eine besondere Form von Willen, die sich nicht auf eine Fähigkeit der Seele bezieht, sondern auf das rationale Verständnis vom Guten.

Genau wie Aristoteles kein Konzept vom Willen hat, fehlt ihm auch ein Konzept der Freiheit. Das bedeutet nicht automatisch, dass wir unfrei sind. Obwohl die natürliche Welt von Naturgesetzen geregelt wird und unsere Erfahrung von sinnlicher Wahrnehmung, können wir frei wählen was wir tun und sind nicht im Vorhinein determiniert. Das bedeutet wiederum nicht, dass der Umfang dieser Freiheit allzu groß ist.³¹

Das Konzept von Freiheit, nach dem man frei ist etwas zu wählen oder nicht, entwickelt sich später. Bei Aristoteles ist das aber nicht ganz so. Der Stagirit geht nur so weit, zu sagen, dass, wenn etwas an uns liegt, wir wählen können, ob wir handeln, oder nicht. Wir können bei der Wahl auch scheitern. Bei der Wahl zu scheitern ist aber nicht das Gleiche, wie zu wählen, es nicht zu tun, was wir im Fall von *akrasía* bestätigen können. Man wählt, der Vernunft zu folgen, man kann aber auch scheitern, es zu wählen, wobei man aufgrund seines irrationalen Verlangens agiert, was aber kein absichtlich gewählter Akt ist. Also haben wir nach Aristoteles nicht die Freiheit X zu tun oder X nicht zu tun, auch nicht die Freiheit X zu

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 26.

³¹ Cf. *ibid.* pp. 27-28.

tun oder Y zu tun. Es ist vielmehr eine Auswahl zwischen X zu tun und scheitern X zu tun, wobei X nicht getan wird.³²

Trotzdem erlaubt es sich Aristoteles, in seinen Werken darüber zu sprechen, dass wir willentlich denken können [*bouletheís dunatós theoreín*].³³ Wir können uns selbst dazu bewegen etwas zu denken, ohne etwas Sinnliches wahrzunehmen,³⁴ weil die Vernunft Universalien betrachtet. In der Seele sind die Fähigkeiten der Erkenntnis und der Wahrnehmung potentielle Objekte – das eine, das erkennbar ist, und das andere, das wahrnehmbar ist. Das erste ist aber nicht möglich, da nicht der Stein selbst in der Seele ist, sondern nur seine Form. Wir können einige Konzepte besitzen, auch wenn sie nicht aktiv verwendet werden können, weil uns etwas daran hindert, wobei sogar unser Wollen es zu denken, uneffektiv sein kann. Es besteht ein Unterschied zwischen unserer Potentialität etwas zu erkennen und unserem tatsächlichen Erkennen der Sache.³⁵ Man kann etwas erkennen, und es gleichzeitig nicht betrachten.³⁶ Wenn das Minimum der Bedingungen für das Erkennen eines Konzepts gleichzeitig vorhanden ist, findet das aktuelle Denken statt, solange es nichts behindert. Aristoteles behauptet, dass das Fehlen eines Hindernisses nicht nur eine notwendige, sondern auch hinreichende Bedingung für die Verwirklichung des Denkens ist. Das ist kein Zufall, insoweit Aristoteles die Bewegung des Intellekts mit der Bewegung eines Steins vergleicht.³⁷

1.2. Hellenismus

Das Konzept von einer drei- oder zweifältigen Seele, dass wir bei Plato und Aristoteles finden, wurde von den Stoikern abgelehnt. Die Stoiker gehen zu dem früheren

³² Cf. *ibid.*, pp. 28-29.

³³ Aristoteles, *De Anima-Über die Seele*, Griechisch-Deutsch, Mit dem griechischem Originaltext in der Oxfordausgabe von Ross (1956), übersetzt mit Einleitung und Kommentar von Thomas Buchheim, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016, Darmstadt, (= Aristoteles, *De Anima*), II 5, 417a 27-28 (p. 129): „[E]r, wenn er will, fähig ist Betrachtungen anzustellen, falls nicht etwas Äußeres hindert.“

³⁴ Cf. *ibid.*, II 5, 417b 24-25 (p. 131): „Deswegen steht zu verstehen bei einem selbst, wenn man es will, während wahrzunehmen nicht bei einem selbst steht.“

³⁵ Cf. *ibid.*, III 4, 429b, 5-9. (p. 191): „Wenn er [der Verstand] aber jegliches Ding auf die Weise geworden ist, wie man den Wissenden im Sinne tätiger Wirklichkeit versteht (dies aber ist gegeben, wenn er durch sich selbst wirklich tätig sein kann), so ist er auch dann noch in gewisser Weise der Möglichkeit nach, nicht jedoch auf die gleiche Weise wie vor dem Lernen und Finden. Und auch sich selbst kann er dann verstehen.“

³⁶ Cf. *ibid.* III 4, 295b, 8-9 (p. 171). Später wird eine ähnliche Ansicht von Johannes Duns Scotus und William von Ockham durch die Lehre von *intellectio prima* und *intellectio secunda* erläutert.

³⁷ Cf. Shields, Christopher, *Mind and Motion in Aristotle in Self-Motion: From Aristotle to Newton*, edited by Mary Louise Gill and James G. Lennox, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1994, pp. 117-134, bes. pp. 117-121. Stable URL: www.jstor.org/stable/j.ctt1m3nx2x.11. Accessed: 26-08-2020.

sokratischen Verständnis zurück, wie sie es z.B. in Platons früheren Dialogen antreffen. Von *Protagoras* bis zu *Phaedo* scheint es ihrer Meinung nach so, dass die Seele nicht in verschiedene Teile aufgeteilt ist, sondern, dass sie als eine Ganzheit betrachtet wird, die darüber hinaus *to hegemonikón* ist, d.h. der herrschende Teil in uns. Es gibt keinen irrationalen Teil in unserer Seele, der unsere rationalen Überlegungen überwinden und uns dadurch zu etwas zwingen könnte. Wenn wir aber unserer Natur nach irrationale Verlangen hätten, wären auch diese vollkommen akzeptabel. Nach den Stoikern sind jedoch die Verlangen nicht von einem bösen Teil unserer Seele hervorgerufen, sondern vielmehr neutrale Ereignisse, die die Vernunft fälschlicherweise als gut oder übel bestimmen will.³⁸

Wenn wir akzeptieren würden, dass die Verlangen trotzdem ein Teil unserer Seele sind, dann müssten wir auch akzeptieren, dass wir sie überwinden müssen. Das aber führt zu einer Trennung in uns selbst, was schädlich ist. Wenn wir die Einheit der Person behalten wollen, müssen wir akzeptieren, dass diese Verlangen auch natürlich und daher auch zu akzeptieren sind, wodurch wir verführt sind, den Verlangen zu folgen. In der Wirklichkeit sind nicht die Verlangen gut oder übel, sondern lediglich unsere Gedanken.³⁹

Deshalb haben auch die Stoiker, wie wir, unterschiedliche Haltungen. Nach Plato und Aristoteles ist der tierische Teil unserer Seele angeboren, erhält bis zu einem gewissen Grad eine Erziehung, wenn wir jung sind und taucht nur selten auf, wenn wir erwachsen sind, weil unsere Vernunft schon mehr oder weniger die Kontrolle in der Seele übernommen hat. Nach den Stoikern aber ist die Entwicklung sehr viel radikaler. Wenn wir konzipiert werden, ähneln unsere Embryonen Pflanzen. Daraufhin wird der Körper durch den Schock der Geburt zu einem tierischen, irrationalen Körper. Mit unserem Wachstum entwickeln wir aber die Vernunft, bilden Konzepte und beginnen zu verstehen, wie wir strukturiert sind. Das geschieht erneut als eine radikale Veränderung unserer irrationalen Seele. Von diesem Moment an ist kein irrationales Verlangen in uns mehr enthalten, sondern wir werden vollständig rational. Natürlich erfahren wir, wie die Tiere, immer noch irrationale impulsive (*hormetikai*) Eindrücke, die jedoch zu schwach sind, um uns zu zwingen, irgendeinen Akt auszuführen.

Die impulsiven Eindrücke sind bei den Menschen rational, weswegen sie auch im Vergleich zu den tierischen wesentlich unterschiedlich sind. Diese rationalen Eindrücke (*nóeseis*, „Gedanken“) können nicht nur etwas repräsentieren, sondern haben auch einen

³⁸ Cf. Frede, *A Free Will...*, pp. 32-33.

³⁹ Cf. *ibid.*, pp. 33-34.

propositionalen Inhalt, weil ihre Formierung ein konzeptuelles Verständnis von Sachen mit sich bringt. Die rationalen Eindrücke sind die Gedanken, die unsere Stellung zu irgendeiner Situation zeigen.⁴⁰

Wenn wir uns z.B. mit einem rostigen Messer geschnitten hätten, würden wir auch denken, dass sich eine Infektion entwickeln könnte und wir dadurch sterben könnten. Woher kommt aber dieser Gedanke in uns? Entweder denken wir, dass der Tod etwas Übles ist, oder wir haben einen natürlichen Trieb, den Tod zu vermeiden. Im zweiten Fall hätten wir aber keine Angst, weil das Ergebnis dieses Ereignis nur für Gott sichtbar ist. Wir versuchen alles Mögliche, um den Tod zu vermeiden, aber wir können nicht endgültig bestimmen, ob wir sterben oder nicht – dies unterliegt Gott. Wenn aber auch der erste Grund mit eingemischt wird, dann wird dem natürlichen Trieb, dass wir den Tod vermeiden sollen, ein tieferer Schrecken hinzugefügt.⁴¹

Diesen Schrecken wollen die Stoiker mit der *apatheía* bekämpfen. *Apatheía* ist keine systematische Entfernung aller Emotionen, sondern ihre Einschränkung. Der Stoiker kann keine Angst haben und sich trotzdem um das Problem kümmern; er kann kontrolliert etwas wollen, anstatt es irrational zu verlangen; er ist froh, anstatt hämisch. Worin liegt der Unterschied? Ein Stoiker kann seine eigenen Gedanken einschätzen und entscheiden, welchen er zustimmt. Diese Zustimmung darf keine offene und äußere Zusage für einen Gedanken miteinschließen, sie ist vielmehr eine innerliche Zusage. Diese Zusage hat aber zum Teil eine rationale Natur, damit sie sich in unseren Gedanken einmischen kann. Die platonische oder aristotelische Bezeichnung unserer irrationalen Triebe bricht die Verbindung zwischen den rationalen und irrationalen Trieben, weswegen sie ihrem Wesen nach unterschiedlich sind. Bei den Stoikern ist jedes menschliche Verlangen (*órexis*) ein Verlangen der Vernunft, eine *boúlesis*, womit das Konzept der Zustimmung eingeführt wird.⁴²

Die gesamte Weltanschauung der Stoiker ist nicht nach der äußeren, sondern nach unserer inneren Welt orientiert. Das Ziel des Lebens ist es, dass man weise wird, um die irrationalen Leidenschaften, die die falsche Wahrnehmung der Vernunft verursacht, zu vermeiden. Die Richtung der Welt ist determiniert, weswegen die Möglichkeiten, die Gesellschaft zu verbessern, etwas, das für Plato oder Aristoteles selbstverständlich war, schon vorbei sind. Was bleibt, ist unsere innere Verantwortung, die Welt richtig anzunehmen. Damit

⁴⁰ Cf. *ibid.*, pp. 35-37.

⁴¹ Cf. *ibid.*, pp. 39-41.

⁴² Cf. *ibid.*, pp. 41-42.

wird bei den späteren Stoikern eben das praktische Element der Philosophie, unser inneres Leben zu verbessern, betont. Die Praxis – *áskesis* – wird das zentrale Ziel der Philosophie, wobei sie keine spekulative Leistung darstellt. Die *áskesis* ist die Kunst, unser innerliches Leben zu beherrschen.⁴³

Das Konzept der Wahl (*prohaíresis*) entsteht erst mit Epiktet, der es oft in seinen Lehrgesprächen erwähnt. Unsere *prohaíresis* definiert uns und bestimmt, wie wir uns verhalten. Das Konzept der *prohaíresis* bezeichnet aber nicht nur unsere Zustimmung mit den rationalen Trieben. Epiktet benutzt dieses Konzept, das ansonsten eng mit dem der Peripatetiker assoziiert wird. Bei Epiktet ist jedoch der Umfang des Konzepts sehr viel enger, insoweit wir keine vollständige Kontrolle über unsere äußeren Taten in der Wirklichkeit haben. Damit beschränkt Epiktet auch den Fokus des Konzepts „*eph' hēmín*“. Ob wir eine äußere Tat ausführen werden, liegt an der göttlichen Vorsehung, weswegen unsere Entscheidung etwas auszuführen auf unser Wollen etwas auszuführen beschränkt wird.⁴⁴

Es ist zu bemerken, dass schon Epiktet darüber spricht, was wir mit unseren intellektuellen Entitäten – den *phantásias* – machen können. Die Zustimmung ist nur ein Teil unserer *chrēsis tōn phantasiōn*, der Verwendung der Eindrücke, wenn auch der wichtigste. Unsere *prohaíresis* ist im Grunde genommen keine Disposition für einen Akt, sondern eine Disposition für eine Wahl, und am meisten eine Disposition für eine Zustimmung. Diese Zustimmung legt einen Willen fest, der uns antreibt, auf eine gewisse Weise zu agieren. Da es sich jedoch um eine Zustimmung und nicht um einen natürlichen Antrieb handelt, benutzt Epiktet *prohaíresis* anstatt *boúlēsis*. Dieses Konzept vom Willen ist schon vollständig entwickelt – wir können einen guten oder einen bösen Willen haben, unseren Willen zu ändern, verführende Eindrücke zu vermeiden, usw. Wir können sogar wählen etwas zu vermuten, z.B. ob es morgen regnen wird. Nicht jeder Akt des Willens ist aber ein Wollen. Darüber hinaus ist noch kein selbständiger Begriff von Freiheit entwickelt, wenn auch ein solches Konzept irgendwie vorausgesetzt wird, insoweit wir sagen, dass wir etwas machen können.⁴⁵

1.3. Augustinus

Augustinus lebte zwar am Ende der Antike, hat aber trotzdem eine bemerkenswert unterschiedliche Philosophie im Vergleich zu Plato und Aristoteles. Augustinus führt eine

⁴³ Cf. *ibid.*, pp. 43-44.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, pp. 45-46.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 46 ff.

radikale neue Ansicht ein, indem er das Wollen vom intellektuellen Prozess trennt. Anstatt, dass das Wollen eine unmittelbare Auswirkung des intellektuellen Prozesses darstellt, ist es selbst ein entscheidender Faktor im Prozess des Denkens. Der Wille spielt bei Augustinus in jedem Akt der Wahrnehmung eine Rolle. Daher kommt die augustinische Betonung, dass man zunächst einen starken Glauben haben muss, um danach richtig zu verstehen. Keines von diesen neu hinzugefügten Elementen des Wollens können wir bei früheren Autoren wie Plato oder Aristoteles feststellen. Sie ähneln vielmehr dem Konzept vom Willen bei Epiktet und Origen. Deswegen können die Stoiker die Idee, dass wir einfach wählen müssen, an etwas zu glauben, ohne die Sache selbst zu erkennen oder verstehen leichter annehmen. Sie glauben an Orakel und Wahrsagungen und behaupten, dass man einfach wählen müsse, an das zu glauben, was die Götter sagen, auch wenn man keine Mittel hat, zu beweisen, ob das, was sie sagen, richtig oder verständlich ist. Deshalb lässt das stoische Konzept vom Willen Raum für die Idee, dass man einfach wählen muss zu glauben.⁴⁶

De libero arbitrio voluntatis ist das bekannteste Werk von Augustinus, indem er sich mit dem Problem des Willens und der Freiheit beschäftigt. Der beste Weg, Augustinus Denkweise zu verstehen, ist das Werk als seine Antwort auf die Manichäer zu betrachten. Wir sehen, dass es in der Welt nicht nur viel Vergehen gibt, sondern auch viel Leid, das scheinbar überhaupt nicht mit unseren Taten verbunden ist. Trotzdem aber ist nicht Gott schuld am Leid und den Katastrophen, die uns befallen. Wir ziehen diese äußerlichen Katastrophen durch unser schlechtes Benehmen, oder genauer gesagt durch unsere freie Wahl, selbst an. Nach Augustinus in *De libero arbitrio* existiert die Seele vor dem Körper und fällt nur durch die Sünde in diese Welt. Wie aber hat die Seele sich in so einen Zustand gebracht? Das ist nach Augustinus die Folge der Erbsünde Adams.⁴⁷

Natürlich stellt sich die Frage, welche die Verbindung zwischen Adams und unseren Taten ist, und wegen der wir unter etwas leiden müssen, das Adam gemacht hat. Einerseits ist Augustinus vom Brief des Paulus an die Römer beeinflusst, in dem der Apostel behauptet, dass die Sünde durch einen Menschen in die Welt gekommen sei. Die wichtigste Stelle findet man im Brief an die Römer (7:7-25). Wenn man unter dem Gesetz steht und noch nicht unter der Gnade, sündigt man und bleibt verurteilt wegen der Sünde. Das Gesetz macht den Menschen der Sünde bewusst, auch wenn man die Sünde nicht überwinden kann. Augustinus interpretiert die Worte aus Röm. 7:15 „Ich weiß nicht, was ich tue“, so, dass „Ich

⁴⁶ Cf. *ibid.*, pp. 153-159.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, pp. 161-164.

weiß nicht“ für ihn „Ich stimme nicht zu“ bedeutet. Der Mensch kennt das Gesetz, weswegen ihm bewusst ist, dass er sündig ist. Trotzdem will er nicht mehr sündhaft sein, auch wenn er sich nicht befreien kann.⁴⁸

Die Tatsache, dass wir gegen das sind, was wir eigentlich machen, wird durch den Unterschied zwischen Verlangen (*cupiditas*) und Willen erklärt. In *De libero arbitrio* sagt Augustinus, dass das Verlangen wie der Eifer für Lob, Ehre und Macht *motus animae* sind, die man durch seinen Willen der Vernunft (*ratio*) unterwerfen sollte. Wenn der Wille scheitert und diesen Verlangen folgt, wird er *improba voluntas* – ein böser Wille, der die Ursache allen Übels ist.⁴⁹

Wie aber kann der Wille frei sein, wenn er unter dem Zwang der Erbsünde und aller folgenden Sünde steht? Das erklärt Augustinus in Röm. 7:18 „Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht.“ Der erste Teil, „Wollen habe ich wohl“, wird von Augustinus als „Wollen ist tatsächlich in unserer Kraft“ verstanden. Deshalb besteht freier Wille, auch wenn man nicht fähig ist, das Gute zu wählen, weil man trotzdem wählen kann. Dann aber ist man wegen seiner Erbsünde verurteilt, nur das Böse zu tun, auch wenn man das Gute auswählt. Vom Gesetz, das er kennt, weiß man, was die Regel ist, trotzdem aber kann man sie nicht ausführen. Diese Ansicht von Augustinus scheint für ihn selbst neu, wenn wir es mit den Texten von „*Die zwei Seelen*“ vergleichen, wo es keine Hinweise darauf gibt, dass man das Gute, das man schon ausgewählt hat, nicht ausführen kann. Nach der neuen Position von Augustinus, scheitert man trotzdem, obwohl man entscheiden kann, das Gute zu tun und macht unvermeidlich das Böse.⁵⁰

Andererseits behauptet Augustinus in *De libero arbitrio* aus einer stoischen Sicht, dass wir selbst die Sicherheit der Festung der Tugend durch unsere freie Wahl verlassen haben. Wir waren weise, tugendhaft und frei, sind jetzt aber töricht, sündhaft und versklavt. Nach den Stoikern waren wir trotz allem nie weise und frei und sogar wenn jemand zum Weisen geworden wäre, hätte er nie einfach seine Freiheit aufgeben. Damit hat Augustinus das Problem, zu erklären, wie das erste Vergehen eigentlich stattgefunden kann. Nach ihm war Adam weder ein Weiser im Sinne der Stoiker, noch ein Kind, er hatte also weder die vollständige Freiheit, noch war er versklavt. Trotzdem hatte nur Adam die Freiheit, richtig

⁴⁸ Cf. Stark, Judith Chelius, *The Pauline Influence on Augustine's Notion of the Will in Vigiliae Christianae*, vol. 43, no. 4, 1989, pp. 345-360. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/1584048. (accessed 26 Aug. 2020), pp. 345-348.

⁴⁹ Cf. *ibid.* pp. 348-350.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, pp. 350 ff.

frei zu wählen. Obwohl wir demnach das *liberum arbitrium* einigermaßen behalten haben, haben wir die Möglichkeit verloren, unseren Willen komplett zu befreien, weswegen unser Wille jetzt in einer versklavten Form agiert. Augustinus *liberum arbitrium* ist identisch mit dem stoischen Konzept das alles an uns liegt, *eph' hēmin*, weswegen wir jedoch immer noch verantwortlich sind.⁵¹

Augustinus fragt jedoch, wie wir uns von diesem sklavischen Zustand retten können, wobei sich die Originalität seiner Ansicht hinsichtlich der Freiheit und des Willens zeigt. Am Ende des zweiten Buches von *De libero arbitrio* antwortet Augustinus, dass er nicht weiß, wie wir unsere schauerliche Tat korrigieren können. Damit könnte Augustinus meinen, dass er es tatsächlich einfach nicht weiß, oder dass seine Erklärung gewisse Schwierigkeiten aufweist. Es ist aber auch möglich, dass er andeutet, dass in diesem Teil der Überlegung, nichts Rationales zu suchen ist. Die Materie des Besprochenen ist einfach nicht zu rationalisieren, weil es hier nichts Rationales gibt. Der freie Akt von Adam hat uns gerade in eine irrationale Umgebung gebracht, weil wir den rationalen und geordneten Zustand der Sachen verlassen haben.⁵²

Das kann leicht bewiesen werden durch die zahlreichen Beispiele, die Augustinus benutzt, um zu zeigen, wie der Wille funktioniert. Augustinus gibt einige Beispiele, die eine kreisläufige Denkweise verwenden, die auch spätere Autoren wie Scotus oder Ockham als gültig betrachten.

„Denn du könntest wohl nicht denken, dass etwas anderes in unserer Macht steht, als was wir willentlich tun. Daher ist nichts so sehr in unserer Macht, wie der Wille selbst. Denn er ist durchaus sofort gegenwärtig, sobald wir wollen. Und deshalb können wir zu Recht sagen: «Wir altern nicht durch den Willen, sondern notwendigerweise», oder «Wir erkranken nicht durch den Willen, sondern notwendigerweise», oder: «Wir sterben nicht durch den Willen, sondern notwendigerweise», und noch mehr dergleichen; aber wer wäre so verrückt, dass er wagt zu sagen: «Wir wollen nicht durch den Willen»“?⁵³

⁵¹ Cf. Frede, *A Free Will...*, pp. 164-168.

⁵² Cf. *ibid.*, pp. 168-172.

⁵³ Aurelius Augustinus, *De libero arbitrio*, in *Augustinus. Opera*, Bd. 9, Ferdinand Schönig, Paderborn, 2006, [= Augustinus, *De libero Arbitrio*] III, 3.7.27, S. 216: „Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo mox ut volumus praesto est. Et ideo recte possumus dicere: ‚non voluntate senescimus, sed necessitate‘ aut ‚non voluntate infirmamur, sed

Eigentlich wäre diese Erklärung von Augustinus genauso gültig, wie, wenn er gesagt hätte: „Wir denken durch den Intellekt“. Obwohl es wahr ist, erwerben wir fast keine neuen Erkenntnisse. Trotzdem ist diese Betonung der Selbständigkeit des Willens wichtig, weshalb er in ähnlichen Passagen die Behauptung wiederholt, dass der Wille selbsttätig oder selbständig ist. Man könnte behaupten, dass, sobald wir wollen, wenn wir wollen, dass unseren Akt des Wollens notwendig macht. Daher ist der Akt nicht in unserer Macht, sondern er ist notwendig. Augustinus aber antwortet:

„Denn wir können nicht leugnen, dass wir nur dann nicht die Macht besitzen, wenn für uns nicht verfügbar ist, was wir wollen. Wollen wir aber, und der Wille selbst fehlt uns, dann wollen wir gewiss nicht. Wenn es nicht sein kann, dass wir nicht wollen, solange wir wollen, dann ist gewiss der Wille den Wollenden verfügbar, und nur das steht in ihrer Macht, was den Wollenden verfügbar ist. Also wäre unser Wille nicht Wille, wenn er nicht in unserer Macht stünde. Ferner, da er in unserer Macht steht, ist er für uns frei. Denn unfrei ist für uns das, worüber wir keine Macht haben und was in unserer Macht steht, kann nicht unfrei sein.“⁵⁴

In diesem Abschnitt wird auch eine für die späteren franziskanischen Autoritäten sehr typische Beziehung zwischen den Begriffen „Wille“, „Freiheit“ und dem Ausdruck „steht in unserer Macht“ klar. Für die Franziskaner sind diese drei Begriffe sehr eng miteinander verbunden und werden manchmal sogar als Synonyme verwendet. Das werden wir in folgenden Kapiteln sehen, besonders bei Olivi und Ockham. Das zeigt uns jedoch, dass für Augustinus die Bedeutung hinter diesen Konzepten bereits zu demselben Kontext gehört.

Der Wille erhält sogar so viel Macht, dass er mit ihr den gesamten Geist mit seiner intellektuellen Fähigkeit verwerfen kann. Augustinus stellt fest, dass es zwei Arten von Dingen gibt – die ewigen und die zeitlichen – und damit zwei entsprechende Arten von Menschen, abhängig davon, welche von beiden man liebt und will. Genau danach sagt Augustinus: „Es steht aber fest, dass es am Willen liegt [*in voluntate esse*], was jeder als zu Erjagendes und zu Umfangendes wählt, und dass der Geist [*mens*] durch nichts aus der Burg

necessitate’ aut: non voluntate morimur, sed necessitate’ et si quid aliud huius modi; ‘non voluntate autem volumus’ quis vel delirus audeat dicere?“.

⁵⁴ Augustinus, *De libero Arbitrio*, III, 3.8.32, pp. 218-220: „Non enim negare possumus habere nos potestatem, nisi dum nobis non adest quod volumus; dum autem volumus, si voluntas ipsa deest nobis, non utique volumus. Quod si fieri non potest ut dum volumus non velimus, adest utique voluntas volentibus nec aliud quicquam est in potestate nisi quod volentibus adest. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus“.

seiner Herrschaft und aus der rechten Ordnung herausgeworfen wird, als nur durch den Willen [*nisi voluntate*].⁵⁵ Er ist ein Wesen, das wesentlich von der Rationalität getrennt werden würde und völlig selbständig ist.

Die Betonung des Willens spiegelt sich in der Erkenntnistheorie. Augustinus begrenzt die Möglichkeit für eine intellektuelle Sicherheit und betont den großen Einfluss des Willens auf das Urteil des Intellekts. Die Frage ist, ob religiöse Wahrheiten so klar und einsichtig sind, dass sie notwendig eine Zustimmung erfordern, oder der Wille einen aktiven Teil im Befehlen dieser Zustimmung hat. Augustinus vertritt weder eine strikt intellektuelle Ansicht, noch schreibt er diesen Wahrheiten eine Plausibilität zu. Einem grundlegenden Prinzip seiner Theorie nach kann der Geist die Wahrheit nur erwerben, wenn das Herz die erforderlichen moralischen Eigenschaften besitzt. Die religiösen Wahrheiten werden den Menschen nicht als kalte Theorien dargestellt, sondern als ein Gut, das man mit seinem ganzen Herz als Regel seines Lebens annehmen soll. Deshalb behauptet Augustinus, dass man erstens seine Seele reinigen muss, um die Wahrheit zu sehen und dass zweitens die richtige Tat dem Genuss von Verstehen der Wahrheit vorangeht.⁵⁶ Damit öffnet Augustinus zumindest die Möglichkeit, dass der Wille die Erkenntnis mittelbar durch seine tugendhaften Eigenschaften beeinflusst.

Darüber hinaus ist es für Augustinus wichtig, dass der Glaube dem Verständnis vorangeht. Das intellektuelle Verständnis der Prinzipien des Glaubens ist nur dann erfassbar, wenn diese Prinzipien schon angenommen sind.⁵⁷ Das Glauben selbst ist aber nichts anderes als ein zustimmendes Denken [*ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare*].⁵⁸ Das Anliegen dieser Arbeit geht gerade dem nach, was der Grund dieses „zustimmenden Denkens“ ist. Obwohl wir nicht beantworten wollen, was der Glaube selbst bedeutet und wie dieser Prozess funktioniert, werden wir zumindest versuchen, der Frage nachzugehen, was die Natur dieser Zustimmung in der franziskanischen Tradition ist. Keiner der vorgestellten Autoren wird behaupten, dass der Glaube nicht den Intellekt miteinschließt.

⁵⁵ Cf. Augustinus, *De libero arbitrio*, I.16.34.114, p. 122]: „[S]atis aperteque distincta sunt, quid autem quisque sectandum et amplectendum eligat in voluntate esse positum constitit nulla re de arce dominandi rectoque ordine mentem deponere nisi voluntate“.

⁵⁶ Portalié, Eugène, *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, Henry Regnery Company, Chicago, 1960, pp. 106-108.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, pp. 115-118.

⁵⁸ Cf. Aurelius Augustinus, *De Praedestinatione Sanctorum*, V, in *Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Semipelagianer*, Augustinus-Verlag Würzburg, 2. Auflage, 1987, p. 246; Cf. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica, Opera Omnia, Vol. 3, Continuatio Primae Partis Secundae et Secunda Pars Secundae*, Apud Ludovicum Vives (ed.), Paris, 1872, 88a: „Ad tertium dicendum quod intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum“.

Gleichzeitig wird aber die Aktivität des Intellekts selbst langsam bezweifelt und von der Aktivität einer anderen Fähigkeit ersetzt – nämlich der des Willens.

1.4. Einzelne Erwähnungen

Hier wollen wir nur einige Autoren erwähnen, deren Texte nicht im Fokus stehen, obwohl sie im Prozess der Arbeit auftauchen. Wir können nicht bestätigen, dass diese Autoren ein noch tieferes Verständnis des vorhandenen Problems nicht haben, oder die vorgestellten Texte die einzigen sind. Die Absicht der Arbeit ist jedoch nicht, ihre Theorien in einer Ganzheit darzustellen, sondern nur verschiedene Abschnitte zu zeigen, in denen die mittelalterlichen Denker ausdrücklich über die Kontrolle des Willens über den Intellekt gesprochen haben.

1.4.1. Alexander von Hales

In den ersten Jahrhunderten des Mittelalters wird diese Idee der Selbständigkeit des Willens nicht vollständig ausgeschöpft. Nur bei vereinzelt Autoren können wir kurze Erwähnungen finden, die dem Willen einen Vorrang zuschreiben. In seinen *Quaestiones*, bei der Frage, ob der Liebe eine Erkenntnis vorangeht, erklärt Alexander von Hales, dass der Wille manchmal vorangeht. Nachdem er Augustinus zitiert hat, sagt er, dass die Seele, weil sie sich selbst wissen will, ihre Erkenntnis bindet. Die Seele erkennt aber ihre Güte, bevor sie bindet, bevor sie jedoch erkennt, will sie erkennen und dieses Streben geht der Erkenntnis in der Seele voran.⁵⁹

Nach Alexander spricht Augustinus über einen doppelten Willen – einen bestimmten und einen unbestimmten. Der bestimmte Wille folgt notwendigerweise der Erkenntnis, während der unbestimmte Wille ihr vorangeht. Bei den göttlichen Dingen ist es aber nicht so, da wenn man sagt, dass Gottes Wille seiner Erkenntnis vorhergeht, der Wille gleichzusetzen mit dem Wesen ist.⁶⁰ Vielleicht hatte Alexander eine ähnliche Idee, wie wir sie später bei Jean Pierre Olivi betrachten, der das allgemeinere Streben der Seele als *aspectus* bezeichnet, der

⁵⁹ Cf. Alexander de Hales, *Quest. I*, q. 6., m. 3, 14 (I 57): „Quia anima vult se nosse: diligit enim suam notitiam; ergo noscit suam bonitatem antequam diligit. Sed antequam noscat, vult nosse, et ita quidam appetitus praecedit notitiam in anima“.

⁶⁰ Cf. Alexander de Hales, *Quest. I*, q. 6., m. 3., 18 (I 58): „Sed cum dicitur “Deus vult se nosse”, hic praecedit voluntas notitiam secundum intelligentiam. – Respondeo: Distinguit Augustinus in mente humana duplicem voluntatem: definitam et indefinitam. Voluntas definite necessario sequitur notitiam; voluntas autem indefinite praecedit. In divinis autem aliter est quia cum dicitur “Deus vult generare“, voluntas eadem est cum essentia; sed dicit essentiam in quantum est ratio generationis, et sic dicit rationem medii secundum intelligentiam“.

unbestimmt oder bestimmt sein kann – abhängig davon, ob dem Willen ein Objekt vorgestellt wird.

1.4.2. William von Auvergne

William von Auvergne vertritt eindeutig die primäre Stellung des Willens.⁶¹ In *De Anima* von William finden wir einen ganzen Teil im dritten Buch, unter der Überschrift „Dass die befehlende Kraft, nämlich der Wille, wie ein König in seinem Reich herrscht; und die rationale Kraft sein Berater ist.“⁶² Bei ihm finden wir auch das typische Verständnis, dass der Wille selbst die höchste und edelste Fähigkeit der Seele ist, weswegen er mit einem König verglichen wird.⁶³ Er ergänzt dieses Verständnis und behauptet, dass der Wille die intellektuellen Prozesse kontrollieren kann. Wenn der Wille dem Intellekt befiehlt zu denken, zu diskutieren, zu erkundigen, zu überlegen, muss die rationale Fähigkeit notwendigerweise diese Befehle hören und sie ausführen, so wie ein Berater dem König oder dem Herrn eines Reiches assistieren muss. Deswegen ist der Intellekt der Diener gerechterweise und dem Gesetz der Natur entsprechend auf einer niedrigeren Stelle.⁶⁴ Der Wille empfängt vom Intellekt nur einen Rat, er selbst aber befiehlt dem Intellekt zu denken (*cogitare*), zu untersuchen oder zu diskutieren (*disputare*), wobei dieses Streben nichts anderes als ein Wollen ist (*intendo illud non esse nisi velle*).⁶⁵

Wenn die verschiedenen Teile der Seele richtig geordnet werden, hat der Wille im Allgemeinen die Macht über alle anderen Fähigkeiten, einschließlich die intellektuelle

⁶¹ Cf. Pitour, Thomas, *Wilhelm von Auvergnés Psychologie. Von der Rezeption des aristotelischen Hylemorphismus zur Reformulierung der Imago-Dei-Lehre Augustins*, Verl. Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2011, pp. 214-218.

⁶² Cf. Alverni, *De Anima*, 3, 8 (II, 95a): „Quod virtus imperativa scilicet voluntas principatur sicut rex in regno; et virtus rationalis est sicut consiliarius“.

⁶³ Cf. *ibid.*: „Quapropter quemadmodum imperator sive rex in toto regno suo potestate, dignitate, officio, excellentia praecellentior est atque sublimior, sic istam virtutatem tam in homine quam in anima humana regni vel imperij manifestam habet similitudinem, ut audivisti.“; Cf. Stadter, Ernst, *Psychologie und Metaphysik der Menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, Verlag Ferdinand Schöningh, München 1971, pp. 40 ff.

⁶⁴ Cf. *ibid.*, 3, 8 (II 95 b): „Dico insuper quod virtus intellectiva servituti ejus lege et jure naturae subditissima est, et propter hoc ad imperium ejus omnia facit quaecumque potest: Ex. g. cum imperat eam cogitare, disputare, inquirere, deliberare, necesse habet unumquodque istorum facere instar consiliariorum qui regi cuicumq; [...] Jure igitur et lege naturae virtuti isti fervit ipsa mens sive ratio quae subdita est eidem tanquam inferior et ancilla ipsius“.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, 2, 14 (II 85a): „Amplius quia nulla anima intelligens ignorat se totaliter intellectivam vel saltem aliquid sui intellectivum esse, manifestum est ipsam imperare suo intellectivo, sive quod ipsa est, sive quod est aliquid ejus: imperat autem ei evidenter cogitare, investigare, disputare intelligibiliter: et intendo illud non esse nisi velle, cum tendit super aliqua ex hujusmodi operationibus“.

Fähigkeit, die nur im Beraten des Willens liegt.⁶⁶ Damit gehört William eindeutig zu der voluntaristischen Tradition.⁶⁷ Nach Stadter sei diese Darstellung des Willens als König in seinem Reich als eine Reaktion gegen die radikalen Aristoteliker wie Siger von Brabant und Boethius von Dacia im Kontext der Verurteilung im Jahr 1277 entstanden. Die Texte von William sind jedoch früher verfasst.⁶⁸ Damit können wir auch beweisen, dass die Ideen des Vorrangs des Willens schon früher entwickelt wurden. Sie wurden mit Sicherheit im Kontext der Auseinandersetzungen mit den radikalen Aristotelikern betont, sind aber trotzdem früher entstanden.

Obwohl William selbst von Autoren wie Aristoteles oder Avicenna positiv beeinflusst wurde, übte er eine starke Kritik an ihrem Verständnis von der intellektuellen Kraft. William widerlegt das aristotelische Konzept von des aktiven Intellekts und die aviceanische Lehre der aktiven Intelligenz. Bei ihnen führt er eine Trennung zwischen dem materiellen oder dem rezeptiven und dem aktiven oder dem produktiven Intellekt in der Seele ein. Die Seele ist aber grundsätzlich untrennbar, weswegen es schwierig zu verstehen ist, wie eine solche Trennung zwischen den beiden bestehen kann. Besonders bei der Erkenntnistheorie akzeptiert William nicht das Konzept einer aktiven Intelligenz, weil dann der menschliche Intellekt zu einer rein passiven Fähigkeit wird.⁶⁹ Wenn unser Intellekt einfach passiv illuminiert wäre, hätten wir überhaupt keinen Bedarf zu lernen, Bücher zu lesen, Vorlesungen zu besuchen oder überhaupt etwas tun.⁷⁰

Wenn die Erkenntnis im materiellen Intellekt vom aktiven Intellekt, der unsere Seele illuminiert, hergestellt werden würde, dann wären weder das Lernen, noch die Erforschungen sinnvoll und von Wert. Wenn der aktive Intellekt eine Erkenntnis in unserer Seele eindrückt,

⁶⁶ Cf. Teske, R.J., *The Will as King over the Powers of the Soul: Uses and Sources of an Image in the Thirteenth Century*, in *Vivarium* XXXII, 1, 1994, p. 64-7; Cf. Teske, R. J., *William of Auvergne on freedom of the will* in B. C. Bazan, E. Andujar, and L. G. Sbrocchi, eds., *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Vol. 2, New York: Legas, 1996, p. 937.

⁶⁷ William of Auvergne, *The Soul.*, (trad. Roland J. Teske) Marquette University Press, Milwaukee, 2000, Introduction, p. 20.

⁶⁸ Cf. Teske, *The Will...*, p. 63.

⁶⁹ Später bei Olivi werden wir sehen, dass ein ähnlicher Beweis erbracht wird, wobei diese Passivität auch als schädlich für das Konzept der Freiheit betrachtet wird.

⁷⁰ Cf. Teske, Roland J., *William of Auvergne*, in Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone (ed.), *A companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell Companions to Philosophy, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, p. 685.

so wie die sinnlichen Sachen ihr Abbild auf den sinnlichen Organen eindrücken, würden wir es nicht nötig haben, zu lernen, zu erfinden oder uns etwas auszudenken.⁷¹

Der Intellekt selbst ist dagegen eine aktive Wirkursache der Erkenntnis – wenn man jemanden sieht, wie er mit einem Reichen spricht, beginnt man sofort zu denken, dass beide über eine Geldanleihe sprechen, selbst wenn die Sinne nur zwei Männer wahrnehmen, die sich unterhalten.⁷² Deshalb muss unsere intellektuelle Kraft auch fähig sein, intellektuelle Formen herzustellen und zu generieren. Ansonsten wäre jedes Lernen oder Philosophieren nur eine Anwendung der intellektuellen Kraft auf die aktive Intelligenz, genau wie das Sehen lediglich eine Anwendung unseres Sehvermögens auf die sichtbaren Objekte ist.⁷³ Warum bemühen wir uns, fragt William, in einem solchen Fall? Warum philosophieren wir, warum untersuchen wir, wenn die aktive Intelligenz uns intelligible Formen anbietet und sie sogar in unseren Intellekt einbringt?⁷⁴

Wenn die Seele selbst in Bezug auf ihre niedrigeren Fähigkeiten passiv, und in Bezug auf ihre höheren Fähigkeiten aktiv wäre, wäre das ein widernatürlicher Gedanke. Wenn die höheren Fähigkeiten passiv wären, würden sie auch keine Tugend oder Laster besitzen und niemand könnte lobenswert oder schuldig sein. Die Fähigkeiten wären nicht unser Eigen und wir könnten nicht ihre Prinzipien sein.⁷⁵

Warum bemüht sich der materielle Intellekt durch äußerliche Dinge zu lernen und zu verstehen und warum sind die Bücher der Wissenschaft so sorgfältig geschrieben? Wieso gibt es Lehrer, von den man lernen soll? Warum sind ihre Klassenzimmer voll, wenn jede Seele einen Intellekt in unmittelbarer Nähe hat, der so bereitwillig ist, die wissenschaftliche Erkenntnis und ihr Verständnis in den materiellen Intellekt einzugießen?⁷⁶ Darüber hinaus:

⁷¹ Guilielmi Alverni, *De anima*, 5, 7 (II 122a): „Quod si dixerit illam fieri ab intelligentia agente, quae est illuminatrix, ut ponunt animarum nostrarum, et sol intelligibilis earumdem, tunc necesse habent concedere illam esse passionem quae imprimatur ab intelligentia huiusmodi, quapropter neque studium, neque inventio aliquid erit. Si enim infundit intelligentia agens scientias animabus nostris, quaemadmodum res sensibilis, nullum studiu, nulla inventio, nulla ars inveniendi necessaria est nobis propter apprehensiones, sive cognitiones intelligibiles“. Cf. Teske, Roland J., *William of Auvergne's Rejection of the Agent Intellect*, in *Greek and Medieval Studies in Honor of Leo Sweeney, S.J.*, edited by William J. Carrol, John J. Furlong, Peter Lang Publishing, New York (1994), pp. 219-222.

⁷² Cf. Guilielmi Alverni, *De anima*, 5, 7 (II 122b).

⁷³ Cf. *ibid.* 5, 8 (II 122b-123a).

⁷⁴ Cf. *ibid.* (II 123a): „Amplius ut quid sudamus? Ut quid philosophamur? Ut quid nos investigamus cum quemadmodum res sensibilis absque ulla investigatione se ipsas offerunt, vel etiam ingerunt sensibus nostris sic intelligentia agens ipsas offerat, vel etiam ingerat intellectui nostro per semetipsam“.

⁷⁵ Cf. *ibid.* (II 123 ab).

⁷⁶ Cf. *ibid.* 7, 4 (II 208b).

Wenn die Tugenden besser als die Wissenschaft sind, warum verursacht der aktive Intellekt auch keine Tugenden nicht?⁷⁷ William wird sehr mutig aussagen: Der aktive Intellekt ist eine Fiktion und eine leere Idee. Die richtig Philosophierenden sind die, die dem Weg der Demonstrationen folgen.⁷⁸ Obwohl William versucht eine Alternative der Erkenntnistheorie zu geben⁷⁹, bleibt der Versuch unvollständig und unklar. Trotzdem übt er eine starke und gerechte Kritik, womit die Probleme in der klassischen aristotelischen Erkenntnistheorie aufgezeigt werden.

1.4.3. Johannes Peckham

Bei Johannes Peckham ist der vernünftige Teil der Seele in zwei Tätigkeitsrichtungen aufgeteilt: Die erste ist *secundum vim apprehensivam* und die zweite *secundum vim motoriam*.⁸⁰ Das ist auch durch die Aktivität des Willens begründet, weil er im Gegensatz zur Vernunft einen aktiven Charakter hat. Die Bewegung der Vernunft ist vielmehr von außen nach innen, während die des Willens von innen nach außen geht. Diese Beweglichkeit des Willens wurzelt in seiner Selbstbestimmung, woher er die Kraft hat, den Intellekt selbst und die anderen Vermögen zu bewegen. Damit unterscheidet Peckham nicht zwischen *liberum arbitrium* und *voluntas*, wobei die Selbstbeweglichkeit des Willens der Kern seines Wesens und seiner Freiheit ist.⁸¹

Auch bei Peckham erhält die Vernunft die Rolle eines Beraters. Damit der Wille nach einem Objekt streben kann, muss die Vernunft ihm das Objekt vorstellen und erst dann kann der Wille es wollen. Gleichzeitig ist die Darstellung des Objekts keine Wirkursache der Willensbetätigung, sondern vielmehr lediglich eine Okkasionursache. Der befehlende Wille – *voluntas imperans* – wird von seiner eigenen Spontanität und Selbstbestimmung angetrieben.⁸²

Der Vorrang in der Seele gehört zum Willen und er ist oberste Bewegter aller übrigen Vermögen, weil er dem Urquell alles Seins näher steht als sie. Dagegen unterliegt die

⁷⁷ *ibid.* (II 209ab).

⁷⁸ *ibid.* (II 209 b): „Figmentum igitur est tantum, et vanissima position intellectus agentis. Vere igitur recteque philosophantes cum sint qui per vias demonstrationum ambulant.“

⁷⁹ Cf. Teske, *William of Auvergne's Rejection*, pp. 226-334.

⁸⁰ Cf. Spettman, Hieronymus. *Die Psychologie des Johannes Peckham in Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Bd. XX, H. 6., Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung Münster, 1919, p. 55.

⁸¹ *ibid.*, S. 58. Später werden wir sehen, dass diese Argumentation sehr ähnlich wie die Argumentation von Olivi ist.

⁸² Cf. Spettman, *Die Psychologie*, p. 60.

Vernunft dem Willen, kann sich nur auf seinen Befehl betätigen und muss ihm mit ihrem Tun vorangehen.

Peckhams Vorrang des Willens hat einen nicht allzu traditionellen Ursprung, weil die Tatsache des Willens der Menschen mit der Tatsache ihres lebendigen Zustandes verbunden wird.⁸³ Das Leben selbst hat zwei Aspekte: Es gibt das Leben des Körpers und das der Seele. Zunächst ist die Seele lebendig, wodurch auch der Körper belebt wird. Weil Aristoteles selbst behauptet, dass „alle Menschen von Natur ein Verlangen nach Wissen haben.“⁸⁴, kann die Erkenntnis selbst nicht der Akt *per se* der Seele sein.⁸⁵ Trotzdem bespricht Peckham hier nicht einfach den engeren scholastischen Begriff des Willens, der in Bezug auf die praktische Tätigkeiten verwendet wird, sondern einen tieferen Trieb, der alle Stufen der Seele – die vegetative, sinnliche und rationale – gleichzeitig umfasst. Dieser erste Trieb, der das Leben ist, kann auch nicht vom vegetativen Teil der Seele kommen, weil er bereits lebendig ist und das Leben übergeben kann.⁸⁶ Verständlicherweise zitiert Peckham in einem solchen Kontext auch Plato⁸⁷, der behauptet, dass die Seele sich selbst bewegt und ihre Bewegung beständig ist.⁸⁸

Der erste Akt des Lebens bedeutet, dass die Sachen in Bewegung sind, d.h. nach Vollkommenheit streben. Man kann etwas wissen wollen, bevor man es verstanden hat. Deswegen gehört ein gewisser Vorrang zum Leben, der die lebendige Form oder das stetige Streben nach Vollkommenheit antreibt. Das Leben geht den vegetativen, sinnlichen oder rationalen Tätigkeiten voraus. Diese Kraft des Lebens oder das Leben selbst, das von der ursprünglichen Quelle alles Lebendiges abgeleitet wird, ist *sui generis*.⁸⁹

⁸³ Cf. Stadter, Ernst, *Psychologie und Metaphysik der Menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, Verlag Ferdinand Schöningh, München 1971, p. 89 ff.

⁸⁴ Aristoteles, *Metaphysik* 980a.21, übersetzt und erläutert von Eugen Rolfes, Dritte Auflage, Erste Hälfte: Buch I-VII, Der Philosophischen Bibliothek, Bd. 2, Verl. Felix Meiner, Leipzig 1928, p. 1.

⁸⁵ Cf. Peckham, *De Anima*, p. 1, c. 1, 3: „Sed certe desiderium prius est apprehensione, dicente Philosopho quod „omnes homines natura scire desiderant“.

⁸⁶ Colley, Caleb Glenn, *John Peckham on Life and Mind*, Königshausen und Neumann GmbH, Würzburg, 2016, pp. 123-124.

⁸⁷ Cf. Plato, *Phaidon*, XXIV, 245, c-d, (I, 711) in Plato, *Werke*, Bd. 5, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, pp. 67-69: „Jede Seele ist unsterblich. Denn das „stets Bewegte“ ist unsterblich, was aber anderes bewegt und selbst von anderem bewegt wird und also „einen Abschnitt“ der Bewegung hat, hat auch „einen Abschnitt“ des Lebens. Nur also das sich selbst Bewegende, weil es nie sich selbst verlässt, wird auch nie aufhören bewegt zu sein, sondern auch allem, was sonst bewegt wird, ist dieses Quelle und Anfang der Bewegung“.

⁸⁸ Peckham, *De Anima*, 1, 2 (6): „dixit Plato, „animam se ipsam movere et motum istum esse continuum““.

⁸⁹ Cf. Colley, *John Peckham*, pp. 126-128.

1.4.4. Richard von Mediavilla

Richard von Mediavilla ist ein Autor, der nicht als Voluntarist bekannt ist, und vielmehr einem mittleren Weg zwischen dem Intellektualismus und dem Voluntarismus folgt.⁹⁰ Nach ihm bewegt einerseits der Intellekt den Willen und andererseits der Wille den Intellekt. Der Intellekt bewegt durch das Darstellen und Beraten, weswegen er als ‚besser‘ als der Wille bezeichnet wird. Trotzdem ist das aber noch nicht die eigene „Bewegung des Willens, sondern nur eine Disposition zur Bewegung. Zum Willen gehört das Prinzip seiner eigenen Wirkursache, weshalb er den Intellekt in einer befehlenden Weise bewegt. Wenn gesagt wurde, dass beide Fähigkeiten einander bewegen, muss man verstehen, dass diejenige die zuerst die andere bestimmt, es in einer wirkenden und befehlenden Weise tut, weswegen der Intellekt kein erster Beweger ist.“⁹¹

Das muss uns nicht überraschen, insoweit Richard ein Anhänger der Lehre von Bonaventura über das *liberum arbitrium* ist⁹² und wie er die Idee vertritt, dass sich der Wille gegen die Entscheidung des Intellekts bewegen kann.⁹³ Wenn der Wille es nicht tun könnte, wäre der Intellekt größer, weil er den Willen in einem größeren Umfang bestimmen würde, als der Wille den Intellekt.⁹⁴ Deshalb kann der Wille den Intellekt in einem Aspekt bestimmen. Richard fragt, ob diese Freiheit, wenn der Intellekt frei überlegt, aus ihm selbst oder aus dem Willen hervorgeht. Sie geht nicht aus ihm hervor, weil er gedacht werden kann,

⁹⁰ Cf. Kent, Bonnie, *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1995, pp. 139-140.

⁹¹ Cf. Richard de Mediavilla, *Quaestiones disputatae*, q. 15, a. 6, ad. 2 in Richard de Mediavilla, *Questiones Disputatae*, Tome III, Les Belles Lettres, Paris, 2013, p. 88 (= Richard de Mediavilla, *Quaest.*, III 88): „Dico quod alio modo intellectu movet voluntatem, alio modo voluntas movet intellectum. Intellectus non movet nisi ostendendo et suadendo, ut superius declaratum est. Et hoc non est proprie movere voluntatem, sed disponere ad motum voluntatis, sed voluntas est que se ipsam movet in ratione efficientis. Movet etiam intellectum per modum imperii. Quando ergo dicebatur quod duarum potentiarum se mutuo moventium, illa que primo determinat aliam, dico quod si habet veritatem, debet intelligi de illa primo que per modum efficientis et imperii et sic intellectus non est primo movens.“

⁹² Cf. Kent, *Virtues of the Will*, p. 138.

⁹³ Cf. Richard, *Quest.*, q. 15, a. 4 (III 74): „Voluntas potest se movere contra iudicium intellectus et in universali et in particulari, hoc idem declaro sic: sicut probatum in primo articulo questionis, libertas est in regno anime aut ergo magis per intellectum quam per voluntatem, aut magis per voluntatem quam per intellectum, aut equaliter per utrumque. Non equaliter per utrumque, quia intellectus cogi posset, voluntas non potest cogi, ut probatum in tertio articulo questionis hujus. Ex hoc etiam probatum est quod non est magis per intellectum quam per voluntatem. Restat ergo quod est in regno anime magis per voluntatem quam per intellectum, sed si voluntas non posset se movere contra iudicium intellectus, magis esset in regno anime magis per intellectum quam per voluntatem. Ergo voluntas potest se movere contra iudicium intellectus et hec dicta sint de quarto articulo.“

⁹⁴ Cf. *ibid.*, a. 5 (III 76): „Sicut declaratum fuit in quadam questione superius, voluntas est nobilior intellectu sed, si voluntas non posset se movere contra iudicium intellectus, intellectus esse nobilior, quia tunc intellectus magis determinaret voluntatem quam voluntas intellectum.“

weshalb der Intellekt frei durch den Willen überlegt und der Wille den Intellekt zum Überlegen bewegt. Er könnte es nicht tun, wenn das Befehlen, bzw. das Wollen nicht frei wäre. Der Wille will also frei, und das sogar unabhängig von der intellektuellen Überlegung.⁹⁵ Interessanterweise identifiziert auch Richard das natürliche Streben vom Anfang der *Metaphysik* des Aristoteles als „voluntas“, auch wenn es ein notwendiger Wille zum Wissen ist.⁹⁶

⁹⁵ Cf. *ibid.*, a. 2, B1 (III 68-70): „Cum intellectus libere deliberat quero unde est sibi ista liberta aut ex se, aut a voluntate: non ex se, quia intellectus cogi potest, sicut infra delarabitur. Ergo intellectus libere deliberat per voluntatem. Ergo voluntas movet intellectum ad libere deliberandum. Hoc autem non faceret nisi imperando libere nec imperat libere nisi volendo libere. Ergo voluntas libere vult etiam ante deliberationem intellectus. Hoc idem delaratur sic: aut in potestate voluntatis est deliberare et non deliberare aut non est.”

⁹⁶ *ibid.* q. 14, a. 1 (III, 12): „Preterea omne quod habet naturalem motum naturaliter et de necessitate appetit finem illius motus, sed voluntas habet naturalem motionem quia, ut dicitur I Metaphisice, omnes homines naturaliter desiderant scire, ergo voluntas de necessitate appetit finem sciendi, sed naturalis appetitus est necessarius, ergo voluntas de necessitate appetit finem.”

2. Bonaventura

2.1. Einleitung – warum Bonaventura?

Bei der Beschäftigung mit den ersten Autoren, besteht unsere Aufgabe zunächst darin, die Verwendung einzelner Begriffe zu untersuchen. Um mit dem ersten Autor anzufangen, besteht unsere Aufgabe darin, die Bedeutung der Verwendung der Begriffe zu besprechen. Obwohl die Absicht unserer Forschung darin besteht, den intellektuellen und den willentlichen Teil der Seele in einem einigermaßen entgegengesetzten Verhältnis darzustellen, müssen wir vorsichtig sein, eine solche Gegenüberstellung nicht unabhängig vom Kontext vorzunehmen. Die Debatte über den Vorrang der menschlichen Vermögen tritt erst relativ spät auf die Bühne der mittelalterlichen Philosophie, weshalb es problematisch wäre, diese Debatte in der Analyse von Texten früherer Autoren vorauszusetzen.

Das gilt besonders für Bonaventura, der nicht die Absicht hatte, ein solches Verhältnis der Vermögen abzuwägen, als er die verschiedenen menschlichen Vermögen besprochen hat. Zunächst gibt es bei Bonaventura keine separate Quaestio über ein ähnliches Problem, d.h. er ist ein solches Problem niemals explizit angegangen. Genau das Gegenteil ist der Fall: Er spricht eher über die Zusammenwirkung der beiden Hauptvermögen der Seele, der Vernunft und des Willens. Was wir allerdings verteidigen wollen, ist, dass man schon bei Bonaventura einen Vorrang des Willens feststellen kann, wenn man verschiedene Aspekte seiner Willens- und Erkenntnistheorie untersucht.

Bonaventura gehört vielmehr zu einer früheren Tradition des philosophischen Denkens über die Seele und versucht deswegen einen mittleren Weg zu finden. Als Nachfolger von Augustinus vertraut auch Bonaventura auf die höchsten Fähigkeiten der Vernunft, um die Wahrheit des Seins zu erreichen. Er versucht die Grenze zwischen der Eitelkeit der reinen Vernunft und ihren angeborenen Werten zu finden. Das Streben nach Erkenntnis ist eine natürliche Anlage des Menschen, ohne die seine Seele nicht zur Ruhe kommen kann. Die intellektuelle Forschung ist eine bedeutungsvolle menschliche Tätigkeit und muss bestimmten Voraussetzungen und Bedingungen untergeordnet werden, um nicht von dem Weg zur Wahrheit abzukommen.⁹⁷

⁹⁷ Бояджиев, Ц., *Философия на европейското средновековие*, изд. „Философска фондация Минарва“, София, 1994, с. 116-117.

Das ist der Punkt, von dem aus verschiedene philosophische Auffassungen Bonaventuras, insbesondere, die Auffassung von der Stellung der Wissenschaft, d.h. der Philosophie, – ihren Anfang nehmen. Da er Mitglied des im 13. Jahrhundert neugeschaffenen Franziskanerordens war, versuchte er auf spezifische Weise den Widerspruch zwischen heiliger Geschichte und Metaphysik, zwischen Theologie und Philosophie durch eine Synthese aufzulösen. Einerseits werden die philosophischen Fragen in der Beziehung zu theologischen Problemen betrachtet, ohne dass beide Bereiche zugleich vollständig verschmelzen. Andererseits bleibt das Denken Bonaventuras im Rahmen eines eindeutigen Kontexts, der von der heiligen Geschichte geprägt wurde. Da das Existierende göttlich erschaffen ist, ist es möglich, den Schöpfer durch die Schöpfung zu erkennen. Am Anfang, nach seiner Erschaffung, konnte der Mensch im Buch der Natur lesen, was ihm wegen seiner Sündhaftigkeit in seinem gegenwertigen Zustand jedoch nicht möglich ist. Diese Fähigkeit muss jetzt durch eine göttliche Offenbarung wiederhergestellt werden. Diese typisch christlichen Auslegungen kommt eine entscheidende Funktion zu, wenn es darum geht's, welche wesentlichen Eigenschaften die Philosophie und die Wissenschaft tragen müssen. Jedes Wissen hat die Rettung der Seele zum Ziel und muss deshalb aus der Perspektive der theologischen Lehre betrachtet werden können.⁹⁸

Infolgedessen ist der Ausgangspunkt der Frage, was Philosophie bedeutet, eng mit der christlichen Einstellung verbunden, wobei die Wissenschaft und die Erkenntnis dem letzten Ziel – der Rettung der menschlichen Seele – untergeordnet werden. Das ermöglicht Bonaventura ein spezifisches Verständnis von Wissenschaft aufzubauen, in dem die Erkenntnis nicht sich selbst, sondern jenem dient, das höher als sie selbst steht.

Mit der Wiederentdeckung der aristotelischen Philosophie im 13. Jahrhundert begann ein erneuter Versuch, das augustinische Model der christlichen Weisheit – *doctrina christiana* – zu verbessern. Die Philosophie Bonaventuras prägt sich in diesem spezifischen Kontext aus, in dem die Werke Aristoteles immer größere Berücksichtigung finden. Bonaventura selbst nimmt einen großen Teil der aristotelischen Philosophie an. Seine Kritik daran ist vielmehr kontextuell, wie z.B. hinsichtlich der Fragen über die Ewigkeit der Welt oder der Einheit des Intellekts. Laut Bonaventura öffnet auf der einen Seite Platon mit der Betonung auf die intelligible Welt den Weg zur Weisheit und auf der anderen Seite Aristoteles den Weg zur Wissenschaft. Wegen seiner Heiligkeit könne Augustinus die beiden Philosophen vereinen –

⁹⁸ Heinzmann, R. *Philosophie des Mittelalters*, Grundkurs Philosophie Bd. 7, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1992, pp. 225 ff.

mit diesem Argument bleibt Bonaventura im Rahmen der augustinischen Tradition, ohne die Wissenschaft zu verwerfen. Deswegen ist es möglich bei dem Franziskaner von einem „neoplatonisierenden Aristotelismus“ zu sprechen, wo sich die beiden großen philosophischen Systeme der Antike treffen. Da aber die platonischen Elemente mit dem Inhalt des Glaubens ersetzt werden, ist es besser von einem „Bonaventurismus“ zu sprechen, d.h. von einer bisher nicht bekannten Weise, zu philosophieren.⁹⁹

Die augustinische Tradition versucht den Unterschied zwischen Philosophie und Theologie einerseits und der Wissenschaft andererseits immer durch die Grenzlinie zwischen Weisheit (*sapientia*) und Wissenschaft (*scientia*) festzulegen. Die Philosophie als *sapientia* vertritt eine Position, die mit der Vernünftigkeit des *intellectus* verbunden ist, d.h. mit diesem Verständnis, das in der Formel „ich glaube, um zu erkennen“ inkludiert ist, das sich wiederum von der empirischen Erkenntnis unterscheidet.¹⁰⁰

2.2. Die Seele und ihre Vermögen

Der Bereich der Seelenlehre Bonaventuras ist bisher recht gut erforscht worden, weswegen wir hier nicht die Absicht haben, sie erneut ausführlich zu beschreiben. Was uns interessiert, ist, die wichtigsten Begriffe, ihre Grundeigenschaften und vor allem ihre verschiedenen Beziehungen und Zusammenhänge untereinander darzustellen, um einen möglichen Einfluss des Willens oder des affektiven Teils der Seele auf den intellektuellen Teil, bzw. auf den Erkenntnisprozess und seine Ergebnisse, aufzeigen zu können.

Zuerst müssen wir bemerken, dass der Unterschied zwischen dem Intellekt und dem Willen bei Bonaventura nicht in ihrem Wesen besteht. Das bedeutet, dass sie nicht zwei verschiedene Substanzen sind, sondern nur verschiedene Vermögen der einen Seele, die eine untrennbare Substanz ist. Gleichzeitig ist dieser Unterschied nicht so groß, dass beide nur Akzidenzen der Substanz der Seele bezeichnen und einem anderen Genus untergeordnet sind. Bonaventura folgt einem dritten Weg und sagt, dass der Intellekt und der Wille in der Substanz durch eine Zurückführung existieren.¹⁰¹ Sie sind weder „Seinsprinzipien“, noch bloße

⁹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 228 ff.

¹⁰⁰ Smith, John E. *Prospects for Natural Theology in The Monist*, Vol. 75, No. 3, Christian Philosophy, Oxford University Press, July 1992, p. 412.

¹⁰¹ Cf. Bonaventura, *Commentaria in Quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* II, [= Bonaventura, *Sent.*], d. 24, p 1, a. 2, q 1 (II, 560ab) in p. Bonaventurae, *Opera Omnia*, Quaracchi, Bd. 1-10, 1882-1902: „Tertii sunt, qui dicunt, quod potentiae animae nec adeo sunt idem ipsi animae, sicut sunt eius principia intrinseca et essentialia, nec adeo diversae, ut cedant in aliud genus, sicut accidentia, sed in genere substantiae sunt per reductionem. Et isti dicunt, quod cum potentiae simpliciter non dicant aliam essentiam quam substantiam animae, quod non sic differunt essentialiter ipsae potentiae, quod sint diversae essentiae. Cum iterum non sint omnino idem cum animae essentia,

Akzidenzen, sie führen als Wege zu einem Ausgangspunkt zurück, genauso wie der Glanz auf das Licht zurückführt. Sie gehen nicht mittels eines dritten Teils der Seele aus, sondern sind vielmehr „consubstantialia“ der Seele.¹⁰²

Um die intellektuellen und affektiven Teile der Seele zu beschreiben, verwendet Bonaventura verschiedene Begriffe. Am meisten bevorzugt er die Begriffspaare von *intellectus* – *affectus*, wobei er aber manchmal auch *potentia cognitiva* – *potentia affectiva/motiva* oder *cognitio* – *affectio* verwendet. *Ratio* – *voluntas* sind die beiden Begriffe, die im Kontext der freien Entscheidung (*liberum arbitrium*) am meisten verwendet werden. Hier ist es angebracht zu bemerken, dass diese Unterscheidungen von Bonaventura nicht immer konsequent getroffen werden.¹⁰³

Insbesondere in der Quaestio, in der es darum geht, ob sich Vernunft und Wille wesentlich unterscheiden, werden verschiedene Gegensatzpaare benutzt, die im Folgenden aufgezählt werden: *ratio* – *voluntas*; *cognitiva* – *motiva*, *vis cognitiva* – *vis motiva*, *notitia* – *amor*, *potentia cognoscendi* – *potentia amandi*, *cognitiva* – *affectiva sive motiva*, *intelligentia* – *voluntas*.¹⁰⁴ Für unsere Forschung ist es wichtig, erstens zu zeigen, dass alle diese Paare nicht nur als Synonyme verwendet werden, sondern, dass sie verschiedene Funktionen haben, die nicht zufällig sind.

Zweitens dürfen wir nicht vergessen, dass alle Begriffe trotzdem nicht vollständig voneinander getrennt sind, sondern, dass sie nur zusammen das Ganze der menschlichen Seele bilden.

Der wichtigste und deutlichste Unterschied besteht zwischen den Paaren *intellectus* – *affectus* und *ratio* – *voluntas*. Während *intellectus* und *affectus* die Geistesfähigkeiten in ihrer Gesamtheit beschreiben, werden *ratio* und *voluntas* öfter im Bezug auf die bestimmten Anwendungen der Vermögen verwendet. Besonders in der Quaestio, ob die freie Entscheidung sowohl den Wille, als auch die Vernunft miteinschließt¹⁰⁵, folgt Bonaventura der folgenden Unterscheidung: die Vermögen, in ihrer Gesamtheit gedacht, werden mit den

dicunt, quod non sunt omnino idem per essentia; et ideo quasi medium tenentes inter utramque opinionem dicunt, quasdam animae potentias sic differre ad invicem, ut nullo modo dici possint una potentia; nec tamen conceunt, eas simpliciter diversificari secundum essentiam, ita ut dicantur diversae essentiae sed differre essentialiter in genere potentiae, ita ut dicantur diversae potentiae sive diversa instrumenta eiusdem substantiae.”

¹⁰² Schlosser, Marianne, *Cognitio et amor: zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura*, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Verl. Schöningh, Paderborn, 1990, p. 47.

¹⁰³ Cf. *ibid.*, pp. 37-38.

¹⁰⁴ Sirovic, P. Franz, *Der Begriff "Affectus" und die Willenslehre beim Hl. Bonaventura. Eine analytisch-synthetische Untersuchung*, Missionsdruckerei St. Gabriel, Mödling bei Wien, 1965, p. 31.

¹⁰⁵ Cf. Bonaventura, *Sent. II, d. 25, p. 1, a. un., q. 3, (II, 598-600)*.

Begriffspaaren *intellectus – affectus, cognitiva – affectiva, vis cognitiva – vis motiva* bezeichnet; wenn aber die bestimmte Verwendung dieser Vermögen im Bezug auf die freie Entscheidung gemeint ist, dann werden die Begriffe der Gegensatzpaare *ratio – voluntas, ratio – appetitus, ratio – virtus appetitiva rationem consequens* verwendet.¹⁰⁶

In der Quaestio, ob die Intention (*intentio*) zu der Vernunft oder zu dem Affekt gehört, spricht Bonaventura von *intellectus – affectus, cognitiva – voluntas, ratio – voluntas sive affectio, ratio – voluntas*. Hier scheint es, dass *affectus* mit *voluntas* und außerdem sogar mit dem Willen als freie Entscheidung gleichbedeutend ist.¹⁰⁷ Diese Bemerkungen müssten uns erneut zeigen, dass der Unterschied zwischen den verschiedenen Begriffen bei Bonaventura einerseits problematisch, andererseits aber auch vielfältig ist. In der Gedankenwelt Bonaventuras ist der Wille manchmal nicht eindeutig genug beschrieben, was noch klarer werden wird, wenn wir das Ende des Erkenntnisprozesses betrachten.

Im Prinzip verwendet Bonaventura die platonische Struktur der Seele, weswegen er den willentlichen Teil in *vis concupiscibilis* und *vis irascibilis* teilt. *Vis concupiscibilis* ist eines der niedrigsten Teile des Strebevermögens und wird am meisten im Bezug auf die Tugend und die Sünde verwendet. Außerdem richtet sich jedes Streben auf das Gute und wird grundsätzlich durch die Liebe durchgeführt. Hinsichtlich des Strebens zu verschiedenen Objekten kommen auch zwei Hauptaffekte, die der *vis concupiscibilis* angehören – nämlich die Freude und der Schmerz – zum Ausdruck.¹⁰⁸

Die *vis concupiscibilis* hat häufiger eine Beziehung zur Tugend und zur Seele. Es gibt zwei Arten von ihr – die erste ist ein Begehren, das übel ist und sich dem höheren Teil der Seele in seinem Streben nach dem Guten widersetzt. Die andere ist ein Begehren, das der menschlichen Natur von Gott gegeben und gut ist.¹⁰⁹

Die *vis irascibilis* selbst ist Teil des Strebevermögens, das zu Affekten wie der Hoffnung und der Furcht gehört. Sie hat sowohl eine passive (vor Übel fliehen), als auch eine aktive Tätigkeit (gegen drohende Gefahren vorgehen). Zur *vis irascibilis* gehören auch Affekte wie Zorn, Geduld und Tapferkeit. Zusammen mit der *vis concupiscibilis* werden sie

¹⁰⁶ Cf. Sirovic, *Der Begriff* „Affectus“ ..., pp. 36-37.

¹⁰⁷ Cf. *ibid.*, pp. 38-39.

¹⁰⁸ Cf. Lutz, Eduard. *Die Psychologie Bonaventuras in Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, T.6, Aschendorffschen Buchhandlung, Münster, 1909, p. 145.

¹⁰⁹ Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 32, a. 2, q. 2, in c. (II, 768).

wegen der Art ihre Tätigkeit, die natürlich ist, niedere Strebekräfte genannt, und sind deshalb der Vernunft untergeordnet.¹¹⁰

Es bestehen jedoch einige Widersprüche in Bonaventuras Ansichten. Der Wille unterscheidet sich nicht von diesen beiden Kräften (*vis concupiscibilis et irascibilis*), er ist vielmehr mit der Vernunft verbunden. An einigen Stellen sagt Bonaventura auch, dass die Vernunft diese Kräfte nur mit der Hilfe des Willens leiten kann.¹¹¹ Es gibt noch eine weitere Unterscheidung zwischen niedriger und höherer *vis concupiscibilis et irascibilis*, sie scheint aber überflüssig. Es ist unklar, wie die Verbindung zwischen der Vernunft und den Strebekräften aussehen würde, wenn sie einerseits niedrigere und höhere sind, andererseits die Höheren immer mit der Vernunft verbunden sein müssen.¹¹²

An manchen Stellen sind *vis irascibilis* und *vis concupiscibilis* mit dem Willen gleichgesetzt und werden als dasselbe Vermögen bezeichnet.¹¹³ An anderen Stellen ergibt sich etwas davon Verschiedenes und zwar, dass der Wille sich von den beiden niedrigeren Vermögen unterscheiden muss, sofern er selbst den anderen Vermögen befiehlt.¹¹⁴ Für den Moment möchten wir nur erwähnen, dass während die *vis irascibilis* und die *vis concupiscibilis* auf natürlicher Weise bewegt werden, der Wille oder *affectus rationalis* sich spontan bewegt. Und die Bewegung des Letzteren kommt vor der Tätigkeit der *vis irascibilis* und der *vis concupiscibilis*.¹¹⁵ Außerdem sind die begehrenden und zornmütigen Kräfte zweifellos sinnlich, während der Wille „in rein vernünftiges Vermögen sein soll“.¹¹⁶

Alle Strebeakte haben jedoch denselben Ausgangspunkt und sind grundsätzlich von der Liebe als Quelle und Prinzip angeregt.¹¹⁷ Die Liebe ist der erste und edelste Trieb, weil sich in ihr die größte Freiheit offenbart.¹¹⁸

¹¹⁰ Cf. Lutz, *Die Psychologie...*, pp. 146-149.

¹¹¹ Cf. Bonaventura, Sent. II, d. 25, p. 1, a. un, q. 6, in c. (II 605b): „[D]icendum, quod sive vis irascibilis et concupiscibilis intelligatur de appetitu brutali, sive de potentia appetitiva rationali, utramque habet regere ratio per modum disponentis et consulentis, quantum est de se. Quod autem regat per modum imperantis, hoc non est nisi mediante voluntate, quae dat ei auctoritatem.”

¹¹² Cf. Lutz, *Die Psychologie...*, Cf. pp. 149-150.

¹¹³ Cf. Bonaventura, Sent. II, d. 25, p. 1, a. un. q. 6, ad. 2 (II, 605b): „Voluntas autem non dicit aliam potentiam per essentiam a concupiscibili et irascibili [...] Voluntas enim, ut iam dictum est, non nominat aliam potentiam secundum essentiam et naturam ab irascibili et concupiscibili, licet alio modo nomet.”

¹¹⁴ Cf. Bonaventura, Sent. II, d. 41, a. 2, q. 2, in c. (II, 952b): „Ratio huius, dicendum, quod huius ratio est triplex: prima, quia penes voluntatem consistit regiminis dominium [...] In ipsa namque consistit regiminis dominium, pro eo quod ipsa aliis potentiis imperat et a nulla imperatur.”

¹¹⁵ Cf. Schlosser, *Cognitio et amor...*, p. 40.

¹¹⁶ Lutz, *Die Psychologie...*, p. 144.

¹¹⁷ Cf. II, d. 32., a. 2, q. 2, in c. (II, 768).

Nachdem das Subjekt das Objekt als etwas Gutes oder Übles erkennt, bestimmt das Objekt die Bewegung des Strebevermögens. Aus dieser Beziehung entspringen auch Affekte, wie die Freude und der Schmerz, die Hoffnung und die Furcht. Die ersten beiden gehören der konkupiszibilen Strebekraft an, die letzten beiden – der iraszibilen. Die beiden ersten gelten als passive Affekte, weil sie nur dann entstehen, wenn die Seele mit einem Objekt verbunden ist. Die Hoffnung und die Furcht dagegen sind vielmehr tätige Bewegungen der Seele, die entweder zum Objekt hin oder weg von ihm ziehen.¹¹⁹

Bonaventura unterscheidet zwischen natürlichem und überlegendem Willen oder auch zwischen natürlichem und vernünftigem Strebevermögen. Er folgt Johannes Damascenus und seiner Unterscheidung zwischen *thelesis* und *boulesis*, die der *voluntas naturalis* und *deliberativa* entsprechen. Es gibt Objekte, die sowohl von Menschen als auch von Tieren erstrebt werden können, es gibt aber auch solche, die nur von den Menschen, den vernünftigen Geschöpfen, gewollt werden können. Es gibt auch einen Unterschied, der den Beweggrund betrifft. Der natürliche Wille richtet sich spontan und notwendig auf etwas Gutes, während das überlegende Wollen dies durch einen freien Entschluss bewerkstelligt.¹²⁰

Der Hauptunterschied zwischen dem Intellekt und dem Willen ergibt sich im Kontext ihrer eigenen Objekte. Obwohl beide letztendlich auf Gott gerichtet werden, ist der Gegenstand des Intellekts das Wahre¹²¹, der des Willens – das Gute.¹²²

Die Menschenseele ist nach Gottes Ebenbild geschaffen. Sie ist auch fähig das höchste Gut in sich selbst aufzunehmen. Deswegen ist es der Seele angemessen, dieses höchste Ziel zu erreichen. Die Seele kann aber nicht allein das Glück erlangen, weshalb ihr ein inneres Bedürfnis gegeben ist, das wahre und höchste Glück außerhalb von sich selbst zu suchen. Dieses Ziel, nach dem der Wille notwendigerweise strebt, ist Gott. Der Wille wird damit nicht unfrei, weil er seine Freiheit gegenüber anderen Sachen bewahrt. Der Wille ist nicht frei sein Ziel zu wählen, dennoch ist er, hinsichtlich der Mittel, in der Lage dies zu erreichen.¹²³

Im Rahmen des Intellektes besteht aber ein Unterschied zwischen der spekulativen und der praktischen Vernunft, der in ihrer Tätigkeit wurzelt. Das Ziel der spekulativen Vernunft

¹¹⁸ Cf. Lutz, *Die Psychologie...*, p. 144.

¹¹⁹ Cf. *ibid.* p. 145.

¹²⁰ Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 3., in c. (II 566 ab).

¹²¹ Cf. Bonaventura, *Sent.* III, d. 35, a. 1, q. 3, in c. (III, 778b.) “[D]onum vero intellectus negotiatur circa aeterna secundum rationes aeternas, quae sunt via ad cognitionem veritatis.”

¹²² Cf. Bonaventura, *Sent.* I, d. 1, a. 2, q. 1, in c. (I, 36 b): „[E]t omne tale habet rationem boni, et hoc est obiectum voluntatis.”; Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 41, a. 2, q. 2, in c. (II, 952b).

¹²³ Cf. Lutz, *Die Psychologie...*, pp. 151-154.

ist es, die Wahrheit in den spekulativen Wissenschaften zu betrachten, insofern sie nach der Wahrheit strebt. Die praktische Vernunft ist nur eine *extensio*, eine Verlängerung, die sich nur in ihrer Funktion unterscheidet. Sie treibt die Tätigkeit des Menschen an, aber nicht direkt, sondern nur mittels des Willens. Die spekulative und praktische Vernunft und der Wille sind aber nicht wesentlich voneinander differenziert. Der Wille ist jedoch nicht die praktische Vernunft, sondern ein Streben, das eng mit der Vernunft verbunden ist. Die Aufgabe der praktischen Vernunft ist es, im Zusammenhang mit dem Willen, die Taten des Menschen durch einen Anreiz, eine Vorschrift und eine Leitung zu verwirklichen. Die Begriffe „Gut“ und „Übel“ gehören sowohl zum Willen, als auch zur Vernunft, weil die Vernunft nicht nur nach der Wahrheit, sondern auch nach dem Guten strebt. Die praktische Vernunft ist hingegen vom Willen zu unterscheiden. Beide sollten deshalb nicht verwechselt werden. Wenn sie nach der Wahrheit strebt, geschieht dies in einer spekulativen Beziehung. Strebt sie hingegen nach dem Guten, geschieht dies in einer praktischen Beziehung. In gleicher Weise kann auch der Wille die Wahrheit als sein Objekt haben, wenn z.B. jemand die Wahrheit erkennen will.¹²⁴

Eine grundlegende Rolle der Vernunft ergibt sich im Kontext der Frage, wie alle verschiedenen Vermögen, sowohl des Körpers als auch der Seele miteinander zusammenhängen. Nach Bonaventura ist die Tätigkeit des Intellekts – *rationari* und *intelligere* – konstitutiv für die Handlungseinheit des Menschen. Das gilt zunächst für die Ganzheit der Erkenntnisvermögen – alle Sinnenvermögen, der *intellectus possibilis* und der *intellectus agens* sind durch den Intellekt in einer Verbindung, damit der Erkenntnisprozess nicht unterbrochen werden kann. Darüber hinaus ergibt sich der passive Intellekt als ein nicht völlig passives Vermögen, sondern als ein Vermittler der Erkenntnisbilder, die vom *intellectus agens* reflektiert werden. Außerdem ergibt sich diese Handlungseinheit der menschlichen Natur in einer weiteren Hinsicht, nämlich in Beziehung zur freien Entscheidung. Das Vernunfturteil hat zwei Aspekte – einerseits, wenn es die Wahrheit im spekulativen Bereich sucht und andererseits, wenn es das Gute in der Praxis wählen will.¹²⁵

So können wir insgesamt sagen, dass es zwei grundlegend wichtige Dinge gibt, wenn wir über den *intellectus possibilis* und den *intellectus agens* sprechen. Erstens ist der *intellectus possibilis* nicht völlig passiv, sondern er kann durch die Aktivität, die er vom

¹²⁴ Luyckx, Bonifaz, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*. In: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. XXIII, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1923, pp. 46-48.

¹²⁵ Cf. Speer, Andreas, *Triplex Veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras*, Franziskanische Forschungen, Hrsg. Theofried Baumeister et al., H. 32, Dietrich-Coelde-Verlag, Werl, 1987, pp. 65-66.

intellectus agens erhält, die Species von materiellen Dingen abstrahieren. Dementsprechend ist der *intellectus agens* aktiv, weil ihm der *intellectus possibilis* Angaben gibt. Zweitens sind sie nicht zwei grundlegend verschiedene Vermögen, sondern weisen zwei Unterschiede im Bezug auf ihre Funktion in der Substanz und zwei Aspekte der gleichen Tätigkeit auf.¹²⁶

Unsere Aufgabe ist es, auf den nächsten Seiten zu zeigen, wie sich genau diese Zusammenwirkung im Streben nach dem Guten und nach der Wahrheit verwirklicht. Obwohl beide Vermögen grundsätzlich für ihre entsprechende Tätigkeiten verantwortlich sind, glauben wir, dass schon bei Bonaventura ein eine Betonung des willentlichen Teiles der Seele bemerkt werden kann, weswegen der Wille bei ihm eine größere und tragendere Rolle spielt. Gleichzeitig ist es hier wichtig, dass wir noch zwei möglichen Missverständnissen entgegenkommen. Erstens dürfen wir nicht vergessen, dass Bonaventura versucht, der intellektuellen Seite der Seele eine wichtige Rolle zuzuschreiben. Deswegen behaupten wir hier nicht, dass Bonaventura die intellektuelle Seite der Seele vernachlässigt, sondern nur, dass der Wille eine stärkere Betonung erhält. Zweitens betont Bonaventura den Willen nicht immer so explizit und kohärent. Deswegen müssen wir uns eng an seine Behauptungen und ihre entsprechenden Folgen halten.

2.3. Das Verhältnis zwischen dem Willen und der Vernunft.

2.3.1. Freiheit

Die gesamte Würde des Menschen besteht in seiner Freiheit. Der Wille ist die Potenz, in uns, die am beweglichsten ist und auf ihm beruht die größte Macht unter der gesamten Schöpfung. Diese Rangstellung des Willens entspricht der Position Bonaventuras, dass die Seele durch den Willen Gott am ähnlichsten ist.¹²⁷ In der inneren Selbstbestimmung sieht Bonaventura die Äußerung und den Beweis für die Freiheit des Willens.¹²⁸ Die Fähigkeit, zu sich selbst zurückzuziehen, ist für die Vernunft und für den Wille in der immateriellen Substanz begründet. Wenn eine Potenz an die Materie gebunden ist, kann sie sich nicht zu

¹²⁶ Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed & Ward, London, 1972, pp. 333-335.

¹²⁷ Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 16, a. 2, q. 3 in c., (II, 405a): „[Q]ualitas, in qua principaliter assimilatur anima Deo, est in voluntate sive in affectione: hinc est, quod similitudo ponitur principaliter in potentia affectiva.”

¹²⁸ Cf. *ibid.*, d. 25, a. 1, q. 1, ad. 4 (II, 592a): „Illa potentia [voluntas] libertatem habet in movendo, cuius motus incipit a principio intrinseco; hic enim motus est potentiae perfectae in movendo.”

sich selbst zurückziehen. Bonaventura erwähnt oft den Begriff der Vernunft im Bezug auf die Frage der Freiheit des Willens. Es scheint, als leite er die Freiheit aus der Vernunft ab.¹²⁹

Es soll erwähnt werden, dass für Bonaventura die Frage nach einem genaueren Unterschied zwischen einer freien Entscheidung (*liberum arbitrium*) und einem freien Willen (*libera voluntas*) nicht bestand. Für ihn existiert nur die Frage nach dem Verhältnis der einzelnen Kräfte. Ihre innere Natur und ihre Tätigkeitsäußerung interessieren ihn nicht. Dort, wo sich diese Frage stellt, räumt er ein, dass das *liberum arbitrium* über die Vernunft und den Willen herrscht. In einigen Fällen gerät Bonaventura sogar in direkte Widersprüche.¹³⁰

Auch Gott und die Seligen im Himmel besitzen das höchste Vermögen und es ist tatsächlich frei. Das Vermögen ist sogar bei den frei, weil es einerseits von keiner externen Sache erzwungen werden kann, andererseits, weil es stets das Richtige wählt.¹³¹ Diese zwei Punkte mitsamt der Würde bilden die charakteristischen Merkmale des *liberum arbitrium*. Die Würde befindet sich sowohl in Gott als auch in den Geschöpfen, mit dem Unterschied, dass sie bei Gott in der höchsten Form verwirklicht ist, während sie bei den Geschöpfen eingeschränkt bleibt. Insofern das *liberum arbitrium* frei ist, vermag es sich auf das Notwendige zu richten. Insofern es überlegend ist, bildet das Kontingente sein Objekt. Darunter fällt auch das Übel. Indem das *liberum arbitrium* das Übel wählt, fällt es aus seiner Höhe. Von Natur aus sucht das *liberum arbitrium* immer das Gute. Auch wenn es das Schlechte wählt, so geschehe dies nur unter dem Schein des Guten.¹³²

Man kann mit Recht behaupten, dass Bonaventura kein spezifisches Interesse über den Begriff des Willens hatte. Vielmehr versucht er die Bedeutung des freien Wahlvermögens zu analysieren. Augustinus – die größte Autorität für Bonaventura – unterscheidet nicht zwischen dem Willen und dem freien Wahlvermögen. Für Augustinus ist der Wille zugleich das Vermögen der freien Selbstbestimmung und das Prinzip der freien Wahl.¹³³ Als Theologe interessiert sich Bonaventura vielmehr für die Fragen nach den Verhältnissen zwischen der Gnade und der Freiheit, nach der einzelnen Handlung, nach der einzelnen

¹²⁹ Cf. Lutz, *Die Psychologie...*, p. 157.

¹³⁰ Cf. *ibid.*, p. 173.

¹³¹ Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 25, p. 2, a. 1, q. 1: „[L]ibertat arbitrii est quaedam facultas sive potestas servandi rectitudinem.”

¹³² Cf. Lutz, *Die Psychologie...*, p. 173.

¹³³ Cf. Schneider, Arthur, *Die Psychologie Alberts des Großen. Nach den Quellen dargestellt*. In: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Hrsg. Clemens Baeumker, Georg Freih. von Hertling, Bd. 4, H. 5, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster, 1903, p. 459.

Willensentscheidung, in der sich die Freiheit manifestiert.¹³⁴ Die Zusammenwirkung des Willens und der Vernunft verwirklicht die Tat der freien Wahlentscheidung.¹³⁵

Die Moralität ist im Willen gegründet. Der Wille wird nie ohne vorausgehende Erkenntnis verwendet – das Beherrschen kann nicht ohne die Reflexion der Vernunft entstehen. Die Vernunft ist nicht eine Wesensbedingung, sondern eine notwendige Voraussetzung für die Freiheit.¹³⁶

Das *liberum arbitrium* ist auf gute oder schlechte Handlungen gerichtet.¹³⁷ Es ist eine Fähigkeit, eine *facultas*, die von der Zusammenwirkung der Vernunft und des Willens stammt.¹³⁸ In der Quaestio über die freie Wahlentscheidung sagt Bonaventura, dass es *liberum arbitrium* heißt, weil es genau aus diesen zwei Vermögen aufgebaut ist. *Liberum*, kommt vom Willen und *arbitrium* von der Vernunft.¹³⁹

Es gibt zwei Gründe dafür, warum die freie Entscheidung wirklich frei ist. Einerseits, auf Grund ihrer Fähigkeit, über ihre eigenen Objekte zu herrschen und andererseits aufgrund ihrer eigenen Tätigkeit. Der erste geht von der Unabhängigkeit der freien Entscheidung von der Materie aus und der zweite – von der Selbstreflexivität der Vernunft und der Selbstbewegung des Willens. Ohne die Selbstreflexivität könnten wir nicht auf unsere Taten verzichten, ohne die Selbstbewegung wiederum könnten die Taten nie geschehen.¹⁴⁰

¹³⁴ Cf. Lutz, *Die Psychologie...*, p. 151.

¹³⁵ Cf. Sirovic, *Der Begriff „Affectus“...*, pp. 99-101

¹³⁶ Cf. *ibid.*, p. 102.

¹³⁷ Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 25, p. 1. dub. 1. (II 625a).

¹³⁸ Cf. *ibid.*, a. 1. q. 5, in c. (II, 604b): „*Liberum arbitrium, etsi dicat habitum complectentem rationem et voluntatem, non tamen dicit habitum accidentalem, sicut gratia vel virtus, immo potius dicit illarum duarum potentiarum dominium naturale respectu eius actus qui est eligere sive consentire.*”

¹³⁹ Cf. *ibid.*, a. 1., q. 3, in c. (II, 598a): „*[E]t hoc manifestat ipsa nominatio, ipsa etiam notificatio, manifestat etiam suae proprietatis inquisitio. Nominatio manifestat. Dicitur enim liberum, et dicitur arbitrium; et arbitrium est ipsius rationis, libertas vero ipsius voluntatis, ad cuius nutum et imperium moveri habent cetera, quae sunt in nobis.*”

¹⁴⁰ Cf. *ibid.* (II 599 a): „*Dominium potetiae respectu obiecti aut respectu actu. [...] Dominium autem potentiae respectu actu attenditur in hoc, quod potentia potest esse in actu et cessare ab actu secundum suum imperium et secundum proprium motum. Ad hoc autem quod aliqua potentia hoc dominium habeat, necesse est, quod ipsa possit movere se ipsam, et quod possit se super actum suum reflectere. Nisi enim posset se super actum suum reflectere, numquam posset illum refrenare; nisi posset se ipsum movere, nec posset in illum exire, quando vellet. Reflectere autem se super se, hoc est virtutim cognitivae, sublimatae a materia, quae quidem est ratio. Movere autem se, hoc est virtutis appetitivae, rationem consequentis. [...] Nam si rationem tantum haberet et non voluntatem, per quam moveret; posset se super actum suum reflectere, sed non posset movere vel imperare. Si vero appetitum solum haberet et non rationem, posset utique movere et in actum exire; sed quia non posset se super actum suum reflectere, non posset utique refrenare, et ita dominium non haberet.*”

Die freie Entscheidung beginnt zwar in der Vernunft, aber sie wird erst im Willen ausgeführt und verwirklicht. Sie nimmt ihren Lauf in der Vernunft, weil sich der Wille nur dann nach dem Objekt richten kann, wenn ihm ein Gedanke vorangeht. Der Wille könnte weder zustimmen, noch ablehnen, weder wählen noch sich enthalten, wenn ihm die Tätigkeit der Vernunft nicht vorangeht.¹⁴¹

Obwohl Bonaventura für die Definition des *liberum arbitrium* Augustinus zitiert¹⁴², lässt sich keine solche Definition in den Werken Augustinus finden. An vielen anderen Stellen gibt Bonaventura für andere Definitionen zusätzliche Angaben, hier aber ist nur das Zitat erwähnt. Es scheint, als beriefe sich Bonaventura hier nicht auf eine bestimmte Stelle von Augustinus, sondern versucht, das gesamte augustininische Denken zu umfassen.¹⁴³

Warum wird es überhaupt *liberum arbitrium* und nicht *liberum iudicium* genannt? Ein *liberum iudicium* fordert einen Akt der Vernunft, der sich auf die höchsten Gesetze der Wahrheit richtet, während das *liberum arbitrium* einen Akt der Vernunft voraussetzt, der dem Befehl des Willens unterliegt.¹⁴⁴ Das *liberum arbitrium* kann vom Willen und von der Vernunft als unterschiedlich gedacht werden, insofern es das bewegende Prinzip ist, während die Vernunft und der Wille bewegt werden.¹⁴⁵ Das *liberum arbitrium* ist keine separate Potenz, es kann aber als ein recht selbständiges Vermögen aufgefasst werden. Demgegenüber sind Vernunft und Wille Vermögen, die bestimmt und irgendwie bedingt sind. Sie sind an gewisse höchste Gesetze in ihrer Tätigkeit gebunden.¹⁴⁶ Das *liberum arbitrium* aber ist das

¹⁴¹ Cf. *ibid.*, q. 6, in c. (II 605 a): „[S]icut ratio movendi se inchoatur in ratione et consummatur in voluntate, sic et arbitrii libertas residet penes rationem et voluntatem, ita quod in una illarum potentiaram inchoatur et in alia consummatur. – Idem autem dico, motum inchoari in ratione, quia non movetur appetitus nisi praeambulo cogitatu; nequaquam enim amare possumus quod non cognoscimus; et ideo ad hoc, quod motus fiat, praeit cognitio disponens, et subsequitur voluntas perficiens. Quantumquomque enim praecedat cogitatus, nunquam motus sequitur, nisi ipsum imperet voluntatis affectio. – Et sicut voluntas non habet moveri ad obiectum, amplectendo vel refugiendo illud, nisi praeambulo cogitatu, sic etiam non habet approbare, vel respuere, sive elicere et refrenare actum proprium, nisi rationis actus praecedat, qui dicit, ipsum esse bonum vel malum, perficiendum vel refrenandum.”

¹⁴² Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 25, a. 1, q. 1, f. 1 (II, 592b).

¹⁴³ Cf. Lutz, *Die Psychologie...*, pp. 163-164.

¹⁴⁴ Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 25, p. 1, dub. 1 (II, 607a): „[I]udicium importat actum rationis regulatum secundum regulas veritatis sive supernae legis; arbitrium verro importat actum rationis regulatum secundum imperium voluntatis.”

¹⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 1, a. 1, q. 2, in c. (II 596b): „Loquendo igitur de distinctionem secundum rationem, dici potest, liberum arbitrium quodam modo distingui a ratione et voluntate, in hoc scilicet, quod liberum arbitrium nominat in ratione moventis, voluntas vero et ratio in ratione moti; hoc in ratione imperantis, istae duae in ratione exsequentis.”

¹⁴⁶ Cf. Lutz, *Die Psychologie...*, p. 168.

freiester und das höchste in der Seele.¹⁴⁷ Erst hier schafft es Bonaventura, dem Willen eine echte Vorherrschaft im Seelenleben zuzuschreiben.¹⁴⁸ Die Freiheit der Selbstbewegung und die Herrschaft über die einzelnen Akte gehen aus Folgen der gesamten Auffassung vom Verhältnis zwischen dem Willen und der Vernunft hervor. Im Ganzen sind der Wille und die Vernunft voneinander abhängig. Ohne den Willen könnte die Seele zwar ihre eigenen Akte reflektieren, jedoch nicht auch bewegen. Andererseits wäre die Seele ohne die Vernunft zwar selbstbeweglich, jedoch ohne ein Herrschaftsprinzip, das sie leiten oder zügeln könnte.¹⁴⁹ Das *liberum arbitrium* ist genau dieses Herrschaftsprinzip, das sich aus der Vereinigung von Vernunft und Willen ergibt.

2.3.2. Betonung des Willens

Wie wir schon in der Einleitung erwähnt haben, interessiert sich Bonaventura nicht für die Frage, ob der Wille der Vernunft vorangeht, obwohl er seine Tätigkeit ausdrücklich betont. Zunächst wird die Tätigkeit des *liberum arbitrium* nicht von der Vernunft ausgelöst. Die Vernunft selbst waltet in einer beratenden und prädisponierenden Weise, und nur durch die Vermittlung des Willens – auch in einer befehlenden Weise. Deswegen sagt Bonaventura, dass die Vernunft ein doppeltes Urteil trifft. Erstens urteilt sie sich selbst gemäß und dieses Urteilen ist *in solo dictamine* – sie berät oder empfiehlt, was zu wählen vorzüglicher wäre. Zweitens trifft der Wille ein entscheidendes Urteil. Dieses entscheidet nicht darüber was, sondern ob man wollen wird. Der Wille entscheidet auf einem existenziellen Niveau, ob etwas geschieht oder nicht. Es kann nie ohne den Willen geschehen. Bonaventura sagt, dass soviel die Vernunft auch urteilt, das entscheidende Urteil hängt davon ab, was der Wille bevorzugt. Wenn deswegen gesagt wird, dass der Wille dem Urteil der Vernunft folgt, bedeutet das nicht, dass es notwendigerweise ausgeführt wird. Wenn wir aber über das entscheidende Urteil des Willens sprechen, folgt der Wille nicht einem anderen Vermögen, sondern zieht vielmehr den Akt des anderen zu seinem eigenen Akt.¹⁵⁰ Deswegen

¹⁴⁷ Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 25, p. 2 a 1, q. 4, f. 4 (II, 616a): „Liberum arbitrium est secundum id quod est supremum in anima, cum ipsius sit regere et movere omnes potentias.”

¹⁴⁸ Cf. Lutz, *Die Psychologie...*, p. 169.

¹⁴⁹ Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 25, p. 1, a. 1, q. 3, in c. (II, 599a): „Ad hoc igitur, ut illud dominium sit in anima, necesse est, quod habeat et rationem et voluntatem. Nam si rationem tantum haberet et non voluntatem, per quam moveret; posset se super actum suum reflectere, sed non posset movere vel imperare. Si vero appetitum solum haberet et non rationem, posset utique movere et in actum exire; sed quia non posset se super actum suum reflectere, non posset utique refrenare, et ita dominium non haberet.”

¹⁵⁰ Cf. *ibid.*, q. 6, ad. 3 (II 606a): „[D]icendum, quod duplex est iudicium rationis: quoddam est in solo dictamine, et hoc est rationis secundum se; aliud est iudicium definitivum, ut fiat vel non fiat, et illud nunquam est sine voluntate. Quantumcumque enim ratio deliberet, in eam partem terminatur

ist es möglich, dass wenn die Vernunft den Willen darüber berät, dass etwas übel ist, der Wille dieses Übel trotzdem wählt. Nur der Wille kann auf seine eigenen Akte verzichten. Sosehr ihm die Vernunft auch etwas vorschreibt, enthält sich der Wille nur dann, wenn er es selbst will.¹⁵¹

So können wir insgesamt sagen, dass dies die wichtigsten Punkte sind, in denen der Wille einen „Vorrang“ hat. Obwohl beide – Vernunft und Wille – notwendig für die Freiheit sind, hat der Wille einen deutlichen Vorrang. Die Freiheit beginnt zwar in der Vernunft, wird aber nur im Willen verwirklicht. Der Wille braucht ein vorausgesetztes Wissen, um tätig zu werden, die Vernunft aber ist nicht für die Verwirklichung dieser Tätigkeit verantwortlich. Und weil die Freiheit da ist, wo sie vollendet wird, hat sie ihren Sitz im Willen. Beide – Vernunft und Wille – sind frei vom Zwang, der Wille jedoch in einem größeren Maß, und deshalb hat die Freiheit ihren Sitz im Willen. Beide sind fähig zu befehlen, der Wille hat diese Fähigkeit jedoch im besonderen Maße. Der Wille ist moralisch verantwortlich, die Vernunft nicht. Das stärkste Vermögen in der Seele ist der Wille und wegen seiner Vorzüge sitzt die Freiheit im Willen. Außerdem liegt das eigentliche Bestimmungs- und Selbstbestimmungsvermögen nur im Willen.¹⁵²

Da Bonaventura keine Debatte über den Vorrang des Willens führt, ist es angemessen zu fragen, woher eine solche Betonung des Willens stammt. Wenn wir die Willenstheorie Bonaventuras weiter entfalten, können wir sehen, dass er dem Willen eine noch größere Verantwortung und Rolle im Allgemeinen zuschreibt. Der Franziskaner zitiert sehr oft einen Ausdruck von Anselm von Canterbury, der besagt, dass der Wille das einzige selbstbewegliche Vermögen in uns ist. Anselm zufolge existieren drei verschiedene Bedeutungen des Begriffs Willens. Erstens ist mit *voluntas* das allgemeine Vermögen in der Seele etwas zu wollen, gemeint. Weiterhin bezeichnet *voluntas* lediglich die zwei *affectiones*, durch die der Wille zu seinen Objekten neigt, weswegen der Wille etwas Würdiges oder Angenehmes anstrebt. Drittens wird mit *voluntas* nur der einzelne Akt des Willens benannt.

definitivum iudicium, quam praeoptat voluntas. Et ideo, cum dicitur, quod voluntas sequitur iudicium, si intelligatur de iudicio, quod consistit in solo dictamine, non est semper verum, quod ad illud sequatur voluntas necessario. Si autem intelligatur de iudicio definitivo, ex hoc non sequitur, quod voluntas, sequatur principaliter actum alienum; immo potius actum alienum trahit ad proprium.”

¹⁵¹ Cf. *ibid.*, ad. 4 (II 606ab): „[D]icendum quod verum est, quod actu rationis requiritu, sed nunquam ab illo principaliter est refrenatio. Quantumquaque enim ratio dicit actum voluntatis esse malum, nunquam voluntas se retrahit, nisi velit.“

¹⁵² Cf. Sirovic, *Der Begriff „Affectus“*..., pp. 98-105.

Hier ist anzumerken, dass der Wille im ersten Fall ein *instrumentum se ipsum movens*, ein selbstbewegliches Instrument ist, das alle anderen Vermögen in der Seele bewegt.¹⁵³

Bonaventura zitiert diese Absicht von Anselm an verschiedenen Stellen, jedoch nicht immer klar und eindeutig. Manchmal schreibt der Franziskaner die Selbstbeweglichkeit dem Willen, manchmal dem *liberum arbitrium* und manchmal beiden zu. Wie bereits erklärt ist aber das *liberum arbitrium* nicht der Wille. Das *liberum arbitrium* bezeichnet ein Vermögen, dass die Zusammenwirkung von zwei anderen Potenzen verwirklicht. Daher bleiben diese Zitate problematisch. Trotzdem können wir daraus schließen, dass Bonaventura dem Willen einen Vorrang zuschreibt. Obwohl einmal der Wille, ein anderes Mal die freie Entscheidung selbstbeweglich genannt wird, finden wir keine ähnliche Beschreibung der Vernunft und der intellektuellen Tätigkeit.

Daraus können wir schließen, dass der Wille nur sich selbst braucht, um seine eigenen Akte, die von der Vernunft unabhängig sind, auszuführen. Die Vernunft ist nur im Rahmen des *liberum arbitrium* ein unabdingbarer Teil der Entscheidung. Die Vernunft spielt für die freie Entscheidung zwar eine notwendige, allerdings keine hinreichende Rolle. Nur der Wille entscheidet, ob etwas geschieht oder nicht.

Der Wille kann von sich aus nicht seine eigenen Akte reflektieren bzw. zügeln. Das passiert erst wenn er eine Verbindung mit der Vernunft eingeht. Somit ist der Wille nur durch die Vernunft wirklich frei. Der Wille ist jedoch in der Lage sich selbst zu bewegen. Nur in der Verbindung mit der Vernunft kann der Wille freie Entscheidungen treffen, aber er braucht nicht die Vernunft, um seine Selbstbewegung und Selbstverwirklichung hervorzubringen.

Deswegen können wir hier Lutz zustimmen, dass es nach den Texten Bonaventuras so scheint, als gäbe es zwei verschiedene Typen von Freiheit. Der erste ist jene Freiheit, bei der der Wille von der Vernunft geleitet und gelenkt wird. Das geschieht aber nur in einer beratenden Weise. Die andere Freiheit ist jene, bei der der Wille selbst entscheidet, ob etwas geschieht oder nicht. Die erste entspringt der Vernunft und die zweite besteht im Willen

¹⁵³ Cf. Anselmus Canturiensis, *De concordia*, 284. In: p. Anselmi Canturiensis Archiepiscopi. *Opera Omnia*. T. 1, Vol. 2, Franciscus Salesius Schmitt (ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986, p. 242-288: „Voluntas quidem instrumentum movet omnia alia instrumenta quibus sponte utimur, et quae sunt in nobis - ut manus, lingua, visus – et quae sunt extra nos - ut stilus et securis - et facit omnes voluntarios motus; ipsa vero se suis affectionibus movet. Unde dici potest instrumentum se ipsum movens. Dico voluntatem instrumentum omnes voluntarios motus facere; sed si diligenter consideramus, ille verius dicitur facere omne quod facit natura aut voluntas, qui facit naturam et instrumentum volendi cum affectionibus suis, sine quibus idem instrumentum nihil facit.”

selbst.¹⁵⁴ Durch die erste entscheidet der Wille klarer und richtiger, durch die zweite aber geschieht die Entscheidung selbst – ob etwas entschieden wird oder nicht. Bonaventuras ausdrückliche Diskussion über die Freiheit betrifft im höheren Maße die zweite Art. Im Bezug auf den zweiten Typ spricht Bonaventura von Freiheit.¹⁵⁵

Besteht hier aber nicht ein Widerspruch in Bonaventuras Ansicht, dass der Wille das höchste Vermögen in der Seele ist? Der Wille ist die einzige Schöpfung, die sich selbst bewegt, obwohl sich nur der Mensch völlig frei und selbständig von äußeren Kräften bewegt.¹⁵⁶

Wir können nicht von einem “vernünftigen Willen“ sprechen, insoweit Bonaventura das Begehren und die Vernunft nicht zu Potenzen des Willens reduziert. Andererseits sagt Bonaventura aber auch, dass die Vernunft den Willen tatsächlich aus eigener Kraft beraten kann, wenn er ihr dazu die Autorität verleiht. Dieser Widerspruch ist das Ergebnis einer Symbiose, die Bonaventura aus dem augustinischen Voluntarismus und dem aristotelischen Intellektualismus herstellt. Ohne seine Inkonsequenz zu bemerken, gibt Bonaventura beiden den Ehrenplatz.¹⁵⁷

Bei Bonaventura bleibt noch das Problem, dass er den angeborenen Trieb des menschlichen Willens nach Glück oder nach Gott mit den tatsächlichen Willensakten vergleicht. Deswegen kommt er zu dem Ergebnis, dass der Wille zwar im Hinblick auf sein Objekt – Glück oder Gott – bestimmt ist, aber im Hinblick auf den Intellekt dennoch frei ist. Daher unterscheidet er nicht eindeutig zwischen dem überlegenden oder freien Willen und dem natürlichen oder angeborenen Willen.¹⁵⁸

Das *liberum arbitrium* also vereint alle Attribute in sich selbst, die dem vernünftigen Willen oder dem höheren Strebervermögen zugeschrieben werden. Und tatsächlich kann der Wille nur in dem *liberum arbitrium* als verwirklicht angesehen werden. Das bedeutet nicht, dass dieses Prinzip nicht selbständig beschrieben werden kann.

Es stellt lediglich eine Potenz für ein freies Wahlvermögen dar und kann am ehesten als ein Habitus angesehen werden. Das heißt eine natürliche angeborene Fähigkeit der Vernunft und des Willens. Einerseits ist eine solche Zusammenwirkung von Vernunft und

¹⁵⁴ Cf. Lutz, *Die Psychologie...*, p. 158.

¹⁵⁵ Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 25, p. 1, a 1, q. 1, ad 4. (II, 594a).

¹⁵⁶ Cf. *ibid.*, in c.

¹⁵⁷ Cf. Lutz, *Die Psychologie...*, p. 159.

¹⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 161.

Willen nur dann möglich, wenn beide zusammenarbeiten d.h., wenn eine Objekterkenntnis und ein Zielstreben vorausgesetzt werden. Andererseits spricht Bonaventura aber von dieser Fähigkeit als sei es ein selbständiges Vermögen, das der Vernunft und dem Willen befiehlt und über sie herrscht.

Es kann äußere oder innere Zwänge geben, wie z.B. organische Störungen, die die Handlungen hindern. Das *liberum arbitrium* an sich bleibt aber frei und keine äußere Hinderung oder inneres körperliches Fehlen kann dies ändern.¹⁵⁹

Ohne die Debatte über den „Voluntarismus“ in Betracht zu ziehen, können wir doch sagen, dass schon hier der Tätigkeit des Willens eine gewisse Priorität zugeschrieben wird. So oft die Vernunft auch urteilt und obwohl der Wille dieses Urteil für sein eigenes Streben braucht, geschieht immer nur das, was der Wille bevorzugt. Deswegen bemerkt Bonaventura auch, dass, obwohl die freie Entscheidung das am meisten befehlende Vermögen in uns ist, dies vielmehr für den Wille als für die Vernunft gilt.¹⁶⁰

Darüber hinaus wird der Wille eindeutig als das Vermögen mit den höchsten Kräften unter allen Schöpfungen beschrieben. Deswegen kann er allen anderen Vermögen befehlen und nimmt selbst keine Befehle entgegen. Es lassen sich verschiedene Stellen in den Texten Bonaventuras finden, in denen dem Willen eine klare Herrschaft über allen anderen Vermögen zugeschrieben wird.¹⁶¹ Obwohl dies, wie schon erklärt, manchmal für das *liberum arbitrium*, d.h. für die Zusammenwirkung von Willen und Vernunft gilt¹⁶², hat der Wille beim Treffen der Entscheidung den Vorrang.

Dadurch sind die anderen Vermögen dem Willen untergeordnet. Es stellt sich somit die Frage, ob dies auch für die Vernunft gilt. Wenn der Wille das einzige selbstbewegliche Vermögen ist und wenn er die anderen Vermögen antreibt, bedeutet das dann, dass auch die

¹⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 175.

¹⁶⁰ Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 25, p. 1, a. 1, q. 6, f. 2 (II 605a): „Item, liberum arbitrium est illud quod est in nobis maxime imperativum; sed magis est imperativa in nobis voluntas quam ratio, quidquid enim ratio dictet, semper illud fiet, quod voluntas praeoptat.“

¹⁶¹ Cf. Bonaventura, *Sent.* I, d. 45, a. 1, q. 1, f. 3 (I 798 b): „Item ratione videtur, quia voluntas est illud, penes quod residet inter creata summa potestas: ergo si voluntas de se dicit potestatem, quia omnibus praesidet in regno animae, et nihil potest sibi imperare.; Cf. *ibid.*, in c. (I, 799a): Et quia in ideo aliis praesidens et secundum diversos actus variabilis. Propter differentiam enim a substantia, in qua possunt et aliae potentiae radicari, praesidet aliis potentiis, ut sensui et appetitui.“; Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 41, a. 2, q. 2, in c. (II 952b).

¹⁶² Cf. Bonaventura, *Sent.* III, d. 14, p. 1, a. 2, q. 1 (IV 324 a): „[E]t hanc vocant liberum arbitrium, in quo coniugatae sunt vis cognitiva et motiva, eo quod imperat aliis viribus et ei non imperatur, et circa quod imperat aliis viribus et ei non imperatur, et circa quod residet meritam ex parte nostra.“

Vernunft und ihre eigenen Akte dem Willen irgendwie untergeordnet sind? Trägt der Wille außerdem irgendeine Verantwortung für die Tätigkeit der Vernunft?

Gott ist das freieste Wesen, weil Er das Übel weder wählen, noch wollen kann. In den Geschöpfen aber besteht ein schwächeres und fehlerhafteres Wahlvermögen. Insofern es frei genannt wird, richtet es sich nur auf das Gute und das Würdige. Deswegen hat das freie *liberum arbitrium* bei den Geschöpfen zwei Attribute – Freiheit und Fehlerhaftigkeit.¹⁶³ Da der menschliche Wille das am meisten verdrehbare [*maxime vertibilis*] Vermögen ist, tritt die Sünde nur durch ihn ein. Die anderen Vermögen können hingegen nicht irren.¹⁶⁴ Da der Wille mit den zwei niedrigeren Kräften – *vis concupiscibilis* und *vis irascibilis* – verbunden ist, kann man bei ihnen den Grund für die Sündhaftigkeit noch tiefer suchen. Dies hängt jedoch vielmehr von der *vis concupiscibilis* ab, insofern sie wegen ihrer unmäßigen Verdorbenheit infiziert und mehr zum Übel geneigt, beschrieben wird.¹⁶⁵

Infolgedessen ist der Mensch im Grunde genommen nur durch den Willen sündhaft. Deshalb entstehen auch Probleme in der Seele, die die Sündhaftigkeit auch in andere Vermögen einführen: in das Gedächtnis, das Verständnis und die Suggestion. Damit sind diese drei Vermögen nur durch die Vermittlung des Willens sündhaft geworden. Wäre das Gedächtnis oder der Akt des Intellekts mit dem Willen nicht vermischt worden, würden sie auch nicht sündhaft sein. Das gilt auch für die Suggestion, die innerlich und auf eine gewisse Weise ‚willentlich‘ ist, weil sie entweder durch Adam geboren wurde, oder nicht umsichtig mit dem sündhaften Willen umgegangen ist. Außerdem sagt Bonaventura, dass das ganze göttliche Abbild des Menschen entstellt wurde, was sich auch auf den Willen bezieht. Daraus schließt Bonaventura, dass alle Vermögen der Seele zwar verdorben sind, jedoch nicht an sich, d.h. in ihrem eigenen Prinzip, sondern in ihrer Tätigkeit.¹⁶⁶

¹⁶³ Cf. Lutz, *Die Psychologie...*, pp. 174-175.

¹⁶⁴ Cf. Bonaventura, *Sent.* I, d. 45, a. 1, q. 1 (I 798 a): „[Q]uia voluntas est potentia nobis maxime vertibilis, unde aliae potentiae non possunt in malum, sed sola voluntas est, a qua est peccatum; sed in Deo multa est omnino vertibilitas ad malum: ergo etc.”

¹⁶⁵ Cf. Bonaventura, *Sent.* III, d. 37, a. 2, q. 1, in c. (III, 824 b): „Ad illud quod obiicitur, quod ita contingit homicidium perpetrare corde et opere, sicut adulterium et furtum; dicendum, quod non est simile duplici ex causa: tum quia irascibilis non est adeo corrupta, secundum quod concupiscibilis, quae propter suam immoderatam corruptionem dicitur corrupta et infecta et magis ad malum prona.”

¹⁶⁶ Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 41, a. 2, q. 3, ad. 2-5 (II 953 ab): „Ad tria sequentia, quae subiungit, quod peccatur oblivione, cogitatione et suggestionem patet responsio ex his quae dicta sunt; nam talia non sunt peccata, nisi quia voluntaria. Unde nunquam circa actum memoriae culpa consistit nec etiam circa actum intelligentiae, nisi eis immisceat se voluntas vel antecedenter, vel concomitanter, vel consequenter. Semiliter nec suggestio, si est omnino ab extrinseco, est culpa, sed illa quae est ab intrinseco, quae quodam modo voluntaria est, sive quia a voluntate Adae habuit ortum, sive quia a voluntate peccantis non praecavetur. Etsi tota imago deformatur et vitietur, illa tamen sola deformatio,

Die natürlichen Vermögen des Menschen können nicht an sich, d.h. in ihrer eigenen Natur, verdorben werden. Das gilt auch für das göttliche Abbild, das dem Menschen gegeben wurde – die Gottebenbildlichkeit des Menschen bezeichnet keine zusätzliche Eigenschaft der menschlichen Natur, sondern ist der wichtigste Teil des Menschen. Ungeachtet dem Zustand der gefallenen Natur richtet dieses Abbild die Seele auf den Weg zu Gott.¹⁶⁷

Deswegen sind die Vermögen nicht von Natur aus verdorben, sondern nur ihre rechte Ausübung, ihre Tätigkeit der Gerechtigkeit gemäß. Und wenn Bonaventura sagt, dass die Natur und nicht bloß der Wille verdorben ist, meint er damit, dass der Wille seine eigene Fähigkeit verliert, sich selbst zurück zu Gott zu führen und selbst das Gute zu wählen. Angesichts der Erbsünde verliert der Mensch seine Macht, die Beziehung mit Gott wiederherzustellen. Genau diese Fähigkeit bezeichnet Bonaventura mit dem Begriff „Natur“.¹⁶⁸

2.3.3. Der üble Wille – Wiederherstellung durch die Gnade

Wie ist es möglich den üblen Willen zu korrigieren? Einerseits haben wir gesagt, dass der Wille sich selbst bewegt, aber von der Vernunft geleitet und beraten wird, um freie Entscheidungen zu treffen. Für die Beantwortung der oben gestellten Frage, reicht diese Feststellung jedoch nicht aus. Nach Bonaventura existiert ein tieferer Grund für das Übel, das im Menschen ist, weswegen die Überwindung dieses Übels übernatürliche Hilfe benötigt. Diesbezüglich gibt es drei verschiedene Ansichten – die der Philosophen, die der Ketzer und die der Katholiken. Nach Bonaventura haben aber nur die Letzten Recht, denn sie lehren, dass der Wille nicht ohne Gnade frei sein kann.¹⁶⁹ Ohne Gnade es ist unmöglich das Böse zu überwinden.¹⁷⁰

Die Erbsünde Adams ist ein gutes Beispiel dafür, wie die innere Verwirklichung der Sünde insgesamt stattfindet. Die Übertretung des göttlichen Gebotes ist im besonderen Maße mit dem Affekt verbunden. Auch wenn Adam nicht allwissend war, war sein Fehler dennoch das Ergebnis des verdorbenen Charakters seiner Vernunft. Der erste Mensch hat sich sozusagen durch die verkehrte Verwendung seiner Vernunft selbst getäuscht. Diese

quae est in voluntate, est illa quae est ratio inculpandi; et ideo non sequitur, quod culpa respiciat alias potentias animae sub ratione culpae quamvis circa actus earum consistat corruptio vitiosa.”

¹⁶⁷ Cf. Schlosser, *Cognitio et amor...*, p. 86.

¹⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 87.

¹⁶⁹ Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 28, a. 1, q. 1, in c. (II 675b-676a).

¹⁷⁰ Cf. *ibid.* q. 2, in c. (II, 678b): „Et quoniam hoc absque gratia gratum faciente esse non potest, ideo concendendum est, quod etsi quis per gratiam gratis datam possit diabolo resistere, ut ei non consentiat suggerenti.”

Täuschung war aber eher die Folge des Auftritts von Hochmut, Habgier und Gaumenlust – drei Laster, die zum affektiven Teil der Seele gehören.¹⁷¹

Wenn Bonaventura das Verhältnis zwischen den Sünden und dem Willen bespricht, behauptet er erneut, dass der Wille allen anderen Vermögen befiehlt und keine Befehle entgegennimmt. Danach sagt er, dass, obwohl die Sünde durch eine Übereinstimmung der Vernunft und des Willens geschieht, der Schwerpunkt aber auf Seiten des Willens liegt, weil in ihm die Entscheidung ausgeführt wird. So häufig die Vernunft auch urteilt, es geschieht nur das, was der Wille bevorzugt.¹⁷²

Nur durch die Gnade, so Bonaventura, ist es möglich den sündhaften Willen zu berichtigen. Die Gnade ist eine Art spirituelles Gewicht, das der Seele gegeben ist, mit dessen Hilfe sie sich nach oben richten kann. Der Wille kann sich zwar auf Grund seiner Natur selbst bewegen, mit Hilfe der Gnade aber, gelingt ihm dies auf eine hervorragende Weise. Deswegen wird gesagt, dass die Gnade die freie Entscheidung antreibt. Die Gnade wirkt nicht mit der freien Entscheidung zusammen, sondern wirkt in der freien Entscheidung, wie das Licht in der Luft, und dadurch treibt sie jene an. Auf eine erste Weise tritt die Gnade wie eine Gabe nach der Wirkung der freien Entscheidung ein und wird *cooperanti* oder *subsequenti* genannt. Auf eine zweite Weise geht die Gnade der freien Entscheidung voraus, um sie zu heilen und vorzubereiten.¹⁷³

Danach erklärt Bonaventura, dass sich die freie Entscheidung natürlicherweise selbst bewegt, aber nur durch die Gnade strebt sie nach lobenswerten Dingen.¹⁷⁴ Deswegen ist es kein Widerspruch, dass der Wille sich selbst bewegt und gleichzeitig von der Gnade bewegt wird. Am Ende jedoch schließt Bonaventura, dass der Wille nicht von sich selbst aus der Gnade will, sondern, dass er schon von der Gnade angeregt ist, sie zu wollen.¹⁷⁵

¹⁷¹ Shlosser, *Cognitio et amor...*, p. 89.

¹⁷² Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 41, a. 2, q. 2: (II 952b – 953a): „Sic igitur patet, quod peccatum, in quantum tenet rationem culpae voluntatem respicit ut subiectum; in quantum etiam tenet rationem vitii, respicit voluntatem ut principium et ut subiectum primum, licet aliquo modo respiciat actus aliarum potentiarum. [...] Ad illud ergo quod primo obiicitur, quod non peccamus nisi consentiendo; dicendum, quod etsi consensus respiciat simul rationem et voluntatem, principalius tamen et completius voluntatem respicit, quae in ea consummatur.”

¹⁷³ Cf. *Sent.* II, d. 26, a. un., q. 6, in c. (II 646 b): „Gratia autem est quoddam spirituale pondus, datum animae, per quod habet sursum tendere; et quoniam liberum arbitrium est natum se ipsum movere secundum actus, in quod potest de se; cum est adiutum et informatum gratia, excellentius movet se ipsum, ita quod, cum liberum arbitrium sit movens et motum gratia disponit ipsum sub ratione moventis.“

¹⁷⁴ Cf. *ibid.*, ad. 1 (II, 646ab).

¹⁷⁵ Cf. *ibid.*, ad. 3 (II 646b).

Ohne die Gnade kann man sich nicht dem Guten zuwenden, deswegen ist sie für den Menschen in seinem gefallenem Zustand sehr wichtig. Der gefallene Mensch kann sich weder selbst über die Sünde erheben, noch die Versuchung besiegen, es sei denn, dass diese schwächer ist als er selbst. Aufgrund dieser Schwäche braucht der Mensch die Gnade, um den Willen zu unterstützen. Neben der Gnade bedarf es noch zweier gnadenhafter Habitus, die außerhalb der naturgegebenen menschlichen Vermögen stehen – die *scientia infusa* und die *caritas*.¹⁷⁶

2.4. Einfluss auf die Erkenntnis

An diesen verdorbenen Zustand aller Vermögen, und insbesondere aller Erkenntnisvermögen werden wir am Anfang des *Itinerarium mentis in Deum* erinnert. In diesem Werk, das sehr wichtig für die Erkenntnislehre Bonaventuras ist, gibt uns der Autor schon am Anfang eine Aufzählung der sechs verschiedenen Erkenntnisstufen – die Sinnenvermögen, die Einbildungskraft, der Verstand, die Vernunft, die Einsicht und die Seelenspitze oder der Funke der Synderesis. Diese Stufen sind uns durch die Natur eingepflanzt, durch die Schuld verunstaltet und durch die Gnade wiederhergestellt.¹⁷⁷

In der Tat war der Mensch im Urzustand schon mit der Fähigkeit geschaffen, die Ruhe der Beschauung zu genießen. Er wandte sich aber vom wahren Lichte ab und dem veränderlichen Guten zu. Deshalb wurde er selbst durch die eigene Schuld und sein ganzes Geschlecht durch die Erbsünde verkrümmt. Diese verunstaltete auf zweifache Weise die menschliche Natur: durch Unwissenheit und durch Begierlichkeit des Fleisches. So sitzt der Mensch erblindet und verkrümmt in der Finsternis und kann das Himmelslicht nicht schauen, es sei denn die Gnade und die Gerechtigkeit kommen ihm gegen die Begierde zu Hilfe.

Dieser Auftrieb der Gnade ist der erste notwendige Schritt, damit der Wille und dadurch alle anderen Vermögen, einschließlich der Erkenntnisvermögen, wiederhergestellt werden können. Danach treten die Wissenschaft und die Weisheit hinzu. Durch die

¹⁷⁶ Cf. Schlosser, *Cognitio et amor...*, pp. 111-113.

¹⁷⁷ Cf. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* [= Bonaventura, *Itin.*]. In: S. Bonaventura, *Opera Omnia*, Quaracchi (ed.), T. V., 1891, 6 (V, 297b): „Iuxta igitur sex gradus ascensionis in Deum sex sunt gradus potentiarum animae, per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus, ad aeterna, scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, et apex mentis seu synderesis scintilla. Hos gradus in nobis habemus plantatos per naturam, deformatos per culpam, reformatos per gratiam purgandos per iustitiam, exercendos per scientiam, perficiendos per sapientiam.”

Wissenschaft werden die Vermögen ausgebildet und durch die Weisheit werden sie vollendet. Die Wissenschaft und die Weisheit kommen gegen die Unwissenheit zu Hilfe.¹⁷⁸

2.4.1. *Illuminatio* und Sicherheit der Erkenntnis

Im Rahmen der Erkenntnistheorien können wir eine Parallele betrachten, die die Auswirkung der Gnade scheinbar wiederholt. Bonaventuras Illuminationstheorie ist im vierten Kapitel vom *De Scientia Christi* am anschaulichsten dargestellt. Dort finden wir eine Parallele in der Auswirkung der menschlichen Sündhaftigkeit auf die Fähigkeiten der Erkenntnis. So sagt Bonaventura, dass dem vernunftbegabten Geist eine gewisse Erkenntnis zukommt und insofern er Abbild Gottes ist, trifft er in dieser Erkenntnis auf die ewigen Ideen. Wie bereits gesagt ist aber dieses Abbild schon vom Willen verformt. Da der Mensch auf dem Weg und folglich noch nicht völlig gottförmig ist, erkennt er die ewigen Ideen noch nicht klar, vollkommen und bestimmt. Da das Abbild im Zustand der gefallenen Natur aber der Gottförmigkeit ermangelt und missgestaltet ist, erkennt es die Ideen nur teilweise, und rätselhaft.¹⁷⁹

Wegen der Verdunkelung des göttlichen Abbildes, erfolgt die Erkenntnis die ewigen Ideen im Zustand der Unvollkommenheit, nicht ohne Verhüllung und Rätselhaftigkeit. Jedoch können nur die geschaffenen Prinzipien mit Gewissheit und Klarheit erkannt werden, die auf eine sichere Weise das Erkenntnismittel darstellen. Zu vollen Erkenntnis gelangt im Zustand der Herrlichkeit. In diesem Zustand wird dem Abbild die vollkommene, unentstellte Gottförmigkeit zukommen. Dieser Weg der sicheren Erkenntnis ist für Bonaventura mehrstufig. Einerseits besaß das Abbild im Zustand der Unschuld noch keine vollkommene Gottförmigkeit, obwohl es ohne die Sünde war. Jetzt, im Zustand der gefallenen Natur, ist die Gewissheit der Erkenntnis auf den verschiedenen Stufen unterschiedlich– bei einem Wanderer, bei einem Begreifenden, bei einem Wissenden, bei einem Weisen und bei einem Propheten.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Cf. *ibid.* (V 297b-298a).

¹⁷⁹ Cf. Bonaventura, *De scientia Christi, Opera Omnia*, t. 5, Quaracchi, 1891 q. 4, in c. (V 24a): „Quoniam igitur certitudinalis cognitio competit spiritui rationali, in quantum est imago Dei, ideo in hac cognitione aeternas rationes attingit. Sed quia in statu viae non est adhuc plene deiformis, ideo non attingit eas clare et plene et distincte; sed secundum quod magis vel minus ad deiformitatem accedit, secundum hoc magis vel minus eas attingit, semper tamen aliquo modo, quia nunquam potest ab eo ratio imaginis separari. Unde quia in statu innocentiae erat imago sine deformitate culpae, nondum tamen habens plenam deiformitatem gloriae, ideo attingebat ex parte, sed non in aenigmate. In statu vero naturae lapsae caret deiformitate et habet deformitatem, ideo attingit eas ex parte et in aenigmate. In statu vero gloriae caret omni deformitate et habet plenam deiformitatem, ideo attingit eas plene et perspicue.”

¹⁸⁰ Cf. *ibid.* in c. (V 24b): „Cognoscendum est igitur, sicut rationes ostendunt et Augustini auctoritates expresse asserunt, quod in omni certitudinali cognitione rationes illae cognoscendi a cognoscente

Deswegen kann man mit den ewigen Ideen in Berührung kommen, ohne eine Weiser zu sein. Da nur wenig die Erkenntnis auf die Ideen als ein letztes Prinzip zurückführt, gibt es auch nur wenige Weisen. Außerdem gibt es nur wenige, die wissen, dass sie jene Ideen antreffen und darüber hinaus gibt es noch weniger, die dies glauben wollen. Daraus können wir schließen, dass je sicherer die Erkenntnis ist, es desto weniger Menschen gibt, die sie erlangen können.¹⁸¹

Zur Weisheitsquelle gelangt nur ein gottförmiger Intellekt, der hierzu fähig gemacht und über sich hinaus emporgehoben worden ist. Er braucht eine besondere Gabe der Weisheit, wie Bonaventura unmissverständlich betont, die kein natürlicher, sondern ein gnadenhafter Habitus ist, denn jene Weisheit überschreitet das natürliche Erkenntnisvermögen des Menschen. Nur durch einen *excessus*, durch ein Überschreiten unserer natürlichen Erkenntnis, kann dies erfasst werden.¹⁸²

Wie Andreas Speer bemerkt, würde der Einfluss, mit dem die *ars aeterna* die Vernunft unterstützt völlig mit einer Gnadenwirkung gleichgesetzt, die Möglichkeit für eine natürliche Erkenntnis ausschließen.¹⁸³ Deswegen glauben wir, dass die Auswirkung der ewigen Ideen auf den Intellekt nach der Wiederherstellung aller Vermögen durch die Gnade eintritt. Zunächst wird die Tätigkeit aller Vermögen durch die Reinigung des Willens gesäubert und erst nach dieser Auswirkung der Gnade erfährt die Vernunft eine Erleuchtung. Man bleibt jedoch auch nach der Tätigkeit der Gnade sowohl begrenzt als auch sündhaft, weswegen diese zweite Unterstützung durch die *ars aeterna* benötigt wird.

Jedoch wirkt sich die *ars aeterna* auf den Intellekt nicht genauso aus, wie die Gnade auf den Willen. Während die Gnade eine intimere Beziehung mit dem Willen hat und ihn deswegen von innen her umgestaltet, ist die *illuminatio* weiter entfernt und „bewegt sie [die

atinguntur, licet aliter a viatore et aliter a comprehendente, aliter a sciente et aliter a sapiente, aliter a prophetante et aliter a communiter intelligente, sicut iam patuit et patebit in obiectorum solutionibus.”

¹⁸¹ Cf. *ibid.* ad. 19 (V 26a): „Huiusmodi enim rationes attinguntur ab intellectibus scientium ut ductivae, sed ab intellectibus sapientium ut reductivae et quietativae. Et quia pauci sunt, qui isto modo illas attingant, ideo pauci sunt sapientium ut reductivae et quietativae. Et quia pauci sunt, qui isto modo illas attingant, ideo pauci sapientes, licet multi scientes; pauci quidem sunt, qui illas rationes sciant se attingere; immo quod plus est, pauci sunt, qui velint hoc credere.”

¹⁸² Speer, Andreas, *Was sich dem Denken entzieht* in *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, H. 20, Hrsg. von Tsotcho Boiadjiev, Georgi Kapriev und Andreas Speer, изд. „Изток-Запад“, Sofia, 2014, pp. 9-28, hier p. 17.

¹⁸³ Cf. Speer, Andreas, *Scire infinita - vom Wissen des Inkommunikablen. Mit einer Bonaventura-Interpretation* in *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, H. 8, Hrsg. von Tsotcho Boiadjiev, Georgi Kapriev und Andreas Speer, изд. „Изток-Запад“, Sofia, 2002, 100-113, p. 108.

Erkenntnis] von innen wie ein hintergründiges Objekt“. Die *illuminatio* ist ein Prinzip der Bewegung, das nur die höheren Teile des Intellekts bewirkt.¹⁸⁴

Die *ars aeterna* gibt der Vernunft die Sehnsucht und den ersten Anreiz zur Erkenntnis. In der *ars aeterna* geht es um die Maßgaben des Erkennens in jeder gewissen Erkenntnis, ohne die nichts mit Gewissheit erkannt werden kann. Diese sind unvorstellbar in der ewigen schöpferischen Kunst und Erkenntnis Gottes gegeben. *Ars aeterna* stellt die Prinzipien unserer Erkenntnis dar.¹⁸⁵

Diese Prinzipien – die ewigen Ideen – sind nicht das *obiectum quod*, sondern das *obiectum quo* der Erkenntnis. Sie werden nicht erkannt, sondern helfen nur bei der Verwirklichung des Erkenntnisprozesses auf eine sichere Weise. Die Ideen sind das Formalprinzip des Erkennens, weswegen sie die Erkenntnis sowohl seitens des Erkennenden als auch seitens des Erkenntnisobjekts sichern.¹⁸⁶

Das *Itinerarium* ist nicht einfach ein spekulatives Werk. Einigen Autoren nach kann es sogar als eine „Pilgerreise“ betrachtet werden. Noch in der Einführung betont Bonaventura den „Gewissenbiss“ der Seele, worin sich die mystisch-theologische Seite des Werkes zeigt. Obwohl es nicht notwendig ist, die religiösen Voraussetzungen anzunehmen, um dem spekulativen Teil des Werkes zuzustimmen, wäre es schwierig zu sagen, dass, wenn man den Kontext wegnehmen würde, das ganze Werk seine Struktur beibehalten würde. Traditionsgemäß wird die Philosophie aus dem Aufeinandertreffen der Vernunft und der Welt geboren, während die Theologie – von selbem der Vernunft und der Offenbarung. Bonaventura aber wählt einen anderen Weg und stellt in seinem *Itinerarium* die universellen Voraussetzungen vor, die für die Beantwortung von Fragen aus verschiedenen Bereichen notwendig sind.¹⁸⁷

Der Franziskaner spricht vom menschlichen Zustand, der den größten Nutzen bringt, um gesamte spekulative Tätigkeit zu verstehen. Diesen menschlichen Zustand zu betrachten hat eine direkte Auswirkung auf unsere Auffassung von der Welt und allem, was man darin finden kann. Für Bonaventura ist das Gebet „ein grundlegender Teil der Art der Spekulation. Das Gebet ist das Verfahren, die Spannung zwischen Unabhängig und Abhängigkeit im

¹⁸⁴ Gilson, *History of Christian...*, p. 363.

¹⁸⁵ Cf. Speer, Andreas, *Was sich dem Denken...*, pp. 121-122.

¹⁸⁶ Cf. Speer, Andreas, *Scire infinita...*, p. 107.

¹⁸⁷ Nemetz, Anthony, *The Itinerarium mentis in Deum: the human condition*. In: *S. Bonaventura (1274-1974)*, Vol. II, Collegio S. Bonaventura Grottaferrata, Roma, 1973, pp. 345-359, pp. 346-348.

Gleichgewicht zu halten“.¹⁸⁸ In verschiedenen philosophischen Systemen gibt es auch verschiedene Weisen, mit denen man sich begrenzen kann und nicht von der Begeisterung der überheblichen Metaphysik verführt wird. Auf dieselbe Art, wie ein solcher Mechanismus historisch, wissenschaftlich, analytisch, geometrisch oder linguistisch funktionieren kann, kann er auch in Form eines Gebetes bestehen. Dadurch zieht man absichtlich Grenzen, damit die vernünftigen Vermögen weder ihre Fähigkeiten übersteigen, noch zu früh die Untersuchung aufgeben können.¹⁸⁹

Das Problem der Erkenntnis kann seine Lösung nicht einfach aus der Perspektive des ontologischen Niveaus gewinnen. Dafür ist eine Theorie der Teilhabe notwendig, die aber nicht genügt.¹⁹⁰ In *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam* heißt es: Das Bild des Lichtes der ewigen Ideen wird in der erschaffenen Wahrheit sowohl subjektiv als auch objektiv reflektiert. Im objektiven Sinne ist sie die sichtbare und die unsichtbare Welt, die Schatten und Spuren der ersten Wahrheit. Im subjektiven Sinne ist die erschaffene Wahrheit das natürliche Licht der Vernunft, die wie ein Abbild der ersten Wahrheit unseren Intellekt erleuchtet. Daher sind beide – Intellekt und Wille – mit ihren Quellen, d.h. mit der ersten Wirk-, Exemplar- und Zweckursache verbunden, die sie beide transzendieren. Gott wird deswegen implizit, jedoch nicht direkt, in jedem intellektuellen Akt erkannt. Er wird nur durch ein Mittel, wie in einem Spiegel in der Dunkelheit erkannt. Infolgedessen ist der letzte Grund der Wahrheit und der Unfehlbarkeit des Denkens weder völlig subjektiv, noch gänzlich eine Eigenschaft der kontingenten Dinge an sich ohne Referenz an die erste Ursache. Jede Wahrheit und Sicherheit des erschaffenen Intellekts soll zum ersten Exemplar zurückgeführt werden. Jedoch ist keine von ihnen Gott Selbst, Sein Wesen oder eines Seiner Attribute.¹⁹¹

Auf ontologischer Stufe ist der Kontakt zwischen Gott und dem Intellekt unmittelbar – alles Erschaffene hängt unmittelbar von Gott ab. Auf psychologischer Stufe ist Gott ein wesentlicher Begriff, der Wirk- und Zweckursache des Intellekts ist. Die ewigen Ideen kann man nicht unmittelbar anschauen, sondern sie leiten lediglich den Intellekt im Rahmen des Erkenntnisprozesses. Nach Sciamannini wirken sich die Ideen auf den Intellekt *finalisticamente* aus. Sie unterstützen den Erkenntnisprozess, ohne erkannt zu werden. Genauso wie der Körper von der Gravitation gezogen wird, erkennt der Intellekt dank dem

¹⁸⁸ Ibid. p. 349.

¹⁸⁹ Cf. *ibid.*, pp. 349-351.

¹⁹⁰ Crowley, Theodore; *Illumination and Certitude*. In: *S. Bonaventura (1274-1974)*, Vol. III, Collegio S. Bonaventura Grottaferrata, Roma, 1973, pp. 431-448, pp. 432-433.

¹⁹¹ Cf. *ibid.*, pp. 433-435.

Seienden. Sie selbst sind nicht Erkenntnisobjekte, sondern man erhält von ihnen die Sicherheit der Erkenntnis.¹⁹²

Man sollte jedoch nicht denken, dass jede Erkenntnis durch die *illuminatio* erworben wird. Das Ziel dieser Lehre ist es, stattdessen zu zeigen, dass nicht alles nur durch die empirischen Erfahrungen oder den Abstraktionsprozess gewonnen wird. Deswegen betrifft die epistemologische Frage der Lehre der *illuminatio* besonders das individuelle Subjekt. Und weil die menschliche Erkenntnis nach Sicherheit strebt, muss sie die Fähigkeit haben, den unerschaffenen Weisheitsquell (*sapientia fontalis*) zu erreichen, was nur durch einen gottähnlichen Intellekt möglich ist.¹⁹³

Es ist wichtig zu bemerken, dass die epistemologischen Fragen, die Bonaventura im *De Scientia Christi* stellt, einen stark persönlich gefärbten Charakter haben. Wie kann ich nämlich mit Sicherheit erkennen, dass etwas genauso ist, wie es ist? Weiterhin umfasst die Erkenntnis auch das Erkennen der Bedingungen, die sowohl das Erkenntnisobjekt als auch den Erkennenden bestimmen.¹⁹⁴

2.4.2. *Itinerarium Mentis in Deum*

Wenn wir uns dem Ende des *Itinerarium mentis in Deum* zuwenden, sehen wir, dass die rationale Erkenntnis an eine Grenze stößt, die jedoch vom Affekt transzendiert wird. Auf dieser letzten Stufe des Strebens der Seele zurück zum Göttlichen, kommt der Intellekt zur Ruhe, während der Affekt ganz in Gott aufgeht. Um das besser zu verstehen, gehen wir zunächst zurück zum Anfang des Sentenzenkommentares. Dort spricht Bonaventura über den wesentlichen Akt des Willens, der darin besteht, sich zu erfreuen. *Frui* bedeutet „genießen“, „zur Ruhe kommen“ oder beides gleichzeitig. Jedes von diesen hat ihr Prinzip im Guten, welches das Objekt des Willens ist, womit *frui* die wesentliche Tat des Willens darstellt.¹⁹⁵

¹⁹² Cf. *ibid.*, p. 440.

¹⁹³ Cf. Speer, Andreas, *Bonaventure* in Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone (ed.) *A Companion to Philosophy in the Middle Ages* (Blackwell Companions to Philosophy), Blackwell Publishing, Oxford, 2002, pp. 233-240, p. 235.

¹⁹⁴ Cf. Шпеер, Андреас, *Философията като преход при Бонавентура. От науката към мъдростта в Архив за средновековна философия и култура*, Свитък 1, Цочо Бояджиев, Георги Каприев (изд.), Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София, 1994, с. 44-58, с. 47.

¹⁹⁵ Cf. Bonaventura, *Sent.* I, d. 1, a. 2, q. un., in c. (I 36b): „Quia ergo frui secundum omnem acceptionem dicit delectationem vel quietem vel utrumque, et omne tale habet rationem boni, et hoc est obiectum voluntatis: ideo loquendo essentialiter, frui ist actus voluntatis. Sed quia voluntas nec delectatur nec quietatur nisi in eo, quod cognoscit vel per fidem vel per speciem, et in eo, quod habet per spem vel in re, ideo actus aliarum virium ad hunc disponunt, non tamen sunt ipsum frui, essentialiter loquendo.“

Anselm zufolge, behauptet Bonaventura, dass der Wille die anderen Vermögen richtet (*inclinat*) und ihnen dient. Deswegen fließen seine Ruhe und Genuss zu den anderen Vermögen hinüber. Und wie der Wille sich selbst nicht erkennen kann, sondern nur die Vernunft sich selbst und den Willen, so genießt der Wille sich selbst und die Vernunft und lässt sie zur Ruhe kommen.¹⁹⁶

So hat der Intellekt auf der letzten Stufe des *Itinerarium* seine Fähigkeiten bereits realisiert. Im fünften Kapitel beschreibt Bonaventura, wie das erste Prinzip als das Erste und das Letzte, das Unendliche, das Unerschaffene, als das einfache Sein, das das Prinzip unserer Erkenntnis ist, betrachtet wird.¹⁹⁷

Im sechsten Kapitel beginnt Bonaventura, die Trinität zu erklären und wie sie rational aufgefasst werden könnte. Zu Beginn sagt Bonaventura, dass man, um das erste Sein richtig zu verstehen, es als Dreifaches denken sollte. Bonaventura warnt den Leser vor der Annahme, jenen begreifen zu können, der über allen Begriffen steht. Wenn es so viele Wunder auf einem Platz gibt, sagt Bonaventura, sei es völlig normal, angesichts so großer Wunder, in Staunen zu geraten. Wenn man die verschiedenen Personen und Eigenschaften einzeln für sich betrachtet, genügt dies, um die Wahrheit zu schauen. Wenn man sie aber zueinander in Beziehung bringt, wird man zur höchsten Bewunderung emporgetragen. An diesem Punkt gelangt nicht nur der Intellekt, sondern die ganze Seele – *mens* – durch das Staunen zur wunderbaren Schau. In dieser Schau besteht die vollkommene Erleuchtung des Geistes – *mens*. Jetzt bleibt nur noch der Ruhetag übrig, an dem sich der Scharfsinn des menschlichen Geistes im Überschwang der Seele – *mens* – von jedem Werk, das er vollbracht, erholt.¹⁹⁸

Die so aufgefasste Weisheit kann nicht als unsere immanente Erkenntnis betrachtet werden, wie z.B. bei Hugo von St. Viktor, insofern sie als eine wissenschaftliche Erkenntnis von einer bestimmten methodischen Disziplin getragen wird. Es gibt keinen sicheren Übergang von der Wissenschaft zur Weisheit. Bonaventura versteht das Streben nach Wissen als eine vielfältige Übung, an deren Ende jener Übergang zur Weisheit steht. Die Metaphysik hat die Aufgabe, die Vernunft so gut es geht an diesen Punkt zu führen, in dem die Gewissheit und die Gelegenheit für den *transitus* am nächsten sind. Dieses Aufsteigen und die dafür

¹⁹⁶ Cf. *ibid.* ad. 1 (I 37a): „[I]psa voluntas, ut vult, Augustinus, amat sibi et aliis. Et sicut etiam dicit Anselmus: ‘Voluntas inclinatur alias vires et aliis meretur’, ideo eius quietatio et delectatio redundant in alias vires. Unde sicut voluntas non sibi cognoscit, sed ratio cognoscit sibi et voluntati, ita voluntas sibi et rationi delectatur et ipsam quiescere facit.”

¹⁹⁷ Cf. Bonaventura, *Itin.*, c. 5 (V 308b – 310b).

¹⁹⁸ Cf. *ibid.*, c. 6 (V 310b – 312a).

notwendige Erkenntnis sind nicht durch die Philosophie erreichbar. Damit ist auch die Grenze der Philosophie als Wissenschaft festgelegt.¹⁹⁹

An diesem Punkt haben alle intellektuellen Vermögen ihre eigene Wirkung bereits vollbracht. Jetzt kommt die Zeit, in der sie alle zur Ruhe kommen und der Affekt in Gott aufgeht. Durch die ersten sechs Stufen musste sich die Seele – *mens* – abmühen, um die Ruhe zu erlangen. Das ist möglich, wenn unser Geist – *mens* – durch die Spuren in der Welt und danach andersherum durch sich selbst auf Gott gerichtet wird. Jetzt aber schaut der menschliche Intellekt – *humanus intellectus* – das, was in ähnlicher Art auf keine Weise in den Geschöpfen gefunden werden kann und was allen Scharfsinn des Intellektes übersteigt. So bleibt für den Intellekt übrig, über sich selbst und über diese sichtbare Welt hinauszuschreiten.²⁰⁰ Damit dieser Übergang vollkommen sein kann, muss jede Geistestätigkeit aufhören – *omnes intellectuales operationes reliquantur* – das tiefste Fühlen des Gemütes ganz in Gott aufgehen und in ihn umgewandelt werden – *apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum*.²⁰¹

Hier benutzt Bonaventura „*apex affectus*“, der auf derselben Stufe ist, wie der *apex mentis* und die *synderesis*. Was wir sehen können, ist, dass, obwohl Bonaventura verschiedene Begriffe verwendet, sie alle eine ähnliche Bedeutung tragen. Dieser Teil der Seele steht ganz am Ende aller anderen Vermögen, weshalb er „*apex*“ genannt wird. Zweitens ist dieser *apex* nicht rational, sondern angesichts seiner Natur affektiv. Das beweist auch die mystische Erfahrung von Franziskus, der die Menschen nicht mit seinen Worten, sondern durch sein Beispiel inspirieren sollte.²⁰²

Nach einigen Interpretationen beschreibt dieser *transitus* keinen Bruch im Lauf des Erkenntnisprozesses, sondern stellt vielmehr die Verwirklichung der intellektuellen

¹⁹⁹ Шпеер, *Философията като преход...*, с. 53-54.

²⁰⁰ Cf. Bonaventura, *Itin.*, с. 7, 1. (V 312ab): „Hic igitur sex considerationibus excursis [...] quibus pervenitur ad pacem, ubi verus pacificus in mente pacifica [...] postquam mens nostra contuita est Deum extra se per vestigial et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce, secundum quod possibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae; cum tandem in sexto gradu ad hoc pervenerit, ut speculetur [...] ea quorum similia in creaturis nullatenus reperiri possunt, et quae omnem perspicacitatem humani intellectus excedunt: restat, ut haec speculando transcendat et transeat non solum mundum istum sensibilem, verum etiam semetipsam.”

²⁰¹ Cf. *ibid.*, 4 (V 312b): „In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum.

²⁰² Cf. *ibid.*, 3: [U]t omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo.”

Vermögen der Seele dar.²⁰³ Diesbezüglich können wir eine Antwort anbieten, die zeigt, dass die intellektuellen Vermögen nicht für diesen *transitus* verantwortlich sind, obwohl es keinen echten Bruch im Rahmen der Vermögen der menschlichen Seele gibt. Bis hierher hat Bonaventura eindeutig gezeigt, dass der intellektuelle Aufstieg der Seele nur für die ersten sechs Schritte des Erkenntnisprozesses gilt.

Zwar ist dieser Übergang das letzte Ziel des Intellekts, weil es sich jedoch dabei um eine qualitative Veränderung handelt²⁰⁴, ist das Ziel nicht für den Intellekt erreichbar, sondern übergibt diese Rolle an den Willen. Deswegen findet der Intellekt sein Ziel, was jedoch nicht im Rahmen des Intellektes selbst geschieht, sondern in einem überintellektuellen Wissen, dessen Kern die persönliche Erfahrung im Bereich des Affekts ist.

Weil der Intellekt erschaffen ist, kann er keine vollkommene Schau haben. Unsere Erkenntnis verwendet diskursive und analytische Urteile und ist deswegen in ihrer Fähigkeit begrenzt. In diesem Übertreffen fällt die Diskursivität aus, alle Grenzen des analytischen und synthetischen Urteils sind aufgehoben und es eröffnet sich ein grenzloser Horizont. Deswegen wird der Übergang von der diskursiven Methode der szientistischen Vernunft nicht *transcessus*, sondern *excessus*, Übertreffen, genannt.²⁰⁵

Die Natur trägt dazu nichts bei, die Sorgfalt nur wenig. Vielmehr sollte man sich zur Salbung, zur inneren Freude, zur göttlichen Gabe wenden, und nicht zur Nachforschung, zur Beredsamkeit, zum Wort und zur Schrift. Deswegen zitiert Bonaventura hier auch Dionysius und seine *Mystische Theologie*, in der uns der Autor aufruft, „in jene tiefste Finsternis, die doch das Überklarste und Überleuchtendste ist“²⁰⁶ einzutreten, wo mit dem Glanz unsichtbarer Güter der Intellekt erleuchtet wird. Man soll den Sinn und die Tätigkeit der Vernunft, das Sichtbare und das Unsichtbare, jedes Nichtseiende und Seiende verlassen und erst danach kommt er als Nichtwissender in Verbindung mit Jenem, Der über jedem Wesen und aller Wissenschaft ist.²⁰⁷ Um dies zu schaffen, soll man die Gnade und nicht die Lehre,

²⁰³ Cf. Speer, *Triplex Veritas...*, pp. 79-80.

²⁰⁴ Cf. Шпеер, *Философията като преход...*, с. 51.

²⁰⁵ Cf. Шпеер, *Философията като преход...*, Архив 1, с. 49-50.

²⁰⁶ Cf. Bonaventura, *Itin.*, c. 7, 5 (V, 313a): „[I]n obscurissimo, quod est supermanifestissimum, supersplendentem, et in qua omne relucet, et invisibilium.” [Bonaventura. *Pilgerbuch der Seele zu Gott*, in *Bonaventura. Ausgewählte Werke*, Bd. 2, aus dem Lateinischen übersetzt von Julian Kaup, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2018, pp. 25-214, hier p. 153].

²⁰⁷ Cf. Bonaventura, *Itin.*, c. 7, 5 (V, 313a): „Tu autem, o amice, circa mysticas visiones, corroborato itinere, et sensus desere et intellectuales operatione et sensibilia et invisibilia et omne non ens et ens, et ad unitatem, ut possibile est inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam.”

das Verlangen und nicht den Intellekt, das Seufzen des Gebets und nicht das forschende Lesen, die Dunkelheit und nicht die Helle suchen.²⁰⁸

Weil man das Unbegreifliche nicht begreifen kann, spricht Bonaventura von *circumlocutio*, von einem ‚um die Sache Herumkreisen, Herumreden‘, jedoch nicht um dieser auszuweichen, sondern um sie umschreibend einzufangen – mehr in Negationen, als in affirmativen Aussagen, weniger in der Form tatsächlicher Behauptungen, als in Gestalt übersteigender Aussagen. Am Ende steht das Schweigen, ein inneres Schweigen, *internum silentium*.²⁰⁹

Bis hierher können wir feststellen, dass es mindestens zwei Instanzen gibt, die die „reine rationale“ Erkenntnis unterstützen. Die erste kommt unmittelbar aus dem Bereich des Willens und ermöglicht die vollständige Tätigkeit unserer Erkenntnisvermögen, nämlich die Gnade. Die zweite ist eine weitere notwendige Folge der menschlichen Sündhaftigkeit – der „unbewusste“ Einfluss seitens der Erleuchtung der ewigen Ideen.

Ungeachtet dessen müssen nicht alle Erkenntnisvermögen notwendigerweise zuerst durch die Gnade wiederhergestellt worden. Auf der letzten Stufe im Erkenntnisprozess steht der „*apex mentis seu synderesis scintilla*“. Dieser *apex mentis* ist aber nicht nur der höchste Punkt der Erkenntnis. Nach Bonaventura ist der Akt des Gedächtnisses der eigene Akt der *mens*. Er zitiert jedoch Augustinus, der lediglich die Liebe und die Erkenntnis im Bezug auf die *mens* erwähnt. Danach erklärt er, dass, insofern sie sich auf die *substantia* der Seele (*anima*) beziehen, sie die Selbsterkenntnis und Selbstliebe der *mens* bezeichnen, auf den *habitus* dagegen – die Erkenntnis und die Liebe.²¹⁰ Daraus sehen wir, dass die *mens* nicht vollkommen intellektuell ist, sondern auch die affektiven und willentlichen Bereiche umfasst. Der Begriff von „*mens*“ betrifft den rationalen Teil der Seele, ist aber nicht identisch mit ihm.

²⁰⁸ Cf. Ibid. 6 (V, 313b): „Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis, sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem.“

²⁰⁹ Cf. Speer, Andreas, *Zwischen Gewißheit und Unbegreiflichkeit – auf der Suche nach dem Prinzip der Vernunft* in *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, H. 10, Hrsg. von Tsocho Boiadjev, Georgi Kapuriev und Andreas Speer, изд. „Изток-Запад“, Sofia, 2004, pp. 114-139, hier p. 125; Cf. Speer, *Scire infinita...*, p. 112.

²¹⁰ Cf. Bonaventura, *I Sent*, d. 3, p. 2, a. 2, q. 1 (I, 89ab): „Et praeterea, cum actus proprius mentis, ut stat pro memoria, sit meminisse, ille deberet tangi; sed Augustinus in hac assignatione nunquam facit mentionem nisi de duobus actibus, scilicet nosse et amare, qui non sunt memoriae, sed aliarum potentialium. [...] Restat ergo, quod necesse est ponere, quod trinitas ista attenatur quantum ad substantiam animae, ratione mentis se noscentis et amantis, et quantum ad habitus, ratione notitiae et amoris; et sic est trinitas, cum substantia sit una, et habitus sint duo.“

2.4.3. *Synderesis*

Der Begriff *synderesis* ist auf der anderen Seite kein leicht zu verstehender Begriff in der Gedankenwelt Bonaventuras. Im gesamten mittelalterlichen Denken nimmt der Begriff *synderesis* eine besondere Stellung ein. Hieronymus ist der erste Autor, der diesen Begriff einführt und das in einer sehr unklaren Weise.²¹¹ Er verwendet diesen Begriff nämlich in seinem Kommentar zu Ezechiel, um eine Vision Ezekiels zu verdeutlichen.

Am Anfang des Buches Ezekiels ist eine Szene mit vier wunderlichen Lebewesen beschrieben, von denen jedes vier Gesichter hat – das eines Mannes, eines Ochsens, eines Löwen und eines Adlers. Diese Vision versucht Hieronymus anhand der platonischen Seelentheorie zu analysieren und identifiziert folglich den Mann mit dem *logikon*, den Löwen mit dem *thymitikon* und den Ochsen mit dem *epithymitikon*. Für den Adler bleibt jedoch keine Potenz, da er die anderen drei Lebewesen übersteigt. Infolgedessen steht er für eine Potenz, die genauso über alle anderen Potenzen steht und deswegen über sie herrscht. Die Griechen nennen sie *syneidesin*, auf Latein aber ist das der Funke des Gewissens – *scintilla conscientiae*.²¹² Das spezifische für diese Potenz ist, dass sie es uns erlaubt zu fühlen, dass wir sündigen, wenn wir sündigen. Diese Potenz wurde laut Hieronymus sogar in Kain nicht vollständig zerstört, weswegen sie wichtig ist für das moralische Empfinden. Der Begriff trägt in den Kommentaren von Petrus Lombardus und bei Bonaventura dieselbe Bedeutung. *Synderesis* ist die *scintilla conscientiae*, der Funke des Gewissens, der immer auf das Gute gerichtet ist und niemals irren kann. Folglich ist sie ihrer Natur nach immer mit dem Guten verbunden. Obwohl *synderesis* ins Lateinische direkt als „*conscientia*“ übersetzt werden könnte, hat Hieronymus die Verwendung des griechischen Wortes bevorzugt. Spätere Autoren wiederum, die sich auf diesen Kommentar beziehen, machen einen deutlichen Unterschied zwischen den beiden Begriffen.

Darüber hinaus hatten diese Autoren nur spätere Abschriften des Textes von Hieronymus zur Verfügung, weswegen sie mit einem ähnlichen, jedoch unterschiedlichen Begriff gearbeitet haben: *synderesis*. Die frühesten Erwähnungen dieses Begriffes kann man wahrscheinlich in einem Kommentar zu den Sentenzen von Petrus Lombardus von Magister

²¹¹ Davis, Robert. *The Force of Union: Affect and Ascent in the Theology of Bonaventure*. Doctoral dissertation, Harvard University, 2012. Stable URL: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:9385627>. Accessed: 07-03-2017, pp. 35-61.

²¹² Cf. Hieronymus, *Commentariorum in Hiezechielem*, in *Corpus Christianorum*, Series Latina, 75, Turnholti Typographi Brepols Editores Pontificii, 1964, pp. 11–12. For discussion on the emergence and development of *synderesis* cf. Lottin, D. Odon, *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles. Tome II: Problèmes de morale*, Louvain, 1948, pp. 101–349.

Udo finden. Nachfolgende Debatten handelten von zwei verschiedenen und zum Teil konkurrierenden Begriffen – *conscientia* und *synderesis*. Es wurde bis zum Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts angenommen, dass der Begriff, den Hieronimus verwendet hat, genau *synderesis* gewesen ist. Erst Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts begannen die Forscher darin übereinzustimmen, dass die mittelalterlichen Autoren wahrscheinlich falsche Abschriften benutzt haben und Hieronymus selbst den Begriff *syneidesin* und nicht *synderesis* verwendet hat. Die wichtigsten Argumente dafür sind erstens die seltenen Verwendungen von *synderesis* in frühen mittelalterlichen Texten und zweitens – der oft verwendete Begriff *syneidesin*, sowohl in den Bücher des Neuen Testaments, als auch in späteren Texten.²¹³

Trotz der überzeugenden Argumente dieser Interpretation wäre es gut anzumerken, dass, obwohl es viele Texte vom Neuen Testament gibt, in denen *syneidesin* verwendet wird, Hieronymus sich auf keinen von ihnen bezieht. Die Autoritäten, die er als Argument nennt, sind Teile aus den Briefen des Paulus, in denen dieses Vermögen der menschlichen Seele mit „Geist“ (*spiritus/πνεῦμα*) benannt wird. Das wiederum eröffnet den Raum für andere Interpretationen, die die Verwendung der *synteresis* (oder mit der lateinischen Aussprache – *synderesis*) von Hieronymus verteidigen. Zum Beispiel verwendet Paulus an den genannten Stellen der Briefe das Verb *τηρέω*, im Sinne von „behalten“, „in Verwahrung nehmen“. Wenn man das Präfix „*συν-*“ hinzufügt und das Verb substantiviert, entsteht das spätere und seltener verwendete griechische Wort „*συντήρησις*“. Dieser Begriff bedeutet „Verwahrung“, wobei das Präfix auch für die Bedeutung der Selbstreflexion stehen kann. Die Auffassung von „Selbstbewahren“ oder „Selbstverwahrung“ kann mit dem Sinn des Kommentares von Hieronymus bekräftigt werden. Der Autor selbst nimmt als Beispiel den Sünder Kain, der bereuen und damit die moralische Redlichkeit hätte bewahren können, wenn er dieses Vermögen verwendet hätte.²¹⁴

Was wir aber mit größerer Sicherheit sagen können, ist, dass dieser Begriff viele hilfreiche Debatten im mittelalterlichen Denken entfachte. Laut Jacques de Blic ist *synderesis* ein „glücklicher Zufall“²¹⁵, der zu einer Präzisierung des Begriffs *conscientia* verholfen hat. Sogar wenn das Auftreten des Begriffs zufällig gewesen wäre, wäre er sehr nützlich, um eine

²¹³ Für die Entwicklung der wissenschaftlichen Interpretation des Begriffs cf. Crowe, Michael, *The Term Synderesis and the Scholastics in Irish Theological Quarterly* 23, No. 2, 3, 1956, pp. 151-164. Stable URL: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/002114005602300203>. Accessed: 07-03-2021, pp. 151-156.

²¹⁴ Cf. Potts, Timothy C., *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, pp. 1-10.

²¹⁵ Robert, *The Force of Union...*, p. 37.

Gruppe von disparaten Ideen von biblischen und patristischen Quellen über das moralische Leben zu umfassen.²¹⁶

Für Bonaventura gehört die *synderesis* zweifellos nur dem affektiven Teil der Seele an. In der *Quaestio*, in der er danach fragt, ob *synderesis* zum Intellekt oder zum Affekt gehört, behauptet Bonaventura, dass, obwohl nach einigen *synderesis* mit dem höchsten Teil der Vernunft identisch ist, dass nicht der Fall sei, weil sie, wie bereits in der Glosse über Ezechiel steht, mit den anderen sündhaften Vermögen nicht vermischt werden kann. Denn wenn *synderesis* der höchste Teil der Vernunft wäre, würde sie sicherlich mit den anderen sündhaften Vermögen vermischt werden.²¹⁷

Während bei Thomas und Scotus die *Synderesis* eher zu dem Intellekt gehört, ordnet sie Bonaventura vielmehr dem Willen oder dem Affekt zu. Die Scholastiker, vor allem die mittelalterlichen Mystiker, bezeichnen mit diesem Ausdruck das höchste Vermögen der Seele. In ihr vollenden sich die mystische Seelenerhebung und Vereinigung mit Gott. Bonaventura behauptet, dass sie eine natürliche Neigung zum Guten ist und zum Willen gehört, mit dessen höchstem Teil sie eigentlich identisch ist. *Synderesis* steht für jenes Vermögen, das zum Guten anstachelt.²¹⁸

Manchmal nennt Bonaventura den *Habitus* auch einen Affekt oder eine *voluntas naturalis*, die immer nur zum Guten neigt.²¹⁹ Eine solche Neigung kann nicht vom Gewissen herkommen.²²⁰ Manchmal vergleicht Bonaventura die *Synderesis* sogar mit einem Instinkt.²²¹

²¹⁶ Cf. Robert, *The Force of Union...*, pp. 37-38.

²¹⁷ Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 39, a. 2, q. 1, in c. (II, 909b): „Hic autem modus dicendi satis videtur esse probabilis, nisi repugnaret illi Glossae prius habitae, quae dicit, quod *synderesis* aliis *pecantibus* non immiscet. Cum enim mortale peccatum non possit esse absque actu superioris portionis, quia in manducatione viri consistit consummatio peccati; si *synderesis* esset superior portio rationis, utique aliis *pecantibus* se immisceret.”

²¹⁸ Heinrichs, Maurus, *Synderesis und Apatheia. Ein Beitrag zur Theologie Bonaventuras im östlichen Raum* in *S. Bonaventura (1274-1974)*, Vol. III, Collegio S. Bonaventura Grottaferrata, Roma, 1973, pp. 623-695, hier p. 626.

²¹⁹ Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 24, p. 1, a. II, q. 3, in c. (II, 566a): „[U]t cum appellamus *synderesim* esse voluntatem naturalem, quae quidem naturaliter inclinatur et instigatur ad bonum honestum et murmurat contra malum.”

²²⁰ Cf. *ibid.*, d. 39, a. 2, q. 1, f. 2 (II, 908a): „[S]ed illud quod naturaliter inclinatur nos ad bonum vel *synderesis* vel *constientia*; ergo illa voluntas inclinans nos a bonum vel est *synderesis*, vel *conscientia*; sed non est *conscientia*: ergo est *synderesis*.”

²²¹ Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 38, a. 2, q. 2 (II, 686a): „[L]iberum arbitrium in statu tali nulli posset tentationi resistere, um naturale habeat iudicium et quendam instinctum naturalem, remurmurantem contra malum.”

Ihr liegt die *bonitas* der menschlichen Natur zugrunde. Diese *rectitudo* muss sich im Verlauf einer *rectitudo aquisita* ausweiten, wodurch sich der Weg zum eigentlichen sittlichen Habitus des Willens eröffnet. Entsprechend der eingepflanzten Synderesis erhält unsere menschliche Natur eine Fähigkeit zum tugendhaften Handeln, sodass sie nämlich von sich aus imstande ist, zumindest in einem eingeschränkten Maß, die Forderungen des Sittengesetzes zu erkennen und zu erfüllen. Obwohl man im Objekt und im Ziel der moralischen Akte eine gewisse Indifferenz feststellen kann, kommt doch dem *bonum* als dem *bonum secundum naturam* eine bestimmte Nähe zu. Die Tugend wurzelt in der Natur des Menschen, und die vorgegebene „Rechtheit“ wirkt sich auch in seinen Akten, in seiner Betätigung, aus.²²²

Auch im *Breviloquium* lesen wir, dass der Mensch nur eine defiziente Natur hatte und deswegen in Sünde verfallen konnte. Aber der gütige Gott gab ihm eine vierfache Hilfe mit auf den Weg, von der zwei in der Natur und zwei in der Gnade hafteten. Die ersten zwei waren das rechte Urteilen im Gewissen und das rechte Wollen in der Synderesis, die gegen das Böse murrte und zum Guten treibt. Die anderen zwei waren die gnadenhafte Hilfe, die in der Erleuchtung des Intellekts bestand, um sich selbst, seinen Gott und die Welt, die für den Menschen geschaffen war, zu erkennen. Die zweite gnadenhafte Hilfe ist die Gnade des Wohlgefallens, nämlich die Liebe, die den Affekt befähigt, Gott über alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben.²²³

Die Synderesis wird näher erklärt, insofern sie dem Willen zugehörig ist, wodurch eine entsprechende Beziehung zur Gnade des Wohlgefallens besteht. Gerade diese Korrespondenzen zeigen an, dass es in der gnadenhaften Erhöhung nicht um eine Loslösung der natürlichen Hilfe, sondern um eine Erweiterung und Vervollkommnung geht. Was von der Natur gegeben ist, bleibt in der Übernatur erhalten.²²⁴

Der Unterschied zwischen dem freien Wahlvermögen und der *synderesis* liegt nicht im Objekt des Willens, sondern in der Weise des Strebens, womit sich die Seele auf das Objekt richtet. Während der rationale Wille sowohl das Gute als auch das Übel wählen kann, neigt die *synderesis* natürlicherweise nur zum Guten. Das *liberum arbitrium* neigt einmal zum Guten, ein anderes Mal zum Übel, während die *synderesis* immer nur zum Guten neigt.²²⁵ Das

²²² Cf. Heinrich, *Synderesis und Apatheia*..., pp. 627-630.

²²³ Cf. Bonaventura, *Breviloquium* in S. Bonaventurae, *Opera Omnia* V, 199-291, p. II, cap. 11 (V, 229b).

²²⁴ Cf. Heinrich, *Synderesis und Apatheia*..., pp. 676-677.

²²⁵ Cf. Bonaventura, *Sent.* II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 3, in c. (II 566a): „Alio modo potest divide appetitus sive potentia in naturalem et deliberativam, ita tamen quod non sit differentia in obiectis, sed in modo

Gewissen gehört zum intellektuellen Teil der Seele, weswegen die *synderesis* zum affektiven Teil gehören muss.²²⁶ Des Weiteren sagt Bonaventura, dass der Affekt ein Gewicht hat, der ihn durch den Prozess des Strebens leitet, genau wie die Vernunft ein Licht hat, das sie im Erkenntnisprozess leitet. *Synderesis* ist dieser Führer, der den Willen zum *bonus honestum* und nicht zum *bonus commodum* treibt.²²⁷ Darüber hinaus ist die *synderesis* weder ein Habitus im wahrsten Sinne des Wortes noch eine Disposition. Vielmehr fallen beide Begriffe in diesem Fall in einem zusammen. Daher schließt Bonaventura, dass die *synderesis* nur im Rahmen des Affektes stattfindet.²²⁸

Die interessanteste Eigenschaft dieser Disposition/Habitus ist möglicherweise seine Unzerstörbarkeit. Die Auswirkung der *synderesis* kann behindert, aber nicht abgelöst werden. Wollüstige Begehren oder harte Sturheit kann die *synderesis* trüben, jedoch nicht wegnehmen. Dann bleibt der *synderesis* mit ihrer Eigenschaft gegen das Böse zu murmeln.²²⁹ Diese Funktion der *synderesis* ist auch in Kain erhalten geblieben, obwohl er eine große Sünde begangen hat.²³⁰

appetendi; ut cum appellamus synderesim esse voluntatem naturalem, quae quidem naturaliter inclinatur et instigatur ad bonum honestum et murmurat contra malum; et voluntatem deliberativam appetitum, quo post deliberationem aliquando adhaeremus bono, aliquando malo.”; Cf. Sent. II, d. 39, a. 2, q. 2, in c. (II, 909b-910a): „Et ideo est alius modus dicendi, quod cum potentiae rationales dupliciter habeant moveri, scilicet intellectus et affectus, et per modum naturae et per modum deliberationis; quemadmodum libertas arbitrii consistit in ratione et voluntate, secundum quod movetur deliberative; sic conscientia et synderesis respiciunt rationem et voluntatem, in quantum moventur per modum naturae — tam synderesis, quam conscientia, quam etiam lex naturae semper ad bonum inclinant; sed liberum arbitrium aliquando ad bonum, aliquando ad malum — et ideo sicut liberum arbitrium simul complectitur rationem et voluntatem, sic synderesis rationem simul et voluntatem complectitur, et lex naturalis similiter, et conscientia similiter, et pro eodem accipi possunt.”

²²⁶ Cf. Bonaventura, Sent. II, d. 39, a. 2, q. 2, in c. (II, 910a): „Sed quia, ut habitum fuit prius, conscientia dicit habitum se tenentem ex parte intellectus; aut necesse erit praeter conscientiam et synderesim ponere in nobis aliquod directivum, aut necesse est ponere, quod synderesis se teneat ex parte affectus.”

²²⁷ Cf. ibid.: „[A]b ipsa creatione animae intellectus habet lumen, quod est sibi naturale iudicium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis; sic affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum in appetendis. Appetenda autem sunt in duplici genere: quaedam enim sunt in genere honesti, quaedam in genere commodi.”

²²⁸ Cf. ibid. (II 910ab): „Et quia illa potentia nunquam separatur ab illo habitu, hinc est, quod habitus et potentia uno nomine comprehenduntur, et potentia illa, ut sic habitata, nomen sui habitus sortitur. [...] Dico enim, quod synderesis dicit illud quod stimulat ad bonum; et ideo ex parte affectionis se tenet, sicut rationes ad primam partem inductae ostendunt.”

²²⁹ Cf. Bonaventura, Sent. II, d. 39, a. 2, q. 2 (II, 912ab): „Dicendum, quod synderesis quantum ad actum impediri potest, sed exstingui non potest. Ideo autem non potest exstingui, quia, cum dicat quid naturale, non potest a nobis omnino auferri. [...] Quamvis autem actus eius omnino auferri vel exstingui non possit, potest tamen ad tempus impediri, sive propter tenebram obcaecationis, sive propter lasciviam delectationis, sive propter duritiam obstinationis. [...] [N]on tamen est exstincta simpliciter, quia habet alium usum, videlicet murmurationis.”

²³⁰ Cf. ibid. q. 3, f. 1 (II, 912a).

Wir müssen auch anmerken, dass Bonaventura die *synderesis* eigentlich nur selten und nicht ausführlich bespricht. Vielmehr erwähnt er den Begriff, beschreibt seine wichtigsten Eigenschaften und vergleicht sie mit dem *liberum arbitrium*. Es ist jedoch offensichtlich, dass *synderesis* wichtige und starke Bedeutungen trägt, die nicht einfach vernachlässigt werden können. Erstens neigt *die synderesis* nur zum Guten und leitet den Willen nicht durch eine freie, sondern durch eine natürliche Wirkung. Auch wenn die *synderesis* behindert werden kann, kann sie nie vollständig abgeschaltet oder entnommen werden.

In seiner Philosophie kümmerte sich Bonaventura am meisten um das ethische Leben und darum, wie sich die religiöse Geschichte des Christentums auf die Bedingungen für ein gutes Leben bezieht. Das Ideal Bonaventuras geht über die antike Figur Sokrates hinaus. Eine notwendige Voraussetzung des moralischen Lebens ist der rechtsschaffene Wille.²³¹

Es gibt zwei Wendepunkte mit einem persönlichen und empirischen Charakter, die grundsätzlich für die wahre Suche nach dem rechtsschaffenen Willen sind. Der erste steht am Anfang des *Itinerariums* und handelt von den Visionen des Franziskus von Assisi²³². Dieser Frieden übertrifft jedes Verstehen und jeder sucht nach ihm. Wegen des Friedens ist man angetrieben in die Richtung umzukehren, die der Glaube angibt, um die Quelle dieses Friedens zu suchen, der das Streben befriedigen wird. Durch die Selbstbeobachtung findet man die wahre Natur der Seele, das Verderben der Sünde und die Wiederherstellung durch die Gnade.²³³

Die letzte Stufe der Erkenntnis, die Ekstase, besteht nicht in den logischen Grenzen der Vernunft, sondern in einem Liebensakt, einem Fühlen, einem Staunen, einem Streben, einem Beten und einem Anbeten. Eine solche Haltung ist nur möglich, wenn das Erkenntnisobjekt selbst nicht wie die anderen Objekte ist, sondern wenn es selbst die Liebe schlechthin ist, d.h. Gott. Hier endet der existentielle Weg der menschlichen Erkenntnis in einer Übereinstimmung mit den eigenen Abgründen. Um diese letzte Phase zu beschreiben, verwendet Bonaventura Ausdrücke wie „Dunkelheit, welche höchste Erleuchtung der Seele ist“, „der Strahl der Finsternisse“, „*docta ignorantia*“, „eine Verblendung, die uns erleuchtet“, „helle Wolke, die verdunkelt und gleichzeitig erleuchtet“.²³⁴ Diese besondere Gegensatzpaare

²³¹ Reilly Jr., James P., Jr., *Rectitude of Will and the Examined Life in S. Bonaventura (1274-1974)*, Vol. IV, Collegio S. Bonaventura Grottaferrata, Roma, 1973, pp. 655-671, pp. 654-657.

²³² Cf. Bonaventura, *Itin.*, Prologus, 2 (V, 295ab).

²³³ *Ibid.*

²³⁴ Bizzotto, Natale, *Erkenntnis und Existenz. Eine Untersuchung über die Erkenntnislehre Bonaventuras*, Dissertationen der Universität Wien, 75, Verlag Notring, Wien, 1972, pp. 213-214.

können uns erneut an dem ambivalenten Charakter dieses letzten Punktes der Erkenntnis erinnern.

Die intellektuellen Vermögen haben bisher die Aufgabe, die menschliche Seele aufzuheben und zurück in ihre eigene Heimat zu führen. Jetzt aber haben sie alle ihren *telos*, ihren letzten natürlichen Zweck erreicht, weshalb sie von keinem Nutzen mehr sind. Nun tritt der affektive Teil hinzu. Der Affekt nimmt die zentrale Stellung auf dieser letzten Stufe der Erfahrung des Menschen ein. Durch das Ausschalten aller anderen Vermögen wird man im Dunkel erhoben, um das göttliche Licht zu schauen.²³⁵

Einigen Forschern zufolge ist das nicht das Ende der Erkenntnis. Nach Bizzotto handelt es sich vielmehr um einen besonderen Typ von Erkenntnis, die Erkenntnis einer höheren Ebene. Das ist eine besondere Erkenntnis der Seele, die nicht mit den intellektuellen Vermögen verbunden ist. Dort, wo jede Schranke der Vernunft transzendiert wird, geht es vielmehr um eine Erfahrung, eine existentielle Erkenntnis, deren Natur affektiv ist. Diese existentielle Erfahrung ist die entstandene Einheit der Seele mit dem Göttlichen.²³⁶

Es gibt einen grundsätzlichen Unterschied zwischen der Tätigkeit des Intellektes und der des Willens – während der kognitive Akt durch ein *modum complexionis* hervorgebracht wird, wird der willentliche Akt durch ein *modum incomplexi* verwirklicht. Das heißt, dass der Intellekt verschiedene Aspekte zunächst schrittweise erkennt und sie danach in ein Urteil zusammenbringt. Wegen dieser Vielfältigkeit wird auch der Akt des Intellektes in einer komplizierten Weise ausgeführt. Natürlich hat der Intellekt auch die Fähigkeit, etwas in einem *simplex aspectus* aufzufassen und mit einer einfachen inneren Schau etwas rational und unmittelbar zu erkennen.²³⁷

Wenn wir aber die Wahrheit des Glaubens betrachten, verwenden wir einen Akt des Glaubens, der das *verum complexum* umfasst. Dann wäre es auch für den Intellekt möglich, einen Akt nicht *per modum simplex* auszuführen, sondern *per modum complexum*. Der Intellekt erkennt die Wahrheiten, die Gott an sich betreffen, durch die einzelnen Sachen im Verhältnis zum Ganzen.²³⁸ Im Gegensatz dazu wird der Akt des Willens und des Affekts *per modum incomplexi* verwirklicht.²³⁹

²³⁵ Cf. *ibid.*, p. 215.

²³⁶ Cf. *ibid.*, p. 216.

²³⁷ Cf. Schlosser, *Cognitio et amor...*, pp. 48-49.

²³⁸ *ibid.* pp. 50-51.

²³⁹ *Ibid.* pp. 48, 52.

Der Begriff „Affectus“ wird von Bonaventura oft in verschiedenen Bedeutungen verwendet. Manchmal bezieht sich Affectus auf den Willen oder auf die Willenskraft im Allgemeinen. Weiter spricht Bonaventura über den Affectus als den Willen, der die Liebe im Menschen bezeichnet. In diesem Sinn steht der Wille auch für das freie Wahlvermögen und das Ziel der praktischen Erkenntnis, deren Ursprung die Offenbarung ist²⁴⁰.

Noch am Anfang des Sentenzenkommentars bespricht Bonaventura die Aufgabe der Theologie als eine gleichzeitig spekulative und praktische Wissenschaft, die nach ihm nicht ausschließlich nur einer der beiden Arten angehört. Die Wissenschaft vervollkommnet den Intellekt (bringt den Intellekt zur Vollendung), während er sich selbst entweder auf den Affectus oder auf die äußere Tat ausweitet. Wenn wir den Intellekt an sich selbst betrachten, dann vervollkommnet er die Anschauung und wird mit Recht *speculativus* benannt. Damit jedoch hört die Tätigkeit des Intellekts nicht auf. Im anderen Teil des Spektrums muss sich der Intellekt bis zur Tat ausweiten, was durch den Habitus geschieht, damit wir uns verbessern. Das ist die praktische Wissenschaft oder die Moralität. Der Weg, der zwischen dem reinen spekulativen und dem reinen praktischen Aspekt steht, ist der Weg der Weisheit, die beide umfasst. Daher gehören zu diesem Weg beide Habitus – der der spekulativen Wissenschaft und der der Selbstverbesserung. Trotzdem hat nach Bonaventura die Aufgabe, gut zu werden (*boni fiamus*), einen Vorrang, da sie das Prinzip der Theologie darstellt.²⁴¹

Um diesen Punkt stärker zu betonen, verwendet ihn Bonaventura als Argument gegen jene, die behaupten, dass die Theologie dazu diene, das Versteckte aufzudecken. Die Antwort Bonaventuras darauf lautet, dass diese Entdeckung nicht *status*, sondern dem Affect untergeordnet ist.²⁴² Und gegen jene, die weiterhin behaupten, dass die Theologie weder den Sitten dient, noch den Dingen, die uns unterliegen, ist, sagt Bonaventura erneut, dass die Theologie der Selbstverbesserung und der Praxis dient.²⁴³ Obwohl Bonaventura versucht,

²⁴⁰ Cf. Sirovic, *Der Begriff* „Affectus“ ..., pp. 27-28.

²⁴¹ Cf. Bonaventura, *Sent. I*, Prooemium, q. 3, in c. (I 13ab): „Nam si consideremus intellectum in se, sic et proprie speculativus et perficitur ab habitu, qui est contemplationis gratia, qui dicitur scientiae speculativa. Si autem consideremus ipsum ut natum extendi ad opus, sic perficitur ab habitu, qui est, ut boni fiamus; et hic est scientia practica sive moralis. Si autem medio modo consideretur ut natus extendi ad affectum, sic perficitur ab habitu medio inter pure speculativum et practicum, qui affectum: Sapientia enim doctrinae est secundum nomen eius, Ecclesiastici sexto. Unde hic est contemplationis gratia, et ut boni fiamus, principaliter tamen, ut boni fiamus.“

²⁴² Cf. *ibid.* 1 (I 13b): „Quod obiicitur, quod est ad pandendum abscondita; dicendum, quod ibi non est status, quia illa revelatio ordinat ad affectum.“

²⁴³ Cf. *ibid.* 2, 3: „Quod obiicitur, quod non est de moribus nec, de his quae sunt ab opere nostro; iam patet responsio ad illud, quia ipse loquitur de illa quae proprie est, ut boni fiamus, ut de practica.“

einen mittleren Weg zu finden, behauptet er, dass die Hauptaufgabe der Theologie mit dem Affekt und mit der Verbesserung des Menschen verbunden ist.

Beim Habitus der Weisheit wird statt des Willens der Affekt verwendet. Erstens muss sich die Vernunft im Rahmen der spekulativen Wissenschaft vervollkommen. Der Erkenntnisakt stellt aber nicht sein eigenes Ziel dar, da jenes vom Affekt bestimmt wird, der hier einen Willensakt und zwar den Akt der Liebe beschreibt. An dieser Stelle bezeichnet *affectus* einen Willensakt, wenn nicht sogar einen Liebesakt, der seinem Wesen nach auch ein übernatürlicher Akt ist und die natürliche rationale Tätigkeit übertrifft.²⁴⁴ Nach Sirovic kommt dies zum Ausdruck, wenn die Vernunft den Willen auf diesen Liebesakt richtet. Er zitiert die hier verwendeten Begriffe von *dictare* und *regulare*, die die Auswirkung der Vernunft auf den Willen bezeichnen.²⁴⁵ Wie wir jedoch bereits gezeigt haben, ist diese Tätigkeit der Vernunft zwar notwendig, aber nicht hinreichend, da der Wille selbst die entscheidende Rolle spielt. Während alle Vermögen des intellektuellen Teils schon verdorben sind, bleibt dem Willen darüber hinaus eine natürliche Neigung zum Guten - die *synderesis* - die zunächst den gesamten affektiven Teil und danach auch den intellektuellen Teil antreibt.

Weisheit bedeutet hier weder eine rein spekulative, noch eine rein praktische Erkenntnis, weil sie sowohl die Gesamtheit der Akte des Intellekts, als auch der Akte des Affekts darstellt. Der Akt des Erkennens ist wesentlich konstitutiv und auf den Willen ausgerichtet, wobei der Akt der Liebe das Ziel der Erkenntnis ist. Die Erkenntnis ist nicht rein rational, sondern „hinübergedrängt zum Willen, wo das in ihr liegende dynamische Element seinen Ziel- und Ruhepunkt findet“.²⁴⁶

2.4.4. De Reductione Artium ad Theologiam

Das Thema der Zurückführung hat bei Bonaventura eine bestimmte Funktion. Die *reductio* sollte man nicht in einem bloßen technischen oder formalen Sinn verstehen. Vielmehr ist die *reductio* ein Zusatz zur Illuminationslehre. Der Intellekt ist zunächst durch eine spirituelle Strahlung angetrieben, wonach die Zurückführung zu dem Höchsten diesen Prozess vervollständigt.²⁴⁷

²⁴⁴ Cf. Sirovic, *Der Begriff* „Affectus“..., pp. 23-24.

²⁴⁵ Cf. *ibid.*

²⁴⁶ Cf. *ibid.*

²⁴⁷ Cf. Speer, *Bonaventura*, p. 236.

Dieser Prozess wird manchmal mit *reductio* und manchmal mit *resolutio* bezeichnet. Selbst wenn es gewisse Unterschiede zwischen den beiden Begriffen gibt, tragen sie im Grunde genommen dieselbe Bedeutung.²⁴⁸

Im dritten Kapitel des *Itinerarium* finden wir eine solche *resolutio plena*, in der das Seiende in seiner ganzen Vollkommenheit erkannt wird.²⁴⁹ Durch den *intellectus apprehendens* werden die einzelnen Objekte der Erkenntnis in ihren Einzelheiten erkannt. Dadurch werden sie zwar erkannt, jedoch werden sie dadurch nicht in einem größeren Kontext oder in Beziehung zueinander gesehen. Die verschiedenen Objekte werden als eine Menge ohne innerliches Verhältnis betrachtet. Erst durch den *intellectus resolvens* erkennt man, dass alle Erkenntnisobjekte miteinander verbunden sind und zu einem ersten Prinzip zurückgeführt werden. Jetzt existieren sie für den Intellekt als Teile einer Ganzheit, die in einem bestimmten Kontext angeordnet sind.²⁵⁰ Es geht nicht um eine Menge von Daten, sondern um die Gewinnung jener Prinzipien, mit denen wir einen „architektonischen Standpunkt“ zu gewinnen vermögen, der die wahre Erkenntnis ermöglicht. Es geht um die Maßgaben des Erkennens in jeder gewissen Erkenntnis, ohne die nichts mit Gewissheit erkannt werden kann.²⁵¹

Gleichzeitig ist bei Bonaventura die Zurückführung keine bloße Erkenntnisteknik, sondern ein stetiges Zurückfragen nach dem ersten Prinzip, das „ein Grundimpuls bonaventuranischen Denkens“ ist.²⁵² Die Denkfiguren der *reductio* und der *resolutio* sind als Prinzipien der Erkenntnis grundlegend.

Das göttliche Sein ist das erste Prinzip, zu dem jedes unserer Konzepte durch die *resolutio* zurückgeführt werden soll. Dieses Prinzip hat allerdings nicht nur eine epistemologische, sondern auch eine ontologische Dimension, insofern die Zurückführung die Grenzen des einzelnen individuellen Intellekts übertrifft.²⁵³

Paul Rorem macht eine kurze, aber damit sehr wichtige Erklärung darüber, was genau *reductio* in einem etymologischen Sinne bedeutet. Er bespricht die Frage, wie der Titel des *De reductione* übersetzt werden soll. Im Englischen kann „reduction“ nicht zeigen, wie sich die Gesamtheit der menschlichen Kenntnis auf die Theologie bezieht. „Leading back“, was dem

²⁴⁸ Cf. Speer, *Triplex Veritas...*, pp. 194-198.

²⁴⁹ Cf. Speer, *Bonaventure*, p. 236.

²⁵⁰ Cf. Speer, *Triplex Veritas...*, p. 61.

²⁵¹ Cf. Speer, *Scire infinita...*, p. 105.

²⁵² Cf. Speer, *Triplex Veritas...*, p. 62.

²⁵³ Cf. Speer, *Zwischen Gewißheit...*, pp. 118-120.

deutschen "Zurückführung" näherliegt, ist besser, aber noch nicht ausführlich genug. Ein gutes Beispiel sei „retracing“, „Zurückverfolgen“, das in der Übersetzung von Emma Healy zu finden ist. Das lateinische „re“ steht für „wieder“ oder „zurück“. *Re-ducere* bedeutet also führen oder bringen, was der Seele angehört, zurück zu ihrem Ursprung, nämlich zu Gott. Das kann einerseits regressiv geschehen, aber auch progressiv, insofern Gott gleichzeitig die Quelle und der Zweck ist.²⁵⁴

Jedoch kommt dieses „re“ von der Übersetzung Eriugenas, der das griechische „ana“, „nach oben“, übersetzen will, weil „reductio“ statt „anagogy“, wörtlich „hochheben“, sein musste. Deswegen hat Eriugena „reducere“ verwendet, um „anago“ mit der Bedeutung von „hochführen“ zu übersetzen. Dann ist aber „reducere“ besser mit „zurück aufwärts zu führen“ übersetzt. Bonaventura fängt die *De reductione* mit demselben Zitat an, mit dem auch *Die himmlische Hierarchie* des Dionysius beginnt. Deswegen sollte „reductio“ im Werk Bonaventuras in Zusammenhang mit „anago“ gedacht werden, indem die Bedeutungen von „nach oben“ und „zurück“ zusammengefasst werden. Hier ist zu betonen, dass Bonaventura die Transliteration von „anagogia“ verwendet hat und sogar *anagogicus* und *anagogiae* in einigen Fällen als Synonyme zu *sursum ductio* stehen. Daher bedeutet *reductio* nicht ein bloßes „zurück“, das auch abwärts der Vernunft gehen könnte, sondern das Streben, das aufwärts auf das letzte Ziel gerichtet ist.²⁵⁵

Andererseits sehen wir, dass *reductio* manchmal ein weiter gefasster Begriff als *resolutio* ist. Wenn wir auch die *De reductione artes ad theologiam* betrachten, können wir bemerken, dass dort das Projekt, die gesamte menschliche Erkenntnis zum ersten Prinzip zurückzuziehen, mehr bedeutet, als die bloße rationale Erkenntnis. Obwohl dieses Werk etwas kürzer ist, glauben wir, dass es die Ansicht Bonaventuras vollständig darstellt. In diesem Text stellt Bonaventura die *philosophia rationalis* und die *philosophia naturalis* in nur 6 von insgesamt 26 Kapiteln vor. Die reine rationale und logische Zurückführung der intellektuellen Begriffe ist ein wichtiger, jedoch nicht ausreichender Teil der *reductio*.

De reductione artium ad theologiam ist auf eine besondere Weise geschrieben, sodass alle verschiedenen Stufen der Erkenntnis ihre dreifache Erklärung finden. Diese dreifache Erklärung gilt für die philosophische Erkenntnis, die Sinneserkenntnis, die Kunst, die Vernunftphilosophie, die Naturphilosophie und die Moralphilosophie. In allen diesen Fällen

²⁵⁴ Cf. Rorem, Paul, *Dionysian Uplifting (Anagogy) in Bonaventura's Reductio*, in *Franciscan Studies*, vol 70, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventura University, 2012, pp. 183-188, pp. 183-184.

²⁵⁵ Cf. *ibid.*, pp. 184-188.

zeigt die erste Stufe die Entstehung oder die Geburt, die zweite – die Ordnung des Lebens und die dritte – die Einheit, die die Seele mit Gott erreicht. Damit ist es offensichtlich, dass für Bonaventura die Ordnung des Lebens - der praktische Teil des Lebens - sehr wichtig ist, weil sie den Menschen zur ewigen Einheit leitet. Darüber hinaus sind die Praxis und die Einheit so wichtig für Bonaventura, dass er die gesamte Struktur der verschiedenen Bereiche der menschlichen Erkenntnis durch diese Struktur erklärt.

So wird z.B. eine Idee der Vernunft in der Vernunftphilosophie dargestellt. Um diese Idee jedoch mitteilen zu können, muss man sie durch die Form eines Lauten in ein Wort umwandeln. Bei diesem Prozess sehen wir ein Abbild der Geburt des ewigen Wortes.²⁵⁶ Wenn wir den Sinn des Wortes betrachten, bemerken wir die Ordnung des Lebens. Damit das Wort vollkommen ist, müssen die Wahrheit, die Angemessenheit und die Schönheit zusammentreffen. Demgemäß muss all unser Tun drei Eigenschaften besitzen – Maß, Schönheit und Ordnung, denn man lebt nur dann der Ordnung gemäß, wenn die Absicht recht, das Gefühl lauter und das Tun bescheiden ist.²⁵⁷ Am Ende verstehen wir das Wort im Bezug auf sein letztes Ziel, bzw. den Ausdruck, die Belehrung und den Ansporn. Für den Ausdruck braucht man die Art, für die Belehrung – das klare Licht und für den Ansporn – eine gewisse Kraft. Diese Art, Licht und Kraft sind in einer inneren Verbindung, die in der Seele die Verbindung mit Gott symbolisiert.²⁵⁸

Auf die gleiche Art zeigt Bonaventura, wie man auch in der Naturphilosophie eine solche dreifache Struktur betrachten kann. Zunächst sagt er, dass die gesamte Naturphilosophie das fleischgewordene göttliche Wort predigt.²⁵⁹ Wenn wir aber die Tätigkeit der Kausalität betrachten, sehen wir die Ordnung des Lebens.²⁶⁰ Am Ende sehen wir im Hinblick auf das Mittel der Einigung das Abbild der Einigung der Seele mit Gott.²⁶¹

Wir behaupten damit, dass Bonaventura diese Struktur nicht zufällig verwendet, sondern sorgfältig implementiert hat, weil die Praxis und die Einigung der Seele mit Gott im Grunde genommen das letzte Ziel seiner Lehre ist. Deswegen ist es auch nicht zufällig, dass Bonaventura *De reductione* mit der Besprechung der praktischen Philosophie oder der Moralphilosophie beendet. Genau wie im *Itinerarium* spricht Bonaventura über den Bereich

²⁵⁶ Cf. *Reductione Artium ad Theologiam*, in *Opera Omnia*, tom. V, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1891, 317-325, 16 (V, 323b).

²⁵⁷ Cf. *ibid.*, 17 (V, 323b-324a).

²⁵⁸ Cf. *ibid.*, 18 (V, 324a).

²⁵⁹ Cf. *ibid.*, 20 (V, 324ab).

²⁶⁰ Cf. *ibid.*, 21 (V, 324b).

²⁶¹ Cf. *ibid.*, 22 (V, 324b-325a).

und die Fähigkeiten der rationalen Vermögen und verlegt den praktischen/affektiven Teil ans Ende des Werkes. Hier, in *De reductione*, beginnt Bonaventura damit, dass man auch in der Moralphilosophie das Licht der Heiligen Schriften finden kann, weil die Moralphilosophie im größten Maße auf die *rectitudo* gerichtet ist. Hier bezieht sich der Franziskaner auf Anselm und sagt, dass die *rectitudo* auf die Gerechtigkeit gerichtet ist, die die „Richtigkeit des Willens ist“²⁶².

Rectitudo aber kann drei verschiedene Bedeutungen tragen. Erstens wird als „recht“ das bezeichnet, dessen Mitte gleich weit von seinen beiden Enden entfernt ist. In diesem Sinne kann man auch die innerliche Beziehung der Trinität betrachten. An der zweiten Stelle ist „recht“ das, was sich dem Lenkenden angleicht und hier erblickt man die Ordnung des Lebens, weil jener ein rechtes Leben hat, der es nach den Regeln des göttlichen Gesetzes ausrichtet. Dafür ist es notwendig, dass der menschliche Wille den verpflichtenden Geboten, den heilsamen Ermahnungen und den vollkommenen Räten zustimmt. Die rechte Ordnung des Lebens kann man erlangen, wenn keine Verkehrtheit gefunden werden kann.²⁶³

Zuletzt wird das „recht“ genannt, dessen Spitze nach oben gerichtet ist, genauso wie der Mensch eine aufrechte Gestalt hat, womit sich auch die Einigung der Seele mit Gott zeigt. Erstens fällt auf, dass Bonaventura über einen höchsten Teil spricht, der sich mit Gott verbindet. Eine ähnliche Parallele haben wir in dem Begriff *synderesis* gesehen und auch am Ende des *Itinerariums*, wo Bonaventura über die *apex affectus* spricht. *Synderesis*, *apex mentis*, *apex affectus* sind Bezeichnungen für diesen Teil des Menschen, der das Höchste ist und die Einigung zwischen dem Menschen mit Gott verwirklicht. Deswegen sagt Bonaventura an dieser Stelle auch, dass es notwendig sei, den Gipfel der Seele – *apex mentis* – selbst nach oben zu richten. Das geschieht, wenn die Vernunft der ersten Wahrheit zustimmt, wenn das iraszibile Vermögen auf die höchste Freigebigkeit anlehnt und sich das Begehrungsvermögen auf die Güte stützt.²⁶⁴

²⁶² Ibid. 23 (V, 325a): „Penes modos praedictos est reperire in illuminatione philosophiae moralis lumen sacrae Scripturae: quoniam intentio moralis philosophiae principaliter, versatur circa rectitudinem; versatur enim circa istitiam generalem, quae ut dicit Anselmus [...] ‘est rectitudo voluntatis’.”

²⁶³ Ibid. 24 (V, 325ab): „Alio modo dicitur rectum quo dirigenti se conformatur. Et secundum hoc in consideratione rectitudinis conspicitur ordo vivendi. Illi enim recte vivit, qui dirigitur secundum regulas iuris divini. Et hoc est, quanto voluntas hominis assentit praeceptes necessariis, monitis salutiferis, consiliis perfectis, ut probet homo, quae sit voluntas Dei, bona et beneplacens et perfecta. Et tunc est rectus ordo vivendi, in quo nulla obliquitas potest reperiri.”

²⁶⁴ Ibid. 25 (V, 325b): „Tertio modo dicitur rectum cuius summitas est sursum erecta, sicut homo habet staturam rectam. Et secundum hoc in consideratione rectitudinis manifestatur Dei et animae unio. Cum enim Deus sit sursum, necesse est, quod apex ipsius mentis sursum erigatur. Hoc autem est, cum

In diesem Kapitel haben wir festgestellt, dass der Wille und der affektive Teil der Seele bei Bonaventura eine besondere Rolle im Erkenntnisprozess haben, auch wenn es sich um das klassische Konzept von *liberum arbitrium* handelt. Die freie Wahl ist tatsächlich eine Zusammenwirkung des Intellekts und des Willens, aber auch wenn der Intellekt dem Willen etwas diktiert, kann der Wille dieses Urteil vernachlässigen und dagegen wollen. Obwohl ein solcher Akt an sich ungewöhnlich aussehen kann, dürfen wir nicht vergessen, dass der Wille das am meisten verdrehbare Vermögen und ein *instrumentum se ipsum movens* ist. Hier ist es wichtig zu bemerken, dass Bonaventura den Begriff *voluntas* auch im Fall der *vis concupiscibilis* und *vis irascibilis* verwendet. Dieser Teil des Willens strebt, kann sich auswirken und bleibt gleichzeitig frei. Ob für Bonaventura der Akt des Willens, der das intellektuelle Urteil vernachlässigt, frei ist oder nicht, bleibt eine offene Frage. Einerseits muss eine freie Wahl – das *liberum arbitrium* – auch die intellektuelle Aktivität umfassen, andererseits müssen wir annehmen, dass das intellektuelle Urteil von einem nicht intellektuellen Drang der „unbewussten“ niedrigeren Potenzen unterbrochen werden kann.

Auf jeden Fall werden die intellektuellen Fähigkeiten vom sündhaften Akt verdorben und müssen durch die Gnade, die den Willen erneut antreibt, wiederhergestellt werden. In der Illuminationstheorie kann man ein Beispiel finden, wie dem durch den Willen wiederhergestellte Intellekt geholfen werden muss. Außerdem gehört die letzte Stufe der Erkenntnis nicht dem Intellekt an – die *apex mentis*, die auch *apex affectus* (interessanterweise nicht *apex intellectus*) oder *synderesis* genannt wird, erlangt die höchstmögliche Einheit mit dem göttlichen. Die *synderesis* ist kein Begriff des intellektuellen Teils der Seele wie die *conscientia*. Die *synderesis* gehört zum affektiven oder willentlichen Teil, strebt immer nach dem Guten – und zwar auch nach der Erbsünde und vor der Vergebung – und kann nie zerstört werden. Diese Einheit ist auch kein normaler Erkenntnisakt, sondern ein Übergang der Seele, der nach dem Aufhören der intellektuellen Tätigkeit - *omnes intellectuales operationes reliquantur* – eintritt. Der letzte Bereich der Dunkelheit ist kein Platz für die Lehre oder den Intellekt, sondern für die Liebe und die Gnade.

rationalis assentit primae veritati propter se et super omnia cum irascibilis innititur summae largitati, et cum concupiscibilis adhaeret bonitati; tunc qui hoc modo Deo adhaeret unus spiritus est.”

3. Petrus Johannes Olivi

3.1. Einleitung

Petrus Johannes Olivi war ein Student von Bonaventura, bzw. ein Anhänger der franziskanischen Schule, der sich jedoch stark von allen früheren (und sogar späteren) mittelalterlichen Philosophen unterscheidet. In Olivis Theorien findet sich ein neoplatonisches Element, das von den philosophischen Ansichten früherer mittelalterlicher Autoritäten wie Augustinus, Avicenna oder Nemesius von Emesa übernommen wurde. Wenn sich aber Olivi auf sie bezieht, macht er das nicht ohne eine weitere Ausarbeitung, sondern führt neue und elaborierte Varianten ihrer Ideen ein. Die Innovation seines philosophischen Gedankens ist unbestreitbar und er wusste sogar selber, dass die von ihm vorgestellten Theorien ihrem Wesen nach neu waren und sich grundsätzlich von den anderen Theorien in den mittelalterlichen philosophischen Debatten unterscheiden.²⁶⁵

Wenn Olivi z.B. seine Wahrnehmungstheorie vorstellt, bezieht er sich auf das augustinische Verständnis von Wahrnehmung, das übrigens selbst unsystematisch war. Olivis Grundprinzip in seiner Wahrnehmungstheorie stammt von der neoplatonischen Ansicht, dass die Seele auf einem höheren ontologischen Niveau als der Körper ist. Wegen dieses ontologischen Vorrangs haben die materiellen Objekte nicht die Fähigkeit, auf die seelischen Prozesse, beispielsweise als Wahrnehmungsprozess, einzuwirken. Die Fähigkeit einzuwirken, zeigt auf ein höheres ontologisches Niveau und die Fähigkeit Wirkung zu erfahren, auf ein niedrigeres ontologisches Niveau. Dadurch kommt der Akt der Wahrnehmung zustande, wenn die Seele ein Abbild der äußeren Objekte in sich selbst (*in semetipsa*) und von sich selbst (*de semetipsa*), d.h. von der innerlichen Aktivität der Seele aus herstellt.²⁶⁶ Von hier aus aber entwickelt Olivi eine Erkenntnistheorie, die einzigartig für die mittelalterliche Philosophie ist. Für einige Aspekten seiner Arbeit wird Olivi als ein radikaler Innovator in der franziskanischen Schule angesehen. In seinen Werken sind völlig neue, sogar radikalere

²⁶⁵ Toivanen, Juhana, *Perception and Internal Senses. Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul*, Reihe: Investigating Medieval Philosophy, 5, Brill, Leiden, 2013, pp. 141-142.

²⁶⁶ Silva, José Filipe and Toivanen, Juhana, *The Active Nature of the Soul in Sense Perception: Robert Kilwardby and Peter Olivi*, in *Vivarium*, Vol. 48, No. 3-4, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2010, pp. 245-278, p. 247-249.

philosophischen Gedanken aufgetreten, die entscheidend für die philosophischen Innovationen der Moderne waren.²⁶⁷

Alle diese Innovationen brachten aber auch viele Spannungen mit anderen Philosophen, sogar mit der Autorität der Kirche. Gerade wegen seiner Beziehung mit der Kirche wurden Olivis Texte sogar nach seinem Tod nicht verbreitet, weshalb er von modernen Philosophen, späteren Forschern und Historikern der Philosophie lange Zeit missachtet wurde.²⁶⁸ Seine Ansichten über die Philosophen im Allgemeinen waren auch zunehmend kritisch. Gegen Philosophen wie Aristoteles, dessen Texte inkohärent und impraktikabel seien, hatte Olivi sogar eine aggressive Haltung.²⁶⁹

In der Sekundärliteratur wird die Beziehung Olivis zur Kirche und zur Philosophie ausführlich diskutiert.²⁷⁰ Zu diesem Punkt begnügen wir uns deshalb nur damit, einige wichtige Punkte zu erwähnen, auf die Bonnie Kent die Aufmerksamkeit lenkt. Einigen Forschern zufolge war Olivi kein Aristoteles Gegner, oder zumindest kein kohärenter Aristoteles Gegner. Nach Delorme ist Olivis Haltung nicht gegen Aristoteles im Besonderen gerichtet, sondern überhaupt gegen alle nicht-christlichen Philosophen. Nach Orazio Bettini gibt es bei Aristoteles Auffassungen, denen Olivi folgt, weswegen der Franziskaner nicht konsequent in seiner Kritik war. Burr schlägt eine weitere interessante These vor, nämlich die, dass Olivi nicht Aristoteles selbst, sondern den Kult über Aristoteles in seiner Zeit bekämpft. Bonnie Kent fasst zusammen, dass alle diese Behauptungen mehr oder weniger wahr sind, weil Olivi nicht gegen Aristoteles im Besonderen oder gegen die antike nicht-christlichen Philosophen gerichtet war, sondern gegen alle Philosophierenden. Der Widerstand gegen die Philosophie war nach Olivi die Pflicht jedes vernünftigen Christen.²⁷¹

²⁶⁷ Cf. Yrjönsuuri, Mikko, Id., *Locating the Self Within the Soul – Thirteenth-Century Discussions*, 225-241, in (ed.) Pauliina Remes and Juha Sihvola, *Ancient Philosophy of the Self*, The New Synthese Historical Library. Texts and Studies in the History of Philosophy, Vol. 64, Springer, Dordrecht, 2008, p. 236.

²⁶⁸ Cf. Yrjönsuuri, Mikko, Yrjönsuuri, Mikko, *Free will and Self-Control in Peter Olivi*, in (ed.) Henrik Langerlund and Mikko Yrjönsuuri, *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, Studies in the History of Philosophy of Mind, Vol. 1, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002, pp. 99-128, pp. 99-100.

²⁶⁹ Cf. Pasnau, Robert, *Olivi on the Metaphysics of the Soul in Medieval Philosophy and Theology*, Vol. 6, Issue 2, printed in the United States of America, September 1997, pp. 109-132, pp. 110-111.

²⁷⁰ Cf. Partee, Carter, *Peter John Olivi: Historical and Doctrinal Study in Franciscan Studies*, Vol. 20, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 1960, 215–260, pp. 216-230.

²⁷¹ Cf. Kent, Bonnie, *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1995, pp. 84-88.

Wenn wir Olivis Worte über die Philosophie, oder die Philosophierenden genau so annehmen, wäre es schwierig zu sagen, ob er sie selbst annehmen würde, wenn seine Überlegungen Teil eines anderen rein philosophischen Systems wären. Diese Frage stellen wir im Hinblick auf die ungewöhnliche Art der Besprechung von philosophischen Themen, die Olivi unternommen hat. In diesem Sinn folgt Olivi nicht den klassischen philosophischen Schemen, obgleich er grundsätzlich die gleiche Frage diskutiert. Um jedoch Olivis philosophische Theorien zu besprechen, möchten wir mit einer kurzen Diskussion über seine Vorgehensweise beginnen.

3.2. Die innere Erfahrung

Ein zentrales und wichtiges Thema in den Texten des Franziskaners sind der Mensch und die Freiheit des Willens, und zwar in Bezug auf den Begriff der Person. Obwohl Person und Persönlichkeit zwei Begriffe sind, die unbestreitbar wesentlich für das europäische Denken sind, werden sie bei Olivi erstmals in einem rein philosophischen Kontext systematisch verwendet. Der Begriff der Person, der aus dem griechisch-christlichen Kontext stammt, und der jüdischen Sakralliteratur fremd ist, ist von den Kirchenvätern besprochen und ausgearbeitet, aber erst bei Boetius richtig definiert worden.²⁷² Erst Olivi jedoch, versucht mit dem Begriff den Menschen und seinen innerlichen Selbstbezug zu bezeichnen. In Olivis Sentenzenkommentar verbindet Olivi die Person mit der Tätigkeit der Selbstreflexivität der menschlichen Seele und damit mit der Tätigkeit der zwei Hauptvermögen des Menschen – dem Willen und dem Intellekt.²⁷³

Hier gehen wir das Problem der Person aber nicht weiter an, sondern werden den Begriff nur gebrauchen, um Olivis für das mittelalterliche Denken spezifische philosophische Weise zu beschreiben. Bei Olivi spielt die Person nicht die Rolle einer für den Menschen akzidentiellen Funktion, sondern der Mensch ist seinem Wesen nach einer Person. Diese Persönlichkeit ist aber nicht von Natur aus gegeben, sondern der Natur entgegengesetzt. Das wiederum stammt von dem franziskanischen Verständnis der *ens morale*, der moralischen Entität, die unterschiedlich als die *ens naturae* angesehen wird, insofern Freiheit und Natur ihrem Wesen nach unterschiedlich sind.²⁷⁴ Darin liegt der wichtigste Unterschied – für Olivi

²⁷² Cf. Динева, Гергана, *Раждането на Личността*, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София, 2018, с. 61-102. Hier findet man nach unserer Kenntnis die einzige Diskussion über das „Geburt“ des Begriffs der Person in der westlichen Gedankenwelt.

²⁷³ Cf. *ibid.* c. 137-138.

²⁷⁴ Cf. Kobusch, Teo, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997, p. 37; Mehr über die mittelalterliche Differenzierung zwischen naturhaft und frei/moralisch s. *ebd.* pp. 37-52.

spielt die Freiheit des Menschen eine zentrale Rolle. Abgesehen von der klassischen philosophischen Ansicht bespricht Olivi etwas, dessen Existenz den klassischen Kategorien nicht untergeordnet werden kann. Dieses Problem betreffend verwendet Olivi deswegen auch eine andere Methode.

Der Grundgedanke Olivis ist die Freiheit und ihre wichtige Rolle für die Person und die Gesellschaft im Allgemeinen. Pasnau zufolge ist Olivi ein Philosoph, dessen Theorie des freien Willens auf der „grundlegenden Erfahrung der Freiheit“²⁷⁵ und der aus ihr hervorkommenden Verantwortlichkeit beruht. Olivi fängt mit ethischen und erfahrungsmäßigen Angaben an, in deren Kern sieben grundlegende Gegensätze liegen, die offensichtlich sind für unsere eigene Erfahrung und dazu die Realität der freien Entscheidung voraussetzen.²⁷⁶ Gefühle wie Eifersucht, Zorn und Mitleid zeigen, dass die Freiheit der Person Teil ihres Wesens ist. Deswegen trägt auch die Person selbst die Verantwortung für ihre eigenen Taten, wobei keine Begierde oder Neigung diese Freiheit einschränken kann. Diese moralischen Gefühle geben uns die Sicherheit, dass die Freiheit besteht.²⁷⁷

Das erste Gefühl, das Olivi bespricht, ist der Zorn. Niemand fühlt sich beleidigt, wenn ihm etwas Schlechtes geschieht wegen eines Tieres, oder jemandem, der seine Vernunft nicht freiwillig als ein Mensch verwenden kann, sondern nur von jemandem, der seine Vernunft freiwillig verwenden kann und damit dafür verantwortlich ist. Das zweite Gefühl ist der Affekt der Freundschaft. Dazu kommen auch Prahlerei und Scham, Dankbarkeit und Undankbarkeit, Hoffnung, Misstrauen, Angst, und andere, die Olivi gleichermaßen bespricht.²⁷⁸

Diese Erkenntnis ist auch mit der Selbsterkenntnis des Menschen verbunden. Olivi sagt an verschiedenen Stellen, dass wir selbst intellektuelle Wesen sind, die ein intimes Empfinden von unserem eigenen Wesen als intellektuelles und freies haben, und spricht in diesen Fällen von *experimentum*, Erfahrung.²⁷⁹ Für Olivi ist aber dieses tiefste Verständnis

²⁷⁵ Pasnau, Robert, *Olivi on Human Freedom*, in Alain Boureau et Sylvian Piron (éd.), *Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, (Études de philosophie médiévale, 79), Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1999, pp. 15-25, p. 15.

²⁷⁶ Cf. *ibid.* p. 17.

²⁷⁷ Cf. Kobusch, Teo, *Die Person: Wesen der Freiheit*, in H. Thomas, J. Hattler (Hrsg.), *Personen. Zum Miteinander einmaliger Freiheitswesen*, Frankfurt—Lancaster, 2012, S. 59–79, pp. 70 f.

²⁷⁸ Cf. Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum* [= Olivi, *Sent.* II], B. Jansen (ed.), *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi* 4-6, Collegio S. Bonaventurae, Quaracchi, 1922 (I), 1924 (II), 1926 (III), q. 57, p. 8, pp. 317-323.

²⁷⁹ Cf. *ibid.*, q. 51, 122: „[E]xperimentum intimum et certissimum quo intra nos sentimus sensitivam teneri et regi et dirigi a parte superiori tanquam aliquid in sua natura intime plantatum; in tantumque sentitur esse plantata in radice superiori parties nostrae quod radix nostra subsistentiae, ipsa scilicet

kein bloßes demonstratives Wissen, sondern eine *scientia sui*. Obgleich *scientia* in der Regel in einem aristotelischen Kontext verwendet wird, sind Olivis Betrachtungen nicht durch Syllogismen von ersten und wahren Prämissen heraus erworben. Diese Betrachtungen stammen aus den direkten unmittelbaren Hinwendungen zu sich selbst und ihr Ausgangspunkt ist infolgedessen die Selbsterfahrung der intellektuellen Akte selbst. Es handelt sich hier also nicht um eine Wissenschaft im strengen Sinne, sondern um eine Erfahrung der eigenen kognitiven Akte, die jeder Mensch intellektuell und unmittelbar auf der gleichen Weise erfassen kann. Deswegen trägt diese Erkenntnis jedoch die Merkmale der objektiven Erkenntnis, weil es sich um kein Wissen des eigenen Charakters oder des eigenen Wesens als Person handelt, sondern um das der eigenen seelischen Tätigkeiten.²⁸⁰

Obwohl diese innerliche Erfahrung schon Teil der augustinischen und franziskanischen Tradition ist, wird ihr hier ein vollkommen neuer epistemologischer Zustand zugeschrieben. Die *interna experientia* wird mit der Wichtigkeit der ersten wahren Prämissen der Erkenntnis gleichgestellt. Zunächst ist sie genau wie die logischen Prinzipien allgemein vorhanden, weil die Struktur der innerlichen Erfahrung bei allen Menschen die Gleiche ist. Die innerliche Erfahrung ist ursprünglich, unmittelbar, zweifellos und unfehlbar, insofern sie die erste Hinwendung des Menschen zu sich selbst, also die grundlegendste Form der Selbstreflexivität darstellt.²⁸¹

Die innere Erfahrung scheint ein dritter Weg zu sein, der weder das apriorische, noch das aposteriorische Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung betrifft. Damit unterscheidet sich die Introspektion wesentlich von der Erkenntnis, die durch die thomistische *resolutio naturalis* gewonnen wird. Die Grundlage all unseres Wissens wird zweifellos durch die innere Erfahrung gebildet, durch die wir wissen, dass wir leben und denken.²⁸² Da diese Erfahrung eine Folge der ontologischen Zuwendung der Seele zu sich selbst ist, erwirbt sie nach Aristoteles auch den Status der ersten und untrüglichen Prinzipien. Nach Olivi ist die unbezweifelbare und allgemeine Erfahrung darüber hinaus die sicherste Erkenntnis, die wir haben. Der von Olivi neugeprägte epistemologische Status der inneren Erfahrung wird

pars superior, sentit intime et dicit actus sensitivae esse suos; Cf. *ibid.*, p. 121: [E]xperimentum naturae nostrae intimum quo sentimus nos in radice liberi arbitrii per se et altissime consistere et omnia alia in ipsa stabiliri altiori modo quam partes corporis in corde vel cerebro.”

²⁸⁰ Cf. Perler, Dominik und Schierbaum, Sonja (hrsg, übers., komm.), *Selbstbezug und Selbstwissen. Texte zu einer mittelalterlichen Debatte*, Klostermann Rote Reihe 71, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2017, pp. 20-21.

²⁸¹ Cf. Динева, *Раждането...*, с. 143-144.

²⁸² Cf. Petrus Ioannis Olivi, *Quaestiones Logicales*, q. 18, St. F. Brown (ed.) in *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, vol. 42, Fordham University Press, New York, 1986, pp. 335-388, p. 382: Et idem est interna experientia nostri esse de quo non possumus dubitare, quin nos simus quaedam res vivens, et multa cogitans et cogitare potens.

danach, sowohl von Scotus und Ockham, als auch von Descartes, und sogar von Newton übernommen.²⁸³

Allerdings wurzelt die Selbstreflexivität in der Person selbst, weil gemäß der franziskanischen Willensphilosophie die Selbstreflexivität an erster Stelle auf dem Willen gründet, und die Selbstreflexivität selbst die Fähigkeit der Person als Existenz darstellt. Die Persönlichkeit kann sowohl theoretisch, als auch praktisch erkannt werden, aber sie besteht zuerst in der Selbstreflexivität des Willens und nur an zweiter Stelle im Intellekt und der inneren Erfahrungen. Da der Wille „die geistigste, intimste, in sich gesammeltes, kurzum: die unmittelbarste Form der Hinwendung zu sich selbst“²⁸⁴ ist, kommt er vor dem Akt des Intellekts, der nur an zweiter Stelle steht.²⁸⁵

Deshalb stellt sich jetzt die Frage, welche die Tätigkeit des Willens ist. Wenn er die intimste Weise uns selbst zu erfahren ist und wenn die innerliche Betrachtung es uns ermöglicht, mit Sicherheit unsere Selbsterfahrungen zu beschreiben, wie erfahren wir dann unsere Willensselbstreflexivität und welche Folgen hat das für die Tätigkeit der gesamten Seele, einschließlich des Erkenntnisvermögens?

3.3. Der Wille

Im Kontext des Wahrnehmungsprozesses, in dem Olivi den größten Einfluss gehabt hat, gibt es zwei philosophische Grundpunkte, von denen aus Olivis Kritik an anderen Erkenntnistheorien gerichtet ist. Der eine ist der Einwand, dass man nicht die *Species* des Objekts für ein Erkenntnisobjekt hält. Wenn die Erkenntnis nur aus einer *Species*, aus einem Abbild des Objekts gewonnen wird, dann erkennt man nicht das Objekt selbst, sondern nur sein Abbild und damit ist die ganze Erkenntnis zersetzt.²⁸⁶ Dieser Punkt ist für uns jetzt aber nicht so wichtig und wir werden deshalb am Ende des Kapitels noch einmal auf ihn zurückgehen. Der zweite Punkt ist jedoch bedeutender und unserer Meinung nach auch entscheidender, weil er viele philosophische Folgen hat. Wenn die Seele höhere geistige Vermögen als der Körper hat, können die materiellen Objekte nicht auf sie einwirken, sogar wenn das körperliche Organ betroffen ist.²⁸⁷

Olivi baut seine Theorie auf der Aktivität der Seele auf. Wenn die Seele einen höheren ontologischen Stand als der Körper innehält, kann sie nicht bloß ein Rezipient der

²⁸³ Cf. Kobusch, *Die Person...*, p. 69-70.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 69.

²⁸⁵ Cf. *ibid.* pp. 68-69.

²⁸⁶ Cf. Toivanen, *Perception and internal...*, p. 120.

²⁸⁷ Cf. *ibid.*

Wahrnehmungen der körperlichen Sinnesvermögen sein. Darüber hinaus steht die Aktivität der Seele in engerer Verbindung mit der Freiheit des Willens. Die Tatsache, dass er andere Erkenntnistheorien zuweilen stark angreift, ist weiterhin teilweise von der Angst hervorgerufen, dass, wenn andere Vermögen der Seele als Passive aufgenommen werden, es noch annehmbarer wird, dass der Wille selbst eine passive Potenz ist.²⁸⁸

Wir stimmen dem zu und wollen auch weiter behaupten, dass dies nicht nur Teil der Motivation Olivis Kritik ist, sondern ihr Hauptpunkt. Wahrscheinlich ist es auch nicht verwunderlich, dass eine derartige Figur wie Olivi, sein ganzes Leben lang verschiedene Autoritäten und Positionen stark bekämpfte, die Wichtigkeit unserer Freiheit jedoch hochachtet. Außerdem wäre es sinnvoll zu schauen, wo Olivi diese Kritik äußert, die interessanterweise nicht in einer Quaestio über die Erkenntnisvermögen oder die Erkenntnisakten steht, sondern gerade in der Quaestio über die Freiheit des Willens.²⁸⁹ Was wir merkwürdig finden, ist, dass in einem Text über die Freiheit des Willens, Olivi den Fragen der Erkenntnis so unmittelbar nachgeht und zwar besonders im Hinblick auf die Freiheit. Und man kann auch behaupten, dass genau diese Fähigkeit des Willens, nämlich die Möglichkeit die eigenen Akte zu verursachen, die überhaupt *die* Bedingung der Freiheit ist, im Fundament der Behauptung steht, dass alle andere Vermögen der Seele aktiv sind.²⁹⁰

Die Aktivität der Vermögen bedeutet, dass sie selbst ihre eigenen Akte hervorrufen und nicht, im Gegenteil, von einer Auswirkung eines äußeren Objekts aktiviert werden. Ein Vermögen, das verantwortlich für seine eigene Tätigkeit ist, ist aktiv und das essentielle Beispiel für ein solches Vermögen ist der Wille. Er ist gänzlich aktiv, weil er, um seine eigenen Akte auszulösen, nichts von der äußeren Welt anzunehmen braucht. Das bedeutet nicht, dass der Wille selbst keine eigene Passivität trägt. Der Wille ist teilweise passiv und teilweise aktiv und kann daher seine eigenen Akte hervorbringen. Da der Wille nämlich in sich selbst aktiviert wird, muss er sowohl aktiv, als auch passiv sein, damit dieser Prozess der Selbstaktivierung stattfindet. Trotzdem ist kein äußeres Objekt dafür verantwortlich, sondern nur der Wille selbst.²⁹¹

Der Wille ist daher ein erster Bewegter, weil seine effiziente Ursache nicht außerhalb von ihm liegt.²⁹² Das bedeutet, dass die Entscheidungen der Person nicht außerhalb des

²⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 120.

²⁸⁹ Cf. Olivi, *Sent. II*, q. 58, 461 ff.

²⁹⁰ Cf. Toivanen, *Perception and internal...*, p. 126.

²⁹¹ Cf. *ibid.* p. 144.

²⁹² Cf. Olivi, *Sent. II*, q. 57, ad. 5, pp. 341-342: „[Q]uando voluntas nostra movetur aliquo actu volendi vel cessat ab eo, quod est in ea dare causam effectivam istorum; [...] Ipsa igitur potestas libera est

Willens selbst getroffen werden. Deswegen wollen wir nicht, dass andere Menschen das Richtige tun, weil sie irgendwie manipuliert werden, sondern weil sie ihre eigenen Bewegungen beim Treffen der Entscheidung sind.²⁹³

Da Olivi die Freiheit der Entscheidung mit der Möglichkeit des Willens, sich selbst zu bewegen, erklärt, gilt er mit Sicherheit als ein Voluntarist. Zum Beispiel stammt, nach Thomas von Aquin, die Freiheit nicht von der selbständigen Tätigkeit des Willens, sondern von der Bedingung, dass er dem Intellekt und seinen Urteilen folgt. Für Olivi ist eine solche Absicht jedoch wage und derogatorisch für den Glauben.²⁹⁴

In diesem Punkt widersetzt sich Olivi diametral seinem Lehrer, Bonaventura, der eine andere Absicht des Willens verteidigte, wie wir im ersten Kapitel gesehen haben. Bonnie Kent gibt auch eine präzise Erklärung darüber, was Bonaventura über den freien Willen denkt.²⁹⁵ Man braucht Bonaventura zufolge sowohl die Vernunft, als auch den Willen, um mit ihnen beiden als Ganzes die freie Entscheidung auszulösen. Was in dieser Beschreibung aber fehlt, ist der Vorrang des Willens, sogar wenn man eine Entscheidung gegen die Neigung oder Prädisposition der Vernunft trifft. Weiterhin haben wir gesehen, dass, obwohl Bonaventura auch von Selbstbeweglichkeit des Willens spricht, diese Selbstbeweglichkeit nicht notwendig von Natur aus selbstbeweglich ist. An dieser Stelle kommt die Gnade dem Willen zuvor und ermöglicht ihm nämlich sich selbst zu bewegen. Diese Wirkung der Gnade ist für Bonaventura entscheidend.

Im Hinblick auf die Gnade behauptet Olivi, dass jeder Akt der freien Entscheidung ihre Unterstützung braucht.²⁹⁶

Trotzdem vertiefen wir uns bei Olivi nicht im Thema der Gnade, weil im Gegenteil zu Bonaventura, die Selbstbeweglichkeit des Willens bei Olivi ausreichend entwickelt und entfaltet wird. Außerdem macht Olivi klar und betont zweifelsfrei, dass die Gnade keinen sichtbaren Einfluss auf die Erkenntnis hat. Genau im Gegenteil – mit Olivi hat der Untergang

causa sui motus, quando movetur, et suae quietis, quando quiescit. Et tunc etiam concedo quod sequatur quod, si ipsa non haberet in se hanc causam cessandi et agendi, quod non posset agere vel cessare.”

²⁹³ Cf. *ibid.*, ad. 22, p. 368.

²⁹⁴ Cf. Pasnau, *Olivi on human Freedom*, p. 18.

²⁹⁵ Cf. Kent, *Virtues of the Will...*, p. 131.

²⁹⁶ Cf. Olivi, *Sent.* II q. 57, ad. 26, p. 373: „[P]osito quod liberum arbitrium in nullum actum exire posset sine aliqua gratia, adhuc non concluderetur quin esset liberum; quia, quamvis nunquam posset movere manum nisi mediante virtutibus sensitivis nec baculum nisi mediante manu vel aliquo alio membro, non propter hoc sequitur quin habeat in se potestatem liberam per quam potest libere movere manum vel baculum, assistentibus tamen sibi causis instrumentalibus.; Cf. *ibid.*, q. 58, ad. 6, 422: Quidam igitur volunt quod respectum actuum quos libere absque adiutorio quoruncunque habituum possumus est voluntas sufficienter causa activa, respectu vero actuum gratiae et gloriae non est sufficienter activa sine adiutorio habituum praedictorum.”

der Illuminationstheorie bereits begonnen. Olivi verteidigt die Selbständigkeit des intellektuellen Urteils und spricht sich gegen die Akademiker und die Lehre Platons aus. Obwohl Olivi der Gültigkeit der Illuminationstheorie zustimmt, ist dies vielmehr eine Geste gegenüber den früheren Autoritäten, als seine persönliche Überzeugung. Wenn die verschiedenen Probleme der Illuminationstheorie insgesamt nicht richtig betrachtet werden, kommt es zu Schwierigkeiten. Da diese Punkte jedoch schon von größeren Autoritäten besprochen wurden, müssen wir ihnen den Vorrang lassen, die notwendigen Erklärungen zu liefern.²⁹⁷

Die freie Entscheidung benötigt zudem kein Zusammentreffen beider Vermögen – des Willens und der Vernunft. Olivi zufolge ist es unmöglich, dass eine aktive Entität aus der Zusammenwirkung zweier verschiedener Vermögen entsteht.²⁹⁸ Der Wille ist aufgrund seiner Freiheit vollkommen aktiv und treibt damit alle anderen Vermögen an.²⁹⁹ Und mit vollkommen aktiv meint Olivi, dass der Wille das hinreichende effektive Prinzip für seine eigenen Akte ist. Der Wille benötigt weder den Intellekt, noch ein äußeres Objekt, um sich selbst zu aktivieren. An dieser Stelle ist es wichtig, die folgende Unterscheidung zu machen – Olivi behauptet nicht, dass der Intellekt nicht für die Durchführung von verschiedenen Akten benötigt wird. Durch den Intellekt werden dem Willen Möglichkeiten für eine Tat geöffnet.³⁰⁰ Daher sagt Olivi nicht, dass der Intellekt für keine Ursache der Bewegung des Willens verantwortlich ist, sondern nur, dass er keine Wirkursache des Aktes ist.³⁰¹

²⁹⁷ Cf. Doyle, Patrick James, *The Disintegration of Divine Illumination Theory in the Franciscan School, 1285-1300: Peter of Traves, Richard of Middleton, William of Ware*, Ph.D., Milwaukee, Wisconsin, 1983, pp. 65-66.

²⁹⁸ Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 55, ad. 3, p. 293: „Facultas enim rationis et voluntatis non potest esse tertia potentia, alia ab intellectu et voluntate, nec una potentia essentialiter composita ex duabus, nec aliquo modo potest esse alia a voluntate libera, quia alias oporteret voluntatem liberam sibi esse naturaliter subiectam, ac per consequens non esse essentialiter liberam.”; Cf. Kent, *Virtues of the Will...*, pp. 133-134.

²⁹⁹ Cf. Kent, *Virtues of the Will...*, p. 134; Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 58, p. 411: „[N]ecessesse est quod liberum arbitrium habeat rationem primi motoris et talis quod possit se et alias potentias et virtutes activas sibi subiectas impellere et movere et retrahere, et hoc non solum, quando nullum est impellens ad contrarium. [...] Quae omnia sunt impossibilia, si est tantum potentia passiva, immo si non sit potentia activa altiori modo quam quecunque aliae. Ipsa igitur essentia nostrae libertatis [...] clamat evidenter quod voluntas, in quantum est libera, est totaliter activa.”

³⁰⁰ Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 57, ad. 15, p. 357: „[S]ic bene concedo quod voluntas non potest exire in actum electionis, nisi intellectus sibi ostendat vere vel aestimative aliquam utilitatem seu appetibilitatem in re eligenda.”

³⁰¹ Cf. *ibid.*, p.135; Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 58, ad. 3, p. 419: „[N]on omne quod necessario praeexigitur ad productionem alicuius est causa effectiva ipsius. Alias patiens, in quantum patiens, esset causa effectiva effectuum quos in se recipit, quoniam patiens, in quantum patiens, praeexigitur ad productionem ipsorum, non tamen praeexigitur ad efficiendum eos aut ad coefficiendum aliquid in ipsis, sed solum ad recipiendum ipsos. Et sic dico quod obiecta voluntatis libere seu liberi arbitrii non praeexiguntur ad eius actus liberos ad aliquid efficiendum seu coefficiendum in ipsis actibus, sed

Wir stimmen hier auch Kents Interpretation zu, was die Motivation bei Olivi für diese starke willentliche Betonung angeht. Die extremen Behauptungen für die Tätigkeit des Willens als selbstbeweglich, gehen von der Bemühung aus, die Willensfreiheit von Notwendigkeiten - außerhalb und innerhalb des Menschen selbst - zu schützen. Sowohl äußere Objekte, als auch dem Willen äußere Vermögen, wie der Intellekt, können nicht den Akt des Willens verursachen. Diese Motivation hat ihre Wurzeln in der Moral und versucht im Grunde genommen den Menschen zu schützen, damit er seine eigene Verantwortlichkeit nicht ablehnt.³⁰²

Der Wille hat die Freiheit primär durch sich selbst, weil er selbst nicht durch etwas anderes eingesetzt und bewegt wird. Vielmehr setzt er sich selbst ein und bewegt sich selbst.³⁰³ Der freie Wille ist ein solches Wesen, dass das Prinzip des Anreizens und des Bewegens hinreichend in sich selbst trägt.³⁰⁴

Olivi behauptet außerdem, dass es vier Bereiche gibt, in denen der Wille den Vorrang hat. Zunächst hat der Wille Vorrang im Bezug auf die Liebe. Der Wille hat das ganze Potenzial für alle Arten von Liebe. Die Fähigkeit zu lieben ist die höchst mögliche denkbare Fähigkeit und sie ist edler, einfacher, absoluter und abstrakter als alles andere. Sie kann als das gesamte Streben nach Glück betrachtet werden, was ohne die Freiheit unmöglich wäre.³⁰⁵

Als Zweites kommt der Vorrang beim Befehlen. Nur ein willentlicher Akt kann befehlen, was einen Akt des Willens und nicht des Intellekts darstellt.

Befehlen bedeutet nichts anderes, als zu wollen, dass etwas effektiv geschieht, oder die Bezeichnung von einem solchen Wollen. Wäre er jedoch nicht frei, hätte er nicht nur keinen Vorrang, sondern würde sich eher von den Sinnen, von den Sinnensstreben und ihren Objekten, vom Intellekt und von seinen Objekten getrieben bewegen. Aber zu sagen, dass unser Wille nicht der höchste befehlende Akt ist, widerspricht sichtbar unserem inneren Gefühl, weil wir dieses Befehlen äußerst klar und intim fühlen.³⁰⁶

solum ad terminandum aspectum potentiae agentis ad terminandum ipsum actum et respectum eius. Terminandum dico per modum termini extrinseci, non per modum termini intrinseci; obiectum enim non est terminus intrinsecus eorum, sed solum extrinsecus.”

³⁰² Cf. Kent, *Virtues of the Will...*, p. 137.

³⁰³ Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 57, p. 358: „[V]oluntas dicitur habere libertatem primo et per se, quia id quod operatur tanquam a se et non quasi ab alio applicata e mota, sed potius ipsa se ipsam applicat ad opus.”

³⁰⁴ Cf. *ibid.*, ad. 19, p. 364: „[V]oluntas libera est tale ens quod sufficienter habet in se rationem motoris et mobilis.”

³⁰⁵ Cf. *ibid.*, q. 57, pp. 330-331.

³⁰⁶ Cf. Olivi, *ibid.* pp. 331-332: „In imperando etiam videtur habere primatum, immo nulli rei potest convenire ratio imperandi, si sibi non conveniat. Nullus enim actus potest habere rationem imperii, si velle qui est actus voluntatis intellectualis hoc non habet; imperare enim non videtur aliud esse quam efficaciter velle aliquid fieri aut quam denunciare et significare hanc voluntatem seu hoc velle. Sed si ipsa non est libera, non solum non habebit in hoc primatum, immo potius movebitur et primo et

Der dritte Vorrang zeigt sich in Bezug der Bewegung. Weil das Objekt des Willens Ziel jeder anderen Bewegung ist, gilt der Vorrang auch in der Ordnung der Bewegung. Außerdem ist es unmöglich, dass etwas Bewegendes unfrei oder von etwas anderem als von sich selbst das Prinzip des ersten Bewegers hat.³⁰⁷ Dadurch sehen wir, dass alle Vermögen, die von unserem Willen bewegt und beherrscht werden können, eine gewisse Unbegrenztheit haben, die nicht in anderen aktiven Vermögen, außer im Willen gefunden werden kann. Sie können durch den Willen von Objekten entzogen und gegen sich selbst – entweder stärker oder schwächer – gewendet werden. Das ist, sowohl bei den Sinnesvermögen, als auch beim Intellekt der Fall, und unumgänglich bei allem, das dem Befehlen und der Herrschaft des Willens untergeordnet ist.³⁰⁸ Am Ende hat der Wille auch einen Vorrang in der Existenz.³⁰⁹

Deshalb stimmt Olivi größtenteils der Ansicht Anselms über die Tätigkeit des Willens zu. Wie bereits im ersten Kapitel unserer Arbeit besprochen, spielte Anselm eine wichtige Rolle, damit die ganze Auseinandersetzung der Selbstbeweglichkeit des Willens stattfinden konnte. Obwohl Anselm seine Erwähnung vom *instrumentum se ipsum movens* nicht entwickelt hat, hat er eine der wichtigsten Voraussetzungen der voluntaristischen Debatten geliefert. Olivi wollte lediglich ein Problem in Anselms Diskussion über den Willen lösen.

Nach Olivis Interpretation sind die beiden *affectiones* – nach Gerechtigkeit und Glück – entscheidend für die Bewegung des Willens. Wenn der Wille etwas will, so tut er dies immer dank dieser zwei internen Affekte und nicht durch sich selbst. Nach Olivi sind diese beiden Affekte nicht etwas dem Willen Hinzugefügtes, sondern Teil seines Wesens. Infolgedessen werden sie als der Wille selbst betrachtet und verhindern daher die Selbstbeweglichkeit des Willens, weil sie ein wesentlicher Teil des Willens sind, der jedoch seine Freiheit einschränkt. Anselms' Theorie ist besser als die auf Aristoteles basierte Alternative, allerdings garantiert sie nicht die bedingungslose Freiheit. Sie ist besser, weil sie dem Willen eine gewisse Freiheit lässt, sofern der Wille zwischen mehreren grundsätzlich

principalius a sensibus et ab appetitibus sensualibus et eorum obiectis et ab intellectu et eorum obiectis quam quod ipsa imperet eis. Et tamen dicere quod nostrum velle non sit actus summe imperiosus est manifeste contra nostrum sensum internum, quia eius imperiositatem nos expressissime et intimissime sentimus.”

³⁰⁷ Cf. *ibid.*, p. 332: „In movendo etiam summum habet primatum. Eius enim obiectum quod est finis omnium aliorum moventium et breviter quaecunque circa suum actum contingunt manifeste ostendunt quod ipsa tenet principatum in ordine motorum. Et breviter impossibile est aliquod agens non liberum seu aliud ab ipsa habere rationem primi motoris.”

³⁰⁸ Cf. Olivi, *ibid.* pp. 333-334: „Praetera, nos videmus quod omnes potentiae quae a nostra voluntate possunt moveri et regi habent quandam illimitationem quam non est reperire in aliis virtutibus activis. Possunt enim a voluntate retrahi ab obiectis et converti ad ipsa et possunt ab ipsa aliquando fortius converti vel retrahi, aliquando remissius; sicut patet tam in potentiis sensitivis quam in intellectu, fuitque hoc necessarium ad hoc quod subesse possent imperio et dominio voluntatis.”

³⁰⁹ Cf. *ibid.* pp. 334-335.

verschiedenen Möglichkeiten auswählen kann. Anselms‘ Theorie ist jedoch begrenzt, weil der Wille aufgrund dieser beiden Affekte passiv wäre. Olivis Behauptung ist jedoch nicht, dass die Freiheit lediglich die Möglichkeit ist, eine Entscheidung zu treffen, sondern, dass der freie Wille überhaupt die menschliche Fähigkeit zu agieren ermöglicht.³¹⁰

In *De casu diaboli* behauptet Anselm, dass der Wille sich am Anfang seiner Schöpfung nicht selbst vom Zustand des Nicht-wollens in den Zustand des Wollens bringen konnte. Anselm gibt das Beispiel eines Engels, der zwar die Fähigkeit zu wollen hat, aber selbst nichts will. Der Engel kann sich selbst nicht von einem nicht-wollenden Wesen zu einem Wollenden machen, weil sich derjenige, der sich selbst zum Wollen treibt, zunächst dieses Treiben wollen muss. Und wenn der Engel nichts will, dann kann er selbst auch nicht seinen Zustand wechseln. Da aber Olivi dem Willen eine vollständige Selbständigkeit zuschreibt, braucht er kein vorgegebenes erstes Wollen. Der Wille ist in einer solchen Weise frei, dass er keine vorhergehende oder äußere Motivation für seine eigene Bewegung braucht.³¹¹

Weiterhin bezieht sich Olivis Kritik an der aristotelischen Lehre nicht auf die These, dass das was sich bewegt, bewegt werden soll, sondern nur darauf, dass in Bezug auf den Willen, dieser nicht von einer externen Sache bewegt wird, sondern von sich selbst her. Die Frage, wie der erste Akt des Willens stattfindet, würde an einem temporal-kausalen Hindernis scheitern. Wenn der Wille aber sein eigenes Prinzip der Bewegung ist, ergibt sich keine zeitliche Verzögerung. Wenn etwas seine eigene Ursache ist, ist es augenscheinlich, dass die Wirkung sofort stattfindet. In dem Moment, in dem der Wille eine Entscheidung trifft, ist die Entscheidung schon getroffen.³¹²

Ein wichtiger Punkt bei Olivi ist, dass alle diese empirischen Angaben, die wir hier diskutiert haben, nicht nur auf den Willen zutreffen, sondern auch auf alle intellektuellen Vermögen. Sein Einwand gegen das aristotelische Konzept von den passiven Sinnesvermögen und dem Intellekt wird von ihm nämlich im Kontext der Freiheit des Willens besprochen. Andernfalls wäre es inkohärent und unsystematisch, die Aktivität eines Teiles der Vermögen und gleichzeitig die Passivität des Anderen beizubehalten. Deswegen dreht er die aristotelischen Behauptungen um – statt der metaphysischen Unmöglichkeit einer Selbstbewegung der Vermögen, nimmt Olivi die Theorie der Selbstbewegung an und wendet sie auf die verschiedenen intellektuellen Vermögen an.³¹³

³¹⁰ Cf. Yrjönsuuri, *Free will...*, pp. 108-110.

³¹¹ Cf. Pasnau, *Olivi on Human Freedom*, pp. 23-24.

³¹² Cf. Yrjönsuuri, *Free will...*, pp. 102-103.

³¹³ Cf. Pasnau, *Olivi on Human Freedom*, p. 25.

Wie schon erwähnt, steht die innere Erfahrung im Sinne von Offensichtlichkeit und Unmittelbarkeit auf der gleichen Stufe wie die ersten und sichersten logischen Prämissen. Im Sinne von Aktivität aber hat der Wille nach den früheren Darlegungen einen Vorrang. Daher muss der Wille zunächst einen Akt hervorbringen, um die Selbstreflexivität oder die Reflexivität der anderen Vermögen zu ermöglichen. Nur der Wille wird als selbstbeweglich und selbständig beschrieben, weshalb die anderen aktiven Potenzen nur durch den Anreiz des Willens gleichermaßen beweglich sind.

Ogleich der Wille nach Olivi immer selbstbeweglich ist, hat man nicht immer die Möglichkeit und Gelegenheit ihn freiwillig zu bewegen. Wenn man eingeschlafen oder wahnsinnig ist, erhält der Wille trotzdem seine Aktivität aufrecht. Deswegen ist die Selbstbeweglichkeit eine notwendige, jedoch nicht hinreichende Bedingung der Freiheit. Damit der Wille frei sein kann, und dabei gleichzeitig fähig ist, sich selbst zu bewegen, muss er sich dieser seiner Akte enthalten, zu denen er sich auch hinwenden kann. Oder anders gesagt: man muss sein eigenes Wollen wollen, um frei zu sein. Die unfreien Akte werden zwar vom Willen hervorgebracht, jedoch werden sie nicht von ihm reflektiert.³¹⁴

Den Mangel an Freiheit und Reflexivität sieht man am klarsten an den Beispielen des schlafenden Menschen, des Wahnsinnigen und des Kindes. Olivi fragt, ob man in diesen drei Situationen überhaupt einen freien Willen haben kann. Es gebe einen allgemeinen Konsens, dass der intellektuelle Teil der Seele bei diesen Menschen irgendwie fähig sei, aktiv zu sein, aber diese Aktivität selbst nicht frei sein könne. Wegen bestimmter Behinderungen können diese Menschen keine völlige Kontrolle über ihre eigenen Akte haben. Darüber, was die Natur dieser Behinderungen sei, gebe es aber keinen Konsens. Olivi deutet auch darauf hin, dass die Abwesenheit der Freiheit, durch die innere Erfahrung zu beobachten sei (zumindest im Fall des *furiosus*), d.h. wir können unsere Unfreiheit selbst erfahren.³¹⁵

Nach Olivi ist derjenige *furiosus*, der eine äußerst intensive Beziehung zu einem Objekt hat. Das könnte einerseits von absichtlich spirituellen Dämonen hervorgerufen sein,

³¹⁴ Cf. Toivanen, *Perception and the internal...*, p. 145; Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 59, pp. 552-553: „Ad actus enim liberos exigitur triplex aspectus, qui esse non possunt, nisi liberum arbitrium maneat in sublimi et potestativa et elevata consistentia super se et super suum obiectum et super inferiores potentias. Exegitur enim unus aspectus quo sit conversum ad obiectum. Et alius aspectus quo sit conversum ad se ut agens ad patiens, quia non potest se movere, nisi prius sit conversum ad se ut movens ad mobile; actus autem non est in eo liber, nisi exeat ab eo movendo se libere...tunc autem apparet...quo videlicet sit conversum ad se ut ad obiectum vel saltem quod possit converti super se et super suum actum sicut super obiectum, pro eo quod nunquam aliquid volumus libere, nisi cum volumus nos velle, aut saltem cum statim possumus nos velle actum illum.”

³¹⁵ Hirvonen, Vesa, *Mental Disorders in Late Medieval Philosophy and Theology in Mind and Modality: Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuutila*, Brill, Leiden, 2006, pp. 171-188, p. 174.

oder andererseits, einen natürlichen physiologischen Grund haben. Olivi interessiert sich vielmehr für den letzten Fall und das beste Beispiel dafür ist vielleicht die zeitlich begrenzte Ekstase beim sexuellen Orgasmus. Wie sieht das Verhältnis mit der freien Bewegung des Willens genau aus? Damit sich eine freie Entscheidung ergeben kann, müssen drei Bedingungen erfüllt sein. Zu aller Erst muss der Wille auf ein Objekt gerichtet werden. Dies passiert auch beim Wahnsinn, d.h. der Wahnsinnige will etwas, nur das, was ihm fehlt, ist die Selbstreflexivität seines Wollens. Er will ein Objekt, aber dieser Akt des Willens könnte auch von einer Instanz außerhalb des Intellekts ausgelöst werden. Der Wille hat hier nicht die Möglichkeit, sich selbst zu reflektieren, was bedeutet, dass der Wahnsinnige nicht entscheiden kann, ob er dies will oder nicht. Laut dem letzten dritten Punkt bedarf die Freiheit, wenn nicht einer aktuellen, zumindest einer potentiellen Reflexivität des Willens auf seinen eigenen Akt und das Objekt dieses Aktes. Wenn man etwas freiwillig will, hat man nicht immer die Selbstreflexivität, ob man wirklich dieses Wollen will. Das ist eine zweite Stufe der Selbstreflexivität, die zeigt, ob die Entscheidung freiwillig getroffen wurde. Zum Beispiel kann man gezwungen werden, etwas zu wollen, wobei man gleichzeitig mit dem Akt des Wollens diesen Akt selbst bereuen könnte. Dieses Bedauern stellt ein zweites Niveau der Selbstreflexivität dar, die beim Wahnsinnigen nicht geschehen kann. Er kann sein Wollen nicht willentlich bewerten, d.h. ob er dies will, oder nicht.³¹⁶

Laut Olivi ist diese Behinderung von einer realen Veränderung oder einer Leidenschaft verursacht, die die freie Entscheidung verhindert. Diese Veränderung betrifft den allgemeinen Aspekt des *liberum Arbitrium*, weil im Fall des Schlafenden kein bestimmter Aspekt oder Akt der freien Entscheidung stattfinden kann.³¹⁷

Das Problem bei mentalen Störungen im Allgemeinen ist die maßlose Hinwendung der Vorstellungskraft. Die Vorstellungskraft funktioniert, aber ihre maßlose Hinwendung löst ein irreführendes Streben des Intellekts zu ihren Objekten aus. Nach Olivi ist dafür nicht der unbestimmte Aspekt verantwortlich, sondern eine natürliche körperliche Ursache oder ein gesonderter Geist. Wir werden uns in diesem Teil der Theorie Olivis nicht vertiefen, halten es jedoch für wichtig zumindest anzumerken, dass Olivi hier eine Auswirkung des körperlichen Teils auf den geistigen zulässt, obwohl er sich ansonsten klar gegen solche Verhältnisse zwischen diesen beiden Teilen ausspricht. Unabhängig davon behauptet Olivi, dass man in diesen Fällen nicht freiwillig entscheiden kann, weil freie Akte auf ein konkretes Objekt, auf sich selbst oder auf sich selbst als ein Wollendes gerichtet werden müssen. Die letzten beiden

³¹⁶ Cf. Yrjönsuuri, *Free will...*, pp. 119-120.

³¹⁷ Cf. Hirvonen, *Mental Disorders...*, p. 175.

Bedingungen sind hier aber nicht vorhanden, weshalb solchen Menschen die Selbstreflexivität des Willens fehlt und damit ihre Freiheit. Der Grund für die irreführende Erfassungen ist eine Behinderung des Vergleichens von Gegebenheiten, die zum Teil aus der Abwesenheit des freien Willens entsteht. Da die Selbstreflexivität begrenzt ist, haben solche Menschen eine gemischte Auffassung, von dem, was geschieht, obgleich es manchmal wahr sein könnte.³¹⁸

In diesem Kontext ergeben sich jedoch viele Fragen. Wenn der Wille auch für unsere unfreien Akte verantwortlich ist und wir diese Akte nicht kontrollieren, jedoch erfahren und betrachten können, dann stellt sich die Frage nach dem, *was* das ist, das betrachtet wird. Ein unkontrollierter und chaotischer Wille vielleicht? Und weiter – mit welchem Vermögen kann diese Unfreiheit erfahren werden, wenn alle Vermögen zuerst vom Willen ausgelöst werden müssen? Oder müssen sie nur von der freien Entscheidung ausgelöst werden? Können wir damit von einem freien und einem unfreien Erkenntnisprozess sprechen? Gilt die Betrachtung von vermischten Vorstellungen und Bildern, wie die des Schlafenden oder des Wahnsinnigen überhaupt als Erkenntnis? Ist der Erkenntnisprozess dann per Definition ein Akt des freien Menschen allein? Die Überlegungen, die wir auf den nächsten Seiten liefern werden, sollen teilweise auf diese Frage antworten.

3.4. *Aspectus*

Wie schon erwähnt, nimmt Olivi bestimmte Aspekte der Philosophie Augustinus, Avicennas und Nemesius von Emesa an, und zwar handelt es sich bei diesen Aspekten um neuplatonische. Die Seele steht auf einer höheren ontologischen Stufe als der Körper und daraus folgt, dass alle Vermögen der Seele auch geistig und einfach sind. Diese Einfachheit bedeutet nicht nur, dass die Seele nicht ausgedehnt ist, wie ein Punkt, der sich nicht ausdehnen kann, sondern dass sie eine geistige Einfachheit hält, die das Maß von Wesen, Potenz und Zusammensetzung verschiedener formaler Naturen in sich selbst trägt. Diese Ansicht ergibt zum Teil eine duale Ontologie – die des Körperlichen und die des Geistigen.³¹⁹

Olivi übernimmt die Idee der spirituellen Materie von Bonaventura. Während die spirituelle Materie einfach und untrennbar ist, ist die körperliche ausgedehnt und trennbar. Die spirituelle Materie ermöglicht die Selbstreflexivität auf verschiedene Weisen, während die körperliche Materie dem Objekt eine Passivität auferlegt, wodurch es unfähig ist, sich

³¹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 176-179.

³¹⁹ Cf. Olivi, *Sent. II.*, q. 49, p. 17: „[A]nima non est simplex simplicitate parvitas, qualis est simplicitas punctualis, qua in genere quantitatis nihil potest minus esse intelligi; sed potius est simplex simplicitate spirituali habente in se magnitudinem essentiae et virtutis et compositionem diversarum naturarum formalium.“; Cf. Toivanen, *Perception and the internal...*, pp. 262-266.

selbst zu bewegen.³²⁰ Olivis Argumente gegen die Körperhaftigkeit der Seele sind mit der Natur der Selbstreflexivität verbunden, die den Willen und den Intellekt betrifft. Eine Substanz, die in ihrem Wesen einfach ist und die aus spiritueller Materie besteht, kann nicht getrennt werden und daher nicht in sich selbst das Verhältnis zwischen Objekt und Subjekt enthalten - ähnlich wie die Reflexivität auf körperliche Objekte. Denn, wäre die Seele körperlich, würde sie nicht fähig sein, über sich selbst zu reflektieren und ihren Willen frei zu kontrollieren.³²¹

Der Vorrang der Seele, ihre ursprüngliche Aktivität und die natürliche Aktivität des Willens bildet für Olivi eine ausreichende theoretische Grundlage, um ein einzigartiges Konzept zu entwickeln, das die Hinwendung der seelischen Potenzen beschreiben soll. Das, was Olivi *aspectus* nennt, ist schwierig zu übersetzen und wiederzugeben. Nach einigen Autoren bezeichnet Olivi damit nicht eine habituelle Hinordnung und deshalb ist „Gerichtetheit“ als Übersetzung nicht geeignet. Um die stets wechselnde Beziehung des Subjekts zu Objekten, die ureigene Aktivität und Tätigkeit des Subjekts auszudrücken, wäre es besser, diese Intentionalität der Seele mit „Hinspannung“ oder „Hin-Richtung“ wiederzugeben.³²² Andere Forscher versuchen es mit „Anblick“ zu übersetzen³²³. „Hinwendung“ wäre eine dritte Möglichkeit³²⁴. Es ist erwähnenswert, dass Olivi in Bezug auf diese Begriffe nicht systematisch bleibt. Für das gleiche Phänomen benutzt er sowohl *aspectus*, als auch *intentio*, *attentio* und *intendo*.³²⁵

Mit *aspectus* meint Olivi die Intentionalität der Seele im Allgemeinen, die sie auf verschiedene Objekte richtet. Im Unterschied zu anderen mittelalterlichen Philosophen wie Duns Scotus, oder späteren psychologischen Betrachtungen und modernen Denkern der Phänomenologie, wird Olivis Begriff der Intentionalität nicht nur in Bezug auf das entsprechende Phänomen erwähnt, sondern der Franziskaner baut seine gesamte Erkenntnistheorie auf ihn auf.³²⁶

Jedes Vermögen hat eine doppelte Hinwendung, d.h. jedes Vermögen kann entweder unbestimmt, oder bestimmt nach etwas streben. Falls sich z.B. die Kraft der Seele auf die Außenwelt richtet, ohne jedoch ein bestimmtes Objekt in seiner Reichweite zu haben, ist der

³²⁰ Cf. Toivanen, *Perception and internal...*, p. 82.

³²¹ Cf. *ibid.*, pp. 83-84.

³²² Cf. Höres, Walter, *Der Begriff der Intentionalität bei Olivi*, in *Scholastik* 36, Verlag Herder, Freiburg, 1961, pp. 23-48, p. 24.

³²³ Cf. Perler, Dominik, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann Seminar 3, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 2002, p. 128.

³²⁴ Cf. Kobusch, *Die Person...*, p. 69.

³²⁵ Cf. Toivanen, *Perception and the internal...*, p. 169 and n. 8.

³²⁶ Höres, *Der Begriff der Intentionalität...*, p. 23.

aspectus unbestimmt. Ein Beispiel dafür wäre die Aktivität des Sehvermögens, wenn es dunkel ist, wenn die Augen geschlossen sind, oder wenn ein anderes Hindernis vor den Augen steht. Wenn ein konkretes Objekt vor den Augen wahrnehmbar ist, dann wird der unbestimmte *aspectus* bestimmt und begrenzt sich auf das Objekt. Wären die Augen die erste Schöpfung in der ganzen Welt, hätten sie nur eine unbestimmte Hinwendung, die das Streben danach wäre, etwas zu sehen. Im Moment der Schöpfung der anderen Objekte könnte sich diese Hinwendung weiterhin auf die neugeschöpften Objekte begrenzen und sie dadurch erfassen. Der unbestimmte *aspectus* ist wie eine Wurzel, aus der bestimmte *aspectus* wie Zweige entspringen.³²⁷

Vielleicht wäre es hier noch wichtig, eine weitere Begrenzung von späteren moderneren Autoren zu machen. Wie Toivanen anmerkt, hatten die mittelalterlichen Philosophen keinen Begriff für das moderne Konzept von Bewusstsein (*consciousness*), das vom lateinischen Wort für Gewissen – *conscientia* – stammt. Bewusstsein wird erst im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert zu einem technischen philosophischen Begriff. Früher war das Bewusstsein kein expliziter Begriff der philosophischen Forschungen. Trotzdem waren verschiedene Aspekte vom modernen Konzept des Bewusstseins Teil der philosophischen Diskussionen. Intentionalität, phänomenologische Betrachtungen, Reflexivität, selektive Aufmerksamkeit, Persönlichkeit, usw., sind alles wichtige Begriffe in der modernen Diskussion über das Bewusstsein, die in der mittelalterlichen Philosophie diskutiert wurden. Wenn wir sagen, dass Olivi den phänomenalen Aspekt der kognitiven Akte anerkennt, bedeutet das nicht, dass er die gleichen Begriffe verwendet oder das gleiche Verständnis von ihnen hat. Trotzdem sind seine Ideen manchmal sehr nahe an modernen Ideen.³²⁸

Der unbestimmte Hinblick geht dem Intellekt und dem Willen voraus und ist unabhängig von den intellektuellen oder willentlichen Akten aktiv. Der Wille kann sich selbst

³²⁷ Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 73, pp. 68-69: „Dicendum etiam quod potentiae habent duplicem aspectum. Unus est ex se indeterminatus ad haec vel illa obiecta, ut, cum oculus stat pervigil et clausis oculis vel in tenebris intendimus in exteriora, ita quod potentia visiva est a voluntate vel a natura applicata ad videndum, sed propter indispositionem medii vel propter impedimentum alicuius obstaculi non intendit determinate in aliquod obiectum. Secundus est determinativus vel determinatio primi, nam primus se habet ad secundum sicut radix ad ramum et ex primo cum praesentia obiecti causatur sensus; ut verbi gratia, detur quod solus homo apertis oculis esset ante omnia creatus et sic toto conatu niteretur per oculos intendere ad vedendum acsi essent visibilia extra: constat quod tunc aspectus eius non terminaretur nec determinate ferretur in aliquod extrinsecum obiectum, et si paulo post omnia exteriora sicut nunc sunt crearentur, eo ipso primus aspectus oculi determinaretur ad obiecta exteriora.”; Cf. *ibid.*, q. 59, pp. 543-544 und q. 62, p. 595; Cf. Toivanen, *Perception and the internal...*, p. 185.

³²⁸ Cf. Toivanen, *Perception and the internal...*, p. 175.

oder den Intellekt zwar auf ein Objekt richten, jedoch erst, wenn der Intellekt schon etwas Konkretes erkannt hat, dass der Wille wollen kann.

Damit der Intellekt hingewendet werden kann, muss er aber von etwas anderem bewegt werden, wobei dieses apriorische Hinwendungsprinzip der universelle Hinblick ist, der alle partikulären Hinblicke der verschiedenen Vermögen ermöglicht.³²⁹ Hier müssen wir hinzufügen, dass der Wille in diesem Kontext vielmehr einen freien Willen darstellt, der auf etwas Partikuläres gerichtet ist. Wenn wir zurückgehen zur aktiven Natur der Seele, sehen wir, dass der Wille in den Fällen des Wahnsinnigen oder des Schlafenden zwar nicht frei, jedoch aktiv und wirksam ist. Die unfreien Begehren werden nicht freiwillig von der Person gewählt, sondern sind Teil ihres unfreien Willens und werden von ihm gewollt, obwohl er nicht frei ist.

Daher bedarf jeder bestimmte Aspekt eines vorherigen unbestimmten, der wiederum durch die Hinwendung auf das Objekt bestimmt wird. Dass Olivi von einem allgemeinen unbestimmten Aspekt spricht, beweist, dass er nicht nur die Intentionalität jedes verschiedenen Vermögens meint, sondern eine allgemeine und vorausgehende Bedingung der Handlung. Die Umformung des Aspekts zeigt, dass ein Unterschied zwischen der Intensität und der virtuellen Extensität des Aktes und des Aspekts besteht. Damit der Aspekt sich an ein bestimmtes Objekt anpassen kann, muss er mehr oder weniger intensiv sein, und dadurch kann er mehr oder weniger erfüllt werden. Das wird weiterhin anhand der Möglichkeit klar, unsere Hinwendung auf das Objekt aufrechtzuerhalten und sie dadurch bis ans Ende zu entfalten. Dafür muss der Aspekt nicht seine ganze Kraft ausüben, sondern sich lediglich in einem gewissen Maße der Natur von Potenz, von Akt und von Objekt anpassen.³³⁰

Für die verschiedenen Stufen der Intensität finden wir ein Beispiel im Fall des Hörens. Wenn das Hörvermögen energisch nach etwas strebt, ist die gesamte Hinwendung noch nicht vollständig ausgenutzt, weshalb noch eine versteckte Hinwendung vorhanden ist. Das erklärt,

³²⁹ Cf. Kobusch, *Die Person...*, p. 77; Cf. Olivi, *Sent. II*, q. 59, p. 544: „In parte igitur intellectiva aspectus universalis praecedit, ad minus quantum ad aliquid, omnem actum tam intellectus quam voluntatis. Unde iste aspectus ex toto introduci non potest nec tolli per motum seu actum aliquem voluntatis; quia, cum voluntas nec se nec intellectum possit ad aliquod obiectum convertere nisi per actum volendi, velle autem non possit, nisi prius intelligat id quod vult, intellectus autem nihil possit intelligere, nisi prius ad id quod intelligit, virtualiter sit conversus, quantumcunque sit ei realiter seu essentialiter praesens, – alias semper intelligeret se et omnia quae sunt in anima sua –: patet quod oportet quod semper praecedat aspectus aliquis omnem actum mentis qui, etsi per voluntatem posset auferri, per eam non posset modo aliquo restaurari. Auspectus autem particularis ad determinatum obiectum a voluntate et eius actus causatur tam in se quam in aliis potentiis, quando aliquid ex proposito volumus vel cogitamus.”

³³⁰ Höres, *Der Begriff der Intentionalität...*, pp. 24-25; Cf. auch Toivanen, *Perception and the internal...*, pp. 189-190.

wie ein starker Laut unsere Aufmerksamkeit anziehen kann, obwohl der *aspectus* vorher nicht auf ihn gerichtet war. Dies erklärt Olivi mit dem *aspectus generalis*, der allgemeinen Achtsamkeit, die den Vermögen ermöglicht, auf starke Veränderungen in der Umgebung zu reagieren, wenn sie in ihrer Reichweite geschehen. Wenn ein gewisses Vermögen in diesem Zustand der Achtsamkeit ist, findet kein Wahrnehmungsprozess statt, außer wenn der Stimulus stark und kräftig genug ist, um die allgemeine Achtsamkeit zu erregen.³³¹

Deswegen gibt es Unterschiede sowohl in der Aktualisierung der Vermögen (wie der des Willens oder des Intellekts), als auch im Aspekt. Bei Willens- und Erkenntnisakten ist ihre Tätigkeit in sich selbst aktualisiert und nur danach sind die Akte der Vermögen auf bestimmten äußeren Objekten gerichtet. Daher stellt sich die Frage, ob die Vermögen auch selbst ihre intentionelle Ausrichtung bestimmen können, wenn sie sich selbst aktualisieren - ist die Intentionalität ihrer Akte identisch mit der des Aspekts? Höres behauptet hier, dass der Aspekt den Akten des Willens und der Erkenntnis vorangeht, weil nur diese Intentionalität die Potenzen nach dem Objekt richten kann. Wie wir später genauer erklären werden, sind das Objekt und seine *Species* nicht fähig, sich auf die Potenzen auszuwirken, um einen Akt zu erregen. Und wenn sich die beiden Vermögen zunächst zu sich selbst hinwenden müssen, ist die Ursache für die Intentionalität des Willens- bzw. des Erkenntnisaktes der Aspekt. Der Aspekt ist ein Zwischenglied, das die Vermögen mit den entsprechenden Wirkungen dieser Vermögen verbindet. Der Aspekt konstituiert die genaue Weise, in der die Potenzen auf das Objekt gerichtet werden. Wie ein Stück Wachs, das sich selbst aktiv an die Form des Siegels anpasst, ohne einen aktiven Druck vom Siegel selbst. In diesem Beispiel bezeichnet das Wachs die Potenz, die verschiedenen Formen – die entsprechenden Wirkungen der Potenz und die Selbstaktivität des Wachses – die intentionale Hinwendung des Aspektes.³³² „Die Dynamik dieses Lebensvorganges bewirkt, dass Aspekt und Akt zu einer einzigen vollkommen intentionalen Hinwendung verschmelzen, wobei dieser nichts anderes ist als die Aktualisierung der intentionalen Ausrichtungen des Aspektes.“³³³

Auf diese Weise ist die Intentionalität wesentlich für den Akt der Vermögen. Der Akt selbst ist nur eine akzidentielle Eigenschaft der Vermögen, weshalb sich Vermögen und Aspekt verbinden, um einen Akt zu verursachen. Obwohl Vermögen und Aspekt eine einzige Ganzheit bilden, enthält das Prinzip des Aktes jedoch eine zweifache Wirkung. Sofern der Akt aus genau diesem bestimmten Vermögen hervorgeht, ist er ihm ähnlich. Sofern er aber auf das äußere Objekt gerichtet ist, wird der Akt vom Aspekt bewirkt und beherrscht. Nach

³³¹ Cf. Toivanen, *Perception and the internal...*, pp. 184-185.

³³² Cf. Höres, *Der Begriff der Intentionalität*, pp. 26-27.

³³³ *Ibid.*, p 28.

Olivi bedeutet dies, dass der Akt sozusagen zwei *rationes* hat. Obwohl die *rationes* jedoch zwei sind, besteht kein realer Unterschied, weil die beiden ein und dieselbe Wesenheit sind. Gleichzeitig gibt es keine ontologische Identität zwischen der Intentionalität des Aktes und der Intentionalität des Aspekts.³³⁴ Daher können wir schließen, dass sich Olivi der Tradition der einen Substanz der Seele mit verschiedenen Funktionen anschließt. Obwohl Aspekt und Potenzen eine Ganzheit bilden, sind sie vielmehr als verschiedene Funktionen oder verschiedene Rollen dieser Ganzheit anzusehen. Was aber Olivis Theorie charakterisiert, ist die zentrale und allumfassende Rolle des Aspektes. Wie schon erwähnt, geht der Aspekt allen Potenzen voran, und richtet sie auf ihre Objekte.

Bei dem freien Willen aber würde diese Interpretation nur teilweise zutreffen. Der freie Wille muss, um sich selbst zu aktualisieren, zuvor irgendwie aktiviert werden. Falls dies vom Aspekt verursacht wäre (auch der unbestimmte Aspekt), wäre dieser Wille kein freier Wille, weil er nicht selbstbeweglich wäre. Wenn der Wille, des Weiteren, auf sich selbst gerichtet ist, kann er nicht gleichzeitig vom Aspekt für diese Hinwendung getrieben werden, sofern der Aspekt lediglich als Richtungsgeber zu äußeren Objekten dient. Und wenn der Wille sich selbst verursacht, würde es in diesem Fall keinen Bedarf eines Aspektes geben. Aus diesem Grund schlagen wir vor, dass der Wille sich zwar selbst aktiviert, jedoch nur im Kontext des unbestimmten Aspektes. Mit anderen Worten - der unbestimmte Aspekt übt beständig seine Wirkung in der menschlichen Seele aus, weil diese Wirkung auf die ureigene Aktivität der Seele zurückgeht. Wenn aber diese Aktivität vom Willen selbst übernommen wird, nämlich als freier Wille, d.h. wenn er bereits selbstreflektiert und sich daher selbst aktiviert, gewinnt man die Fähigkeit, diese allgemeine Aktivität zu kontrollieren, auf etwas zu richten, sie mehr oder weniger zu intensivieren, sie zu verlängern oder aufrecht zu erhalten. Kurz gesagt – durch die freie Selbstaktualisierung des Willens wird der stets vorhandene unbestimmte Aspekt bestimmt.

Wir müssen jetzt erwähnen, dass nach Olivi einer solchen Interpretation sehr wahrscheinlich noch etwas fehlt. Es ist wichtig zu erwähnen, dass wir sogar diese erste Stufe des allgemeinen *aspectus* intentionell kontrollieren können, und das, selbst wenn wir nicht die Absicht haben, den *aspectus* im Hinblick auf ein konkretes Objekt zu bestimmen. Olivi sagt, dass wir unsere Augen hinwenden können, ohne die Intentionalität auf etwas Konkretes zu richten, d.h. etwas Konkretes anzusehen.³³⁵ Die von Toivanen vorgeschlagene Erklärung

³³⁴ Cf. *ibid.*, p. 29.

³³⁵ Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 36, p. 634: „[N]os possumus convertere oculos absque hoc quod intenderimus determinate videre illa res quae tunc obiciuntur coram oculis nostris, sic enim frequenter oculos

lautet, dass, wenn wir uns an ein konkretes Objekt erinnern und es ansehen wollen, „wir einfach unsere Augen öffnen, auf unser Sehfeld achten und auf das Beste hoffen“.³³⁶

Wir sind jedoch nicht der Überzeugung, dass es hier nur um Hoffnung geht, obwohl wir den Standpunkt vertreten würden, dass in einem breiteren theologischen Sinn, die Hoffnung nicht nur empfehlenswert, sondern auch notwendig ist. Diese Erläuterung ist jedoch nur in dem Fall plausibel, wenn uns das Objekt schon bekannt ist. In Situationen, in den wir ein für uns völlig neues Objekt ansehen, ist sie jedoch nicht genügend. Am Beispiel der ersten Begegnung der Europäer mit der Spezies der Kängurus können wir die so dargestellte Theorie Olivis nicht anwenden. Da die Europäer diese Tierart vorher nie angetroffen hatten, war es für sie nicht möglich, diese in ihrer Sehweite nur mithilfe der Erinnerungen zu entdecken und wahrzunehmen. Wir behaupten daher, dass eine komplexere Erklärung nötig ist, um diesen Prozess der Intensivierung des bestimmten *aspectus* zu erläutern.

Wenn wir den Willen als Erstbeweger der freien Akte der Seele betrachten, dann wären auch die Akte des Bestimmens der Hinwendung frei kontrolliert und aktualisiert. Wie schon erwähnt, ist nach Olivi der Wille frei, wenn er auf etwas gerichtet ist und auch wenn er die Möglichkeit hat, sich dieser zu enthalten. Und hier betrachten wir genau das – man kann freiwillig den unbestimmten Aspekt entweder bestimmen, oder unbestimmt lassen. Darüber hinaus können wir entscheiden, wie intensiv wir diese Hinwendung ausüben wollen, damit wir dieses Objekt in seinem richtigen Ausmaß wahrnehmen.

Im Fall des Schlafenden aber, ist Olivi nicht eindeutig, ob der *aspectus generalis* - die allgemeine Achtsamkeit - vorhanden ist. Es ist jedoch sicher, dass der Wille und seine Kontrolle ein höheres Niveau einnehmen, als die allgemeine Hinwendung und die niedrigeren Vermögen. Wenn wir geschlafen haben, sind die Wahrnehmungsvermögen von äußeren Dingen so sehr zurückgezogen, dass sogar die geöffneten Augen nicht sehen und die geöffneten Ohren nicht hören können. Wenn wir aber wach sind, streben wir mit den Augen und den Ohren manchmal intensiver – manchmal weniger intensiver, manchmal weiter - manchmal näher, was davon abhängt, wie weit das Objekt entfernt ist, auf das wir unsere Vermögen richten.³³⁷ Aus den früheren Darstellungen des Schlafenden, des Wahnsinnigen und der Kinder, müssen wir aber auch schließen, dass in diesen Fällen genau diese Gelegenheit,

convertimus, non intendentes videre, hoc vel illud, sed solum intendentes videre ill aquae tunc nostris aspectibus obiciuntur.”

³³⁶ Cf. Toivanen, *Perception and the internal...*, p. 187.

³³⁷ Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 59, p. 559: „In somno enim sic retrahuntur potentiae sensitivae ab exterioribus ad interiora quod auribus apertis voces actualiter insonantes non audiuntur aut aperto oculo lux praesens non videtur. In vigilia etiam experimur nos per oculos vel aures nunc fortius intendere, nunc debilius, et nunc longius, nunc propinquius, secundum quod voluntas fortius vel ad longiquius convertit et applicat potentias inferiores.”

den unbestimmten Aspekt zu bestimmen, nicht besteht. Es scheint damit so, dass bei solchen Menschen die unbestimmte Hinwendung vorherrscht.

An dieser Stelle möchten wir es wagen, etwas vorzuschlagen, das, um richtig behauptet zu werden, allerdings, weitere und tiefgründigere Nachforschung benötigt. Es scheint uns, dass Olivi in einigen Fällen – nicht nur in Bezug auf das Thema, sondern auch auf die Begriffe – jenes erreicht hat, was wir seit der Geburt der Psychoanalyse „Unbewusstsein“ nennen. Obwohl mittelalterliche Autoren immer von der dunklen Seite der Seele, von den unkontrollierten Begehren, usw. gesprochen haben, wurde dies in der Wissenschaft niemals begrifflich thematisiert. Bei Olivi ist das aber scheinbar nicht der Fall. Er spricht nämlich erstens ausdrücklich von einem unkontrollierten, unbestimmten Streben der Seele, das heutzutage in etwa als psychisches Leben bestimmen wird. Zweitens, erwähnt er explizit drei klassische Fälle der Psychoanalyse – den Schlafenden, das Kind und den Wahnsinnigen. Drittens, stellt Olivi den Grund für die Störungen genau im Körper fest, was im Einklang mit der materialistischen freudianischen Philosophie steht. Obwohl solche Vergleiche zwar wagemutig und ohne weitere Forschung grundlos sind, denken wir, dass zumindest mögliche Richtungen vorgegeben sind.

3.5. Aspectus virtualis

Nun wenden wir uns der intellektuellen Aktivität der Seele zu und der Art, in der sie mit der intentionellen Hinwendung und Selbstaktualisierung des Willens verbunden ist. Wie bereits erwähnt, ist der Wille der erste Beweger der Seele und aller ihrer Potenzen. Wir möchten hier klarstellen, dass diese Selbstbeweglichkeit oder Selbstbestimmung des Willens auch eine Bestimmung des unbestimmten *aspectus* - der unbestimmten Hinwendung der ganzen Aktivität der Seele - ist. Daher bekommen alle intellektuellen Vermögen einen *aspectus virtualis* dem Objekt gegenüber. Jedes kognitive Vermögen hat die Kraft, die Potenz nach einem Objekt zu streben. Jedoch scheint, nach Pasnau, diese Hinwendung nicht bloß ein Konzept von Aufmerksamkeit auf das Objekt zu sein. Die fünf Wahrnehmungsvermögen, der Gemein Sinn, die Vorstellungsvermögen und das Gedächtnis – sie alle brauchen eine virtuelle Aufmerksamkeit. Der Intellekt kann als eine immaterielle Substanz ein unmittelbares und nicht syllogistisches Verständnis von sich selbst haben. Dabei ähnelt der argumentative Teil Olivis Diskussion über den Willen jenem über den kognitiven Teil der Seele. Er kommt zu einem ähnlichen Schluss, jedoch auf einer unterschiedlichen Weise – die menschliche Freiheit

kann nur dann existieren, wenn man das gewollte Objekt auch ablehnen kann. Ein materielles Vermögen ist nicht dazu fähig, weil es immer durch bestimmte Gesetze eingeschränkt ist.³³⁸

Die kognitive Tätigkeit der Seele ist im Allgemeinen erst dann möglich, wenn die virtuelle Präsenz des Vermögens vorhergeht. ‚Virtuell‘ bedeutet in diesem Fall nicht eine bloß ‚mögliche‘, sondern nicht tatsächliche bzw. wirkliche Präsenz, sondern die aktuelle Präsenz eines Vermögens - *virtus*. Nach Olivi nimmt jeder Mensch diese Art von Präsenz an sich selbst wahr. Jeder spürt, dass er sich auf etwas richtet und dadurch etwas sehen, hören usw. oder an etwas denken kann.³³⁹

Scheinbar beantwortet Olivi die Grundfrage der Erkenntnistheorie, warum wir uns überhaupt kognitiv auf etwas beziehen können, einfach mit einem Verweis auf das Vorhandensein des kognitiven Vermögens. Nach Olivi ist diese Intentionalität ein grundlegendes Phänomen, das nicht auf ein noch grundlegendes Phänomen zurückgeführt werden kann. Die Intentionalität ist genauso in jedem kognitiven Vermögen von Natur aus zugrundeliegend. Olivi lehnt die anderen allgemein vertretenen Theorien seiner Zeit ab, weil sie eine Einwirkung von materiellen Substanzen auf die immateriellen Erkenntnisvermögen voraussetzen.³⁴⁰

Perler bemerkt auch, dass Olivi nicht im Detail deutlich macht, wie die Gerichtetheit vom kognitiven Vermögen ausgeht und wie die Festlegung auf einen bestimmten Gegenstand erfolgt. Diese Gerichtetheit ist aber weder ein mystischer Strahl, noch eine Sammlung von materiellen Bruchteilen. Am besten ist sie als eine natürlich angelegte Aufmerksamkeit im Vermögen zu verstehen. Olivi erklärt die Aufmerksamkeit nicht, sondern beschreibt sie lediglich. Diese Aufmerksamkeit versteht man besser, wenn man sie als eine „natürliche kognitive Relation, die immer von einem kognitiven Vermögen ausgeht und immer schon auf etwas gerichtet ist“ versteht.³⁴¹ Diese Relation umfasst zwei verschiedene Stadien – die nicht-erfüllte (oder, das was wir „unbestimmt“ genannt haben) und die erfüllte („das bestimmte“) Gerichtetheit. In beiden Stadien ist die Gerichtetheit jedoch unvermittelt und vom kognitiven Vermögen ausgelöst.³⁴²

Hier fehlt lediglich die Erklärung, wie das Übergangsmoment zwischen dem ersten und zweiten Stadium stattfindet. Obwohl wir damit einverstanden sind, dass die Möglichkeit, dass dieser Prozess geschieht, dem Menschen von der Natur aus gegeben ist, damit die nicht-

³³⁸ Cf. Pasnau, *Olivi on the Metaphysics...*, pp. 116-117; Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 57, ad. 4, p. 341.

³³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 130.

³⁴⁰ Cf. Perler, *Theorien der Intentionalität...*, pp. 131-132.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 136.

³⁴² Cf. *ibid.*, pp. 134-136.

erfüllte (oder unbestimmte) Gerichtetheit zur erfüllten (oder bestimmten) geführt wird, muss etwas „unnatürliches“ geschehen. Wie schon erwähnt, ist es dem Franziskaner wichtig, das Moment der Auslösung des Aktes als außernatürlich zu bezeichnen, d.h. die freie Entscheidung, oder in diesem Kontext, die freie Selbstaktualisierung und Selbstbewegung des Willens, ist kein natürliches Ereignis, sondern eines, dass vom Menschen, von der Person selbst vollbracht wird.

Der Wille hat seine Bewegungskraft von sich selbst und sogar von der freien Entscheidung des Menschen, die zum Teil mit der ursprünglichen Aktivität der ganzen Seele verbunden ist. Bis zu diesem Punkt aber bleibt der Wille unbestimmt und deswegen unabhängig von der Person. Der Wille befindet sich vielmehr in einem natürlichen Urzustand, in dem er sich nicht frei bewegen, d.h. sich selbst zum Akt treiben oder auf einem Akt verzichten kann, weil Olivi in dieser Selbstbewegung die Freiheit der Person sieht. Es sollte schon klar geworden sein, dass wir hier ein weiteres Problem vorfinden. Was wäre dann der Unterschied zwischen einer angenommen „natürlichen“ Selbstbewegung in der Aktivität der Seele selbst und einer freien Bewegung des Willens, wenn der Wille frei ist, weil er sich selbst bewegen kann, d.h. ohne Hilfe von Außen? Die Antwort ist auf der einen Seite klar und einfach, auf der anderen problematisch und undeutlich – nämlich, die Person.

Seit Olivi wird die Person als eine Existenz verstanden, die zur Selbstreflexion fähig ist. Die Freiheit, d.h. die Selbstreflexion ist die Bedingung, die die Unabhängigkeit und Selbstbestimmung des Menschen sichert, die dem Menschen Kraft über sich selbst gibt und ihn zum Urheber seiner eigenen Akte und Gedanken macht. Der freie Wille ist infolgedessen das Fundament der Selbstreflexion, die das grundlegendste Merkmal des Menschen als eine Person ist. Die unabhängige, selbständige und freie Selbstreflexion ist nach Olivi nämlich die Wurzel der persönlichen Subsistenz.³⁴³

Ist die Person dann aber eine dem Willen äußere Instanz, die ihn treibt? Wenn es so ist, ist der Wille dann nicht selbstbeweglich und infolgedessen frei und der Person untergeordnet? Das wäre eine mögliche Antwort, wenn die Person selbst nicht durch die Selbstreflexion und daher durch die Selbstbewegung des Willens, d.h. durch den freien Willen selbst definiert wurde. Wenn wir weiterhin behaupten würden, dass sich der Wille einfach selbst bewegt, und die Selbstbewegung selbst dasjenige ist, das wir Person nennen, d.h. die Selbstaktualisierung selbst die Person ist, kommen wir wieder zurück zu der ersten Frage –

³⁴³ Cf. Динева, *Раждането...*, с. 136; Toivanen, Juhana, *Voluntarist Anthropology in Peter John Olivi's De contractibus*, in *Franciscan Studies*, Vol. 74, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure University, New York, 2016, pp. 41-65, pp. 60-62.

wie bewegt sich dann der natürlich selbstbewegliche Wille (der unbestimmte Wille) *frei*? Es ist, unserer Meinung nach, scheinbar unmöglich, in einem so bestimmten konzeptuellen und begrifflichen Kontext eine genauere Antwort auf alle diese Fragen zu finden.

3.6. Folgen für die Erkenntnis

3.6.1. Im Allgemeinen

Olivis grundlegende Motivation, verschiedene Erkenntnistheorien zu besprechen, ist nicht von einem Interesse für die natürliche Erkenntnis an sich getrieben, sondern von einem Interesse für die aktive Natur der Erkenntnis und damit für ihre Verbindung mit dem freien Willen.³⁴⁴ Wahrnehmung geschieht z.B., weil eine virtuelle (*virtualis*) oder aktuelle Aufmerksamkeit (*actualis aspectus*) der seelischen Vermögen (*virtutes*), eben als spirituelle, aktiv ist.³⁴⁵

Interessanterweise ist Olivis Auseinandersetzung mit diesem Thema bemerkenswert kurz.³⁴⁶ Wahrscheinlich ist das eine weitere Folge der engeren Verbindung und dem Zusammenhang von Intellekt und Sinnesvermögen. Oder aber, es könnte sein, dass auch dafür Olivis Voluntarismus verantwortlich ist. Auf jeden Fall gilt als sicher, dass nach Olivi die Theorien vom *intellectus agens* und die *Species* überflüssig sind.³⁴⁷ Die Unterscheidung zwischen *intellectus agens* und *intellectus possibilis* impliziert eine unerwünschte Hierarchie zwischen ihnen.³⁴⁸ Die intellektuelle Erkenntnis wird vom Intellekt gewonnen³⁴⁹, wie Spruit jedoch zeigt, ist der *aspectus* genau die Beziehung zwischen den kognitiven Fähigkeiten und dem Objekt, das entweder durch eine Hinwendung des Willens, oder durch das Rühren des Sinnesvermögens festgestellt wird.³⁵⁰

Von Anfang an ist der Wille das Grundprinzip der internen kognitiven Akte. Die Akte der intellektuellen Synthese und Analyse, in denen verschiedene Begriffe und Propositionen miteinander zusammengebracht oder verglichen werden, werden vom Willen hervorgerufen.

³⁴⁴ Cf. Tachau, Katherine H., *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Hrsg. Albert Zimmerman, Bd. 22, E.J. Brill, Leiden, 1988, p. 40.

³⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 41.

³⁴⁶ Cf. Toivanen, *Perception and the internal...*, pp. 341-344.

³⁴⁷ Cf. Spruit, Leen, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge*, Vol. 1-2, Brill's Studies in Intellectual History, Vol. 48, E.J. Brill, Leiden, 1994, p. 217.

³⁴⁸ Cf. *ibid.*; Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 58, pp. 457-58.

³⁴⁹ Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 72, pp. 22-23.

³⁵⁰ Cf. Spruit, *Species Intelligibilis...*, p. 220; Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 50, p. 52 ff. und q. 73, p. 66.

Diese Akte hängen davon ab, wie sehr wir das Objekt der Erkenntnis mögen und für das Finden der Wahrheit für nützlich halten. Damit der Intellekt diese Akte ausüben kann, braucht er den Willen, weil er dies immer durch den Willen tut. Die Bewegung der Hinwendung und die Anwendung der intellektuellen Vermögen kann nicht vom Objekt oder vom Intellekt selbst ausgehen.³⁵¹

Der Intellekt muss aktiviert werden, um intentionale Akte zu vollziehen. Damit benötigt der Intellekt keine passive Aufnahme des Objektes. Olivi versucht die Repräsentationstheorie im Bereich der Wahrnehmung und der intellektuellen Kognition zu widerlegen. Für das Erfassen ist keine repräsentierende Entität erforderlich.³⁵² Nach Perler ist diese Intentionalität eine grundlegende Fähigkeit des Intellekts, die nicht auf andere Potenzen zurückgeführt werden kann. Diese sei die grundlegendste Fähigkeit und es gebe keine grundlegendere.³⁵³ Obwohl wir dem zustimmen, dass der *aspectus*, wie bereits erwähnt, die grundlegendste Fähigkeit der Seele ist, ist er jedoch zunächst intimer und enger mit dem Willen verbunden. Daher ist der Wille auch der erste Bewegter aller Vermögen der Seele und wenn er die naturhafte Hinwendung der Seele bestimmen kann, so kann er dies auch im Hinblick auf den Intellekt und seine kognitiven Akte tun. Also ist die freie Beweglichkeit des Willens auch Bedingung und Grund des Strebens des Intellekts.

Nach Olivi lässt die Psychologie von Aristoteles keinen Platz für die Freiheit des Willens, denn das intellektuelle Urteil geht immer den Akten voraus. Deswegen behauptet der Franziskaner, dass die aristotelische Lehre des Urteils des praktischen Intellekts, das sich in einem entsprechenden Akt des Willens verwirklicht, vollkommen ketzerisch sei. Laut Olivi ist der Intellekt notwendig, damit dem Willen die Gelegenheit gegeben wird, zwischen verschiedenen gewünschten Dingen zu wählen, sogar solchen, die untereinander im Widerspruch stehen. Daher ist es nach Olivi notwendig, dass der Wille unabhängig vom Urteil des Intellekts bleibt.³⁵⁴

³⁵¹ Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 57, p. 323: „Si enim attendamus actum collationis et inquisitionis, quo scilicet ratio nostra confert unum terminum cum altero et unam propositionem cum alia et sic conferendo veritatem inquirat: inveniemus quod ratio seu potentia intellectiva movetur a nobis nunc ad intuendum unum obiectum et tenetur ibi, quantum nobis placet et quantum nobis utile videtur ad inquisitionem veritatis, et postmodum amovetur ab illo et applicatur ad aliud, aliquando vero applicatur ad aliquod eorum absolute, aliquando vero ad unum in relatione ad alterum, ita quod tunc simul intuetur utrumque. Certum est autem quod intellectus non movetur tunc nec tenetur nisi a voluntate nostra; motus enim conversionis et applicationis et modus conversionis absolutae et relate non possunt esse ab obiectis nec ab ipsomet intellectu.”

³⁵² Cf. Perler, *Theorien der Intentionalität...*, pp. 177-178.

³⁵³ Cf. *ibid.*, pp. 179-180.

³⁵⁴ Cf. Kent, *Virtues of the Will...*, p. 130.

Hier behauptet Bonnie Kent, unserer Meinung nach auch rechtmäßig, dass Olivis Kritik an Aristoteles grundlos sei, insofern Aristoteles nicht die Freiheit des Willens verteidigt, und das nicht, weil er nicht gegen die Freiheit des Willens war, sondern einfach weil er das später entwickelte Konzept vom Willen nicht kannte. Aristoteles bespricht dieses Thema aus dem Grund nicht, weil es für ihn einfach nicht bestand.³⁵⁵

Für Olivi dient der Intellekt dem Willen und nicht umgekehrt. Der Wille bewegt den Intellekt und deswegen kann der Intellekt ein Objekt erfassen, weshalb der Intellekt unfähig ist, etwas zu denken, außer wenn ihn der Wille dazu antreibt. Die Freiheit des Urteils ist infolgedessen die Fähigkeit des Willens, den Intellekt zu bewegen.³⁵⁶

Die Freiheit des Urteils und der Entscheidung ist keine andere Freiheit, als jene die dem Willen eigen ist, genauso wie die Freiheit der Vorstellungsvermögen oder der Bewegung der Hand, die nicht in diesen Instrumenten selbst, sondern im Willen ist. In diesem Willen nämlich, der frei ist, nicht nur sich selbst, sondern auch anderen Potenzen zu bewegen. Infolgedessen ist die Freiheit des Unterscheidens (*discernendi*) und des Urteilens (*iudicandi*) zu haben, nichts anders, als die freie Potenz des Willens zu haben, der den Intellekt bewegt. Deswegen kann der Intellekt nie diese Freiheit haben, wenn er nicht vom Willen bewegt und verwaltet wird.³⁵⁷

Das Verhältnis zwischen den Sünden und dem Intellekt selbst ist auch stark voluntaristisch beeinflusst. Die Leidenschaft an sich kann den Intellekt nicht verführen, da sie keinen direkten Zugang zum Intellekt hat. Es ist der Wille der diese Verbindung macht, weswegen der Intellekt nur durch den Willen getäuscht werden kann, und das sogar darin, um eine tugendhafte Tat als übel anzusehen. Das intellektuelle Urteil kann völlig unbeeinträchtigt von der Leidenschaft bleiben und man kann dennoch die sündhafte Tat wählen. Sogar wenn man einen richtigen Syllogismus aufstellt: „Alle Akte der Unzucht sind verboten; dieser Akt von

³⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 131.

³⁵⁶ Cf. *ibid.*

³⁵⁷ Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 57, ad 21, p. 368: „Dicunt etiam quod libertas iudicii seu iudicandi et arbitrandi non dicit aliam libertatem nisi solam illam quae est in voluntate, sicut nec libertas varia imaginandi aut sic vel sic manum movendi est in imaginatione vel manibus, sed solum in voluntate, quae non solum est libera ad movendum se, sed etiam ad movendum alias potentias. Unde habere libertatem discernendi et iudicandi non est aliud secundum istos quam habere voluntatem potentem libere movere intellectum ad hoc vel illud cogitandum, discernendum et iudicandum. Unde et dicunt quod nunquam intellectus potest hoc vel illud libere discernere vel iudicare eo modo quo hic accipimus actum iudicii liberum, nisi prout intellectus est a voluntate motus et regulatus.”; Cf. Toivanen, Juhana, *Peter Olivi on Practical Reasoning*, A. Musco (ed.), *Universality of Reason, Plurality of Philosophies in the Middle Ages: Proceedings of the 12th International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.)*, vol. II.2, Officina di Studi Medievali Palermo, 2012, pp. 1033-1045, p. 1034 ff.

mir ist ein Akt der Unzucht; infolgedessen ist meinen Akt verboten“, wird man nicht notwendigerweise auf den Akt verzichten. Dieser Syllogismus zeigt nur, dass der Mensch kognitiv erfassen kann, dass die Tat verboten ist. Der Mensch hat das Prinzip jedoch noch nicht völlig verinnerlicht. Dies kann nur richtig verstanden werden, wenn man versteht, dass der Schmerz der Bestrafung größer ist, als der Genuss der verbotenen Tat.³⁵⁸

Wenn der Wille vollständige Verantwortlichkeit übernimmt, wird es verständlich, warum seinen Tugenden *simpliciter* sind und die Tugenden anderer Vermögen - *secundum quid*. Die Tugenden anderer Vermögen gehören nur sofern zu ihnen, soweit sie an der Tätigkeit des Willens teilnehmen. Andere Vermögen sind tugendhaft, weil der Wille selbst tugendhaft ist. Die Beziehung zwischen dem Willen und den Vermögen ist dieselbe wie die Beziehung zwischen einem primären und einem instrumentalen Agenten des Aktes. Deswegen gibt es nicht zwei separate Habitus und infolgedessen zwei separate Tugenden der Seele. Vielmehr ist es wie im Fall des Soldaten und seinem Schwert. Obwohl sie zusammen agieren, ist es der Soldat, derjenige, der das Schwert bewegt. Das gilt auch für den Intellekt – er kann nur in dem Maße tugendhaft sein, indem der Wille, als sein Erstbeweger, tugendhaft ist. Der Intellekt kann erst dann rechtschaffend angewandt werden, wenn ihn der Wille tugendhaft bewirkt.³⁵⁹

3.6.2. Selbstreflexivität und Selbsterkenntnis

In den nächsten Paragraphen versuchen wir zu zeigen, welche die wichtigsten und offensichtlichsten Folgen für die Erkenntnis sind, die direkt vom willentlichen Bereich verursacht werden. Wir können in uns selbst äußerst deutlich erfahren, dass unser Geist (*mens*) über sich selbst und über seine Objekte, sowohl durch die intellektuelle Tätigkeit (*cogitatio*), als auch durch die Liebe direkt und unmittelbar reflektiert. Es existiert jedoch kein Vermögen, das unmittelbar über sich selbst reflektieren kann, wenn es keine Objekte hat, denen es sich zuwenden kann. Das Vermögen kann sich des Weiteren nicht selbst zu sich selbst zurückführen, wenn es nicht Herr über seine eigene Zuwendung oder Rückkehr ist. Alles, was über sich selbst reflektiert, scheint unabhängig und frei zu sein von allen Neigungen, die die Vermögen notwendigerweise zu äußeren Objekten ziehen. Und es kann keine größere Unabhängigkeit eines Vermögens gedacht werden, als ein Vermögen, das in

³⁵⁸ Cf. Kent, *Virtues of the Will*, pp. 185-187.

³⁵⁹ Cf. *ibid.*, pp. 233-236.

dieser Weise in sich gesammelt ist, dass es in sich unmittelbar reflektiert ist und über sich selbst reflektieren kann.³⁶⁰

Deswegen kann nichts unmittelbar über sich selbst reflektieren, wenn es sich nicht zunächst sich selbst zuwendet, wie ein Beweger einem Bewegten, weil es so über sich selbst reflektiert und bewegt. Kein Vermögen kann sich weder selbst zu sich selbst, noch zu etwas Anderem bewegen, außer wenn es nicht selber über sich selbst Herr ist. Und es kann nichts Herr über sich selbst oder über etwas anderem sein, wenn es nicht frei ist. Wenn wir annehmen, dass der Intellekt über sich selbst reflektiert, jedoch kein freies Vermögen ist, sollten wir wissen, dass der Intellekt nie über sich selbst reflektiert, weil er sich selbst nicht bewegt, jedoch vielmehr der Wille über ihn reflektiert, der sowohl sich selbst, als auch die anderen Potenzen als seine eigenen Subjekte bewegt.³⁶¹

Es gibt eine Art der Selbstreflexivität, die frei, aber nicht dem Intellekt gegeben ist. Das ist nicht wie eine Hinwendung zu einem Objekt, sondern wie die Beziehung zwischen einem Beweger und dem Bewegten. Der Wille besteht in dem Fall darin, sich selbst in einer solchen Art und Weise frei zu bewegen. Diese intimste Art der Selbstreflexivität ist nur im spirituellen Wesen möglich.³⁶²

Da Olivi der Person eine so wichtige und zentrale Rolle zuschreibt, ist natürlich auch der erste, intimste und engste Erkenntnisakt des Menschen die Selbsterkenntnis. Nach Olivi ermöglichen der freie Wille, die Wachheit und die Fähigkeit der Seele, sich zu ihren eigenen

³⁶⁰ Cf. Olivi., *Sent.* II, q. 57, p. 324: „Nos enim manifestissime experimur in nobis quod mens nostra tam per cogitationem quam per amorem reflectitur seu convertitur ad se directe et immediate tanquam ad obiectum sui ipsius directum et immediatum. Sed nulla virtus potest se reflectere immediate super se, nisi habet aliqua obiecta ad quae potest converti vel est conversa. Quod igitur ab illis se retrahat, ut plene convertat, se super se, non potest fieri, nisi suis conversionibus dominetur, ita quod nunc possit se convertere, nunc retrahere. Quicquid enim reflectit se ad se, videtur esse valde absolutum et valde liberum ab omnibus inclinationibus quibus virtutes ad obiecta extrinseca necessario trahuntur; nec potest, ut videtur, maior absolutio cogitari quam quod aliqua virtus ita sit in se recollecta quod in se ipsam sit immediate reflexa et potens se reflectere.”

³⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 325: „Praeterea, nihil potest se reflectere immediate ad se, nisi sit prius conversum ad se ipsum sicut motor ad mobile, nam sic reflectere se est se ipsum movere. Nulla autem virtus potest se ipsam movere nec ad se nec ad alia, nisi habeat dominium super se, sicut in sequentibus magis tangetur. Dominium autem nec in se nec in aliis habere potest, si non est libera. – Si autem dicatur quod intellectus reflectit se super se, et tamen non est potentia libera: scire debet, qui hoc dicit quod nunquam intellectus reflectit se, quia nunquam movet se, sed potius voluntas reflectit ipsum, cuius est movere tam ipsum quam alias potentias sibi subiectas.”

³⁶² Cf. Olivi, q. 51, p. 115: „Et praeterea, aliud genus reflexionis supra se habet, in quantum est libera, quod non habet intellectus: est enim conversa ad se non solum sicut ad obiectum, sed etiam sicut motor ad mobile. Unde voluntas consistit supra se et in se cum quadam dominatione secundum quam superfertur sibi ipsi ad tenendum se et movendum libere. Talis autem reflexio et conversio spiritualissima corporalem nec in materia corporali.”

kognitiven Akten zuzuwenden, die Fähigkeit der Person, sich selbst zu erkennen. Es bestehen zwei verschiedenen Weisen für die Seele sich selbst zu erkennen – die erste ist die quasi tastbare Wahrnehmungserfahrung, die unmittelbar ist. Dadurch weiß die Seele, dass sie existiert, lebt, will und tut, was sie im normalerweise tut.³⁶³ Obwohl nicht alle Menschen immer fähig sind, ein Bewusstsein über sich selbst zu haben, ist für Olivi die Selbsterkenntnis und die Selbstidentifizierung eine notwendige Bedingung der Erkenntnis überhaupt.

Wenn ein Objekt oder ein Akt wahrgenommen und über ihn nachgedacht wird, besteht gleichzeitig eine tiefere Stufe von Propositionen, die die Seele als das *suppositum* des Selbsterkenntnisaktes anerkennt. „Ich weiß“, „Ich vermute, dass“ oder „Ich bezweifle, dass“ sind Beispiele dieses tieferen und grundlegenden Niveaus des Verständnisses, die für die allgemeine Erkenntnis notwendig sind. Die Seele erhält diese Erkenntnis durch die unmittelbare Hinwendung des seelischen *aspectus intellectualis* zu sich selbst und ihre eigenen Akte. Das gilt immer, solange es in der wachsamem Benutzung des freien Willens geschieht.³⁶⁴

Erst später baut sich auf diese erste Stufe eine tiefere und wissenschaftliche Erkenntnis auf. Olivi impliziert hier, dass jede weitere Erkenntnis die tiefere Erfahrung von sich selbst als bestehend und die bewusste Annahme der eigenen Gedanken, Meinungen, usw. u.³⁶⁵

Olivi verteidigt eine stärkere Bedeutung der Reflexivität, weil der intellektuelle Blick, der *aspectus intellectualis*, auf die Seele als Subjekt der Akte und auf die Akte selbst zugleich gerichtet werden kann. Die Rede vom *aspectus* ermöglicht es Olivi einen Aspekt der Aufmerksamkeit gegenüber dem Erfassen des Objekts eines Aktes hervorzuheben. Solange der Mensch bei Bewusstsein ist, erkennt er sich selbst, wobei der *aspectus* des Intellektes

³⁶³ Cf. Martin, Christopher J., *Self-Knowledge and Cognitive Ascent: Thomas Aquinas and Peter Olivi on the KK-Thesis*, in Henrik Lagerlund (ed.) *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind-Body Problem from Avicenna to the Medieval Enlightenment*, Studies in the History of Philosophy of Mind 5, Springer, Dordrecht, 2007, pp. 93-108, pp. 104-105; Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 76, p. 146: *Primus est per modum sensus experimentalis et quasi tactualis. Et hoc modo indubitabiliter sentit se esse et vivere et cogitare et velle et videre et audire et se movere corpus et sic de aliis actibus suis quorum scit et sentit se esse principium et subiectum.*

³⁶⁴ Cf. *ibid.*, 105-106; Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 76, p. 146: *„Et hoc in tantum quod nullum obiectum nullumque actum potest actualiter scire vel considerare, quin semper ibi sciat et sentiat se esse suppositum illius actus quo scit et considerat illa. Unde et semper in suo cogitatu format vim huius propositionis, scilicet, ‘ego scio vel opinor hoc vel ego dubito de hoc’. Hanc autem scientiam sui habet anima per immediatam conversionem sui intellectualis aspectus super se et super suos actus. Qui quidem, quamdiu est in pervigili usu liberi arbitrii, semper et continue stat super eam conversus.“*; Cf. Toivanen, Juhana, *Perceptual Self-Awareness in Seneca, Augustine and Olivi*, in *Journal of the History of Philosophy* 51, no. 3, pp. 355-382, p. 372 ff.

³⁶⁵ Cf. *ibid.*, pp. 106-107.

ununterbrochen auf die Seele und ihre eigenen Akte gerichtet wird. Infolgedessen hat der Mensch unter diesen Bedingungen eine stetige Erfahrung von sich selbst und seinen eigenen Akten.³⁶⁶

3.6.3. Aufmerksamkeit

Unsere Aufmerksamkeit selbst ist eine wichtige Folge von Olivis ausgeprägtem Voluntarismus. Die Seele ist Dank der Fähigkeit ihrer Aufmerksamkeit in der Lage, kognitive Akte herzustellen, sich auf verschiedene Weisen auf etwas zu richten – durch die äußeren Sinnesvermögen, durch das Gedächtnis, durch die Vorstellungsvermögen, durch die intellektuellen Gedanken, usw. Wenn wir auf ein Objekt aufmerksam werden, kann die Seele einen kognitiven Akt herstellen, womit wir schließlich das Objekt wahrnehmen.³⁶⁷

Die Seele kann auf die äußere Welt aufmerksam sein und durch die Intentionalität der kognitiven Vermögen ist sie fähig, Information von äußeren Objekten zu gewinnen. Obwohl Olivi die Emissionstheorie ablehnt, behält er einige ihrer grundlegenden Intuitionen bei und überarbeitet ihre metaphysische Grundlage. Wahrnehmung ist nicht etwas, das uns einfach passiert, sondern etwas, das wir aktiv ausüben. Die Theorie von virtuellem Streben ähnelt der Emissionstheorie, wobei sie sich darin unterscheidet, dass keine Emission von materiellen Partikeln stattfindet und die Akte der Wahrnehmung nicht in den Organen der Sinnesvermögen geschehen.³⁶⁸

Ein intentionaler Akt der Wahrnehmung geschieht, wenn die Seele achtsam auf das Objekt, das wahrgenommen wird, ist. Trotzdem erklärt Olivi nicht, wie die Aufmerksamkeit auf ein gewisses Objekt und nicht auf andere eintritt. Wie bereits erwähnt, gilt die Theorie Olivis ohne Probleme für Objekte, die früher schon zumindest einmal wahrgenommen geworden sind.³⁶⁹ Wenn es aber um ein für die Person vollkommen neues Objekt geht, entstehen Schwierigkeiten, dieses Phänomen mithilfe der Theorie Olivis zu erklären. Wir erinnern uns an etwas, öffnen die Augen und versuchen es in der Umgebung anzusehen. Olivis Konzept vom *aspectus generalis* spielt auch hier die Rolle eines stetig aktiven Ermöglichers der kognitiven Akte der Seele. Deswegen ist der *aspectus*, im Sinne der

³⁶⁶ Cf. Perler und Schierbaum, *Selbstbezug und Selbstwisse...*, pp. 49-51.

³⁶⁷ Cf. Silva and Toivanen, *The Active Nature...*, p. 274.

³⁶⁸ Ibid, pp. 274-275.

³⁶⁹ Ibid.

allgemeinen Aufmerksamkeit, der noch nicht bestimmt ist, kein richtiger Akt, sondern ein permanenter Zustand der Seele.³⁷⁰

Die Intentionalität ist weder ein mystischer Strahl der Seele, noch ein naturalisiertes Streben. Sie ist das Ergebnis der gezielten Aufmerksamkeit, die wiederum durch die Vernunft entsteht. Sowohl Olivi, als auch Dietrich von Freiburg zeigen, wie leicht es für jede Intentionalitätstheorie ist, durch eine psychologische oder physikalische Kausalität naturalisiert zu werden.³⁷¹ Da die physikalischen Objekte wegen ihrer inaktiven Natur nicht fähig sind, einen Akt der Seele auszulösen, sind auch die Erkenntnisakte intentional und nicht natürlich.³⁷²

Olivi zufolge gründet diese Theorie auf der virtuellen Extensivität der Seele, womit die Seele zu verschiedenen Objekten in ihrer Umgebung gelangen kann. Geht das aber klar aus dem Text hervor? Nach Pasnau findet die Intentionalität bei Olivi oft Verwendung, jedoch nur um eine Erklärung für die problematische Stellen zu finden, wobei es in den Bemerkungen über die Intentionalität oft darum geht, den Bedarf an der Aufmerksamkeit zu betonen. Olivi geht so weit, dass er sagt, die virtuelle Extensivität der Seele sei völlig selbstständig, die Erkenntnisakte auszuführen und das, ohne irgendeine weitere aktive Teilnahme seitens des Objekts. Die Objekte sind bloß Termine des Aktes, der selbst die einzige Wirkungsursache unserer Erkenntnis ist. Deswegen ist der Unterschied zwischen der Kognition der Sinnesvermögen und der Kognition des Intellektes im Vergleich zu den anderen Scholastikern bei Olivi geringer. Seine Theorie ist so radikal, dass sie dem Intellekt ermöglicht, ohne weitere Vermittlung, einen direkten Zugang zur äußeren Welt zu haben. „Es sollte dem Intellekt, nur indem er seine spirituelle Aufmerksamkeit auf das Objekt richtet, möglich sein, ein Objekt zu „sehen“.“³⁷³

Hier ist die Bedeutung von „virtuell“ entscheidend. Das lateinische „virtualis“ tritt erst in der späteren lateinischen Sprache auf. Bei Thomas von Aquin ist „virtualis“ den physikalischen Kontakten entgegengesetzt und dadurch können spirituelle Wesen mit den Menschen interagieren. Aus den Texten Olivis geht aber nicht deutlich hervor, welchem Begriff „virtuell“ entgegengesetzt wird, auch wenn die meisten Verwendungen dafür sprechen, dass ihn Olivi als Gegensatz zu „real“ verwendet. Da Olivi in einigen Fällen den virtuellen Aspekt auch im Hinblick auf das Verhältnis zwischen physikalischen Objekten

³⁷⁰ Cf. *ibid.*, pp. 273-277.

³⁷¹ Cf. Perler, *Theorien der Intentionalität...*, p. 181.

³⁷² Cf. Pasnau, *Cognition*, pp. 67-69.

³⁷³ *Ibid.*, p.171; Cf. *ibid.*, pp. 170-171.

erwähnt, behauptet Pasnau, dass der Begriff für eine breitere kausale Beziehung und nicht ausschließlich für das spirituelle Vermögen steht.³⁷⁴ Obwohl das auch so sein könnte, bleibt das Problem, was für eine Beziehung das im Grunde darstellt. Des Weiteren: Ist sie einer anderen Art von Beziehung entgegengesetzt oder ist sie die einzige, die besteht? Wenn es so ist – was wäre der Unterschied im Bezug auf die selbstständige Tätigkeit der spirituellen Substanzen, die Olivi so sehr betont und ständig wiederholt? Deswegen behaupten wir hier, dass Olivi zwar terminologisch inkohärent bleibt, sein erstes und wichtigstes Ziel aber war es, die Freiheit des Menschen und damit die selbstständige Position der Seele als Erkenntnissubjekt zu verteidigen. Infolgedessen sollten wir den virtuellen Aspekt im Licht der freien Selbstbeweglichkeit des Willens betrachten, die die natürliche Aktivität und das gesamte Streben der Seele kontrolliert und geordnet ausführen kann.

Die intime Nähe zwischen den Sinnesvermögen und dem Intellekt liegt also an der einfachen Natur der spirituellen Materie. Es ist unmöglich, dass die Sinnesvermögen, so eng wie möglich, mit einem Objekt verbunden werden, ohne dass der Intellekt mit demselben Objekt verbunden ist. Was mit den Sinnesvermögen verbunden ist, ist auch mit dem intellektuellen Teil der Seele verbunden.³⁷⁵

Obwohl wir dieses Problem im Laufe der Arbeit eingehender besprechen werden, wollen wir hier nur bemerken, dass diese enge Verbindung mit dem Objekt für Olivi auch ein Grund für die Ablehnung der Theorie der Species ist. Alle in diesem Sinn verwendeten Ausdrücke – Anblicken, Abzielen, Aufsaugen – sind nur verschiedene Weisen, das intentionale Verhältnis zu beschreiben, ein Verhältnis, das auch nach Perler nicht immer ausreichend deutlich ist.³⁷⁶

Deswegen hat die Aufmerksamkeit auch verschiedenen Stufen von Intensität. Das Beispiel mit dem Hörvermögen, dessen Kraft auf etwas gerichtet, jedoch nicht völlig ausgenutzt wird, zeigt das deutlich. Ein Teil dieser Kraft bleibt verborgen im Hörvermögen. Der *aspectus generalis* dient auch wie ein "Sensor", der, im Fall des Hörvermögens, lautere Geräusche erkennen kann.³⁷⁷ Wovon hängt es aber ab, wie viel Aufmerksamkeit auf diese Geräusche gerichtet wird? Das könnte leicht und treffend mit der freien Aktivität des Willens erklärt werden. Wenn ein gewisses Verständnis der Vernunft nicht klar oder tief genug ist, kann der Mensch frei entscheiden sein Verständnis zu vertiefen, wozu er zuallererst seine Aufmerksamkeit genauer anpassen muss.

³⁷⁴ Cf. *ibid.*, pp. 172-176.

³⁷⁵ Cf. Pasnau, *Olivi on the Metaphysics...*, p. 124; Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 59, p. 541.

³⁷⁶ Cf. Perler, *Theorien der Intentionalität*, pp. 128-129.

³⁷⁷ Cf. *ibid.*, pp. 184-185.

Wenn wir z.B. zwei Objekte wahrnehmen, die zwar ähnlich sind, sich aber voneinander unterscheiden, können wir leicht den Fehler machen und sagen, dass beide Objekte gleich sind. So können auf den ersten Blick ein echter Apfel und ein Apfel aus Plastik gleich aussehen. Was wir in einem solchen Fall gemacht hätten, wäre, dass wir unsere Aufmerksamkeit nicht richtig auf die Objekte gerichtet hätten. Einige Details wären übersehen worden und daher würden wir einen falschen Schluss ziehen. Wenn unser Interesse, die beiden Äpfel genauer anzusehen, geweckt wird, werden wir bemerken, dass es ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Objekten besteht. So ist es auch, wenn wir einen Text überfliegen, um lediglich ein gewisses Wort darin zu finden. Dann nämlich konzentrieren wir uns nicht auf jeden Buchstaben, jedes Wort oder jedes Satzzeichen. Wir „erlauben“ nun immer mehr, dass der *aspectus generalis* ausgeübt wird und lenken unsere Konzentration nur in einem gewissen Maße auf ein bestimmtes Wort, das wir suchen. Dann verwenden wir unseren bestimmten Aspekt weniger und „vertrauen“ auf die allgemeine Aufmerksamkeit des Intellektes.

Die Frage, die sich hier stellt, lautet: woran liegt es, dass wir von einem falschen zu einem richtigen Abschluss gelangen. Dass wir mehr (oder sagen wir besser treffend) auf die Objekte konzentriert sind? An welchem Vermögen liegt es, dass mehr oder weniger Aufmerksamkeit, mehr oder weniger Konzentration auf das Objekt gerichtet wird? Der Wille ist das einzige Vermögen, das selbst über sich entscheiden kann, sich zu bewegen oder sich zu enthalten, weswegen er, da er dies frei macht, auch kontrollieren kann, auf welche Art und wie intensiv er dies ausführt. Je größer der Antrieb ist, desto stärker ist der Wille und infolgedessen erhöht sich die Aufmerksamkeit. Keineswegs würde mehr Wille auch bessere Erfassung oder Wahrnehmung bedeuten – der Intellekt gibt uns das richtige Maß vor, womit das Objekt klar und präzise erkannt werden kann. Der Wille gibt durch seine freie Selbstbeweglichkeit die notwendige Bewegung, womit genau dieses Maß erreicht wird.

3.6.4. Gemeinsinn und Sinnesvermögen

Obwohl der Wille alle anderen Potenzen, einschließlich des Intellektes, antreibt, ist er in keinem Fall der Mittelpunkt des Erkenntnisprozesses. Er bewegt sozusagen die Vermögen, damit sie aktiviert werden, kann jedoch nicht ihre spezifische Rolle in der Seele annehmen. Das allererste und intimste Objekt der menschlichen Erkenntnis – die Selbsterkenntnis, die Erkenntnis der eigenen Person – hat den Intellekt und den *sensus communis* als seinen Mittelpunkt. Beide Vermögen sind selbstreflexiv woraus der Mensch die Erkenntnis gewinnt, dass er derselbe bleibt, obwohl er verschiedene Akte der Wahrnehmung erfährt. Die Tatsache,

dass man weiß, dass alle verschiedenen Wahrnehmungen, die man erfährt, dasselbe und unwandelbare „Ich“ betreffen, stammt von der Selbstreflexivität der höheren Vermögen. Die Anwesenheit des Intellekts macht der Menschen ebenfalls bewusst über seine Wahrnehmungsakte.³⁷⁸

Ohne die zentrale Rolle des Gemeinsinns wäre es unmöglich zu erklären, wie zwei verschiedene Type von Wahrnehmung – z.B. der Laut und die Schädlichkeit eines Objektes – miteinander verbunden sind.³⁷⁹ Ein weiteres Problem wäre, wie sich zwei Wahrnehmungen auf das gleiche Objekt beziehen und wie sie in eine Erfahrungseinheit münden.³⁸⁰ Der Gemeinsinn sammelt die Wahrnehmungen von den äußeren Sinnesvermögen und vergleicht sie.³⁸¹

Interessanterweise schreibt Olivi die verschiedenen psychologischen Funktionen der Seele verschiedenen Teilen des Gehirns zu. Allerdings meint er damit nicht, dass diese Funktionen verschiedene Potenzen der Seele repräsentieren. Der Gemeinsinn ist eine funktionale Ganzheit, die für die verschiedenen Potenzen steht. Es gibt eine psychologische Einheit der Vermögen, die in einem Vermögen besteht, das alle anderen umfasst. Die Sinnesvermögen befinden sich jedoch an verschiedenen Stellen in den entsprechenden Organen und nicht an einer einzigen Stelle. Sie nehmen, auch verschiedene Stellen im Gehirn ein, im Unterschied zum Gemeinsinn, der das ganze Gehirn, einschließlich des Herzens, als sein Organ hat. Hier ist es zu bemerken, dass der innere Gemeinsinn nicht nur mit dem Gehirn, sondern auch mit dem Herzen, verbunden ist. Olivi beschreibt diese Ansicht wieder durch die innere Erfahrung des Menschen. Vor Olivi wurde der Gemeinsinn als etwas angesehen, das im Herzen wurzelt und sich im Gehirn verwirklicht. Obwohl Olivis Ansicht nicht ausreichend entwickelt ist, kann man einen wichtigen Unterschied erkennen, nämlich den, dass der Gemeinsinn die kognitiven Akte sowohl im Gehirn, als auch im Herzen durchführt.³⁸² Wahrscheinlich stammt dies auch von Olivis Behauptung, dass der Gemeinsinn

³⁷⁸ Yrjönsuuri, Mikko, *The Soul as an Entity: Dante, Aquinas, and Olivi*, in Henrik Lagerlund (ed.) *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind-Body Problem from Avicenna to the Medieval Enlightenment*, Studies in the History of Philosophy of Mind 5, Springer, Dordrecht, 2007, pp. 59-92, pp. 86-88.

³⁷⁹ Cf. Toivanen, *Perception and the internal...*, pp. 258-260.

³⁸⁰ Cf. *Ibid.* pp. 260-265.

³⁸¹ Cf. *ibid.* pp. 269-271.

³⁸² Cf. Toivanen, *Perception and the internal...*, pp. 248-252.

ein zentrales Vermögen in der Seele ist. Es kann nur ein Vermögen geben, das die Akte und die Objekte der übrigen erfasst und urteilt, sie vergleicht und kontrolliert.³⁸³

Was wäre dann aber der Unterschied zu dem Willen als ein Hauptvermögen? Der Gemein Sinn kann nicht entscheiden, ob er selbst aktiv ist oder nicht. Das heißt, auch der Gemein Sinn braucht zunächst den Bewegungsreiz des Willens, der Selbstaktivierung des Willens, um sich selbst in einen aktiven Zustand zu befördern. Danach kann der Gemein Sinn alle übrigen intellektuellen Akte ordnen, richten, usw., was ohne den Willen nicht möglich wäre, weil der Gemein Sinn kein erster Beweger in der Seele ist und daher sich nicht selbst aktivieren kann.

Nach Olivi wurzeln alle Vermögen in der Einheit der Intentionalität und werden durch die Intentionalität verwaltet. Wenn der Gemein Sinn aufhört, nach einem Objekt der externen Sinnesvermögen zu streben, hört notwendigerweise auch das Streben der externen Sinnesvermögen nach dem Objekt auf. Nur dadurch, dass der Gemein Sinn die Hinwendung von einem Sinnesvermögen zurückzieht, ist die Hinwendung des Sinnesvermögens selbst zurückgezogen, da der Gemein Sinn ihre Wurzel ist.³⁸⁴

Versuchen wir jetzt im Einzelnen zu erklären, was Olivi eigentlich als seine Wahrnehmungstheorie vorschlägt. Es bestehen zwei Hauptgründe, warum Olivi die klassische aristotelische Abstraktionstheorie ablehnt. An erster Stelle steht die Kritik an der Species der Sinne, weil sie immer in Theorien verwendet werden, die eine repräsentationalistische Ansicht verteidigen. Das Problem mit solchen Theorien ist, dass sie den grundlegenden epistemologischen Zweck untergraben, indem sie vorschlagen, wie ein Vertreter des Objekts an Stelle des Objekts selbst erkannt wird. Zum Zweiten kann die Seele als eine nicht-materielle spirituelle Substanz nicht von materiellen Objekten beeinflusst werden. Dieser ontologische Vorrang der Seele impliziert eine aktive Rolle der Sinnesvermögen im Akt der Wahrnehmung. Jose Filipe und Toivanen bemerken auch, dass dieser zweite Grund für die Ablehnung der aristotelischen Epistemologie weniger belichtet ist. Der Grund liegt

³⁸³ Cf. *ibid.*, p. 258.

³⁸⁴ Cf. *ibid.* p. 168; cf. Olivi, *Sent.* II, q. 59, p. 555: „Causa igitur mutui impedimenti est unitas intentionis in qua radican tur et a qua regulantur. Propter hoc enim nimia attentia auditus impedit visum, quia sensus communis nimium intendens actui et obiecto auditus cessat ab intendendo actui et obiecto visus, deficiente autem sensu communi ab intendendo actui et obiecto alicuius sensus deficit necessario et ipse particularis sensus communis retrahit aspectum suum a tali sensu, retrahitur aspectus talis sensus, pro eo quod sensus communis est radix eorum.”; Cf. *ibid.* q. 58, p. 484 und q. 62, p. 589-96 et q. 66, p. 613; Cf. Toivanen, *Perception and the internal...*, pp. 432-434.

wahrscheinlich darin, dass diese Ansicht eng mit der Theorie vom freien Willen verbunden ist.³⁸⁵

Die Seele nimmt einen höheren Platz ein als der Körper und die kognitiven Vermögen sind selbst spirituell und einfach, genau wie die Seele. Diese Einfachheit bedeutet nicht nur ein Fehlen von Extensität. Die Seele ist bloß nicht wegen einer Einfachheit ihres kleinen Ausmaßes, die die Einfachheit eines Punktes darstellt, sondern wegen ihrer spirituellen Einfachheit.³⁸⁶ Diese Ansicht von Olivi führt teilweise eine duale Ontologie – die des Körperlichen und die des Spirituellen – ein.³⁸⁷

Olivi verdreht das Argument für die Aktivität der Wahrnehmung. Frühere Autoren begründen die Aktivität auf die Überlegenheit des Spirituellen im Gegensatz zum Materiellen, während Olivi die Überlegenheit des Aktiven gegenüber dem Passiven hinzufügt. Daher ist die Überlegenheit der Seele nicht bloß vorausgesetzt, sondern auf ihre innerliche Aktivität gegründet. Da das Materielle innerlich passiv ist, kann es nicht einen Akt der Kognition auslösen, weswegen auch die ursprüngliche Aktivität des Spirituellen die Akte antreibt.³⁸⁸

Man muss vier Dinge bedenken, wenn der Einfluss des Aktiven auf das Passive betrachtet wird. Zunächst muss eine Verhältnismäßigkeit zwischen den beiden Seiten, bzw. zwischen ihren Fähigkeiten zu beeinflussen oder beeinflusst zu werden, bestehen. Zweitens kann das Subjekt, obwohl es ein höheres ontologisches Niveau einnimmt, entscheiden, sich dem Passiven unterzuordnen. Drittens, müssen die Fälle bedacht werden, in denen das Beeinflusste nicht direkt vom Subjekt, sondern indirekt von einem Zwischenglied beeinflusst wird.

Und schließlich, [müssen die Fälle bedacht werden], in denen der Intellekt oder der Wille in der Seele agiert, d.h. wenn das Subjekt in sich agiert und daraufhin die Kraft des Aktes auf ein externes Objekt richtet. Genau mit dem letzten Punkt erklärt Olivi das Verhältnis zwischen den spirituellen Vermögen und den Objekten.³⁸⁹

³⁸⁵ Cf. Silva and Juhana Toivanen, *The Active Nature...*, p. 261.

³⁸⁶ Cf. Olivi. *Sent.* II, q. 49, p. 17: „[A]nima non est simplex simplicitate parvitatit, qualis est simplicitas punctualis [...] sed potius est simplex simplicitate spirituali habente in se magnitudinem essentiae et virtutis et compositionem diversarum naurarum formalium.”

³⁸⁷ Cf. Silva and Toivanen, *The Active Nature...*, pp. 262-266.

³⁸⁸ Cf. Silva, José Filipe, *Medieval Theories of Active Perception: An Overview*, in *Active perception in the history of Philosophy. From Plato to Modern Philosophy*, Studies in the History of Philosophy of Mind, 14, ed. José Filipe Silva, Mikko Yrjönsuuri, Springer, 2014, pp. 117-146, p. 132.

³⁸⁹ Cf. *ibid.*, p. 133.

Das Prinzip einer seelischen Tätigkeit, wie dem Wahrnehmungsprozess, ist dasselbe wie das Prinzip des Lebens. Materielle Dinge können nicht selbständig den *aspectus* auf sich selbst richten, da das Prinzip des Lebens nicht in etwas Unlebendigem sein kann. Aus diesem Grund kann der Akt der Wahrnehmung nicht von einem externen unlebendigen Objekt ausgelöst werden.³⁹⁰

Von dieser grundlegenden Ansicht ausgehend, äußert Olivi Kritik an im Groben drei Erkenntnistheorien³⁹¹, die zunächst in der Quaestio 58 des Sentenzenkommentar diskutiert werden. Hier halten wir es für wichtig, erneut anzumerken, dass Olivi seine Hauptkritik im Rahmen der Erkenntnistheorie genau in der Quaestio zur Freiheit des Willens übt. Nach Olivi sind viele Autoren auf die Idee gekommen, dass der Wille passiv ist, weil sie die anderen Vermögen der Seele als passiv betrachtet haben. Wie wir weiter oben schon gezeigt haben, kann der Wille nur dann frei sein, wenn er seinem Ursprung nach aktiv ist, d.h. wenn er seine eigenen Akte verursacht. Obwohl alle Vermögen der Seele innerlich aktiv sind, betont er diese Aktivität besonders für den Willen.³⁹² Daher ist die Wahrnehmung nicht etwas, was das Subjekt erträgt, sondern etwas, das vom Subjekt ausgeht. Diese Ansicht gründet er wieder auf die innerliche Erfahrung, die wir in uns selbst betrachten können. „Deswegen erfahren wir innerlich, dass diese Akte [der Vermögen der Seele] von uns aus hervorgehen und wir sie in der Tat ausführen.“³⁹³ In diesem Fall stellt Olivi erneut keine systematische syllogistische Erklärung vor, und gibt einen „existentiellen“ Beweis von der innerlichen seelischen Erfahrungen – eben weil wir fühlen, dass es in unserer Macht liegt, die Akte zu kontrollieren, können wir auch wissen, dass wir, und nicht etwa die externen Objekte die Quelle dieser Akte sind.

Olivi fragt weiter: „Darüber hinaus, wenn nicht unsere Potenz, sondern die Species die Wirkungsursache unsere Akte sind, warum ist dann immer ein aktueller *aspectus* erforderlich, eine gewisse virtuelle Ausdehnung der Vermögen auf das Objekt und eine gewisse starke Bemühung der Vermögen bei einer intensiveren oder effizienteren Erfassung oder Wahrnehmung?“³⁹⁴ Olivi zufolge gelten der *aspectus*, das spirituelle Streben und die

³⁹⁰ Cf. *ibid.*, p. 134.

³⁹¹ Cf. Silva und Toivanen, *The Active Nature...*, pp. 266-270.

³⁹² Cf. *ibid.*, p. 267.

³⁹³ Olivi, *Sent.* II., q. 58, pp. 463-4: „Praeterea, nos intime experimur in nobis actus istos procedere a nobis et quod nos vere operamur illos.“; Cf. *ibid.* q. 72, p. 24, p. 38 und q. 74, p. 124.

³⁹⁴ Olivi, *Sent.* II., q. 58, p. 466: „Praeterea, si actus non est aliquo modo a potentia nostra tanquam a principio effectivo, sed solum ab ipsis speciebus: ad quid igitur requiritur semper actualis aspectus et quaedam virtualis protensio ipsius potentiae ad obiectum et quidam vehemens conatus ipsius ad intentius et efficacius intelligendum vel sentiendum?“

Bemühungen nicht nur für die sinnlichen Wahrnehmungen, sondern auch für das intellektuelle Verständnis. Daraus können wir sicher schließen, dass nach Olivi die Priorität des Willens eine entscheidende Rolle für die richtige Funktionsweise von praktisch allen Erkenntnisvermögen spielt.

Die radikale Verbindung der kognitiven Akte der Sinnesvermögen mit der Einfachheit der spirituellen Substanz hat auch unerwartete und manchmal sogar unübliche Folgen. Ein Beispiel dafür ist die Möglichkeit eine partielle Wahrnehmung zu erfahren, sogar wenn die Seele völlig vom Körper getrennt ist. Sofern die kognitiven Funktionen der Seele nicht-körperlich sind, können sie ohne den Körper ausgeführt werden. Weil aber die Seele auch einige körperliche Funktionen hat, würden diese rein nicht-körperlichen Akte begrenzt und teilweise unvollständig sein. Da es Olivi jedoch nicht gelungen ist, eine notwendige Verbindung der kognitiven Funktionen mit dem Körper zu erklären, wurde seine Theorie mehr oder weniger missverstanden, infolgedessen er von den kirchlichen Autoritäten verurteilt wurde. Der Mensch in seinem Ganzen besteht aus einer Form, der Seele, die gleichzeitig die spirituelle und körperliche Materie betrifft. Der intellektuelle Teil bezieht sich nur auf die spirituelle Materie, die Sinnesvermögen aber beziehen sich auf beide Typen von Materie. Daher besteht eine metaphysische Notwendigkeit für den Körper Teil des menschlichen Wesens zu sein.³⁹⁵

Auf diese Weise kommunizieren die Sinnesvermögen mit der körperlichen Welt, weil sie mit dem Körper des Menschen verbunden sind. Deswegen sind sie auch nicht als Einheit im Körper vorhanden, sondern jedes Vermögen hat ein spezifisches Organ, durch das es wirken kann. Diese verteilte Verbindung bezieht sich nur auf den Körper, weil sich alle Vermögen gleichzeitig als Einheit in der Seele finden. Weil sie nicht von körperlichen Objekten beeinflusst werden können, muss es einen spirituellen Antrieb geben, dessen Zentrum der Gemeinsinn ist. Wenn z.B. der Wahrnehmungsakt von Hitze im Fuß stattfindet, ist er gleichzeitig in der Seele vorhanden. Damit diese Hitze jedoch wahrgenommen wird, muss das Subjekt durch das Richten eines *aspectus* Acht geben. Der Gemeinsinn verbindet die verschiedenen Sinnesvermögen und ihre Wahrnehmungen, weswegen nach Olivi alle Sinnesvermögen ohne den Gemeinsinn unfähig sind zu agieren. Die externen Sinnesvermögen können nicht wach sein oder agieren, wenn der Gemeinsinn nicht im Bezug auf sie und ihre Objekte agiert. Der Gemeinsinn ist notwendig für die Akte der Wahrnehmungen und das

³⁹⁵ Cf. Yrjönsuuri, *The soul as an entity...*, p. 88 ff.

Richten des *aspectus* bestimmt ihren Inhalt.³⁹⁶ Abhängig davon, worauf der *aspectus* gerichtet ist, d.h. auf welches Sinnesvermögen der Gemeinsinn den *aspectus* richtet, entsteht ein entsprechender Akt. Wenn die Intentionalität auf die Augen gerichtet ist, findet eine visuelle Wahrnehmung statt, wenn sie aber auf die Ohren gerichtet ist, eine hörbare Wahrnehmung, usw. für alle anderen Sinnesvermögen.³⁹⁷

Eben weil die Objekte keinen Erkenntnisprozess auslösen können, können die Organe der Sinnesvermögen noch so weit geöffnet sein, und trotzdem würde keine Wahrnehmung geschehen. Obwohl beim Schlafen die Nasenlöcher, die Ohren und manchmal sogar die Augen offen sind, ist das nicht ausreichend, damit ein Akt der Wahrnehmung stattfindet. Auch wenn die körperlichen Organe von den umgebenden körperlichen Objekten affiziert werden, ist der spirituelle *aspectus* nicht auf sie gerichtet, um sie zu bemerken. Die Abwesenheit eines spirituellen *aspectus* erklärt, warum Dinge nicht wahrgenommen werden, obwohl sie selbst anwesend sind und sich angeblich auf die Organe auswirken.³⁹⁸

Solche Beispiele zeigen, dass die Seele sich selbst aktiv richten muss, um etwas zu erkennen, und kein passiver Empfänger von externen Anreizen ist.

Wenn ein Fehler in den Akten der Sinnesvermögen geschieht, kann es auch eine Folge der Gerichtetheit des *aspectus* sein. Sowohl die Vermögen, als auch ihr grundlegender *aspectus* sind von Natur aus verbunden. Deswegen kann der Akt der Augen immer behindert werden, wenn der *aspectus* von diesem Organ zurückgezogen wird, weil er z.B. nach einem anderen Vermögen gerichtet ist. Wenn wir z.B. Musik hören, können wir leicht übersehen, was in unserer Sichtweite geschieht. Auch frühere Autoren haben Bemerkungen über dieses Phänomen gemacht, Olivi aber unterscheidet sich in der Weise der Erklärung, die er vorschlägt. Anstatt der früheren Erklärungen, dass es nur eine Fähigkeit für die Wahrnehmung gibt und man daher nicht gleichzeitig sowohl die Musik, als auch ein sichtbares Objekt wahrnehmen kann, behauptet Olivi, dass es von der intentionalen Gerichtetheit unserer Aufmerksamkeit abhängt.³⁹⁹

Infolgedessen behindern die externen Sinnesvermögen einander, nicht aus dem Grund, dass sie verschiedene Teile derselben Wahrnehmungsfähigkeit sind, sondern wegen der

³⁹⁶ Cf. Toivanen, *Perception and the internal...*, pp. 170-172.

³⁹⁷ Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 58, p. 510: „Secundum autem diversos aspectus quos [sensus communis] habet in cerebro diversos sortitur actus. Nam secundum aspectum quem habet versus oculos apprehendit visibilia, secundum autem aspectum ad aures apprehendit audibilia et sic de aliis sensibus.”

³⁹⁸ Cf. Toivanen, *Perception and the internal...*, p. 165.

³⁹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 184-185.

Richtung des *aspectus*. Die Hinwendung zu einem Sinnesvermögen entzieht den anderen vom *aspectus*, weswegen kann kein Akt in einem zweiten Sinnesvermögen stattfinden. Der Gemeinsinn kann aber den *aspectus* intentionell auf mehrere Sinnesvermögen richten und worauf diese Sinnesvermögen nach einem externen Objekt gerichtet sind, was der Zweck der Wahrnehmung ist.⁴⁰⁰

Zu dieser Interpretation fügen wir nur hinzu, dass der Gemeinsinn keine unabhängige und selbständige Instanz ist. Der Gemeinsinn ist nicht frei genau wie alle anderen intellektuellen Vermögen, die an sich nicht frei sind, weil er nicht selbstbeweglich ist. Damit der Gemeinsinn aktiv wird und damit den *aspectus* zu den externen Sinnesvermögen richtet, muss er zunächst vom freien Willen angetrieben werden. Obwohl der Gemeinsinn dabei hilft, damit der *aspectus* auf die Sinnesvermögen gerichtet und ihre Wahrnehmungen erfasst wird, kann er selbst nicht dafür verantwortlich sein, die intentionellen Akte in ihrer ursprünglichen Form herzustellen.

3.6.5. Ablehnung der Speciestheorie

Die Ablehnung der *Species* und die Rolle, die das Objekt im Rahmen des Erkenntnisprozesses spielt, sind zwei der wichtigsten Folgen von Olivi's grundlegendem Voluntarismus und dazu die am schwierigsten, zu verteidigenden. Nach Olivi öffnet sich der Intellekt dem Objekt, ohne dass dieses eine kausale Rolle trägt.⁴⁰¹ Sogar wenn die *Species* als Konzept angenommen werden können, sollten sie nur als eine Folge vom *aspectus* und nicht als *terminans* oder *impressa* angesehen werden.⁴⁰² Nach Spruit verteidigt Olivi eine Selbstständigkeit des Intellekts im Gegensatz zu den extramentalen Angaben der Sinne. Daher ist der Intellekt „eine große selbstständige Quelle der Erkenntnis.“⁴⁰³

Die Kritik an den *Species* selbst ist schon reichlich diskutiert und erforscht worden, weswegen wir uns jetzt lediglich damit begnügen, eine Zusammenfassung der Hauptargumente zu erstellen und diejenigen zu betonen, die den Einfluss von Olivi's Voluntarismus unterstreichen können.

Das erste Argument gründet auf der ursprünglichen Unfähigkeit der *Species* einen Akt auszulösen. Wären sie selbst ihrem Wesen nach lebendig und kognitiv, könnten sie auch einen

⁴⁰⁰ Cf. *ibid.*, pp. 169-170.

⁴⁰¹ Cf. Spruit, *Species Intelligibilis...*, p. 216; Cf. *Sent.* II, q. 72, p. 35: „Nam actus es aspectus cognitivus figitur in obiecto et intentionaliter habet ipsum intra se imbitum; propter quod actus cognitivus vocatur apprehensio et apprehensiva tentio obiecti.“

⁴⁰² Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 72, p. 2 und q. 74, p. 121.

⁴⁰³ Spruit, *Species Intelligibilis...*, pp. 221-222.

aktiven und kognitiven Akt verursachen. Da die Species inaktive und an sich nicht kognitive Entitäten sind, ist es unmöglich für sie kognitive Akte herzustellen, sofern Ursache und Wirkung einander angemessen sein müssen. „Nicht-kognitiv“ heißt hier nicht, dass die Species keinen kognitiven Inhalt übertragen können, sondern, dass sie überhaupt nicht aktiv sind und daher keinen Akt auslösen können. Sie können höchstens eine Bedingung für das Entstehen eines Wahrnehmungsakts, keineswegs aber die Ursache sein.⁴⁰⁴ Dieses Argument ist eng mit der natürlichen Aktivität der Vermögen verbunden und daher sozusagen voluntaristisch hervorgerufen.

Ein weiteres Argument, das auch auf die Natur der Species gründet, richtet sich gerade auf den unsicheren Zustand der Species selbst. Einigen Verteidigern dieser Theorie zufolge haben die Species ein natürliches und wahrnehmbares Sein, nach anderen ein intentionales und geistiges. Beide Erklärungen haben jedoch unlösbare Folgen. Wenn sie natürlich wären, würde das bedeuten, dass wir sie dann als kleine materielle Partikel in unseren Augen sehen sollten, was abwegig ist. Wenn sie ein geistiges Sein hätten, wäre es nicht klar, wie sie aus natürlichen Objekten entstehen, durch die Luft übertragen werden und zuletzt die Augen affizieren können.⁴⁰⁵ Wären sie körperlich, wäre es darüber hinaus nicht klar, wie sie den Intellekt erreichen können. Wären sie hingegen spirituell, könnten sie in einem körperlichen Strahl keine körperlichen „Punkte“ besetzen.⁴⁰⁶

Ein weiterer Einwand, den Olivi erhebt, betrifft die größere Umgebung der Wahrnehmung, in der das Objekt selbst wahrgenommen wird. Durch eine angenommene Wirkung seitens der Species, würde man keine Angaben darüber bekommen, in welcher Entfernung das Objekt liegt. Nach Olivi muss eine Wahrnehmungstheorie nicht nur die Wahrnehmung des Objekts erläutern, sondern auch erklären, wie das Objekt in einer spezifischen Situation mit konkreten perspektivischen Eigenschaften wahrgenommen wird.⁴⁰⁷ Die Species sind jedoch unfähig auch Informationen die Distanz betreffend, zu übertragen, angesichts dessen, dass Distanz keine Gegenstand, sondern eine Quantität ist, aus der sie keine Repräsentationen von sich selbst herstellen kann. Das bedeutet, dass die Quantität eines

⁴⁰⁴ Cf. Perler, *Theorien der Intentionalität...*, pp. 111-113.

⁴⁰⁵ Cf. *ibid.*, pp. 115-116.

⁴⁰⁶ Cf. Tachau, Katherine H., *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Hrsg. von Albert Zimmerman, Bd. 22, E.J. Brill, Leiden, 1988, p. 46.

⁴⁰⁷ Cf. Perler, *Theorien der Intentionalität...*, p. 115.

Gegenstandes kein immanentes Merkmal sein kann. Höchstens könnte sie dem Vermittler immanent sein, aber dann könnte sie sich nicht vom Gegenstand her vervielfältigen.⁴⁰⁸

Das letzte Argument kritisiert die Fähigkeit der *Species*, einen Gegenstand zu repräsentieren. Wenn das Objekt zu weit entfernt ist, gibt es nach der klassischen Wahrnehmungstheorie eine Serie von *Species* und nur die letzte betrifft das Wahrnehmungsorgan. Damit kommt die Wahrnehmung nicht direkt vom Gegenstand her, sondern nur von der vorletzten *Species*, die die letzte auslöst. Obwohl eine mögliche Antwort darauf die wäre, dass die Reihe von *Species* eine intakte Repräsentation des Gegenstandes überträgt, wird damit nicht erklärt, wie diese Repräsentation von einer *Species* zur nächsten übertragen wird. Ein weiteres Problem, das Olivi hier angeht, bezieht sich auf die Verbindung der *Species* mit dem Objekt. Was ist der Grund dafür, dass wir gerade das Objekt wahrnehmen und nicht eine andere vermittelnde Entität? Perler gibt hier zwar ein aus heutiger Sicht zeitgenössisches, dennoch klares und deutliches Beispiel – wie kann man, wenn man in einem Spiegellabyrinth ist, wissen, ob das Abbild im Spiegel eine Repräsentation des Menschen selbst ist und nicht eine Reflexion von einem anderen Spiegel? Olivi selbst bringt ein ähnliches Beispiel – wird in einem Spiegelabbild das Objekt selbst oder seine *Species* angesehen? Nach Olivi wird das Objekt selbst wahrgenommen. Es bestehen nicht hinreichend Beweise, um sicher zu sein, dass die *Species* zum Objekt selbst und nicht zu einer anderen Entität zurückführt.⁴⁰⁹

Die Kritik Olivis an der *Speciestheorie* im Rahmen der Wahrnehmung ist aber nur einen Teil der gesamten Intentionalitätsproblematik. Die Vorstellungs- und Denkakte sind nicht weniger wichtig. Im Hinblick auf die Vorstellungskraft gibt Olivi zwar eine kurze, aber ausreichende Erklärung. Um diese Akte richtig zu erfassen, darf eine Theorie dem Vermögen keine anderen Entitäten hinzuzufügen. Wenn man sich ein fiktives Objekt vorstellt, erfährt man nicht den Einfluss einer Mischung der *Species* von zwei äußeren Gegenständen, sondern nur eine falsche Verbindung der Objekte, die in der Welt real nicht bestehen kann.⁴¹⁰

Auch die intellektuellen *Species* werden von Olivi abgelehnt. Die Vernunft erfasst den Gegenstand direkt ohne die Hilfe weiterer Vermittler. Hier gibt es mindestens zwei wichtige Punkte. Wenn der Intellekt eine *Species* und nicht den Gegenstand selbst erfassen würde, würde diese *Species* die Erkenntnis nicht ermöglichen, sondern verhüllen. Die *Species*

⁴⁰⁸ Cf. Tachau, *Vision and Certitude...*, pp. 42-43.

⁴⁰⁹ Cf. Perler, *Theorien der Intentionalität...*, pp. 113-115; Cf. auch Tachau, *Vision and Certitude...*, p. 44.

⁴¹⁰ Cf. Perler, *Theorien der Intentionalität...*, pp. 117-118.

enthüllt den Gegenstand nicht, indem sie einen Zugang für den Intellekt zum Gegenstand herstellt, sondern verhüllt ihn, sofern die Species und nicht den Gegenstand selbst als primäres Objekt erfasst wird. Der erste wichtige Punkt hier ist, woher die Species ihre Funktion als Zeichen des Gegenstands annimmt und was das bedeutet. Was ermöglicht ihnen, auf andere Gegenstände hinzuweisen? Darüber hinaus, was für ein Hinweis wäre das? Wenn die Species sinnliche Zeichen des Objekts sind, dann erfasst der Intellekt sie nur als Zeichen und nicht als das Objekt selbst. Wenn wir ein Verkehrszeichen für Wildtiere anschauen, erfassen wir genau das – das Zeichen eines Tieres und nicht das Tier selbst.

Obwohl schon von Thomas von Aquin schlagende und überzeugende Argumente zu diesem Problem vorgestellt wurden, rufen diese Fragen ein weiteres Problem hervor. Die Tatsache, dass die Species auf etwas über sich hinaus verweisen kann, löst nach Olivi nicht das Problem der unmittelbaren Bezugnahme. Der Gegenstand wird zwar erfasst, aber erst nachdem die Species betrachtet wurde. Daher entsteht eine zweifache Erfassung – zunächst erfasst der Intellekt den Gegenstand, wie er in der Species repräsentiert ist, und erst danach den Gegenstand selbst. Damit geht der Zugang zum Gegenstand verloren. Der Intellekt kann ihn nur als etwas Vermitteltes, etwas Repräsentiertes und deswegen als etwas Zweitrangiges erfassen.⁴¹¹

Da unserer Meinung nach Perler diese Punkt ganz klar und bündig zusammenfasst, lassen wir seine Ergebnisse folgen. „Wenn eine solche Theorie – wie etwa jene des Thomas [von Aquin] – eine Identität zwischen dem Inhalt dieser Instanz und dem Gegenstand annimmt, muss sie die Kernthese des Erkenntnisrealismus aufgeben. Sie muss dann einräumen, dass eine unvermittelte Bezugnahme auf Gegenstände in der Welt unmöglich ist. Genau dies bekämpft Olivi, indem er darauf besteht, dass sich der Intellekt als ein aktives Vermögen ohne vermittelnde Species auf die Gegenstände richten kann.“⁴¹²

Daraus kann man aber nicht schließen, dass Olivi alle möglichen Verbindungsglieder vom Erkenntnisprozess zurückweist, weil er z.B. eine ausführliche physiologische Darstellung der Augen in Bezug auf die Erkenntnisakte präsentiert. Was Olivi aber vehement bestreitet, ist, dass es repräsentationale Verbindungsglieder gibt. Die repräsentationalen Theorien implizieren die Möglichkeit, dass sich verschiedene skeptische Argumente und Theorien ergeben und genau dieser Gefahr will Olivi entgehen. Keine Vermittlungsglieder stehen zwischen dem Intellekt und dem Gegenstand, wobei die Erfassung direkt geschieht.

⁴¹¹ Cf. *ibid.*, pp.118-123.

⁴¹² *Ibid.*, p. 124.

Die skeptische Frage beruht auf den Annahmen, dass es zwischen dem Intellekt und der Außenwelt repräsentierende Entitäten gibt und dass der Intellekt nur zu diesen Entitäten einen direkten Zugang hat. Wenn diese beiden Annahmen einfach abgelehnt werden und stattdessen der direkte Zugang der innerlichen Vermögen dem Intellekt zugeschrieben wird, ergeben sich keine skeptischen Probleme und die Bekämpfung des Skeptizismus erübrigt sich.⁴¹³ Als eine weitere Folge lehnt Olivi auch die Anwesenheit eines *verbum* ab, das das Objekt im Intellekt auf eine bestimmte Weise repräsentiert.⁴¹⁴

3.6.6. Vorstellungsvermögen und Gedächtnis

Interessanterweise hat Olivi nicht alle Theorien der Species verworfen. Obwohl im Kontext der Vorstellungskraft keine Sinnes-Species betroffen sind, spricht Olivi an dieser Stelle von Gedächtnis-Species.⁴¹⁵ Die Vorstellungskraft ist kein getrenntes Vermögen, sondern eine Funktion des Gemeinsinns. Sie dient dazu, dass abwesende Objekte erfasst werden können. Außerdem sind auch Tiere fähig, sich Dinge vorzustellen, weil es zwei Typen von Vorstellungskraft gibt – eine freie (nur im Menschen vorhandene) und eine spontane (die wir z.B. auch beim Träumen erfahren). Im Mittelalter wurden Vorstellungen und Träume als etwas Ähnliches angesehen, wobei der Unterschied darin liegt, ob man den Akt bewusst ausführt. Der phänomenologische Unterschied zwischen Vorstellung und Wahrnehmung ist im Akt des Träumens abwesend. Wenn man versucht, sich an etwas zu erinnern, ist ein *aspectus* vom Gemeinsinn her auf die Gedächtnis-Species gerichtet. Damit ähnelt ein Akt der Vorstellung einem Akt der Wahrnehmung, beide sind intentionell verursacht und vom Gemeinsinn gerichtet.⁴¹⁶ Da ein kognitiver Akt notwendigerweise ein Objekt haben muss, trifft der *aspectus*, wenn es keinen externen Gegenstand gibt, auf eine Gedächtnis-Species, anstatt den Gegenstand.⁴¹⁷

Olivis Gedächtnis-Species sind keine Formal- oder Wirkungsursache der kognitiven Akte, sondern nur „terminierende“ Objekte für die Akte. Wenn aber man sich an etwas erinnert, ist das Gedächtnis im Prozess vollständig passiv und die Species werden nur durch den Gemeinsinn hergestellt. Nach Olivi betrifft jeder Akt ein individuelles Objekt mit seinen

⁴¹³ Cf. *ibid.*, pp. 125-126.

⁴¹⁴ Cf. Pasnau, *Theories of Cognition...*, pp. 271-277.

⁴¹⁵ Cf. Olivi, *Sent.* II. q. 74, pp. 116-117.

⁴¹⁶ Cf. Toivanen, *Perception and the internal...*, pp. 296-300.

⁴¹⁷ Cf. Olivi, q. 74, p. 113: „[A]ctus cognitivi efficiuntur a potentia, non tamen per solam nudam essentiam eius, immo in omnibus exigitur actualis aspectus super obiectum actualiter terminates. De quo satis in praemissis quaestionibus est tractatum. Et ideo, quando res exterior per se non obicitur aspectui, oportet quod loco rei obiciatur aspectui aliqua species memorialis, dum obiecti terminativi et repraesentativi, prout infra tangetur.” Cf. *ibid.* pp. 115-117.

individuellen Eigenschaften. Daraufhin ruft der Akt eine Gedächtnis-Species hervor, die eine Repräsentation vom individuellen Objekt selbst und nicht von einem anderen Objekt der gleichen Art ist. Die Wiederholung von kognitiven Akten hilft einer Verstärkung der Gedächtnis-Species, wobei der Mangel an kognitiven Akten im Bezug auf ein gewisses Objekt zu Vergessenheit führt. Die Gedächtnis-Species können also mit der Zeit verblassen, wenn man das Objekt nicht regelmäßig wahrnimmt oder wenn man sich nur ab und zu daran erinnert. Die Gedächtnis-Species hat damit sozusagen eine „Lebensdauer“, insofern sie vom Auftreten der Aktualisierung der kognitiven Akte verursacht wird.⁴¹⁸

Auch wenn man träumt, wie in den Fällen des Wahnsinnigen oder des Kindes, ist der intellektuelle Teil der Seele unfähig, freie Akte zu vollbringen. In diesen Fällen ist der Wille nicht in der Lage vollständig reflexiv zu sein, was die Wirkung des Intellekts selbst beeinträchtigt.⁴¹⁹ Bei Träumen ist der Gemeinsinn fähig, nur Akte der Vorstellungskraft hervorzubringen – obwohl nichts wahrgenommen wird, haben wir den falschen Eindruck, dass wir verschiedene Dinge wahrnehmen. Der Gemeinsinn richtet seine Vorstellungsakte auf die Gedächtnis-Species, wobei die Species dann jedoch nicht die Rolle haben, die Gegenstände zu repräsentieren.

Im Unterschied zu einer Vorstellung wird der *aspectus* weder auf die Sinnesvermögen (wie bei einer Wahrnehmung), noch auf die Gedächtnis-Species (wie bei einer Vorstellung) gerichtet, sondern, der *aspectus* betrifft einerseits die Gedächtnis-Species, andererseits zusätzlich auch die externen Sinnesvermögen. Ungeachtet dessen, dass wir in unserem Verständnis getäuscht sind, können wir dies nicht bemerken.⁴²⁰

Der Gemeinsinn kann auf mehrere Gedächtnis-Species gleichzeitig gerichtet werden und sich deshalb nichtexistierende Gegenstände vorstellen.⁴²¹ Das Gedächtnis unterscheidet sich im Fall der Vorstellungskraft nicht von den Akten des Gemeinsinns. Das Gedächtnis wird als ein Speicher für die Gedächtnis-Species und für die Akte des Gemeinsinns im Hinblick auf die Vorstellung betrachtet. Wenn wir uns zum ersten Mal etwas Neues vorstellen, wird der *aspectus* gleichzeitig auf zwei verschiedene Gedächtnis-Species gerichtet.

⁴¹⁸ Cf. Toivanen, *Perception and the internal...*, pp. 310-312.

⁴¹⁹ Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 59, pp. 530-554; Cf. *ibid.*, p. 531: „Quia si vehementia attentionis est in causa, ergo ubi est summa vehementia attentionis, impossibile esset ibi esse usum liberi arbitrii; Cf. *ibid.*, p. 537: Praeterea, ex ista via non habetur quin voluntas possit movere libere intellectum ad intelligendum, sed solum quod intellectus non posset intelligere tunc sine aliquo errore, maxime cum voluntas ad libere exeundum in actum suum non indigeat intellectu ut vires praebente nec ut veraciter apprehendente, sed solum ut ostendente sibi obiectum sive verum sive apparens.”

⁴²⁰ Cf. Toivanen, *Perception and the internal...*, p. 301.

⁴²¹ Cf. *ibid.*, pp. 303-304.

Dann wird eine neue Gedächtnis-Species gewonnen, die gespeichert wird. Wenn man sie sich erneut vorstellen will, richtet man sich einfach direkt auf die neue Species, anstatt sie neu aufzubauen.⁴²²

Hier ist es sehr wichtig anzumerken, dass man die Species auch willentlich verbinden kann. Die Gedächtnis-Species werden im Gemeinsinn zusammengefügt, wenn man sich mit Absicht entscheidet, sich ein unwirkliches Objekt vorzustellen.⁴²³ Deswegen scheint es dem Subjekt, dass der *aspectus* in diesen Fällen eine Species nimmt und sie einer anderen auferlegt. Das aber geschieht so schnell, dass die neue Species scheinbar plötzlich vor der Kognition aufgetreten ist.⁴²⁴ Daraus können wir schließen, dass dieser Prozess nur anscheinend von sich selbst her entsteht, im Grunde aber die Person selbst dafür verantwortlich ist. Da aber dies zu schnell passiert, könnte man, wenn man nicht genau darauf achtet, meinen, dass es irgendwie auf natürliche Wege geschehen sei. Es ist aber auch möglich, dass eine virtuelle Bewegung des Gedächtnisses selbst unfreiwillig geschieht, dann nämlich findet die Vorstellung auch unabsichtlich statt. Im Beispiel des Schlafenden oder des Wahnsinnigen fließt ein *spiritus animalis* unkontrolliert im Gehirn und dieser Fluss formt neue Typen von Kombinationen aller Gedächtnis-Species, die sich in dem Gedächtnis finden.⁴²⁵

Als Ergebnis der Ablehnung der Species akzeptiert Olivi gewisse Habitus, die eine nicht-repräsentative Natur haben und sich deswegen wesentlich von den Species unterscheiden. Außerdem können wir die gleichen Species in unterschiedlichen Habitus – Glaube, Meinung, wissenschaftliche Erkenntnis oder Einschätzung – haben. Deswegen sind die mentale Zustimmung und Ablehnung strenggenommen Teil der wissenschaftlichen Erkenntnis, und zwar als intellektuelle Habitus und nicht als intellektuelle Akte.⁴²⁶ Infolgedessen braucht man für den ersten grundlegenden Erkenntnisprozess, der Selbsterkenntnis, keine Species.⁴²⁷

Wenn Olivi eine derartig starke Kritik an die klassischen Ansichten im Hinblick auf die Species übt, wie stellt er dann dar, dass unsere Erkenntnis Angaben von der Welt gewinnt? Man kann behaupten, dass wir schon auf diese Frage geantwortet haben. Nach Olivi ist die Initiative für die Erkenntnis in den klassischen Theorien wesentlich missverstanden,

⁴²² Cf. *ibid*, p. 306.

⁴²³ Cf. *ibid*.

⁴²⁴ Cf. Olivi, *Sent.* II, q. 58, p. 507.

⁴²⁵ Cf. Toivanen, *Perception and the internal...*, p. 307.

⁴²⁶ Cf. Silva und Toivanen, *The Active Nature...*, p. 52.

⁴²⁷ Cf. Perler und Schierbaum, *Selbstbezug und Selbstwissen...*, p. 55.

weswegen er das gesamte System grundlegend auf den Kopf stellt: Es sind nicht die Gegenstände, die unsere Erkenntnisvermögen erregen, sondern unser Intellekt selbst strebt nach den Gegenständen. Und wie wir versucht haben zu zeigen, ist dieses Streben nicht von Natur aus im Intellekt selbst, sondern der Wille ist als das einzige selbstbewegliche und damit freie Vermögen in der Lage, alle anderen Vermögen, einschließlich des Intellekts und der Sinnesvermögen, anzureizen.

Trotzdem ist diese Erklärung offensichtlich nicht ausreichend. Sogar wenn der Anfang des Erkenntnisaktes radikal neu interpretiert wird, bleibt das Verhältnis zwischen den Vermögen und den Objekten immer noch undeutlich. Und in der Tat bleibt es leider auch so in Olivis Texten und damit in der Sekundärliteratur.

Die Objekte sind keine Wirkungsursache für den Erkenntnisakt, sondern terminierende Ursachen. Die Objekte dienen als terminierende Enden der intentionalen Akte – die Akte selbst werden von der Seele hervorgerufen, aber sie nehmen ihren Inhalt nicht von der Seele. Jeder *aspectus directus* – jede direkte Aufmerksamkeit – endet in etwas und kann nicht im Nichts enden. Der Intellekt legt eine unmittelbare erfassende Berührung durch die virtuelle oder aktuelle Aufmerksamkeit fest und stellt dadurch Species des Gedächtnisses oder des Intellekts dar. Olivi ist nicht der einzige, der behauptet, dass der Intellekt die intellektuelle Species verursacht.⁴²⁸

Das Objekt selbst ermöglicht nicht das Geschehen des Aktes, sondern gibt dem Akt nur einen Terminus vor. Somit haben wir im Erkenntnisprozess einerseits die aktive Intentionalität der spirituellen Kraft, die auf das Objekt gerichtet ist, und andererseits den terminierten Akt, der das Objekt bereits erreicht hat, um mit Inhalt erfüllt zu werden. Das Objekt selbst verursacht nicht den Akt des Erfassens oder des Wollens, sondern bestimmt seinen letzten Punkt, den *terminus*.⁴²⁹

In manchen Fällen bemerken wir jedoch, dass das Objekt in der Lage ist, einen Erkenntnisakt zu erregen. Zum Beispiel, wenn das externe Objekt eine zu starke anregende Kraft hat, ist es fähig, den *aspectus* des Gemeinns zu sich selbst hinzuziehen. Dies sieht man, wenn man von einem starken Licht oder einem lauten Geräusch aufgeweckt wird.⁴³⁰

Wie ist es jedoch möglich, dass das ansonsten auch unlebendige und nicht aktive materielle Objekt ein solches Licht oder Geräusch hervorruft, damit unsere Aufmerksamkeit

⁴²⁸ Cf. Toivanen, *Perception and the internal...*, p. 50.

⁴²⁹ Cf. Silva, *Medieval Theories...*, p. 133.

⁴³⁰ Cf. Toivanen, *Perception and the internal...*, pp. 182-183.

affiziert wird, insofern die Vermögen ihrem Wesen nach unfähig dazu sind? Wenn nach Olivis Grundthese die Objekte grundsätzlich unfähig sind, Akte auszulösen, warum macht er dann hier eine Ausnahme? Wir glauben, dass Olivi hier unklar bleibt. Er gibt auch keine Antwort auf die Frage, wie sich die Aufmerksamkeit auf genau diesen Gegenstand und nicht auf einen anderen richtet.⁴³¹ Weiterhin ist die Erklärung der „Terminierung“ unserer Aufmerksamkeit ungenügend und problematisch.⁴³²

Infolgedessen ist es verständlich, dass einige Forscher behaupten, dass „Olivis Argumente Skizzen bleiben – ein Skelett bettelnd um Fleisch auf den Knochen.“⁴³³ Jedoch müssen wir sagen, dass Olivis Argumentation sicherlich in ihrem Kern gefestigt bleibt – nämlich, die deutliche innerliche Erfahrung des Menschen von seiner Freiheit und die daraus folgende Bedeutung der Aufmerksamkeit im Erkenntnisprozess. Olivi aber bleibt größtenteils im Rahmen seiner nicht-aristotelischen Erklärungsweise, nach der die innerliche – damit aber nicht relative – Erfahrung stattfindet. Gleichzeitig behaupten wir auch, dass es Olivi nicht gelungen ist, die Folgen seiner Grundthese eindeutig und ohne weitere Hindernisse zu entfalten.

Wir können zusammenfassend sagen, dass Olivi einen neuen Aspekt im Gespräch einführt. Auch wenn Anselm den Begriff *instrumentum se ipsum movens* in Bezug auf den Willen ausdenkt, nimmt ihn Olivi als Fundament für seine philosophische Überlegungen. Für unsere innere Erfahrung ist es klar, dass wir frei sind, unseren Willen frei kontrollieren können und gleichzeitig in der Lage sein können, etwas zu wollen oder nicht. Das Phänomen der Selbstbeherrschung wird nur in Bezug auf den Willen festgestellt, da der Wille eigentlich frei ist. Das *liberum arbitrium* ist keine Zusammenwirkung von Intellekt und Willen, sondern die Freiheit des Willens – *libertas voluntatis* – ist radikal und befreit den Willen sogar vom Einfluss des Intellekts und des Objekts. Der Intellekt ist lediglich aktiv, wenn er dem Willen untergeordnet ist, aber an sich ist er tatsächlich ein passives Vermögen, das vom Willen angetrieben wird. Die radikale Freiheit des Willens ist notwendig für die intellektuelle Tätigkeit der Seele und Menschen, die diese Selbstreflexivität des Willens nicht besitzen – wie die Schlafenden, die Kinder und die Wahnsinnigen – haben intellektuelle Störungen. Die radikale Freiheit des Willens kann auch in intellektuellen Tätigkeiten, wie der intellektuellen Synthese und Analyse, das Unterscheiden (*discernandi*) und das Urteil (*iudicandi*) gefunden werden. Man kann verschiedene Objekte in der Vorstellungskraft frei zusammenmischen,

⁴³¹ Cf. Perler, *Theorien der Intentionalität...*, pp. 136-137.

⁴³² Cf. *ibid.*, p. 137.

⁴³³ Cf. Tachau, *Vision and Certitude...*, p. 49.

Erinnerungen willentlich verursachen, die Aufmerksamkeit des Intellekts frei verschärfen. Die Species-Theorie ist praktisch nicht hilfreich, weil die Seele keinen äußeren Einfluss auf ihre Fähigkeiten braucht und sie allein ohne den Anreiz des Objekts ihre eigene Akte verursachen kann. Das Letzte ist lediglich eine Grenze für den strebenden intellektuellen Akt.

4. Johannes Duns Scotus

4.1. Das Verhältnis zwischen Intellekt und Willen

Im ersten Kapitel haben wir auszugsweise die Anfangsphase des Voluntarismus bei Bonaventura behandelt, und zwar insofern dieser Einfluss auf erkenntnistheoretische Gedanken ausübt. Bonaventura weist darauf hin, dass das *liberum arbitrium* oder die *voluntas* im Grunde selbstbeweglich ist und diese Selbstbeweglichkeit sich auf das Prinzip der Sünde bezieht. Außerdem ist der Wille für das Verderben des göttlichen Abbildes verantwortlich, das der höchste Teil der Seele ist. Damit der Wille die Sünde überwinden kann, muss er von der Gnade gerettet und bewegt werden, weil er an sich unfrei ist, zwischen Gut und Böse zu wählen. Dabei ist die intellektuelle Erkenntnis aus einer inneren psychologischen Perspektive völlig ungenügend, um das Göttliche zu betrachten. Deswegen wird die letzte Stufe des Erkenntnisprozesses durch einen Übertritt in den Bereich der Affekte ersetzt. Weil der Intellekt an sich zu schwach ist, muss der Affekt die letzte und höchste Verbindung zu Gott herstellen.

Im zweiten Kapitel haben wir gesehen, dass Olivi etwas Erstaunliches unternahm – er nimmt den Kern der augustinisch-franziskanischen Tradition als einen der Grundsteine seiner Philosophie und baut seine gesamten philosophischen Gedanken gleich auf ihn. Die Selbstbeweglichkeit, d.h. die Fähigkeit des Willens, über sich selbst zu reflektieren, bzw. sich zu bewegen, wird die eigentliche Bedingung der Freiheit selbst. Daraus bringt Olivi eine völlig unzeitgemäße Erkenntnistheorie hervor, die von der Aktivität des Willens abhängig ist, weil die Tätigkeit des Intellekts selbst von der Willensaktivität erzeugt wird. Infolgedessen ist nach Olivi der Intellekt dermaßen aktiv, dass er sogar von einer Vermittlung der *species sensibiles* unabhängig ist und einen direkten Zugang zu den Gegenständen, die das Objekt der Erkenntnis sind, hat. Diese Erkenntnistheorie ist unzweifelhaft eine Ausnahme im Spektrum der mittelalterlichen Philosophie. Obgleich viele andere Autoren einen Teil Olivis Behauptungen auch in ihren philosophischen Theorien verwendet haben, geht nur Olivi so weit, das Objekt selbst lediglich auf eine *causa terminus* zu reduzieren, weil es keineswegs den aktiven Intellekt bewirken kann.

Mit diesem zweiten Punkt behaupten wir, dass die franziskanische Perspektive damit umgedreht wurde, worauf eine grundsätzlich zu unterscheidende Periode für die franziskanische Schule begonnen hat, die zum Vorboten der modernen Zeit geworden ist.

Obwohl die Texte von Olivi verurteilt und verboten wurden, ist sein Einfluss auf die kommenden Autoren außerordentlich stark gewesen. Scotus selbst war offensichtlich fähig, die klassische scholastische Diskussion zu bewahren und gleichzeitig wichtige olivianische Prinzipien in seine eigene Philosophie einzuführen. Alle bedeutenden Forscher sind sich darin einig, dass Olivi Scotus maßgeblich beeinflusst hat. Ernst Stadter,⁴³⁴ Stephen Dumont, Bonnie Kent, François-Xavier Putallaz, Olivier Boulnois und Timothy Noone betonen diesen Einfluss besonders im Kontext des Vorrangs des Willens.⁴³⁵ Die Herausgeber der kritischen Scotussausgabe von Scotus zeigen verschiedene Stellen auf, die olivianischen Ursprungs sind, obwohl Olivi selbst nicht notwendig erwähnt wird und sich hinter der Referenz *alii* verbirgt. Nur in den *Quaestiones super libros Metaphysicorum* stellen die Herausgeber sechzehn Verweise zu Olivi fest.⁴³⁶ Von Olivi hat z.B. Scotus seine phänomenologische Begründung der freien Willensaktivität und die Kontingenz des Willens übernommen.⁴³⁷ Deswegen gehört der Erweis der Beziehungen zwischen Olivi und Scotus nicht zum Ziel des vorliegenden Kapitels. Unsere Absicht ist auch nicht damit verbunden, die schon ausführlich erforschten Texte Scotus' Willens- und Freiheitsverständnis bloß zu wiederholen. Damit aber der wichtigste Punkt unserer Vorstellung eindeutig ist, finden wir es nützlich, die Grundideen zu wiederholen und beginnen deswegen mit dem Kommentar von Scotus über die aristotelische Unterscheidung zwischen natürlichen und freien Kräften.

In zwei Texten wird dieses Thema von Scotus nicht nur erwähnt, sondern sorgfältig diskutiert – das sind die *Quaestiones super libros Metaphysicorum* IX, q. 15 und das *Quodlibet* q. 16. Typischer Ausgangspunkt für die damaligen voluntaristischen Besprechungen war die Diskussion im neunten Buch der aristotelischen *Metaphysik*. Scotus übernimmt die dort zu lesende Unterscheidung zwischen *potentia rationalis* und *potentia irrationalis*, auf welche sich ihm zufolge sogar in der *Physik* Hinweise finden lassen. Scotus, auch typisch für die franziskanische Schule⁴³⁸, unterscheidet hier zwischen der Natur und

⁴³⁴ Cf. Stadter, Ernst, *Psychologie und Metaphysik der Menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, Verlag Ferdinand Schöningh, München 1971, pp. 285 ff.

⁴³⁵ Ingham, Mary Beth, *Self-Mastery and Rational Freedom: Duns Scotus's Contribution to the Usus Pauper Debate* in *Franciscan Studies*, Vol. 66, The Franciscan Institute St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 2008, pp. 337-369, p. 352.

⁴³⁶ Cf. *ibid.*, p. 353 und in N. 44.

⁴³⁷ Cf. Nonne, Timothy B., *Nature and Will: Nature Revisited in Johannes Duns Scotus 1308-2008. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes/Investigations into his Philosophy. Proceedings of „The Quadruple Congress“ on John Duns Scotus, Part 3*, edited by Ludger Honnefelder et al., Franciscan Institute Publications; Franciscan Institute; Aschendorff, Münster, 2010, pp. 391-402, p. 396.

⁴³⁸ Vgl. Kobusch, Teo, *Die Entdeckung der Person...*, pp. 37-54.

dem Willen. Zunächst gibt es der transzendente Unterschied zwischen zwei Arten von Handlungen der Kräfte und daher ein transzendentaler Unterschied im Sein selbst zwischen *potentia* und *actus*. Natur und Wille sind nicht zwei Erscheinungsweisen der Aktivität derselben Kraft, sondern zwei grundsätzlich unterschiedliche Weisen, in denen es überhaupt möglich ist, für irgendeine Kraft aktiv zu sein. Obwohl dieses Verständnis oft im franziskanischen Kontext vorkommt, bleibt die Beschreibung Scotus' einzigartig. Er übernimmt von Olivi die Phänomenologie des Wollens, um die Willenshandlung zu begründen, wobei Scotus, statt die Selbständigkeit des Willens bloß zu betonen, die Unterscheidung benutzt, um sie zu erklären.⁴³⁹

Jede von beiden Kräften – Intellekt und Wille – gehören zu ihrer eigenen Art von Potenzen. Der Intellekt ist den irrationalen, d.h. den natürlichen Potenzen, der Wille den rationalen Potenzen untergeordnet, wobei der Unterschied zwischen beiden den *modus eliciendi* betrifft, d.h. die Weise, in der beide Arten ihre eigene Tätigkeit ausüben. Deswegen gilt die Unterscheidung auch nur, insoweit wir beide an sich, als zwei voneinander unterschiedene Potenzen betrachten. Der Wille ist vollkommen selbstständig, die einzige Ursache seiner eigenen Handlung hervorzurufen, wofür es keine äußere Ursache gibt.⁴⁴⁰ Die Vorbedingung dieser Differenzierung liegt im Begriff *praxis*. Der Wille ist das eigentliche rationale Vermögen, weil er zwischen zwei Gegensätzen entscheiden kann. Der Intellekt kann nicht entscheiden, zu erkennen oder nicht, sondern wird natürlicherweise vom Objekt bestimmt.⁴⁴¹ Hier ist es wichtig zu betonen, dass Scotus in diesem Kontext nicht vom Zusammenhang zwischen Willen und Intellekt spricht, sondern die Aktivität jeder Potenz nur an sich selbst betrachtet. Später, wenn wir die Rolle des Willens im Erkenntnisprozess beleuchten, wird es klarer werden, wieso der Intellekt die Potenz der Erkenntnis ist und trotzdem der Wille diesen Prozess leiten, stören und sogar unterbrechen kann.

Im Kontext seiner eigenen Tätigkeit ist der Intellekt nicht ein an sich aktives Vermögen, weil er nicht die Unbestimmtheit hinsichtlich seiner eigentlichen Handlungen hat. Deswegen schließt Scotus, dass der Intellekt nicht ein an sich aktives Vermögen ist.⁴⁴² Das macht die eigentümliche Tätigkeit des Intellekts selbst – obwohl es scheinbar widersprüchlich

⁴³⁹ Cf. Nonne, Timothy B., *Nature and Will...*, pp. 392-393.

⁴⁴⁰ Möhle, Hannes, *Ethik als scientia practica...*, pp. 162-168.

⁴⁴¹ Cf. *ibid.*, p.169.

⁴⁴² Cf. Ioannis Duns Scoti, *Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis, Opera Philosophica IV, Libri. VI-IX*, G. Etzkorn, R. Andrews et al. (ed.), The Franciscan Institute St. Bonaventure University St. Bonaventure, N. Y., 1997, q. 15, n. 37 ([= Scotus, *Qaest. in Met.*]: *Intellectus hoc modo non habet rationem potentiae activae proprie dictae*).

ist – tatsächlich nicht rational und die nicht eigentümliche Tätigkeit nur eingeschränkt rational.⁴⁴³ Um das Problem dieses offensichtlichen Widerspruchs zu verstehen, müssen wir tiefer auf den Begriff „rational“ eingehen.

Rational und irrational müssen wir im aristotelischen Sinne verstehen. Rational bedeutet eine Fähigkeit, die sich hinsichtlich etwas Gegensätzliches bestimmen kann, während irrational eine Fähigkeit bezeichnet, die hinsichtlich eines Einfachen, nicht Gegensätzlichen bestimmt ist. Dieses Verständnis von rational und irrational verändert die Perspektive in Bezug auf die Unterscheidung zwischen den *modi eliciendi* jedes Vermögens.⁴⁴⁴ Möhle fasst zusammen, dass es bei Scotus einen Versuch gibt, „den Willen als ein vernunftbestimmtes Vermögen freier Selbstbestimmung zu begreifen“.⁴⁴⁵ Es scheint, dass die Willensfreiheit auf einen formalen Moment einer *libertas exercitii* beschränkt wird.

Bisher können wir sagen, dass die Selbstbestimmung des Willens der Eckstein, worauf die scotische Willentheorie gründet. Obwohl sowohl Natur als auch Intellekt an sich die gleiche Fähigkeit haben, gegensätzliche Wirkungen hervorzubringen, können sie das nicht von sich aus machen. Nur der Wille kann sich selbst bestimmen und diese Kraft der Selbstbewegung fordert, dass „rational“ dem Willen zugeschrieben wird. Die naturhaften Wesen werden immer von außen, d.h. von etwas anderem bestimmt, während nur der Mensch, der einen Intellekt besitzt, sich selbst bestimmen kann. Tobias Hoffman gibt eine sehr gute Darstellung, bei der er wichtige Stellen im scotischen *Opus* angibt, die diesen Unterschied betreffen.⁴⁴⁶ Nur der Wille bestimmt seine eigenen Akte durch seine eigene Kraft, während die aktiven naturhaften Prinzipien von etwas außerhalb ihnen selbst bestimmt

⁴⁴³ Cf. *ibid.*, n. 38: Et ita non solum non est rationalis respectu actus proprii, sed nec complete rationalis respectu actus extrinseci in quo dirigit.

⁴⁴⁴ Cf. Möhle, *Ethik als scientia practica...*, pp. 170-172.

⁴⁴⁵ *ibid.* p. 198.

⁴⁴⁶ Cf. Hoffmann, Tobias, *The Distinction between Nature and Will in Duns Scotus in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Vol. 66, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1999, pp. 189-224, pp. 190 – 191 ff.; Cf. Joannis Duns Scoti, *Reportata Parisiensia III, Opera Omnia*, Tom.23, Apud Ludovicum Vives (ed.), Parisiis, d. 33, q. un., n. 10 [= Duns Scotus, *Rep.* (Viv. XXIII, 514b)]: „[N]am quia voluntas habet actum et determinationem actus in potestate sua, ideo potest se libere determinare ad bonum, vel ad malum, recte vel non recte [...] sed non sic est determinatum agens naturale, quod sic est determinatum ex se ad unum, quod non potest se determinare ad oppositum, et ideo licet determinetur ex se formaliter per formam naturaliter, inclinantem ad unum, tamen aliunde determinatur effective [...] Sed voluntas ex se determinatur effective.“; Cf. Scotus, *Metaph.* IX, q. 15, n. 22 (OPh. IV, 680-681): Aut enim potentia [voluntaria] ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco.; Cf. Ioannis Duns Scoti, *Lectura II, Opera Omnia* 19, Typis Vaticanis, Vatican City, 1993, d. 25, q. un., n. 93 [= Duns Scotus, *Lect.* II (Vat. 19, 261, 11–12)]: Voluntas est agens alterius rationis a toto quod est in universo.

werden. Die Freiheit des Willens ist die grundlegende Unterscheidung der aktiven Prinzipien. Der Wille an sich ist nie ein aktives naturhaftes Prinzip.⁴⁴⁷

Es ist bemerkenswert, dass Scotus sich auf die Texte von Aristoteles bezieht, um zu zeigen, dass diese Unterscheidung schon bei dem Philosophen vorhanden ist. Sogar wenn Aristoteles über eine Unterscheidung zwischen Natur und Intellekt spricht, gibt Scotus seine eigene Interpretation des Textes und übernimmt ihn als Fundament seiner eigenen Theorie. Demnach bespricht Scotus das zweite Buch der *Physica* und das neunte der *Metaphysica*. Wenn er die Beziehung zwischen Zufall (*to automaton*) und Intention (*he tyche*) hinsichtlich der vier Ursachen diskutiert, behauptet er, dass Aristoteles die Kausalität der Intention auf den Intellekt, sowie der Kausalität des Zufalls auf die Natur reduziert, die Ursache *per se* sind. Scotus selbst aber versteht die intellektuelle Seele als vom Willen bewegt, der einen Vorrang unter allen Fähigkeiten hat, weswegen er sich vom Intellekt und Natur unterscheidet.⁴⁴⁸ Dieselbe Idee wird von Aristoteles als Unterscheidung zwischen irrationalen und rationalen Vermögen bezeichnet.

Um seine Interpretation voranzubringen, unterscheidet Scotus zwischen zwei Bedeutungen von Intellekt. Die erste ist der Intellekt, insoweit er in seiner eigenen Tätigkeit betrachtet wird, bzw. in Verbindung mit der Natur und in Bezug auf die natürliche Aktivität, die ihn beeinflussen kann. Im zweiten Sinne wird der Intellekt in Bezug auf den Willen betrachtet, als eine nicht natürliche, sondern freie Kraft, die den Intellekt frei zu einem von zwei Gegensätzen bestimmen kann.⁴⁴⁹ Infolgedessen ist der Intellekt im ersten Sinne für Scotus nicht vollständig mit der Aktivität der allgemeinen menschlichen Natur verbunden, sondern bleibt bis zu einem gewissen Punkt getrennt von der Freiheit des Menschen getrennt. Der Intellekt ist trotzdem vorhanden, er funktioniert, jedoch in einer Weise, die letztendlich nicht vollständig ist, da der Wille, das höchste und edelste Vermögen ist. Diese Aktivität des

⁴⁴⁷ Cf. Joannis Duns Scoti, *Quaestiones Quodlibeta XIV-XXI, Opera Omnia*, Tom. 26, Apud Ludovicum Vives (ed.), Parisiis, 1845, q. 16, n. 15 [= Scotus, *Quodl.*, (OPh XXVI, 199a)]: „Voluntas, per se loquendo, nunquam est principium activum naturaliter, quia esse naturaliter activum et esse libere activum sunt primae differentiae principii activi, et voluntas, unde voluntas est principium activum libere.”

⁴⁴⁸ Cf. Joannis Duns Scoti, *Ordinatio, Liber I, Opera Omnia*, Tom. 2, Carolo Balić et. al. (eds.), Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican City, 1940, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 345 [= Duns Scotus, *Ordinatio* (Opera Omnia 2, 332, 7-15)]: „Cum primo arguitur de natura et intellectu quod sunt duo principia productiva distincta per Philosophum II Physicorum, respondeo quod Philosophus parum locutus est de voluntate ut distinguitur contra intellectum, sed communiter in ratione principii activi coniunxit intellectum ad voluntatem; et ideo in II Physicorum, ubi distinguit ista principia activa, naturam scilicet et intellectum, intellectus non debet intelligi ibi ut distinguitur contra voluntatem sed ut concurrat cum voluntate, constituendo idem principium respectu artificialium.”

⁴⁴⁹ Cf. Hoffmann, *The Distinction...*, p. 194.

Intellekts ist nur eine naturhafte Tätigkeit, die nicht vom Menschen, d.h. frei, sondern vom natürlichen Einfluss angetrieben wird. Im zweiten Sinne ist der Intellekt frei, insofern er in Zusammenhang mit dem Willen tätig ist, d.h. insoweit er frei kontrollieren kann, welche von beiden Entscheidungen er trifft. Später werden wir versuchen, aufzuzeigen, wie genau diese Rolle des Willens aussieht und inwieweit sie für den Erkenntnisprozess entscheidend ist. An dieser Stelle ist es lediglich unser Ziel, Scotus' grundsätzliches Verständnis vom Unterschied zwischen freier und naturhafter Tätigkeit zu artikulieren, insoweit es auch für unseres Thema unumgänglich ist. Scotus ist für diese Tendenz in seinem Denken auch stark von Augustinus und Heinrich von Gent beeinflusst.⁴⁵⁰

Wenn aber der Wille, im Gegensatz zur bestimmten Natur, durch seine Unbestimmtheit definiert wird, ergeben sich zwei wichtige Fragen. Erstens, wie ist es möglich, dass er etwas entscheidet und zweitens, warum entscheidet er überhaupt, wenn er entscheidet? Auf die erste Frage antwortet Scotus, dass es zwei Arten von Unbestimmtheit gibt. Die erste findet man bei passiven Fähigkeiten, die unbestimmt bleiben, wenn das äußere Objekt, das sie bestimmen und aktivieren müssen, fehlt. Wenn sich aber dieser Zustand ändert und schon ein Objekt vorhanden ist, werden diese Fähigkeit notwendigerweise bestimmt. Die zweite Art von Unbestimmtheit ist eine Vollkommenheit, die nur den Willen betrifft, der nicht in einer natürlichen Weise, sondern frei tätig ist. Der Wille bestimmt sich selbst in Bezug auf Gegensätze (*velle* und *nolle*) und auf Widersprüche (*velle* und *non velle*). Die zweite Frage werden wir später beantworten. Wir genügen uns hier, anzumerken, dass es in der Tat keine Antwort gibt, die auf einen Grund außerhalb des Willens hinweist – der Wille „will“, weil er „Wille“ ist. „Der Wille will“ ist eine Proposition, die unmittelbar und kontingent ist. Während andere aktive Potenzen durch eine andere vorhergehende Ursache erklärt werden können, gilt das Gleiche nicht für die freie aktive Potenz.⁴⁵¹

Es ist wichtig, nicht zu vergessen, dass der Intellekt und die naturhaften Kräfte auch für Gegensätze offen sind. Beispielsweise kann die Sonne entgegengesetzte Wirkungen hervorbringen – sie kann sowohl verflüssigen (z.B. Eis schmelzen) als auch erhärten (z.B. Schlamm erhärten), aber sie macht beides immer notwendigerweise und kann sich nicht selbst bestimmen.⁴⁵² Wenn eine irrationale Kraft, wie die Sonne, entgegengesetzte Wirkungen haben kann, ist es damit nicht möglich, dass „rational“ für „die Fähigkeit, Gegensätze hervorzubringen“ steht, sondern es muss „die Fähigkeit, sich selbst zu bestimmen“ bedeuten.

⁴⁵⁰ Cf. Hoffmann, *The Distinction between...*, pp. 195-196.

⁴⁵¹ Cf. *ibid.*, 199-200.

⁴⁵² Cf. Duns Scotus, *Qaest. in Met.* IX, q. 15 n. 5 (OPh IV, 676).

Nachdem wir gezeigt haben, dass der Intellekt zu den natürlichen Kräften gehört, können wir jetzt besser erklären, wie die Unterscheidung zwischen Willen und Intellekt funktioniert. Wenn die Bedeutung von „rational“ „mit Ratio“ heißt, dann ist der Wille im Grunde rational und beschäftigt sich selbst mit Gegensätzen, sowohl in Bezug auf seine eigenen Akte, als auch in Bezug auf die niedrigeren Kräfte, die der Wille gleichermaßen beherrscht. Er tut dies nicht wie die Natur oder der Intellekt, die notwendigerweise tätig sein muss, sondern frei. Die erste kann sich nicht selbst bestimmen, während der Wille es kann. Der Intellekt ist sogar kein Vermögen in Bezug auf die äußeren Sachen, weil er sich selbst nicht in Bezug auf Gegensätze bestimmen kann. Wenn er nicht bestimmt wird, kann er auch nichts zusätzlich machen.⁴⁵³ Infolgedessen ist der Intellekt kein aktives Vermögen im eigentlichen Sinn. Er kann nämlich nur bewirken, wenn er selbst bewirkt wird. Das heißt aber, dass er nichts von sich selbst her machen kann, außer wenn er sich in einer passiven Situation befindet, also wenn er von etwas, das außerhalb von ihm ist, angetrieben wird.

4.2. Die Selbständigkeit des Willens

Scotus bleibt näher an Olivi, der die Aktivität des Willens und die Aktivität der restlichen Vermögen differenzieren wollte. Nach Olivi ist der Wille die einzige Wirkursache seiner eigenen Akte. Scotus benutzt den gleichen Gedanken, um zu zeigen, dass der Wille die einzige Quelle der Freiheit ist.⁴⁵⁴

Doctor Subtilis stellt jedoch seine Ansicht nicht unter Berufung auf Olivi dar, sondern als einen mittleren Weg zwischen zwei Extremen: eine von Thomas von Aquin und Gottfried von Fontaines und die andere von Heinrich von Gent. Scotus zufolge wird die Tat des Willens vom Willen und vom Objekt hervorgebracht, d.h. die Tat hat beides als ihre Wirkursachen.⁴⁵⁵ Mit anderen Worten sind Intellekt und Wille zum Teil Ursache des Willensaktes,⁴⁵⁶ insoweit sich jedes Vermögen in seiner eigenen Weise auf die Tat auswirkt: der Intellekt als ein natürliches Vermögen und der Wille als ein freies Vermögen. Demnach

⁴⁵³ Duns Scotus, *Quaest. in Met.* IX, q. 15, n. 41 (OPh 4, 686, 16-24): „Si autem intelligitur rationalis, id est cum ratione, tunc voluntas est proprie rationalis. Et ipsa est oppositorum, tam, quoad actum proprium quam quoad actus inferiorum; et non oppositorum modo naturae, sicut intellectus non potens se determinare ad alterum, sed modo libero potens se determinare. Et ideo est potentia quia ipsa aliquid potest, non potest se determinare. Intellectus autem proprie non est potentia respectu extrinsecorum, quia ipse, si est oppositorum, non potest quis determinare; et nisi determinetur, nihil extra poterit.”

⁴⁵⁴ Cf. Kent, *Virtue of the Will...*, p. 148.

⁴⁵⁵ Cf. Duns Scotus, *Lect. II*, d. 25, q. un., n. 69 (Wat. 19, 253, 8-10): „Ideo teneo viam mediam, quod tam voluntas quam obiectum concurrunt ad causandum actum volendi, ita quod actus volendi est e a voluntate et ab obiecto cognito ut a causa effectiva.”

⁴⁵⁶ Cf. Hoffmann, *The Distinction...*, p. 204, n. 82.

versucht Scotus die Wichtigkeit beider Vermögen für die Tat so viel wie möglich zu betonen, weswegen beiden nur ein Teil des ganzen Prozesses zugeschrieben wird. Trotzdem bleibt der Wille die prinzipielle Ursache⁴⁵⁷, weil die Auswirkung des Intellekts nicht die freie Aktivität des Willens überwinden kann. In diesem Sinne bleibt der Wille frei, denn er kann frei wählen, wie er diese natürliche Ursache ausgenutzt wird.⁴⁵⁸ Sogar im extremsten Beispiel des Glücks, welches das am meisten gewünschte Objekt der Seele ist, hat der Wille die Freiheit, dieses nicht zu wollen (*non velle*), obwohl er es nicht versagen kann (*nolle*).⁴⁵⁹

Scotus behauptet explizit, dass beide Vermögen von sich aus tätig sind, obwohl jedes eine unterschiedliche Art von Aktivität hat: eine natürliche und eine freie. Wenn wir das mit den Texten von Olivi vergleichen, sehen wir den deutlichen Unterschied – während bei Olivi die Aktivität des Willens die des Intellekts bedingt, ist bei Scotus eine solche Ansicht von Grund auf unmöglich, insoweit der Intellekt von sich aus schon natürlicherweise tätig ist. Deswegen sind beide Vermögen aktiv.

Gleichzeitig aber stellt Scotus noch deutlicher dar, dass der Wille eine prinzipielle Aktivität hat. Da er die Fähigkeit hat, sich selbst frei zu bewegen, hat er auch die Wahl, etwas zu wollen oder nicht. Selbst wenn kein Akt des Willens entsteht, ist der Intellekt trotzdem tätig. Diese Tätigkeit kann aber keine Wirkung nach außen ausüben, weil das praktische Element fehlt, das die Zusammenwirkung mit dem Willensakt enthält. Deswegen sagt Scotus, dass der Wille das prinzipielle Vermögen ist und, obwohl beide Intellekt und Wille aktiv sind, die Aktivität des einen wichtiger und grundlegender ist, als die des anderen.⁴⁶⁰ Aufgrund

⁴⁵⁷ Cf. Duns Scotus, *Lect.* II, d. 25, q. un., n. 73, (Wat. 19, 254, 14-24): „Sic in proposito voluntas habet rationem unius causae scilicet causae partialis, respectu actus volendi, et natura ‘actu cognoscens obiectum’ rationem alterius causae partialis, - et utraque simul est una causa totalis respectu actus volendi. Voluntas tamen est causa principalior, et ‘natura cognoscens’ minus principalis, quia voluntas libere movet, ad cuius motionem movet aliud (unde determinat aliud ad agendum); sed natura ‘cognoscens obiectum’ est naturale agens, quod – quantum est ex parte sui – agit semper: nunquam tamen potest esse sufficiens ad actum eliciendum, nisi concurrente voluntate; et ideo voluntas est causa principalior.”

⁴⁵⁸ Cf. *ibid.* n. 74 (Wat. 19, 255, 1-8): „Nam ego dicor ‘libere videre’, quia libere possum uti potentia visiva ad videndum; sic in proposito quantumcumque aliqua causa sit naturalis et semper uniformiter agens (quantum est ex parte sui), quia tamen non determinat nec necessitat voluntatem ad volendum, sed voluntas ex libertate sua potest concurrere cum ea ad volendum vel non volendum et sic libere potest uti ea, ideo dicitur ‘libere velle et nolle’ esse in potestate nostra”; Cf. Möhle, *Ethik als scientia practica*, pp. 198-202; Cf. Duns Scotus, *Metaph.* 9, q. 15, n. 39 (OPh. IV, 686).

⁴⁵⁹ Cf. Hoffmann, *The Distinction...*, p. 204.

⁴⁶⁰ Cf. Kent, *Virtues of the Will...*, p. 147; Cf. Joannis Duns Scoti, *Secundae additiones secundi libri*, ed. C. Balić. *RTAM* 3, 1931, 192-208, p. 203 zitiert in Kent, *Virtues of the Will...*, p. 147: „Voluntas unius cause habet rationem, sc. cause particularis respectus actus volendi, et anima actum cognoscendi obiectum ratione alterius cause partialis et utrumque est simul causa totalis respectus actus volendi, voluntas tamen est causa principalior et natura cognoscens minus principale, quia voluntas libere

dieses Vorrangs wollen wir besprechen, wie eine Freiheit im Denken selbst überhaupt möglich ist und wie der Wille dieses freie Denken bedingt.

Das eigene Merkmal des Willens ist also seine Fähigkeit, sich selbst zu bestimmen.⁴⁶¹ Diese Selbstbestimmung ist von einer ursprünglichen Unbestimmtheit begleitet. Daher wird sogar die Rationalität dem Intellekt selbst nur akzidentiell zugeschrieben.⁴⁶²

Diese scotische Ansicht hat sich mit der Zeit entwickelt. Seine erste Meinung finden wir in der *Lectura II, d. 25*, dem frühesten seiner Oxforder Kommentare zu den Sentenzen des Petrus Lombardus. Scotus vergleicht die extreme voluntaristische Haltung Heinrichs von Gent mit der extremen intellektualistischen Haltung Gottfrieds von Fontaines und arbeitet einen mittleren Weg heraus. Diese erste Interpretation von Scotus folgt in der Tat einem mehr intellektualistischen Verständnis von Rationalität. Um die zwei extremen Positionen zu vermeiden, schreibt er dem Intellekt und dem Willen eine Zusammenwirkung zu.

Warum Scotus diese Vorgehensweise akzeptiert hat, kann man auf mehreren Stufen erklären. Zuallererst ist die gesamte Struktur der Frage so gestellt, dass ein mittlerer Weg zwischen zwei angeblichen Extremen schon vorausgesetzt wird. Heinrich betont den Vorrang des Willens aufgrund seiner Freiheit, während Gottfried die Notwendigkeit eines vorhergehenden Akts des Intellekts vertritt, wobei dieser bei der Bestimmung des Intellekts durch den Willen entsteht. Deswegen besteht der Vorrang des Willens in seiner Freiheit sowie in seiner Fähigkeit, den Intellekt zu leiten. Im letzten Argument gegen Heinrich zeigt Scotus, dass der Wille ohne den Intellekt erblinden würde, insoweit der Intellekt rational ist.⁴⁶³

Darüber hinaus erklärt Scotus in seinem Kommentar zur *Metaphysik*, wie eine rationale Potenz vom Willen bestimmt wird.⁴⁶⁴ Scotus bleibt hier näher an der intellektualistischen Position, obwohl er auch die Freiheit des Willens bespricht.

movet, ad cuius motionem movet aliud unde determinat aliud ad agendum, sed natura cognoscens obiectum est naturale agens, quia quantum est ex parte sui, agit semper, numquam tamen potest esse sufficiens ad actum eliciendum nisi concurrente voluntate, et ideo voluntas est causa principalior.”

⁴⁶¹ Cf. Hoffmann, *The Distinction...*, p. 223.

⁴⁶² Cf. Wolter, Allan B., *Native Freedom of The Will as a Key to the Ethics of Scotus in Deus et Homo ad mentem. I. Duns Scoti*, Societas Internationalis Scotistica, Romae, 1972, pp. 359-370, hier pp. 359-360.

⁴⁶³ Cf. Dumont, Stephen D., *Did Scotus Change His Mind on the Will?* in *Miscellanea Mediaevalia 28. Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Jan A. Aertsen, Kent Emery, Jr. and Andreas Speer (Hrsg.), Walter de Gruyter, Berlin and New York, 2001, pp. 719-794, hier pp. 746-747.

⁴⁶⁴ Cf. Duns Scotus, *Lect. II, d. 25, q. un., 80.* (Vat. 19, 257, 5-8): „Voluntas igitur cum potentia rationali concurrat ut una causa, et una sine altera est tantum causa remota; unde potentia rationalis cum voluntate determinante est causa per se actus communiter volendi.”

Unterschieden wird hier zwischen einem natürlichen und einem freien, bzw. zwischen einem irrationalen und einem rationalem Vermögen. Wegen der Zusammenwirkung liegt die Freiheit in der Rationalität, um den blinden Willen vor seiner eigenen blinden Tätigkeit zu retten.⁴⁶⁵

Letztendlich ist es für Scotus wichtig, die Frage genau in so einem vorausgesetzten Kontext zu stellen, um einen Konsensus zwischen zwei angeblich extremen Autoritäten aufzuzeigen. Nach Scotus schreibt Gottfried dem Intellekt und Heinrich dem Willen die Rolle eines ersten Bewegers zu. In beiden Fällen gibt es aber nur eine wirkliche Ursache der Entscheidung, weswegen Scotus seinen mittleren Weg anbieten kann, der beide seelischen Fähigkeiten und das Objekt als Ursache der Entscheidung miteinschließt. Wenn es keinen mittleren Weg gäbe, dann müsste entweder das Objekt oder der Wille allein Wirkursache sein.⁴⁶⁶

Scotus ist jedoch vorsichtig, wenn er zwei Teilursachen vorschlägt. Dem Franziskaner nach gibt es drei verschiedene Möglichkeiten, wie zwei Ursachen zusammenwirken können. Entsprechend der ersten Art wirken beide Ursachen nur akzidentiell zusammen, weil sie auf derselben Stufe der Ordnung der Ursachen sind. Sie würden zwei Menschen ähneln, die dasselbe Boot antreiben. Demnach ist jede Ursache an sich tätig und wenn die Kraft der einen ausreichend wäre, wäre die zweite unnötig. Beide Kräfte erbringen dieselbe Art von Aktivität, womit die Tatsache der Bewegung nur eine Frage der Macht ist. Die zweite Art zeigt einen Zusammenhang, in dem eine der Ursachen ihre Kraft von der anderen übernimmt, ohne selbst tätig zu werden. Ein Beispiel dafür wäre eine Hand, die einen Stock benutzt, um einen Stein zu bewegen. In diesem Beispiel gehört jede der Ursachen, die Hand und der Stock, zu verschiedenen Stufen der Ordnung, wobei der Stock seine ganze Kraft von der Hand nimmt und nicht selbst tätig ist. Die dritte Weise, in der zwei Ursachen an sich tätig sein können und jede einer spezifischen Wirkung gemäß ihrer eigenen Natur hervorbringen kann, ist für uns hier der entscheidende Punkt. Im gleichen Sinne sind Vater und Mutter zwei Wirkursachen derselben Empfängnisaktes, aber jeder von ihnen ist notwendig für die Wirkung, wobei der eine prinzipieller ist als der andere. Das erkannte Objekt ist aktiver Teil der Kausalität, unabhängig und trotzdem dem Willen untergeordnet.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Cf. Ingham, Mary Beth, *The Birth of the Rational Will: Duns Scotus and the Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis, Book IX, Quaestio 15*, in *Medioevo* 30, II Poligrafo, Padova, 2005, pp. 139-170, pp. 142-148.

⁴⁶⁶ Cf. Kent, *Virtues of the Will...*, pp. 145-146.

⁴⁶⁷ Cf. *ibid.*, pp. 146-147.

Bei diesen Überlegungen von Scotus müssen wir in Betracht ziehen, dass der Franziskaner schon daran gedacht hat, zu welcher Art von Zusammenwirkung die Zusammenarbeit zwischen Objekt und der Seele gehört. Da es nicht um gleiche Rollen der beiden Ursachen geht, hat die Seele, als intellektuelle und freie Substanz, naturgemäß den Vorrang und, obwohl das Objekt selbständig eine Ursache ist, ist seine Wirkung im Vergleich zur Seele nur sekundär. Im Falle der Seele selbst ist aber, wie wir schon gesehen haben, der Wille die Potenz, die selbstbeweglich und frei ist. Ungeachtet dessen, wie weit die Rolle des Intellekts in dem einen oder anderen Text von Scotus geht, spielt der Wille in beiden Fällen eine bedeutende Rolle, sodass der Intellekt niemals die ganze Funktion als Wirkursache übernimmt.

Wenn wir uns Bonaventuras Überlegungen über das *liberum arbitrium* vergegenwärtigen, bemerken wir, wie Scotus die Selbständigkeit des Willens präzisiert hat. Nach Bonaventura ist die Rolle des Willens entscheidend, obgleich der Intellekt ein wesentlicher Teil des Prozesses der freien Entscheidung ist. Der Name selbst weist darauf hin, dass Intellekt und Wille in der Tat gleichermaßen wichtig sind. Der Intellekt gibt der freien Entscheidung den Teil des *arbitrium*, da der Wille ohne den Intellekt blind ist, während der Wille die Beweglichkeit bringt, da er sich auch gegen die Entscheidung des Intellekts bewegen kann. Scotus behauptet dasselbe: ohne den Intellekt ist der Wille blind und der Wille kann sich auch gegen den Beschluss des Intellekts entscheiden. Gibt es dann einen Unterschied? Und wenn ja, worin liegt er?

Obwohl auch für Scotus die Zusammenwirkung der Fähigkeiten wichtig ist, bleibt die Freiheit schlicht im Rahmen des Willens und in seiner Selbstbeweglichkeit. Für Bonaventura aber war die Freiheit des Willens nie Thema einer Diskussion. Das *liberum arbitrium* ist eine Realität unserer freien menschlichen Existenz, weswegen es eine getrennte dritte Realität darstellt, die aus der Zusammenwirkung des Intellekts und des Willens entsteht. Das *liberum arbitrium* ist eine getrennte Fähigkeit oder Habitus, der von zwei anderen Fähigkeiten konstituiert wird.⁴⁶⁸ Für Scotus stellt sich die Frage anders – es geht nicht um das Ermöglichen der freien Entscheidung, das *liberum arbitrium*, das wir erklären müssen, sondern um die radikale Freiheit des Willens, die vor jedem äußeren Hindernis bewahrt werden muss.

⁴⁶⁸ Cf. *ibid.*

Schon Bonaventura erörtert, dass der Wille die letzte Autorität der Entscheidung ist.⁴⁶⁹ Scotus kann, auch dank des Einflusses von Olivi, diese Auffassung präzisieren, wofür er die Verbindung zwischen der Freiheit und der Selbstbeweglichkeit des Willens benutzt. Damit der Wille frei ist, muss er selbst entscheiden, sich zu einem von zwei Gegensätzen hin zu bewegen. Obwohl der Intellekt auch wichtig ist, damit der Wille überhaupt Möglichkeiten vorfindet, ist der Prozess dieser Entscheidung lediglich von der Aktivität des Willens abhängig. Hier sehen wir den deutlichen Unterschied zwischen Bonaventura und Scotus. Bonaventura, als Vertreter der früheren philosophischen Diskussionen, versteht die Frage der Freiheit als ein Problem des *liberum arbitrium*, eines selbständigen Vermögens oder Habitus, der aus zwei anderen Vermögen – dem des Willens und dem des Intellekts – heraus entsteht. Bei Scotus verändert sich der ganze Diskurs in die Richtung, dass das Problem der Freiheit nur dem Teil des Willens zugeschrieben wird.

Um das Fundament der Willensfreiheit ausdrücklich aufzuzeigen, versuchen wir den Punkt der Selbstbestimmung noch tiefer am Begriff des Willens festzustellen.

4.3. *Affectio commodi* und *affectio iustitiae*

Außerhalb des Intellekts gibt es auch andere Bewegungen der Seele, die unfrei sind. Die Verlangen oder Leidenschaften entstehen ohne eine aktive Teilnahme des Menschen. Das ist der Bereich der „natürlichen Psychologie“, die frei von selbständigen moralischen Akten ist.⁴⁷⁰ Wie passt das aber mit der Idee eines freien Willens zusammen, der das einzige freie und deswegen auch unnatürliche Vermögen ist? Um die Spannung zu vermeiden, übernimmt Scotus die Unterscheidung des Anselms von Canterbury zwischen *affectio commodi* und *affectio iustitiae*.

Der erste Begriff bezeichnet ein intellektuelles Verlangen im Willen, während im zweiten die Bedingung für die Freiheit des Willens liegt. Wenn der ganze Wille nur ein rein intellektuelles Verlangen wäre, ohne eine *affectio iustitiae* zu besitzen, würde er natürlicherweise wollen, was im Intellekt ist, genau wie der *appetitus sensibilis* will, was für die Sinne geeignet ist. Damit würde der Wille nicht freier als der *appetitus sensibilis* sein.⁴⁷¹ Der *appetitus iustitiae* dient dazu, den *appetitus commodi* zu bändigen. Deshalb sprechen

⁴⁶⁹ Cf. oben p. 35.

⁴⁷⁰ Cf. Williams, Thomas, *From Metaethics to Action Theory*, in *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 332-351, pp. 342-345.

⁴⁷¹ Cf. Duns Scotus, *Rep.* II, d. 6, q. 2, n. 9 (Viv. 22, 621b): „Unde intellectivus, si careret affectione iusti, ita naturaliter appeteret conveniens intellectui, sicut appetitus sensitivus conveniens sensui, nec esset magis liber quam appetitus sensitivus.“

manche Forscher von zwei Bedeutungen des Begriffs von Freiheit bei Scotus, demnach es eine sittliche Freiheit und eine metaphysische Freiheit gibt. Die erste ist die Freiheit in Bezug auf die Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen *affectiones* im Willen und die zweite betrifft die Unterscheidung zwischen rational und irrational tätigen Kräften.⁴⁷²

In seinem Sentenzkommentar spricht Scotus im Kontext der moralischen Probleme über die Freiheit, die in Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen den zwei *affectiones* steht. Die *affectio iustitiae* dient dazu, die Sachen in ihrem absoluten Wert, d.h. an sich selbst, zu lieben und die *affectio commodi* dazu, die Sachen in ihrem relativen Wert, d.h. in Bezug auf uns, zu lieben. Das beste Beispiel für die Tätigkeit der *affectio iustitiae* ist, das Göttliche unabhängig von seiner Liebe für uns zu lieben. Diese *affectio* ermöglicht es einem, auch den Nächsten wie sich selbst mit einer Liebe ohne Eifersucht zu lieben. Die *affectio* für das Gerechte ist die erste Sache, die unsere *affectio* für das Nützliche mildern kann. Wir müssen weder immer nach dem streben, was die *affectio commodi* von uns fordert, noch müssen wir es vor allen anderen Dingen wollen. Die *affectio* für das Gerechte ist diese Freiheit, die ursprünglich und uns angeboren ist, insofern es uns ermöglicht, die *affectio* für das Nützliche zu mildern.⁴⁷³

Hätte man nur einen intellektuellen Strebevermögen, wäre die Moralität des Menschen bedroht, weil der Intellekt immer nach dem streben würde, was nützlich ist. Wenn aber die Freiheit eine bloße Befreiung vom intellektuellen Streben wäre, würden wir ins andere Extrem eines blinden Willens fallen, der sich völlig unvernünftig benimmt. Aus ontologischer Sicht kann der Wille jeder von beiden *affectiones* folgen, die moralische Pflicht fordert aber, die *affectio commodi* zu mildern, damit man sie nicht unkontrolliert liebt.⁴⁷⁴

Wie genau aber der Zusammenhang zwischen Scotus's Kommentar zur *Metaphysik* und der Lehre der zwei *affectiones* aussieht, ist nicht leicht zu erklären. Nach Ingham führt Scotus Lehre vom Willen das aristotelische und anselmianische Denken zusammen. Von Aristoteles nimmt er der begrifflichen Rahmen und von Anselm den grundsätzlichen theologischen Kontext. Scotus behauptet genau wie Anselm, dass beide *affectiones* notwendig für eine moralische Entscheidung sind. Dem Franziskaner nach ist aber dieser Zustand des Menschen nicht erst nach der Erbsünde von Adam entstanden, sondern er ist Teil der menschlichen Natur. Damit zeige Scotus ein tieferes Willensverständnis als in seinen früheren

⁴⁷² Cf. Williams, *From Metaethics...*, p. 347 ff.

⁴⁷³ Cf. Wolter, *Native Freedom...*, p. 362.

⁴⁷⁴ Cf. *ibid.*, pp. 353-354.

Werken, in denen die *affectio commodi* für den intellektuellen Appetit und die *affectio iustitiae* für eine höhere und freie Disposition stehe. Deswegen finden wir eine Hierarchie zwischen beiden *affectiones* vor– die erste führt zum Nützlichen und die zweite zum inneren Wert der Sachen. Also liegt nach Ingham die Freiheit in der Fähigkeit des Willens, sich selbst zu beherrschen oder anders gesagt – in der Kontrolle, die die *affectio iustitiae* über die *affectio commodi* ausüben kann.⁴⁷⁵

Damit will Scotus, so argumentiert Ingham ferner, Aristoteles und Anselm, bzw. den philosophischen und den theologischen Denkansatz über die Freiheit ohne Widerspruch zusammenbringen. Bei Anselm zeigt sich die Rationalität der außermentalen Dinge im *bonum honestum*, während Aristoteles die Rationalität als eine Kausalität der Selbstbestimmung erklärt. Diese Kausalität ist nichts anderes, als die Fähigkeit des Willens, frei zu entscheiden.⁴⁷⁶ Ingham erklärt weiter, wie genau so ein Zusammentreffen zwischen den zwei Lehren funktionieren sollte. Diese These vermag uns jedoch nicht zu überzeugen was uns aber nicht ausreichend überzeugt. Der erste Grund dafür ist, dass ihre Unterscheidung zwischen Anselm und Aristoteles zu stilisiert erscheint. Obwohl Anselm einen theologischen Kontext bespricht, sind die Begriffe der zwei *affectiones* selbst nicht ursprünglich theologisch.⁴⁷⁷

Wie auch González-Ayesta zeigt, ist die Reihenfolge, in der Ingham die Werke von Scotus ordnet, außerdem nicht notwendigerweise richtig. Es gibt genug Hinweise dafür, dass einige *Quaestiones* aus dem Metaphysikkommentar der *Reportatio* folgen. Darüber hinaus spricht Ingham oft von einem Begriff des „vernünftigen Willens“ [rational will], der in den einschlägigen psychologischen Passagen des scotischen Corpus nicht erscheint. Scotus spricht nur über den freien Willen, der das einzige rationale Vermögen ist. Ingham benutzt diesen Begriff, um zu zeigen, wie die Idee der Selbstbestimmung mit der Idee der Selbstbeschränkung oder der geordneten Liebe ein Einklang gebracht werden könnte. Sie geht sogar einen Schritt weiter und behauptet, dass nach Scotus alle Akte des Wollens mit der Idee der Selbstbeschränkung identisch sind. Im Gegensatz dazu sagt Scotus, dass der Wille auch

⁴⁷⁵ Cf. Ingham, *The Birth of the Rational...*, pp. 148-151.

⁴⁷⁶ Cf. *ibid.*, p. 167.

⁴⁷⁷ „Theologisch“ bedeutet in diesem Kontext nur, dass die Begriffe nicht unmittelbar von religiösen Texten genommen werden. Es verweist nicht auf den aristotelischen Begriff der Theologie.

nicht wollen kann (*non velle*), was eine Zurückhaltung von jedem Akt und nicht ein Akt der Selbstbeschränkung ist.⁴⁷⁸

Trotzdem hat Ingham recht, wenn sie die Wichtigkeit des Begriffs *affectio iustitiae* betont. Nach Scotus ist die angeborene Freiheit des Willens nach Adams Sündenfall nicht verloren gegangen, weil sie essenziell für den Willen ist. Darüber hinaus behauptet Scotus, dass diese *affectio* mit der *differentia specifica* des Menschen selbst identisch ist.⁴⁷⁹

Obwohl beide *affectiones* dem Willen angeboren sind, ist die *affectio iustitiae* die Wurzel der Freiheit. Darüber hinaus kann man diese Freiheit, die von der *affectio commodi* unabhängig ist, nicht einfach auf die Freiheit der Kontingenz reduzieren. Jene Freiheit ist sozusagen positiv, so wie man wertvollen Sachen an sich selbst lieben kann.⁴⁸⁰

An anderen Stellen identifiziert Scotus jedoch die *affectio iustitiae* mit der Freiheit selbst. Während auch Wesen ohne freien Willen die *affectio commodi* besitzen können, ist die *affectio iustitiae* eng mit der Freiheit verbunden, insoweit Scotus tatsächlich beide gleichstellt.⁴⁸¹

Deswegen liegt der Unterschied zwischen einer freien und einer bloß rationalen Tat in der Art, in der jede von ihnen hervorgebracht wird. Die naturhafte Bewegung kann sich selbst nicht frei bestimmen. Der freie Wille aber ist genau deswegen frei, weil er sich ohne einen äußeren Anreiz selbst bestimmen kann. Diese Selbstbestimmung des Willens kann aber nicht lediglich daraus folgen, dass der Wille die Unbestimmtheit zwischen zwei entgegengesetzten Möglichkeiten hat. Vielmehr ist die Wurzel der Fähigkeit der Selbstbestimmung die Fähigkeit des Willens, sich selbst von einem Akt zu enthalten und das unabhängig von den vorhergehenden Bedingungen. Nach Boler ist die Lehre der zwei Affektionen des Willens für

⁴⁷⁸ Cf. González-Ayesta, Cruz, *Scotus's Interpretation of the Difference Between voluntas ut natura and voluntas ut voluntas*, in *Franciscan Studies* Vol. 66, The Franciscan Institute St. Bonaventure University, New York, 2008, pp. 371-412, pp. 382-385.

⁴⁷⁹ Cf. Duns Scotus, *Rep. II*, d. 6, q. 2, n. 9 (Viv. 22, 621ab): "Ad primum horum dico primo, praemittendo quod affectiones commode et iusti non sunt sicut a voluntate libera, quasi superaddita; sed affectio iusti est quasi ultima differentia, ita quod sicut homo est substantia animate et animal, non tamen illae sunt passiones essentiae, sed per se de intellectu hominis; sic primo potest concipi appetitus, deinde intellectivus et cognitivus, et adhuc non concipiendo affectionem commode et iusti; et si esset unus Angelus, qui haberet appetitum cognitivum absque affectione iusti, careret iusto, et non esset appetitus liber... ideo affectio iusti est ultima differentia specifica appetitus liberi;" Cf. Ingham, *Self-Mastery and Rational...*, p. 354.

⁴⁸⁰ Cf. Wolter, *Native Freedom...*, p. 362.

⁴⁸¹ Cf. Duns Scotus, *Ord. II*, d. 6, q. 2, n. 49 (Vat. VIII, 49, 381-387): "Illa igitur affectio iustitiae, quae est 'prima moderatrix affectionis commodi' [...] illa – inquam – 'affectio iustitiae' est libertas innata voluntati, quia ipsa est prima moderatrix affectionis talis;" Cf Hoffman, *The Distinction...*, pp. 209-212.

die Selbstbestimmung tatsächlich irrelevant. Sie ist für die Freiheit eher unzureichend. Wenn wir sagen, dass die *affectio iustitiae* jedoch gerade *affectio* ist, dann ist es schwierig zu zeigen, in welchem Sinn diese *affectio* sich von den anderen *affectiones* unterscheiden muss. Wenn die *affectiones* jemanden von Natur aus antreiben können, eine natürliche Neigung zu einem Objekt zu haben, worin läge dann der Unterschied in Bezug auf die *affectio iustitiae*? Deswegen sagt Boler, dass die Lehre der beiden Affektionen weder notwendig, noch hinreichend für die Unbestimmtheit des Willens sein kann. Statt die metaphysische Freiheit zu erklären, setzt sie sie eher voraus.⁴⁸²

Im Unterschied zu Scotus beschreibt Thomas von Aquin den Willen als eine spezielle Art natürlichen Strebens – der Wille ist das Streben der vernünftigen Natur. Seine Selbstbewegung ist seine grundlegende Hinwendung, das letzte Ziel der rationalen Natur, d.h. die Glückseligkeit, zu erlangen. Aus thomistischer Sicht ist der Akt des Willens eine Fortführung des breiten Bereiches der natürlichen Aktivität der appetitiven Handlungen. Scotus behauptet dagegen, dass der Wille der natürlichen Ordnung gerade trotz der natürlichen Hinwendungen entgeht. Der aristotelische Rahmen ist nach dem Franziskaner für den Willen unpassend. Obwohl dieser erneut im Bereich der Gattung *appetitus* gemeinsam mit anderen natürlichen Aktivitäten klassifiziert wird, fordert die Struktur des Willensaktes eine vollkommene Änderung des allgemeinen aristotelischen Schemas. Zur Gattung des natürlichen *appetitus* zählt nur die *affectio commodi*, die darüber hinaus nur eine Richtung des Willens bezeichnet, die das intellektuelle Streben erfüllen soll, nicht aber eine Hinwendung zur Tat. Nach der Terminologie von Scotus ist eine rationale Aktivität dazu fähig, das Natürliche überhaupt, sogar ihre eigene Natur, zu überschreiten. Deswegen ist es nicht merkwürdig, dass von allen *affectiones* und Neigungen nur die *affectio commodi* als natürlich und notwendig beschrieben wird. Infolgedessen wäre es falsch, wenn wir die *affectio iustitiae* als einen höheren *appetitus* betrachten würden, der eine höhere natürliche Potenz erfüllt. Die *affectio iustitiae* aber kann nicht auf das Niveau der *affectio commodi* reduziert werden. Obwohl sie ihr eigenes Objekt hat, ist ihre Tätigkeit nicht gleich einem natürlichen *appetitus* aktiv – wenn ein Agent frei agiert, übersteigt er die naturhaften Akte. Es gibt einen wesentlichen Unterschied zwischen den Weisen der Handlungen.

⁴⁸² Cf. Boler, John, *Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will*, in *The American Catholic Philosophical Quarterly*, American Catholic Philosophical Association, The Catholic University of America, Washington DC, Vol. 47, Issue No. 1, 1993, pp. 109-126, pp. 115-116.

Die Tatsache, dass wir uns als freie Wesen erleben, ist mit der „superabundant sufficiency“ verbunden – in dem Moment, in dem wir unsere freie Entscheidung fällen, betrachten wir in uns selbst, dass wir auch das Gegenteil wollen können.⁴⁸³ Das explizit moralische Phänomen besteht darin, die natürlich angetriebenen Akte zu überschreiten und in den Bereich der *iustitia* und des *bonum in se*, also des Guten an sich, einzutreten.⁴⁸⁴

Boler präsentiert auch mögliche Erklärungen, wie Scotus von seinen religiösen Ansichten beeinflusst wurde, die aristotelische eudämonistische Theorie des Aristoteles zu modifizieren. Die Selbstverwirklichung kann eine teilweise Erklärung für die moralischen Phänomene.⁴⁸⁵

Obwohl der Franziskaner der aristotelischen Lehre im Allgemeinen folgt, äußert er jedoch eine subtile Kritik. Man könnte falsch annehmen, dass ein rationaler Agent einfach auf eine höhere Art naturhafter ist und die Selbstverwirklichung ermöglicht. Alles, was Scotus von Aristoteles übernommen hat, wird trotzdem in ein festes Netzwerk eingegliedert, das eine besondere Betonung des Willens einführt und die Rolle des Intellekts – zumindest im Vergleich zu Thomas – verringert. Aus dem Inhalt des Begriffs „Intellekt“, kann nach Scotus nicht erklärt werden, warum der Wille agiert (statt überhaupt nicht zu agieren) und wie er agiert (d.h. frei).⁴⁸⁶

Obwohl der Intellekt einen wichtigen Teil des moralischen Aktes einnimmt, „nachdem der Intellekt seine Arbeit durchgeführt hatte, scheint es, dass *etwas im Willen passiert*, was wesentlich für die moralischen Akt ist.“⁴⁸⁷ Die „superabundant sufficiency“, d.h. die Gelegenheit anders zu wählen, kann nicht den moralischen Akt ermöglichen. Ebenfalls ist es nicht der Wille, der die Sachen gut macht.⁴⁸⁸

Während Scotus behauptet, dass der Wille einen entscheidenden Beitrag für den moralischen Akt leistet, ist er nicht der Auffassung, dass der Wille seine eigenen rationalen Gründe hat. Es gibt einen höheren Willen, der den menschlichen Willen bindet. Nach Boler ist die *affectio iustitiae* dieser höhere Wille, der den niedrigeren Willen, die *affectio commodi*, leiten soll. Die Lehre der beiden *affectiones* stellt uns die Vielschichtigkeit einer Struktur vor, die uns ermöglicht, den moralischen Akt aus der Perspektive der Gerechtigkeit und des

⁴⁸³ Cf. Duns Scotus, *Quaest. Met.* 9, q. 15, n. 30 (OPh 4 682, 20 – 683, 2): “Experitur enim qui vult se posse non velle sive nolle, iuxta quod de libertate voluntatis alibi diffusius habetur.”

⁴⁸⁴ Cf. Boler, *Transcending the Natural...*, p. 118.

⁴⁸⁵ Cf. *ibid.*, pp. 120-121.

⁴⁸⁶ Cf. *ibid.*, pp. 122-123.

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ Cf. *ibid.*

Nutzens zu betrachten. Der Nutzen ist ein niedrigeres Niveau unseres Wollens, das ohne die Gerechtigkeit unbegrenzt ausgeübt wäre. Die *affectio iustitiae* muss das niedrigere Wollen begrenzen, damit es moderat sein kann.⁴⁸⁹

Wir finden die Erklärung von González-Ayesta *sehr* genau und zutreffend. Scotus nimmt die Unterscheidung zwischen *voluntas ut natura*, d.h. der Wille als Natur, und *voluntas ut voluntas*, d.h. der Wille als Wille, an. Jedoch ändert er ihren Inhalt fast vollständig mit der anselmianischen Unterscheidung zwischen den beiden *affectiones* des Willens. Deswegen unterscheidet Scotus eigentlichen zwischen einem natürlichen und einem freien Willen – während jener nur die allgemeine Neigung des Willens zu seiner eigenen *perfectio* ist, schließt dieser der Zweite die Fähigkeit mit ein, die eigenen Akte selbständig und nicht durch irgendeinen Anreiz anderer Vermögen hervorzubringen. Obwohl der Wille teilweise naturhaft bleibt, insoweit er die Natur eines intellektuellen Appetitus hat, ist seine eigene Besonderheit von der Fähigkeit definiert, freie Akte hervorzubringen. In einem allgemeineren Sinne kann der Wille die Bedeutung des intellektuellen *appetitus* beibehalten, ohne seine spezifische Bedeutung eines freien aktiven Vermögens zu verlieren.⁴⁹⁰

Die Aufgabe der *affectio iustitiae* besteht darin, den Willen vom natürlichen Streben zu befreien, und ihm dadurch zu ermöglichen, einer Neigung zu folgen oder nicht. Die *affectio iustitiae* ist die angeborene Freiheit des Willens, die die Kontrolle über die *affectio commodi* ausübt.⁴⁹¹

Die *affectio commodi* dagegen ist das Streben des Willens, das Potenzial der intellektuellen Natur zu verwirklichen oder, einfacher gesagt, Glück zu finden. Deswegen ist der Wille darauf begrenzt, lediglich das zu suchen, was sich auf die Natur des Wollenden bezieht (*bonum sibi*). Mit Hilfe der zweiten Neigung – der *affectio iustitiae* – kann der Wille das Gute an sich (*bonum in se*) umfassen. Obwohl es ein wesentliches Merkmal des Willens ist, wird es nicht als eine naturhafte oder notwendige Neigung beschrieben – es stellt den „Willen als frei“ vor.⁴⁹² Andererseits können die Akte der *affectio commodi* „naturhaftes Wollen“ oder Akte des natürlichen Willens genannt werden: „Ich sage, dass [der natürliche Wille] die Neigung zu der eigenen Verwirklichung ist, wie bei anderen Sachen, die keinen

⁴⁸⁹ Cf. *ibid.*, pp. 124-125.

⁴⁹⁰ González-Ayesta, *Scotus's Interpretation...*, pp. 376-377.

⁴⁹¹ Cf. *ibid.* p. 390

⁴⁹² Bolter, *Transcending the Natural...*, p. 110.

freien Appetitus haben... Das Wollen des Willens nach Glück kann naturhaft genannt werden, weil es im Einklang mit der naturhaften Neigung des Willens ist.“⁴⁹³

Der Wille kann entweder in seinem eigenen oder in einem generellen Aspekt, d.h. als ein Appetitus, angesehen werden. Wie sieht es dann mit dem natürlichen und dem freien Willen aus? Scotus sagt, dass ein naturhafter Appetit nur ein allgemeiner Name für die Neigung einer Sache zu ihrer eigenen Verwirklichung ist. Aber das veranlasst nur die Neigung eines Vermögens, nach seiner eigenen Verwirklichung zu streben, nicht aber in solcher Weise zu agieren. Es gibt auch eine andere Neigung im selben Vermögen, d.h. dem Willen, die als freie und aktive danach strebt, Akte auszulösen.⁴⁹⁴

Obwohl diese Passage deutlich macht, dass die *affectio iustitiae* auch eine Neigung des Willens bezeichnet, stellt sich die Frage, ob dann so ein freier Akt des Willens wirklich frei, d.h. vollkommen von seiner eigenen Entscheidung und Selbstbewegung hervorgerufen ist, oder ob er nur eine Folge dieser zweiten Neigung der *affectio iustitiae* ist, sogar wenn sie eine höhere und noblere Ebene besitzt.

4.4. Wille und Erkenntnis

Im Allgemeinen können wir sagen, dass der Intellekt und der Wille die Ursachen ihrer eigenen Akten sind, abgesehen von anderen Ursachen, die nur teilweise an der *intellectio* oder an der *volitio* teilnehmen.⁴⁹⁵ Bezüglich der intellektuellen Tätigkeit bespricht Scotus zwei verschiedenen Arten der Erkenntnis – eine intuitive und eine abstraktive Kognition. Die erste erkennt ein Objekt in seiner eigenen aktuellen Existenz. In diesem Fall sind Intellekt und Objekt beide Teilursachen der Erkenntnis, obwohl nur der Intellekt das aktive Prinzip im Vorgang ist. Die zweite bezieht sich auf ein Objekt unabhängig davon, ob dieses aktuell existiert oder nicht. In diesem Fall wirken Intellekt und Phantasmen als Teilursachen der begrifflichen Erkenntnis zusammen.⁴⁹⁶

⁴⁹³ Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* . IV, Allan B. Wolter (ed.), in *Duns Scotus on the Will and Morality* , Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1986, suppl. d. 49, qq. 9-10, n. 10 zitiert in Boler, *Transcending the Natural...* , p. 111, n. 12: “Dico quod est inclinatio ad ipsam perfectionem, sicut in aliis non habentibus appetitum liberum... Sic in proposito de volitione beatitudinis quod potest dici naturalis, quia est conformis inclination naturali voluntatis.”

⁴⁹⁴ Cf. Duns Scotus, *Ord.* III, d. 17, (Wolter 180-183), zitiert in Boler, *Transcending the Natural...* , p. 112; Cf. Duns Scotus, *Ord.* III, d. 17, q. un. (Vat. 9, 565-568).

⁴⁹⁵ Cf. Effler, Roy R., *John Duns Scotus and the Principle ‘Omne quod movetur ab alio movetur’* , (Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, 15), The Franciscan Institute St. Bonaventure, N. Y., 1962, p. 146.

⁴⁹⁶ Cf. *ibid.* , p. 146-148.

Eine bewusste *intellectio* erfordert für ihre Wirkung auch eine aktive Ursache. Der Beweis dafür ist phänomenologisch – wir erkennen eine aktuelle *intellectio* als etwas Vorübergehendes, weil wir ihre Existenz erfassen, obwohl sie früher nicht vorhanden war. Die Entität eines solchen vorübergehenden Seienden erfordert das Vorhandensein einer aktiven Wirkursache. Hier haben wir den ersten Fall, in dem der Wille eine Rolle bei der Erkenntnis spielen kann. Effler sagt Folgendes: „Was aber ist eine aktive Ursache der *intellectio*? Irgendwie muss diese Ursache mit uns selbst identifiziert werden, denn ein Akt der *intellectio* oder des Verstehens ist etwas, das zu uns gehört.“⁴⁹⁷ Scotus beschreibt den Akt der *intellectio* nicht wie die modernen Phänomenologen es machen würden – als ein Akt des Egos – er sagt vielmehr, dass die *intellectio* ein Akt in uns selbst – *in nobis* – ist.⁴⁹⁸ Deswegen ist es nicht zufällig, dass Scotus es für eine empirische Tatsache hält, dass „es in unserer Kraft, [*in potestate nostra*] ist, zu erkennen [*intelligere*], wenn wir es wollen“.⁴⁹⁹

Dabei ist es interessant, im Blick zu behalten, dass die Verbindung zwischen uns selbst und dem Willen als ein Vermögen der Seele in der Tat sehr eng ist. Obwohl wir hier nicht die Absicht haben, das genauere Verhältnis zwischen den Begriffen *persona*, *personalitas* und *voluntas* zu besprechen, kann ein kurzer Kommentar von Boler hilfreich sein: „Vielleicht ist es für Scotus nicht der Fall, dass der Wille eine kleine Person gemacht wird, sondern dass die Person mit dem Willen identifiziert wird – oder weniger dramatisch ausgedrückt – dass die Person nur durch Akte unter der Kontrolle des Willens verwirklicht wird.“⁵⁰⁰ Deswegen ist der vorherige Kommentar von Effler zutreffend, auch wenn dies nicht seine Absicht war – wir selbst können die Ursache der Erkenntnis sein, d.h. (mit den Worten Scotus´) wir können erkennen, wenn wir es wollen.

Es ist bekannt, dass Scotus in seinem Versuch, die Position von Gottfrieds von Fontaines zu kritisieren, die Theorie entwickelt, nach der der Intellekt und das Objekt jeweils Teilursachen der Erkenntnis sind. Nach Gottfried hat das Objekt in der Vorstellungskraft einen klaren Vorrang. Erst nachdem dieses Objekt auf den Intellekt gewirkt hat, kann die Erkenntnis selbst stattfinden. Scotus kritisiert diese Position, wenn er in einem Teil seiner

⁴⁹⁷ Cf. *ibid.*, p. 149.

⁴⁹⁸ Cf. *ibid.*

⁴⁹⁹ Cf. Duns Scotus, *Ord.* I, d. 3, p. 3, q. 3, n. 486 (Wat. III, 289, 2-6): “Ad quaestionem respondeo quod intellectio actualis est aliquid in nobis non perpetuum sed habens “esse” post “non-esse”, sicut experimur. Istius oportet ponere aliquam causam activam et aliquo modo in nobis, alioquin non esset in potestate nostra intelligere cum vellemus, quod est contra Philosophum II De Anima.”

⁵⁰⁰ Boler, John, *Will as Power: Some Remarks on Its Explanatory Function*, Source: Vivarium, Vol. 36, No. 1, Brill, Leiden, 1998, pp. 5-22, hier p. 22.

Kritik die Aktivität des Intellekts bespricht. Wenn der Intellekt vollständig passiv wäre, wäre es unangemessen, diesem Vermögen der Seele einen Habitus zuzuschreiben.

Der Franziskaner kann aber auch nicht die entgegengesetzte Alternative als wahr erachten, der Intellekt selbst kann nicht die vollständige Ursache der Erkenntnis sein. Wenn die Wirk- und Stoffursache einer Wirkung nah genug an einander sind und es kein anderes Hindernis gibt, folgt die Wirkung entweder natürlich und notwendig, oder sie kann frei folgen. Im Fall einer natürlichen Ursache *wird* sie immer und notwendig folgen und im Fall einer freien Ursache *kann* sie folgen. Wenn der Intellekt (oder die Seele) die vollständige Ursache der Erkenntnis wäre, wäre er stetig mit einem Akt der Erkenntnis beschäftigt, weil der Intellekt selbst die Stoffursache der *intellectio* und das Prinzip, der sie empfängt ist. Darüber hinaus ist der Intellekt eine natürliche Ursache und die *intellectio* eine natürliche Aktivität. Das bedeutet, dass sie sich automatisch ergibt, sobald die geforderten Ursachen vorhanden sind.⁵⁰¹

Die gut bekannte Lösung von Scotus schließt sowohl das Objekt als auch den Intellekt mitein. Nach dem Franziskaner müssen wir beide jeweils zum Teil als Ursache der Erkenntnis betrachten. Für Scotus gibt es zwei Möglichkeiten für so eine Zusammenwirkung dieser zwei verschiedenen Ursachen. Entweder kann eine von ihnen nur dann bewirken, nachdem sie von der zweiten bewegt wurde, oder beide sind gleich in ihrer Fähigkeit, selbständig zu verursachen. Das Objekt oder der Intellekt braucht nicht die Kräfte des anderen, damit eine unvollkommene Kausalität ausgeglichen werden kann. Bei der *intellectio* wirken Objekt und Intellekt als unabhängige und selbständige Ursachen, obwohl sie sich in einer essenziellen Ordnung befinden. Der Intellekt steht höher als das Objekt in Bezug auf seine Vollkommenheit, ohne ihm die zusätzlichen Kräfte zu geben, den Erkenntnisakt zu verursachen.⁵⁰²

Diese Zusammenwirkung zwischen Objekt und Intellekt ist ebenfalls in der Forschung gut untersucht, weswegen wir nicht die Ergebnisse dieser Forschung bloß wiederholen möchten. Trotzdem scheint es uns angemessen, ein paar Fragen zu diesem Problem zu stellen.

⁵⁰¹ Cf. Duns Scotus, *Ord. I*, d. 3, p. 3, q. 2, (Wat. 3, 251, 4-11): “Hoc arguitur ratione, quia quando duae causae priores ipsa re, scilicet efficient et materia, sunt in se perfectae et approximatae et non impediatae, sequitur effectus vel potest sequi. Ergo si anima est totalis causa active notitiae genitae – et ipsa est materia disposita sive subiectum susceptivum respect eiusdem, et ipsa est semper actu sibi praesens – cum sit causa naturalis, semper erit ‘intellectio quaecumque’ actualis in ea cuius ipsa est causa, et hoc cuius ipsa est causa de se, vel saltem aliqua in quam ipsa potissime potest;” Cf. Effler, *John Duns Scotus...*, p. 155.

⁵⁰² Cf. Effler, *John Duns Scotus...*, pp. 155-159.

Wie kann das Argument gegen die vollständige Wirkursache des Intellekts standhalten, wenn wir annehmen, dass Intellekt und Objekt nach Scotus die zwei hinreichenden Ursachen der Erkenntnis sind? Wie wir schon oben zitiert haben, ist es nach Scotus schwierig anzunehmen, dass der Intellekt die vollständige Ursache der Erkenntnis ist, eben weil er eine natürliche Aktivität hat, womit er sich stetig in aktueller Erkenntnis befindet. Wenn wir das Objekt hinzufügen, ändern wir eigentlich nichts, weil das Objekt selbst auch nur eine natürliche Kausalität verursachen kann. Sogar wenn wir annehmen, dass die Zusammenwirkung von Intellekt und Objekt hinreichend für die Erkenntnis einer Sache ist, haben wir damit wirklich die Gesamtheit unseres Erkenntnisprozesses beschrieben? Besonders schwierig wird diese Frage, wenn wir erneut erwähnen, dass der Erkenntnisakt nach Scotus in unseren Händen liegt und wir erkennen können, wenn wir es wollen. Infolgedessen sind der bloße Intellekt und das Objekt nicht die einzigen Ursachen des Erkenntnisprozesses.

Das wird vielleicht auch von Scotus selbst angedeutet, wenn er die Erkenntnis beschreibt. Wir müssen diese Abschnitte mit Vorsicht lesen, damit wir eine möglichst vorurteilsfreie Interpretation gewährleisten können. Wenn Scotus sagt, dass Objekt und unsere Kräfte zusammentreffen müssen, damit ein Akt der Erkenntnis stattfinden kann, spricht Scotus nicht ausschließlich von dem Intellekt selbst, sondern dies wird oft als ein Zusammentreffen des Objekts und unserer Seele (*anima*) beschrieben.⁵⁰³ Wenn er ablehnt, dass nur der Intellekt hinreichend sein kann, um einen Erkenntnisakt zu verursachen, spricht Scotus wieder von der Seele.⁵⁰⁴

Warum aber muss Scotus über die Seele sprechen, wenn es klar ist, dass es sich hierbei um einen intellektuellen Akt handelt? Kann er nicht einfach über *intellectus* sprechen, ohne den breiteren Begriff *anima* zu erwähnen? Wenn er das trotzdem macht – hat er die Absicht, dadurch etwas Tiefgründigeres mitzuteilen oder gebraucht er *anima* und *intellectus* einfach als Synonyme? Für einen Autor, der die Rolle des Willens vernachlässigt, wäre das nicht so ungewohnt. Für Scotus aber, der so oft die Rolle des Willens betont, scheint es unmöglich, einfach *anima* zu verwenden, abgesehen davon, dass die Seele aus Intellekt und

⁵⁰³ Cf. Duns Scotus, *Ord.* I, d. 3, p. 3, q. 2, n. 487 (Vat. 3, 289, 7-10): “Apparet autem hic quod oportet concurrere animam et obiectum praesens, et hoc in specie intelligibili, sicut dictum est in praecedenti questione, quia alio modo non est praesens ut actu intelligibile, loquendo de sensibili et obiecto materiali.” Cf. *ibid.*, n. 494 (Vat. 3, 292, 1-4): “[S]i ergo nec anima sola nec obiectum solum sit causa totalis intellectionis actualis – et ita sola videntur requiri ad intellectionem – sequitur quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiae genitae.”

⁵⁰⁴ Cf. Duns Scotus, *Ord.* I, d. 3, p. 3, q. 2, (Vat. 3, 251, 4-11): “Ergo si anima est totalis causa activa notitiae genitae [...]”

Willen als ihren wichtigsten Vermögen besteht. Darüber hinaus wissen wir schon, dass bei Scotus eine besondere Betonung auf die Aktivität des Willens fällt.

Im Unterschied zu Thomas versteht Scotus den Willen als einen intellektuellen Appetit. Nur nach der Feststellung des Einflusses des Objekts auf den Willen entwickelt Thomas die Idee der Selbständigkeit und der Selbstbewegung des Willens. Scotus wählt einen entgegengesetzten Ansatz. Zunächst legt er die Betonung auf die Selbständigkeit des Willens. Erst danach arbeitet er den Beitrag des Intellekts heraus.⁵⁰⁵ Wie Cresswell zusammenfasst, hat der Wille auch kein wirkliches Gegenstück in der Natur. Er ist eine einfache Selbstaktivität, die nicht von einer anderen Substanz abgeleitet werden kann und sich von jeder anderen Aktivität unterscheidet.⁵⁰⁶ Wenn die Seele ein solches Vermögen hat, ist es dann möglich, dass das überhaupt keine Rolle in den verschiedenen Aktivitäten der Seele spielt? Kann die Aktivität der ganzen Seele nicht angerührt bleiben, wenn sie so ein Vermögen hat? Und wenn das für die anderen Tätigkeiten der Seele gilt, ist es nicht möglich, dass der Wille auch irgendeine Rolle im Erkenntnisprozess spielen kann? Oder ist die Frage nur, was für eine Rolle er spielt?

Wenn wir das Thema der Erkenntnis bei Scotus besprechen möchten, dürfen wir nicht vergessen, dass die mittelalterlichen Philosophen ein anderes Verständnis von Erkenntnistheorie als modernen und zeitgenössische Autoren gehabt haben. Jene interessieren sich nicht so sehr für Kognition selbst, sondern wahre Gedanken entstehen. Die Frage im Mittelalter lautet: „Wie funktioniert dieser Prozess?“ und nicht bloß „Wie unterscheidet sich die Erkenntnis von wahren Gedanken.“⁵⁰⁷

4.5. Die Intentionalität des Erkennens

Für Scotus ist die Kognition nicht einfach das Ergebnis eines passiven Empfangens. Ein kognitives Vermögen muss nicht nur die *species* des Objekts erhalten, sondern auch nach dem Objekt streben. Von diesen beiden Tätigkeiten ist der Strebeakt wesentlicher [*essentialius*] für das Erkenntnisvermögen. Denn dieser entsteht lediglich aufgrund der Unvollkommenheit des Vermögens. Das Objekt ist nicht so sehr Objekt, weil es eine *species*

⁵⁰⁵ Cf. Boler, John, *Will as Power: Some Remarks on Its Explanatory Function*, Source: Vivarium, Vol. 36, No. 1, Brill, Leiden, 1998, pp. 5-22, hier p. 16, note 38.

⁵⁰⁶ Cf. Cresswell, J.R., *Duns Scotus on the Will*, in *Franciscan Studies*, Vol. 13, The Franciscan Institute St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 1953, pp. 147-158, hier p. 147.

⁵⁰⁷ Pasnau, Robert, *Cognition*, in Thomas Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 285-311, hier p. 285.

einprägt, sondern vielmehr, weil das Vermögen nach ihm strebt.⁵⁰⁸ Dieses Streben (*tendere*) teilt viele Implikationen mit dem zeitgenössischen Begriff der Intentionalität. Nach etwas zu streben bedeutet, diese Sache zu repräsentieren – nicht wie ein Wort oder ein Bild etwas repräsentiert, sondern in der charakteristischen Weise, in der die Gedanken und die Wahrnehmungen sich auf Sachen beziehen. Worte und Bilder streben nicht im eigentlichen Sinne nach den Sachen, die sie repräsentieren; sie tun dies vielmehr in einem metaphorischen Sinne, durch die Gedanken eines Interpreten. Gedanken und Wahrnehmungen brauchen keine Interpreten, weil sie selbst die Interpretation sind und nach den Sachen streben. Deswegen sagen wir, dass sie Intentionalität in sich tragen.⁵⁰⁹

Scotus jedoch geht nicht so weit wie Olivi, zu behaupten, dass das Objekt keine aktive Rolle im Erkenntnisprozess spielt. Das führt nach Scotus lediglich dazu, eine fünfte Art von Ursache hinzuzufügen. Darüber hinaus hätten wir keinen Grund abzulehnen, dass der Intellekt einfach das denken kann, was er will, wenn die externen Objekte keine Wirkursache wären. Die Lösung von Gottfried hat ihre Nachteile und würde noch weitere Probleme einführen – nämlich, dass wir nicht denken könnten, wenn wir es wollten und dass es keinen Platz für intellektuelle Schlussfolgerungen und Ableitungen geben würde. Außerdem gäbe es keine Möglichkeit eines kognitiven Fehlers mehr, weil die Akte der Erkenntnis notwendigerweise mit den Phantasmen übereinstimmen würden.⁵¹⁰

Die Behauptung von Scotus, dass der Intellekt im Vergleich zum Willen nur zum Teil rational ist, wirkt sich auch auf das Wahrheitsverständnis aus. Deswegen wird eine Unterscheidung zwischen einer geringeren Wahrheit und einer Wahrheit im eigentlichen Sinne gemacht – die erste gehört dem Intellekt an, die zweite dem Willen.⁵¹¹ Woher ergibt sich eine solche Unterscheidung?

Zunächst behauptet Scotus in der dritten Quaestio vom sechsten Buch seines Metaphysikkommentars, dass es verschiedene Arten von Wahrheit gibt. Gordon behauptet, dass bei Scotus eine Lehre entsteht, die einerseits auf die Sachen an sich gründet, andererseits

⁵⁰⁸ Cf. Duns Scotus, *Quaest. Met.* 7, q. 14, n. 29 (OPh 4, 290, 1-6): “Nam potentia cognitiva non tantum habet recipere speciem obiecti, sed etiam tendere per actum suum in obiectum. Et istud secundum est essentialius potentiae, quia primum requiritur propter imperfectionem potentiae. Et obiectum principalius est obiectum quia in ipsum tendit potentia, quam quia imprimit speciem.”

⁵⁰⁹ Cf. Pasnau, *Cognition*, p. 288.

⁵¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 291.

⁵¹¹ Gordon, Liran Shia, *On Truth, the Truth of Existence and the Existence of Truth: A Dialogue with the Thought of Duns Scotus*. Stable URL: https://www.academia.edu/16432353/On_Truth_the_Truth_of_Existence_and_the_Existence_of_Truth_A_Dialogue_with_the_Thought_of_Duns_Scotus. Accessed 27-05-2019, p. 2 ff.

aber eine intellektuelle Erkenntnis betrifft, die weder unmittelbar, noch naturhaft vom Intellekt erworben werden kann.⁵¹²

Schon Heinrich von Gent unterscheidet zunächst zwischen existentiellen und essenziellen Seienden und danach zwischen mentalen und außermoralen Seienden. Scotus geht andersherum vor, wobei der Unterschied zwischen mentalen und außermoralen Seienden am Anfang steht und beide als existierende Seienden betrachtet werden. Außermoralische Seiende setzen sich aus Form und Materie zusammen. Mentale Seiende dagegen haben keine selbständige Existenz, sondern existieren nur, insofern sie *esse in anima* sind – ihre Existenz ist von der Wirklichkeit des denkenden Subjekts abhängig.⁵¹³

Scotus zufolge kann ein Seiendes nicht in der Beziehung zu ein ihm äußerlich Existierendes begründet sein. Anselm nimmt an, dass es zwei Stufen der Gerechtigkeit (*rectitudo*), bzw. der Wahrheit und der Existenz gibt, weshalb sich alle Geschöpfe an die erste und sicherste Gerechtigkeit anlehnen, die wiederum ihre eigene getrennte Existenz hat. Das führt nach Scotus zu einer unerwünschten *reductio ad absurdum* ein. Wenn ein Seiendes ein äußerlich Existierendes bräuchte, dann auch dies Existierendes ein weiteres äußerliches Existierendes benötigen würde, usw. Weil eine solche unendliche Kette unmöglich ist, muss die Existenz jeder Sache auch ihre Begründung in sich selbst tragen. Nach Scotus ist es schlicht falsch, dass die Wahrheit der Sachen von der realen Teilnahme an der ersten Wahrheit abhängt, womit er der anselmianischen Ansicht widerspricht, derzufolge die Wahrheit der Sachen von einer äußeren höchsten Wahrheit abhängt. Die Gerechtigkeit und die Existenz der Sachen werden zunächst innerlich und absolut auf die Sachen selbst ohne äußerliche Beziehungen gegründet. In Bezug auf Heinrich, der zwischen zwei Arten von Seienden, Existenz und Essenz, unterscheidet, versteht Scotus diese Unterscheidung als zwei Arten von *ens ratum*. Deswegen kann die Wahrheit der Sachen sowohl in Bezug auf ihr Wesen, als auch auf ihre Existenz betrachtet werden. Damit behauptet Gordon, dass eine Sache vollständig rational erkannt werden kann, nur wenn sie in ihrem „existing-there“, in ihrem Dasein betrachtet wird.⁵¹⁴

Das zweifache Konzept des *ens ratum* bezieht sich auf zwei Stufen von Wahrheit, wenn es durch seinen formalen Inhalt als *ex se ens ratum* genommen wird. Das gilt insofern es „von sich selbst ein festes und wahres Sein hat, sowohl Sein der Existenz, als auch der

⁵¹² Cf. *ibid.*, p. 7.

⁵¹³ Cf. *ibid.*, p. 11.

⁵¹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 12 ff.

Essenz“⁵¹⁵ Die erste Stufe ist die Wahrheit der Sachen, insofern sie ohne weitere Widersprüche verstanden werden können. Die zweite Stufe bezieht sich auf das beständige und wahre Sein, dass die Sachen an sich selbst haben. Nach Scotus ist dieser Unterschied aber kein realer, sondern ein formaler, weswegen wir zwischen einer Wahrheit des Intellekts und einer Wahrheit des Willens unterscheiden können. Wie wir auch schon früher erwähnt haben, ist der Wille in einem absoluten Sinne rational, im Vergleich zum Intellekt, der es nur zum Teil und dem Willen untergeordnet ist. Einerseits besteht seine Rationalität in der Aufgabe, die möglichen Varianten einer Wahl vorauszusetzen, andererseits aber wird er für seine eigene Akte vom Willen beherrscht. Während die Wahrheit des Intellekts den intellektuellen Grund bieten kann, bezeichnet die Wahrheit des Willens einen existentiellen Sachverhalt.

Die gesamte Struktur des Willens ist auch von den körperlichen Objekten sowie dem Platz, den sie besetzen, bedingt, obwohl die Wahrheit des Willens nicht von der empirischen Körperlichkeit verursacht wird. Durch die empirische Körperlichkeit geht nur der Unterschied zwischen essenzieller und existenzieller Wahrheit hervor. Diese Wahrheit gründet auf ein existenzielles, nicht rationales Niveau. Wir können sie trotzdem wahrnehmen, auch wenn sie keine rein intellektuelle Natur hat. Gordon vergleicht dies mit den synthetischen *a priori* Wahrheiten *a priori*, weil sie tatsächlich eine gewisse Art von Rationalität enthalten, selbst wenn es sich nicht um die Rationalität des Intellekts, d.h. die Notwendigkeit, handelt. Diese Wahrheiten nennt Gordon Wahrheiten des Willens. Jedoch sollten wir nicht denken, dass jede Wahrheit des Willens eine synthetische Wahrheit *a priori* ist. Aposteriorische Wahrheiten sind auch Wahrheiten des Willens. Diese Wahrheiten sind nicht-existenzielle Wahrheiten, die von der festgestellten Existenz der Sachen selbst verursacht werden, sondern existentielle Wahrheiten im neuzeitlichen Sinne der Existenz, wobei die Subjekte den Sinn ihre eigentliche Existenz bestimmen.⁵¹⁶

Die Folgen einer solchen Interpretation können wir auch im Bereich der intuitiven Kognition sehen. Der Unterschied zwischen rationalen Wahrheiten des Intellekts und existenziellen Wahrheiten des Willens kann herangezogen werden, um eine bessere Antwort auf die Frage zu finden, was es genau bedeutet, eine vorhandene Sache in ihrer eigenen Existenz zu erkennen. Man kann deshalb behaupten, dass wir bei der intuitiven Erkenntnis nicht die einfache „nackte“ Existenz der Sachen, sondern die existenziellen Wahrheiten, die diese Existenz begleiten, erkennen.

⁵¹⁵ Duns Scotus, *Ord.* I, d.36, q. un., n. 48 (Wat. 6, 290, 5-7): „[E]ns ratum‘ aut appellatur illud quod habet ex se firmum et verum esse, sive essentiae sive existentiae.“

⁵¹⁶ Cf. Gordon, *On Truth...*, pp. 20-23, insbesondere p. 23, nt. 53.

Wir müssen jedoch feststellen, dass, obwohl die Argumentation von Gordon einheitlich bleibt, die Analyse nicht tief genug geht, damit eine solche Interpretation ohne Weiteres anzunehmen wäre. Gordon zeigt durch eine Reihe vieler Quellen, dass die Texte von Scotus eine solche Interpretation unterstützen und andeuten, gleichzeitig aber bleiben die Vorschläge nur Vorschläge und nicht wirkliche Beweise für zwei Arten der Wahrheit. Wir müssen andererseits auch zugeben, dass es keine besseren Möglichkeiten gibt, die Lücken in der Interpretation der Texte von Scotus zu erklären. Die Schwierigkeiten werden immer größer in Bezug auf die mysteriöse Aussage, dass der Wille das eigentliche intellektuelle Vermögen ist. Dadurch beraubt Scotus den Intellekt seines wesentlichsten Merkmals, nämlich seiner Rationalität.

So sähe es aus, wenn wir alles rein intellektuell analysieren wollten. Wie aber auch die schon erwähnten Kommentare versuchen zu erklären, geht es bei Scotus weder um eine logische Struktur, die analysiert und durchforstet werden muss, noch um ein Schema, das tabellarisch dargestellt werden kann, sondern um ein lebendiges, tätiges, praktisches, nämlich freies Verhalten. Scotus interessiert sich nicht dafür, die rein schematische Logik der metaphysischen Begründung der menschlichen Seele vorzustellen, sondern die freie dynamische Aktivität letztendlich als rational zu beschreiben.

Deswegen entfernen wir uns immer weiter vom Traum, ein klares und vollständiges Schema des menschlichen Lebens darzustellen, und rücken immer näher an einer Beschreibung der innerlichen Erfahrung dieses selbes Lebens. Die Frage ist nicht „was bedeutet Freiheit?“, sondern vielmehr „was bedeutet es, frei zu sein?“; nicht „was ist *liberum arbitrium*?“, sondern „wie übe ich dieses *liberum arbitrium* aus?“. Wir versuchen jetzt nicht mehr so sehr, die Sachen zu erklären, sondern sie einfach auf den Punkt zu benennen. Deswegen finden wir die Richtung dieses Versuchs von Gordon, die scotische Philosophie mit einer Unterscheidung zwischen einer intellektuellen und einer willentlichen Wahrheit weiter zu interpretieren, nicht ungerechtfertigt.

Die Tatsache, dass dieser Versuch jedoch unvollständig zu sein scheint, ist die Folge eines natürlichen Zustands, den Scotus selbst annimmt. Warum entscheiden wir uns, konkrete Entscheidungen zu fällen? Was ist der Grund der Tatsache, dass wir letztendlich Entscheidungen fällen? Der Grund ist, weil wir es wollen. Aber warum wollen wir überhaupt? Genau deswegen, weil wir wollen. Wer weiterfragen würde, könnte sinnvolle von sinnlosen Fragen nicht mehr unterscheiden. Die Tatsache, dass es so geschieht, dass wir wollen, ist nämlich, weil wir das machen: Wir wollen. Eine Tautologie, die notwendig wahr und

gleichzeitig nicht analysierbar ist. Das ist eine Tatsache des Sachverhalts, die wir schlicht bemerken können, ohne es weiter zu verstehen. So stellt es Scotus vor. Deswegen kann der Versuch, dieses konkrete Vorhandensein des Willens mit einem Gegensatz zweier Wahrheiten, der des Intellekts und der des Willens, zu erleuchten, zum Teil nützlich sein, um die Grenze unserer Analyse richtig festzulegen. Teilweise können aber auch solche Versuche unfruchtbar, vielleicht sogar schädlich sein, weil wir vergessen können, dass sie nur Instrumente sind, um eine bloße Tatsache zu bemerken: Wir wollen, weil wir wollen. Mehr können und dürfen wir nicht sagen.

Dies wird in den folgenden Abschnitten noch klarer werden, in denen wir die Erklärung von Hoffman betrachten. Nach ihm sind nicht nur unser Wollen an sich, sondern auch die Fähigkeit, gegen unser letztes praktisches Urteil zu wollen, die wichtigsten Kennzeichen des mittelalterlichen Voluntarismus. Was Scotus weiter fragt, ist das Folgende – wenn wir gegen unser praktisches intellektuelles Urteil wollen, woher kommt dann die Struktur dieses Wollens? Die Antwort lautet, dass der Wille seine eigene Struktur in sich selbst trägt. Normalerweise unterscheidet man bei Scotus zwei Arten von Beziehungen – reale und intellektuell abhängige. Dadurch verliert man aber die Möglichkeit, die Struktur des Wollens an sich zu betrachten, weswegen Hoffman die intellektuell abhängige Beziehung in zwei Weitere unterteilt eine vom Intellekt abhängige und eine vom Willen abhängige.⁵¹⁷

Ein nicht komplexes Wollen nennt Scotus *voluntas absoluta* und ein komplexes – *comparativa*. Das erste enthält nur das Objekt und den Willen, während das zweite noch in einer Beziehung zu einer dritten Sache, Person oder Wollen steht. Ein klassisches Beispiel für ein komplexes Wollen ist das Wollen des Mittels in Bezug auf das Ziel. Für dieses Wollen hat Scotus zwei unterschiedliche Begriffe. *Intentio* heißt das Streben nach dem Ziel und *usus*, dem Mittel. Jedes von beiden kann das andere enthalten, doch dies ist nicht notwendig. Daher können wir eine *intentio*, ein auf ein konkretes Ziel gerichtetes Wollen, haben, ohne das Mittel, dieses Ziel zu erreichen, gewollt zu haben. Umgekehrt ist es auch möglich, ein Wollen für ein konkretes Mittel zu haben, und zwar ohne das entsprechende Wollen für ein konkretes Ziel. Etwa wenn wir etwa einem Armen Geld (ein konkretes Mittel) geben, damit er irgendetwas (ein nicht konkretes Ziel) kaufen kann. Obwohl Scotus' Zeitgenossen auch ähnliche Begriffe verwenden, erhalten sie in ihren Kontexten auch verschiedene Nuancen. Bei

⁵¹⁷ Cf. Hoffmann, Tobias, *Freedom Beyond Practical Reason: Duns Scotus on Will-Dependent Relations*, in *British Journal for the History of Philosophy*, 2013, Vol. 21, No. 6, 1071-1090. Stable URL: <https://doi.org/10.1080/09608788.2013.855162>, p. 1073.

Thomas von Aquin z.B. heißt *usus* nicht das Wollen für das Mittel, sondern vielmehr der Akt selbst, bei dem wir das Mittel verwenden.⁵¹⁸

Intentio und *usus* sind komplexe Akte des Willens, weil sie zwei Güter untereinander einordnen. Während bei anderen Autoren diese Einordnung vom Intellekt durchgeführt wird, stellt dies für Scotus ausdrücklich einen Teil der willentlichen Aktivität dar. Als eine Antwort auf einen Einspruch, dass die *intentio* kein Akt des Willens ist, sagt Scotus, dass das Korrelieren durch ein Urteil ausschließlich dem Intellekt angehört. Zugleich gehört das Korrelieren von Sachen, oder das Einordnen von zwei Gütern, nur zum Willen. Genau wie der Wille nämlich wegen seiner Immaterialität reflexiv ist, so kann er Korrelationen herstellen oder Sachen auf seine eigene Weise aufeinander beziehen.⁵¹⁹ In einem ähnlichen Abschnitt in der *Reportatio* sagt Scotus, dass der Wille Objekte zueinander einordnen kann, weil er Sachen aufeinander beziehen kann, genau wie der Intellekt, da er (der Wille) immateriell und frei ist und damit Sachen gegenseitig vergleichen, zusammenbringen oder trennen kann.⁵²⁰

In der Regel ordnet zuerst der Intellekt die Güter, worauf der Wille tätig wird. Obwohl Menschen gegen ihr praktisches Urteil wählen können, geht das Urteil jedoch immer dem willentlichen Wählen voran. Wenn man gegen dieses Urteil wählt, stimmt die vom Willen zugeschriebene Ordnung der Güter nicht mehr mit der Ordnung überein, die vom Intellekt bestimmt wurde. Dieser Fall hilft uns, besser zu verstehen, wie das Verhältnis zwischen Intellekt und Willen bei einer Entscheidung aussieht. In Wirklichkeit aber bleibt der Wille, auch wenn die von ihm gegebene Ordnung mit der des Intellekts überstimmt, das aktive Prinzip der Entscheidung.⁵²¹

Genau wie der freie Wille nicht vom Intellekt determiniert wird, so ist auch die Ordnung der verschiedenen Arten von Wollen nicht vom Intellekt abgeleitet. Das paradigmatische Beispiel dieser Freiheit ist der Wille Gottes in Bezug auf die Geschöpfe. Der ultimative Grund, warum Gott etwas will, lautet: weil Er es will. ist weil Er es will. Sowohl im göttlichen, als auch im menschlichen Fall ist es nicht unmöglich, dass es intellektuelle

⁵¹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 1074-1075 und besonders p. 1075, N. 15; Cf. *ibid.* 1083-1086.

⁵¹⁹ Cf. Duns Scotus., *Ord.* II, d. 38, q.un., n. 15 (Wat. 8, 453, 70-): “[C]onferre per modum iudicii est solius intellectus, sicut et intelligere, - sed referre utendo sive ordinando unum amabile ad aliud, est voluntatis; sicut enim voluntas est reflexiva, quia immaterialis, ita et collativa vel potens referre suo modo.”

⁵²⁰ Cf. *Rep.* 2 A.38, M. fol. 214r, zitiert in Hoffman, *Freedom Beyond Practical...*, p. 1075, N. 16: “[V]oluntas potest ordinare obiectum suum ad aliud, quia potest referre unum ad aliud sicut intellectus, propter eius immaterialitatem et libertatem, et potest ea ad invicem comparare, et potest conferre et discurrere.”

⁵²¹ Cf. Hoffman, *Freedom Beyond Practical...*, p. 1076)

Gründe für das Wollen gibt. Diese Gründe können aber nicht entscheidend sein, weswegen ihre Rolle vielmehr akzidentiell ist. Obwohl man Gründe für ein konkretes Wollen finden kann, ist es nach Scotus nicht möglich, dies vollständig durchzuführen und für jede Aktivität des Willens einen intellektuellen vorhergehenden Grund zu finden. Letztendlich muss man zugeben, dass man will, weil man will. Wie bereits erwähnt, sagt Scotus selbst, dass wir wollen, weil wir wollen und dafür kann kein äußerer Grund gefunden werden.⁵²²

4.6. Die intuitive Kognition

Wie wir schon im Fall Olivi gesehen haben, ist die innerliche seelische Erfahrung der Ausgangspunkt der philosophischen Überlegungen. Olivi zufolge genügt es nicht, dass wir die innerlichen phänomenalen Wesen mit einer zweiten Stufe einer intellektuellen Analyse beschreiben können. Diese Weise, psychologische Erkenntnis zu gewinnen, wird nicht ausschließlich von Olivi benutzt, obwohl sie in der Tat ein Grundprinzip seines epistemologischen und allgemeinen psychologischen Denkens ist. Viele andere franziskanische Autoren, wie Bonaventura, Roger Bacon oder Aureoli waren in ihren psychologischen Diskussionen nicht nur überraschend unzeitgemäß, ihre Unzeitgemäßheit wirkt sich sogar auf die introspektive Methode der wissenschaftlichen Untersuchung aus. Dabei liegt die Sicherheit dieser Erkenntnismethode in der intuitiven Kognition.⁵²³

An der Stelle, an der Olivi seine wichtigste Analyse über die Selbstreflexivität des Willens durchführt, bespricht Scotus die Wichtigkeit der innerlichen Erkenntnis. Scotus versuchte die Frage, wie eine unmittelbare und intellektuelle Erkenntnis der Seele über ihre eigene Akte ermöglicht wird, durch das Konzept der intuitiven Kognition zu beantworten. Für Scotus impliziert die unmittelbare Erkenntnis eine Intuition, die das Objekt an sich erfassen kann und nicht seine Repräsentationen in *species sensibilis* oder *intelligibilis*. Wenn Scotus seine introspektive Analyse durchführt, verwendet er trotzdem nicht den Begriff der intuitiven Kognition selbst, sondern meint, dass wir diese unmittelbare Erkenntnis „erfahren“ [*experimur*]. Nach Longpre drückt sich diese Erfahrung als „wir nehmen intuitiv wahr“, „wir sind uns dessen bewusst“ oder „die psychologische Intuition feststellt“ ausgedrückt.⁵²⁴

Day fragt, worin genau die Beziehung zwischen *cognitio intuitive* und *experimur* besteht. Nach Scotus können wir singuläre Entitäten sowohl intuitiv als auch abstrakt

⁵²² Cf. *ibid.*, pp. 1086-1087.

⁵²³ Cf. Day, *Intuitive Cognition...*, p. 124. Cf. Duns Scotus, *Opus Oxoniense*, d. 49, q. 8; XXI, 306 b, zitiert *ibid.*: „Praeterea, si non haberemus de aliquo cognitionem intuitivam, non sciremus de actibus nostris si insunt nobis, vel non, certitudinaliter (de actibus dico intrinsicis).”

⁵²⁴ Cf. Day, *Intuitive Cognition...*, pp. 125-126.

erkennen. Woher wissen wir, dass *experimur* nur unsere intuitive Erkenntnis betrifft, und nicht z.B. auch die abstrakte? Während *experimur* von *experimentum* kommt, bleibt der Sinn des Wortes weit entfernt von seiner neuzeitlichen Bedeutung als der Tatsache eines assertorischen und nicht-demonstrativen Beweises. Wenn es ein Beweis ist, ist es klar, dass er ein kognitiver Akt ist. Woher wissen wir aber, ob er intuitiv oder abstrakt, sinnlich oder intellektuell, mittelbar oder unmittelbar ist?

Ein abstrakter Akt kann nur stattfinden, wenn ihm ein intuitiver Akt vorangeht. Vom Intellekt werden nicht nur die Universalen, sondern auch Singuläre als Singuläre wahrgenommen. Deswegen kann er einen intuitiven Akt wahrnehmen, wenn er geschieht, und sich später an ihn erinnern, wenn er schon vergangen ist. Scotus sagt ausdrücklich, dass eine solche Situation sich auf die Akte des Intellekts und des Willens bezieht, und nur vom Intellekt wahrgenommen werden kann, nicht aber durch eine sinnliche Fähigkeit. Durch einen unvollkommenen Akt der intuitiven Kognition kann die Seele ihre innerliche Tätigkeit unmittelbar betrachten.⁵²⁵ Diesen unvollkommenen Akt erwähnen wir jetzt nur kurz, auch wenn er später eine zentrale Rolle für unsere Diskussion einnehmen wird. Die intuitive Wahrnehmung der innerlichen Akte ähnelt einem innerlichen Sinn. Manchmal wird diese Art der Erkenntnis von Scotus auch als *visio* bezeichnet, einen anderen Name für die intuitive Kognition. Immer wenn Scotus die Erfahrung über unserer inneren Akte oder einen anderen Aspekt unserer psychischen Aktivität bespricht, ist sein Empirismus eng mit der Lehre der intuitiven Kognition verbunden. Nach Day ist es in der Tat unvorstellbar, wie eine empirische Methodologie ihre wissenschaftliche Bedeutung ohne einen solchen festen Grund bewahren kann.⁵²⁶

Obwohl wir keine unmittelbare Intuition der Natur oder des Wesens der Seele in unserer Erfahrung haben, können wir unsere innerlichen Akte unzweifelhaft intuitiv betrachten. In unserem jetzigen irdischen Zustand können wir nur eine abstrakte Erkenntnis der Seele erwerben, die wir von sinnlichen Erfahrungen ableiten können. Die Akte der Seele treten jedoch unmittelbar vor unserer intellektuellen Fähigkeit auf. Von der Natur der Akte selbst, die wir unmittelbar wahrnehmen, können wir die Natur der Fähigkeiten, die die Akte

⁵²⁵ Wir stimmen mit Day überein, dass, obwohl dieser Abschnitt von Scotus lang ist, man sie in ihrer Gesamtheit lesen muss, um den erwähnten Abschluss zu erfassen. Cf. Duns Scotus, *Ord. IV*, d. 45, q. 3, n. 17-18 (Wat. 14, 180, 17 – 182, 41).

⁵²⁶ Cf. Day, *Intuitive cognition...*, pp. 123-128.

herstellen, analysieren. Es wäre nicht im Geiste der Wissenschaft, diese Ordnung zu verdrehen.⁵²⁷

Autoren der franziskanischen Schule verwenden oft diese typische psychologische Methode, die das Gegenteil des metaphysischen *a priori* Ansatzes im mittelalterlichen Aristotelismus darstellt. Dieser beginnt mit den abstrakten Ideen der Natur unserer Fähigkeiten und leitet die Akte der Fähigkeiten von dieser Natur ab, womit aber die aristotelische Methode laut Day „das Pferd hinter den Wagen spanne“.⁵²⁸

Nach ihm ist es sogar möglich, dass Scotus ein systematisches Ziel in seinen Werken gehabt hat, die Prinzipien dieser erfahrungsbasierten Psychologie zu implementieren, ohne einen vollständigen systematischen Text darüber zu verfassen. Ob es dafür genug Argumente und Beweise gibt, ist schwierig einzuschätzen.⁵²⁹ Einerseits benutzt Scotus den Ansatz der innerlichen Erfahrung oft. Die zentralen Ansichten über den Willen oder den Intellekt bauen auf dem Konzept der seelischen Selbsterkenntnisse auf. Andererseits findet man keine systematische und umfassende Implementierung dieses Konzepts, wie wir es z.B. im Fall Olivi sehen können. Olivi unternimmt radikale und extreme Änderungen in vielen Teilen der Erkenntnis- und Willenstheorien, während Scotus vielmehr einen mittleren Weg zwischen dem Kern der franziskanischen Lehre und der traditionellen scholastischen Philosophie sucht.

Im Allgemeinen können wir sagen, dass die innerliche Erfahrung zeigt, dass der Intellekt grundsätzlich aktiv in der intuitiven Kognition ist, und nicht schlicht ein Empfänger, der passiv von Objekten oder Species bestimmt wird. Scotus zeigt, dass der Vorgang der Abstraktion an sich kein Grund der epistemologischen Sicherheit oder Zeuge unserer willentlichen Aktivität sein kann.

An einigen Stellen wird diese Behauptung von Scotus sehr eindeutig erwähnt: Wir erfahren, dass wir den erkennenden Akt erfassen, insoweit dieser Akt in uns selbst ist und durch einen reflexiven Akt auf den direkten Akt gerichtet wird [*per actum reflexum super actum rectum*] Mit einem bestimmten Sinn [*sensu*], d.h. mit einer innerlichen Wahrnehmung

⁵²⁷ Cf. Duns Scotus., *Ord.*, Prol., p. 1, q. un., n. 38 (Wat. 1, 21,17 - 22, 3): “Concedo quod 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 percipimus attingi per actum, ita quod obiectum potentiae non concluditur ex cognitione potentiae, sed ex cognitione actus quem experimur.”

⁵²⁸ Day, *Intuitive Cognition...*, p. 130. Obwohl wir teilweise damit zustimmen, sollen wir nicht vergessen, dass die franziskanische Methode auch ihre Nachteile hat, manchmal das Pferd vollständig freizulassen und den Wagen bloß zu vergessen.

⁵²⁹ Cf. *ibid.*, pp. 130-134.

[*perceptione interior*], erfahren wir diese Akte in uns selbst. Darüber hinaus kann der, der diese Erfahrung nicht hätte, überhaupt nicht ein Mensch sein, weil er nicht erfahren würde, was alle erfahren.⁵³⁰

In Bezug auf die Zusammenwirkung des Aktes und des Objekts meint Scotus, dass keine Kognition oder Vermögen so sehr von der Seele getrennt ist. Damit kann bemerkt werden, dass einige intellektuellen Akte mit dieser Kognition oder Vermögen übereinstimmen. Wie können wir aber dann feststellen, dass es sich um ein Vermögen handelt? Wie bereits erwähnt, nach Scotus ist der Akt selbst der Grund dafür, dass wir herausfinden können, dass es sich um ein Vermögen handelt. Der erfahrene Akt ist der Grund für das Vermögen und nicht das Vermögen für den Akt. Cross kommentiert hier, dass es sich um eine „second-order“ Kognition handelt: Der erste direkte Akt ergibt sich in Bezug auf das Erkennen des Objekts, während der zweite „second-order“ kognitive Akt den ersten reflektiert.⁵³¹ Wir stimmen der Betrachtung von Cross zu und müssen hinzufügen, dass obwohl bei Scotus diese Theorie nicht so weit entwickelt wird, Ockham sie übernimmt und sein gesamtes Konzept von Selbsterkenntnis auf sie aufbaut.⁵³²

Bevor wir weitergehen, wollen wir nur kurz zusammenfassen, was wir bisher feststellen konnten. Obwohl es aus der Sekundärliteratur bereits bekannt ist, war es nötig, zu betonen, wie wichtig der Wille im Gedankensystem von Scotus ist. Damit wollten wir nicht nur die große und zentrale Rolle des Willens unterstreichen, sondern die genaue Grenze seiner Rolle präzisieren. Für Scotus, wie für die meisten wichtigen Autoren des Mittelalters, sind Intellekt und Wille zwei zentrale Fähigkeiten der Seele. In Bezug auf unsere moralischen Taten bedeutet das, dass der Intellekt dem Willen das Feld der Wahlmöglichkeit vorstellt und es am Willen liegt, eine konkrete und genaue Entscheidung zu treffen.

Auch wenn der Intellekt ein natürliches aktives Prinzip ist, ist er aufgrund seiner Natürlichkeit nicht das aktive Prinzip dieses Vorgangs. Der Intellekt denkt auf die gleiche Weise, wie die Sonne wärmt, oder das Feuer brennt, weswegen er auch die Rolle der höchsten rationalen Fähigkeit verliert. Im Gegensatz dazu kann der Wille sich frei bewegen, bzw. auch

⁵³⁰ Cf. Duns Scotus, *Ord.* IV, d. 43, q. 2, n. 79 (Vatican 14, 23, 514-516): “Experimur etiam quod cognoscimus actum illum quo cognoscimus ista et illud, secundum quod inest nobis iste actus, quod est per actum reflexum super actum rectum et susceptivum eius.” Cf. *ibid.*, n. 83 (Vatican 14, 23, 528-531): “Ita quodam sensu, id est perceptione interiore, experimur istos actus in nobis; et ideo si quis istos neget, dicendum est eum non esse hominem, quia non habet istam visionem qua alii experimur.”

⁵³¹ Cf. Cross, Richard, Cross, Richard, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 54.

⁵³² Wir werden diesen Punkt im Kapitel 5 eingehend erläutern.

frei zwischen verschiedenen Wahloptionen wählen. Die Bewegung des Willens ist frei von der Bestimmung des Intellekts, wobei unser Wollen sogar dem praktischen rationalen Urteil widersprechen und unabhängig von ihm wählen kann. Ein großer Teil der Behauptungen Scotus' gründet nicht auf einer logischen Ableitung aus ersten Prinzipien. Genau wie bei Olivi, erreicht Scotus eine Grenze der Realität, die nicht analysierbar ist, sondern sich selbst ohne weitere rationale Argumente beweisen kann. Die innerliche Erfahrung der Seele, die wir unmittelbar wahrnehmen, ist der Grund der Sicherheit der Erkenntnis – sowohl über mich selbst als auch über jede Sache, die sich denken oder analysieren lässt.

4.7. Die Rolle des Willens im Erkenntnisprozess

Um jetzt die Rolle des Willens im Erkenntnisprozess genau aufzuzeigen, werden wir Teile Scotus' Diskussion über die Sündhaftigkeit vorstellen. Die entsprechende *Distinctio* 42, die aus vier *Quaestiones* besteht, findet man im zweiten Buch der *Reportatio*. Die ersten drei sind sehr kurz und stellen die Frage, ob der Grund der Sünde [*ratio peccati*] in der Kogitation [*in cogitatione*] (*Quaestio I*), in der Rede [*in sermone*] (*Quaestio II*) oder in der Tat [*in opere*] (*Quaestio III*) liegt.⁵³³ Jede der drei Fragen ist schnell beantwortet, indem Scotus dreimal ähnlich argumentiert. Die Sünde befindet sich hauptsächlich im Willen und jede der genannten drei Akte ist kein willentlicher Akt, weswegen die Sünde nicht in diesen drei Akten sein kann. Am Ende jeder *Quaestio* jedoch führt Scotus eine Passage aus der Bibel, aus Hieronymus oder Augustinus an, die der Verneinung widerspricht. In der vierten *Quaestio* fragt Scotus, ob die *divisio* des Hieronymus genügt und beantwortet das mit einem schlichten „*Proceditur sine argumentis*.“ Also ist die Diskussion bisher kurz und eindeutig, obwohl sie keine Erklärung für den genannten Widerspruch bietet. An dieser Stelle beginnt aber einen Kommentar von Scotus, der zehn Seiten lang ist, und den wir jetzt zu besprechen versuchen werden.

Am Anfang nennt Scotus etwas Allgemeines, das sich auf alle drei Fragen bezieht – Anselm zitierend, behauptet er, dass die Sünde zunächst formal nur im Willen ist. Die Sünde ist die Ungerechtigkeit und weil sich die Sünde nur dort finden kann, wo auch die Gerechtigkeit sein kann, kann das nur im Willen der Fall sein.⁵³⁴

⁵³³ Cf. Duns Scotus, *Rep.* II, d. 42, q. 1-3 (Vivès 23, 214a – 215b).

⁵³⁴ Cf. *ibid.* d. 42, q. 4, n. 4 (Vivès, 23, 215b): “Praemitto ad solutionem istarum questionum unum generale, scilicet quod primo est formaliter non est malitia nisi in actu voluntatis. Probatio: Illa militia, quae dicitur peccatum, est injustitia actualis vel habitualis; in eo igitur est peccatum in quo est justiciarius; haec autem non est nisi in voluntate, ut patet per Anselmum, cap. 4 de Conceptu Virginis.”

Sein zweites Argument entlehnt Scotus dem Augustinus, der behauptet, dass der Wille die erste Ursache der Sünde ist. Nichts kann eine Sünde sein, außer wenn es in der Kraft des Akteurs ist, und nichts ist in seiner Kraft, außer dem, was in der Kraft des Willens ist. Deswegen kann kein Akt dem Agenten zugeschrieben werden, außer der Akt, der in seiner Kraft ist, was tatsächlich lediglich ein Akt des Willens ist, weswegen der Wille nur in diesem Fall formell sündigt. Nach Augustinus folgt einem fehlerhaften Willen eine verdiente Strafe und das nur dann, wenn sich eine Sünde im Willen und nicht in den anderen Akten findet.⁵³⁵

Das dritte Argument von Scotus folgt dem bereits von uns vorgestellten Konzept, dass nur der Wille kontingent und unnatürlich in seiner Bewegung ist. Deswegen kann auch nur er und kein anderes Vermögen schuldig werden. Kein anderes Vermögen im Agenten sündigt, weil all das, was ein Vermögen macht, nur derjenigen Form oder desjenigen Prinzip angepasst ist, die von ihm akzeptiert werden. Deswegen können die anderen Kräfte nicht sündigen, weil sie lediglich in der Weise, die sie akzeptiert haben, agieren.⁵³⁶ Hier deutet Scotus bereits an, dass die Akte anderer Vermögen vom Willen bewirkt werden können. Obwohl Sachen, die hauptsächlich zu dem Willen gehören, nicht wie im Fall der Sünde übertragen werden können, die Tatsache, dass eine Übertragung unmöglich ist, zeigt, dass der Wille die anderen Vermögen bewirken kann.

Der Franziskaner schließt hieraus, dass die Sünde formell weder im Denken noch in der Rede noch in der Tat ist, sondern nur materiell in ihnen sein kann. Im Willen dagegen kann sich die Sünde formell befinden. Für die Behauptung, dass sich die Sünde materiell in den anderen Vermögen befinden kann, nimmt Scotus wieder auf Anselm Bezug. Dieser behauptet, dass „der Wille der Meister und der Beweger in der Regierung der Seele in Bezug

⁵³⁵ Cf. *ibid.* (Vivès 23, 216a): “Voluntas est causa prima peccandi; nihil enim est peccatum, nisi sit in potestate facientis, et nihil est in potestate voluntatis ejus; unde nullus actus est imputabilis alicui, nisi qui est in potestate ejus. Nec etiam aliquis alius actus est imputabilis nisi in quantum est in potestate voluntatis; ergo in solo actu voluntas est formaliter peccatum Confirmatur per Augustinum 11. de Civit c. 8 quod defectus voluntaries sequitur debita poena. Ex quo sequitur corollarium, quod in solo velle sit peccatum, et in aliis actibus non, nisi mediante velle; ex quo enim de ratione peccati est quod sit imputabile, et non est imputabile, nisi quia est in potestate volentis, sequitur conclusio praedicta.”

⁵³⁶ Cf. *ibid.*: “Item, omnis alia causa in universe activa, est naturalis in agendo; ergo nulla alia causa, praeter voluntatem, est vituperabilis in agendo; ideo nec peccat in agendo, quia quaelibet alia causa agit secundum formam et principium quod accepit, et ideo non peccat, quia agit sicut accepit. Ex hoc sequitur quod peccatum non sit formaliter in cogitatione, nec in sermone, nec in opera; ergo si est, est solum ibi materialiter.”

auf die anderen Vermögen ist“⁵³⁷, weil die anderen Vermögen für ihre eigenen Akte dem Willen gehorchen.

So wie der Wille, wie bereits erwähnt, Gerechtigkeit in seinen eigenen Akten schafft, so schafft er als Beweger auch Gerechtigkeit in den anderen Vermögen mit ihren Akten. Genau wie die Richtigkeit an den richtigen Bewegungen der niedrigeren Vermögen teilnimmt, so fehlt die Teilnahme der Richtigkeit an diesen Akten, wenn der Wille im Gegenteil die anderen Vermögen nicht richtig zu ihren Akten bewegt. Deswegen liegt die Sünde materiell in den Akten der anderen Vermögen, weil ihnen die Richtigkeit, zu der sie verpflichtet sind, fehlt. Daraus folgt, dass kein Akt irgendeines Vermögens materiell wegen des Willens sündig ist, außer wenn er sich der Herrschaft des Willens unterordnet. In einem solchen Akt besteht keine Sünde, weder materiell noch formell.⁵³⁸

In einer ähnlichen Weise weist Scotus darauf hin, dass die Seele Schwierigkeiten hat, sich selbst unmittelbar zu betrachten, da die Sünde ein Hindernis für die intellektuelle Aktivität ist. Scotus stimmt der Ansicht zu, dass die Seele an sich intelligibel und für sich selbst vorhanden ist, also sie selbst erkennen kann, wenn sie nicht daran gehindert wird.⁵³⁹

Warum führt dann dieser erste vollständige Akt [d.h. dass die Seele an sich selbst intelligibel und präsent ist] nicht zu einem zweiten Akt, wenn sie selbst ein hinreichender Grund ist, um ihre eigenen Akte herzustellen? Die Antwort liegt darin, dass sie daran gehindert wird, und sie dieses Hindernis nicht überwinden kann, genau wie eine vollkommene Ursache, unabhängig davon wie groß sie ist, nichts bewirken kann, wenn die Tragweite des Hindernisses groß genug ist. Was ist in diesem Fall das Hindernis? Unser Intellekt kann in seinem derzeitigen Zustand keinen kognitiven Akt verursachen, außer wenn er von etwas Vorstellbarem oder etwas Externem angetrieben wird, das wahrgenommen werden kann. Was könnte der Grund dafür sein? Vielleicht liegt es an der Sünde, vielleicht aber auch an der Natur. Vielleicht erfordert die Ordnung unserer Kräfte, dass wenn der Intellekt ein Universale erkennt, er gleichzeitig ein Singuläres von derselben Art erkennen muss. Das ist aber nicht

⁵³⁷ Cf. *ibid.* n. 5 (Vivès 23, 216a): “Voluntas est domina et motrix in regno animae respect aliarum potentiarum.”

⁵³⁸ Cf. *ibid.* (Vivès 23, 216b): “Ergo sicut tenetur dare rectitudinem in actu suo, sic in operando in aliis potentiis tenetur dare rectitudinem actibus illarum potentiarum, ad quas comparatur ut motrix; sicut ergo recte movendo alias potentias inferiores rectitudo participata in actibus illarum, ita per oppositum, si non recte movet alias potentias ad actus suos, est carentia rectitudinis participatae in actibus illarum, quae nata est illis competere, et quam tenetur habere. Ergo materialiter est in actibus aliarum potentiarum peccatum, quia carentia inest rectitudinis quam debent habere.”

⁵³⁹ Cf. Duns Scotus, *Ord.* II, d. 3, p. 2, q. 1, n. 286 (Vatican 8, 534, 3-5): “Ad primum concedo quod anima de se est actu intelligibilis et praesens sibi, et ex hoc sequitur quod poteset intelligere se, si non esset impedita.”

von Natur aus so, noch ist dieser Grund vollständig natürlich, sondern geht aus der Sünde hervor – und nicht nur aus der Sünde, sondern aus der Natur der Kräfte im jetzigen Zustand, wie Augustinus sagt.⁵⁴⁰ Nach Scotus ist der Wille also unzweifelhaft der Beweger der anderen Kräfte und damit überträgt er die Sünde oder die Richtigkeit materiell.

Danach fährt Scotus mit der Frage fort, wie wir die Tatsache verstehen müssen, dass die Gedanken unter der Kraft des Willens stehen und vom Willen befehlt werden können. Erstens ist es schwierig zu verstehen, dass der Gedanke unter der Kraft des Willens stehen kann, wenn jeder Akt des Willens [*volitio*] gleichzeitig einen natürlich vorhergehenden Akt des Intellekts, *intellectio*, fordert. Wenn der Wille dem Intellekt in Bezug auf die Kognition eines Objekts Befehle erteilen kann, stellt sich die Frage, in Bezug auf welche Kognition genau der Befehl gerichtet ist. Es kann entweder die sein, von der er den Intellekt abwendet, oder die, zu der er ihn zuwendet. Es ist jedoch nicht die erste, weil er dann den Intellekt nicht von der Kognition, die befehlt, abwenden könnte, noch ist es diese Kognition, zu der der Intellekt zugewendet wird, weil in dem Fall gesagt wird, dass der Akt des Willens eine aktuelle Kognition im Intellekt braucht – zur selben Zeit, jedoch mit der ersteren Natur. Die Kognition aber, zu der der Wille den Intellekt zuwendet, folgt nach der Natur des Willens, durch welchen der Intellekt zu dieser Kognition zugewendet wird, und die Kognition, durch die er abgewendet wird, geht der *volitio* vorher, durch die der Intellekt abwendet wird, weil ansonsten der Intellekt nicht durch diese *volitio* von der Kognition abgewendet wird. Deswegen scheint es, dass der Wille dem Intellekt keine Kognition befehlen kann, weil er den Intellekt von der Berücksichtigung eines Objekts, zu der Berücksichtigung eines anderen umkehren kann.⁵⁴¹

⁵⁴⁰ Cf. Duns Scotus, *Ord.* II, d. 3, p. 2, q. 1., nn. 288-90 (Vatican, VII, 535-7): “Sed quare non exit iste actus totalis primus in actum secundum, cum sit per se sufficiens principium eliciendi actum secundum? – Respondeo: quia est impedimentum, quod ista causa vincere non potest; sicut quantumcumque poneretur ‘causa naturalis’ perfecta, numquam tamen posset agree, propter impedimentum vincens. Sed quod est istud impedimentum vincens? – Respondeo: intellectus noster pro statu isto non est natus movere vel moveri immediate, nisi ab aliquo imaginabili vel ‘sensibili extra’ prius moveatur. Ed quare hoc? – Forte propter peccatum, sicut videtur Augustinus [...]. Vel forte ista causa est naturalis, prout natura isto modo instituta est (non absolute naturalis), puta si ordo iste potentiarum [...] necessario hoc requirat, quod quodcumque universale intellectus intelligat, oportet phantasiam actu phantasiare singulare eiusdem; sed hoc non est ex natura (nec ista causa est absolute naturalis), sed ex peccato, - et non solum ex peccato, sed ex natura potentiarum pro statu isto, quidquid dicat Augustinus.” Cf. Cross, *Duns Scotus’s*, p. 55.

⁵⁴¹ Cf. Duns Scotus, *Rep.* II, d. 42, q. 4, n. 6 (Vivès 23, 217a): “Quantum ad primum, videtur difficile quomodo actus intellectus sit in potestate voluntatis, ut possit a voluntate imperari, quia omnis volitio necessario requirit intellectionem in intellectu naturaliter priorem, licet simul duratione. Si ergo voluntas possit imperare intellectui cogitationem alicujus objecti, aut ergo illam, a qua avertit intellectum, aut illam ad quam convertit intellectum? Non primam, manifestum est, quia tunc non

Ein zweites Problem für Scotus ist die Tatsache, dass es in Ursachen *per se* keine Kreise geben kann, weil dann die Ursache gleichzeitig vorhergehend und folgend sein müsste. Darüber hinaus erfordert die *volitio* eine Kognition des Intellekts, insoweit der Wille ohne eine vorhergesetzte Kognition nicht agieren kann. Man könnte aber auch sagen, dass die Kognition keine Ursache *per se* der *volitio* ist, sondern nur *causa sine qua non*. Eine vorhergehende Ursache braucht weder die Existenz, noch den Akt einer folgenden Ursache, damit sie existiert und bewirkt. Wenn aber der Wille dem Akt des Intellekts befiehlt, wird er zu seiner ersten Ursache und setzt deswegen, wie eine *causa sine qua non*, nicht den Akt des Intellekts voraus.⁵⁴² Denken steht unter unserer Kontrolle⁵⁴³, im Gegensatz zum Akt der Abstraktion.⁵⁴⁴ Die *cogitationes* stehen aber nicht unter der Kontrolle des Willens, woraus geschlossen werden kann, dass jede *volitio* zur selben Zeit eine *intellectio* braucht, jedoch mit einer vorherigen Natur [*prius natura*]. Wenn die *volitio* die Ursache der *intellectio* oder der Kognition wäre – wovon notwendigerweise ausgegangen werden müsste, wenn sie unter der Kontrolle des Willens stände –, würde diese *cogitatio*, im Vergleich zu ihrer Ursache, einer folgenden Natur entspringen. In Ursachen *per se* kann sich kein Kreis befinden. Da die *cogitatio* natürlich vorhergehend ist, ist sie die Ursache *per se* für die *volitio* und nicht umgekehrt.⁵⁴⁵

averteet intellectum ab illa cogitatione, si illam imperaret; nec potest imperare illam intellectionem, ad quam convertit intellectum, quia sicut dictum est, actus voluntatis requirit in intellectu actualem cogitationem simul duratione, et prius natura. Cogitatio vero, ad quam convertit intellectum est posterior natura volitione, per quam intellectus convertitur ad illam cogitationem, et cogitatio a qua avertit, est prior duratione volitione, per quam intellectus avertitur ab illa, aliter enim per illam volitionem non naverteretur intellectus ab illa cogitatione; ergo non videtur quod voluntas possit imperare intellectui aliam cogitationem, ut sic possit avertere intellectum a considerationem alterius.”

⁵⁴² Cf. *ibid.* nn. 6-7 (Vivès 23, 217ab): “Item, in per se causis ejusdem specie non potest esse circulus, ex primo Posteriorum text. com. 6. tunc enim idem eeset essentialiter prius et posterius; sed cognitio in intellectu est per se requisita ad volitionem, cum voluntas non possit velle, nisi praecedente cogitatione in intellectu; ergo e converso non esset voluntas causa intellectionis in intellectu. Non igitur voluntas potest imperare cogitationi in intellectu. Sed dices forte quod cogitatio in intellectu non est per se causa volitionis, sed est tantum causa *sine qua non*. Contra, causa prior non solum non habet esse a causa posteriori, imo nec ad actum suum praesupponit actum causae posterioris; sed si voluntas imperaret cogitationem in intellectu, oportet eam esse causam primam ejus; ergo non praesupponit actum intellectus, ut causam sine qua non.”

⁵⁴³ Cf. Cross, *Duns Scotus's*, p. 134.

⁵⁴⁴ Cf. *ibid.*, pp. 64-69.

⁵⁴⁵ Cf. Duns Scotus, *Rep.* II, d. 42.1-3 (Ms M, fo 217^v) zitiert in Cross, *Duns Scotus's*, pp. 134-135, n. 32: “Cogitatio non est in potestate voluntatis...Et probatur illud quia omnis volitio requirit intellectionem simul duratione et prius natura. Sed si volitio esset causa intellectionis vel cogitationis, sicut oporteret dicere si esset in potestate voluntatis, illa cogitatio esset posterior natura quam sua causa. Item in per se causis non est circulus. Sed cogitatio est per se causa volitionis cum sit prius natura.”

Scotus verwendet *cogitatio* in diesem Fall wie einen Oberbegriff, der sowohl den einfachen Akt, der an ein Objekt gerichtet ist, umfasst, als auch den Akt, der den einfachen Akt reflektiert. Der Ausdruck *prius natura* bezeichnet lediglich eine kausale Ordnung. Die Behauptung, dass die *volitio* mit der *cogitatio* gleichzeitig stattfinden kann, stellt lediglich fest nur, dass die vorherige Natur der *cogitatio* nicht zeitlich verstanden werden muss. Scotus fragt nicht, ob die *cognitio* notwendig für einen Akt des Willens ist, sondern ob sie hinreichend ist. Damit wird Scotus eindeutig zu einem Voluntaristen, weil er im Rahmen einer bewussten Entscheidung dem Willen den Vorrang zuschreibt.⁵⁴⁶

Drittens wird jede Wirkung, die eine hinreichende Ursache hat, wird von ihr verursacht. Jede *intellectio* hat jedoch auch ohne den Willen eine hinreichende Ursache, weil jede *intellectio* eine *memoria perfecta* hat, die ihre hinreichende Ursache ist. Der Wille kann nicht mit der *memoria* zusammenwirken, weswegen es nicht notwendig ist, dass er eine Ursache *per se* für den Akt des Intellekts ist. Infolgedessen befiehlt der Wille dem Intellekt nicht und bewegt ihn nicht in seinem Akt des Verstehens.⁵⁴⁷

Ein vierter Einwand – das Objekt ist eine hinreichende natürliche Ursache der *intellectio*, sodass es keine Notwendigkeit gibt, dass noch eine Ursache – wie der Wille – postuliert wird.⁵⁴⁸

Nach der Aufreihung dieser Schwierigkeiten, versucht Scotus, einige Antworten zu geben. Er erklärt erstens, es sei richtig zu behaupten, dass einige Kognitionen oder Akte des Intellekts unter der Kraft des Willens stehen, insoweit dieser den Intellekt von einem *intelligibile* ab- und einem anderen zuwenden kann. Wäre das nicht der Fall, dann gäbe es kein Hindernis für den Intellekt, stetig nur ein perfektes Objekt zu betrachten. Wenn sich natürliche Kräfte um eine passive Sache sammeln, agiert die Wirkursache immer, sofern dies nicht verhindert wird. Die intellektuellen Objekte sind für die Akte des Intellekts natürliche

⁵⁴⁶ Cf. Cross, Richard, *The Role of the Will...*, p. 2.

⁵⁴⁷ Cf. Duns Scotus, *Rep.* II, d. 42, q. 3, n. 7 (217b): “Item tertio sic: Quilibet effectus habens causam sufficientem, potest causari ab illa; sed quaelibet intellectio habet causam sufficientem praeter voluntatem, quia quaelibet intellectio habet memoriam perfectam, quae est per se sufficiens causa intellectionis; sed ad rationem memoriae perfectae non concurrunt voluntas non concurrunt ad productionem filii, *ex distinct. 6 primi libri*; ergo volitio non requiritur ut per se causa intellectionis; ergo non potest imperare, nec intellectum movere ad actum intelligendi.”

⁵⁴⁸ Cf. *ibid.*: “Item, objectum actu intelligibile cum intellectu agente est sufficiens causa naturalis intellectionis in nobis; sed causae naturales sufficientes ad causandum aliquem effectum, causant quantum possunt; ergo volitio nihil facit ad intellectionem, quia effectus causatur ab alia causa naturali sufficienter causante; ergo non habet aliam causam.”

aktive Ursachen, weswegen ein perfektes Objekt den Intellekt zu sich selbst ziehen wird. Das aber widerspricht unserer innerlichen Erfahrung.⁵⁴⁹

Für das zweite Argument, zitiert Scotus erneut Augustinus. Dieser erklärte, wie der Wille dafür verantwortlich ist, sinnliche und intellektuelle Akte durch- oder zurückzuführen.⁵⁵⁰ Der Wille sammelt auch die *memoria* des intellektuellen Blicks – er vereinigt und verbindet, genau wie er unterscheidet und trennt. Obwohl diese Passagen die *memoria* und den Blick in den Sinnen betreffen, gibt Scotus eine Quelle an, wo die intellektuelle Tätigkeit besprochen wird.⁵⁵¹

Danach zitiert Scotus *De Anima*: wir verstehen, wenn wir wollen. Daher liegt auch das Verständnis in der Kraft des Willens. Das gilt aber nicht für die Sinne, weil die Objekte möglicherweise nicht vorhanden sind, und wir nur wahrnehmen können, wenn das Objekt vorhanden ist.⁵⁵² Augustinus sagt, dass es nicht in unserer Kraft liegt, dass wir berührt werden, von was dem gesehen wurde.⁵⁵³ Trotzdem zitiert Scotus auch Aristoteles, der wiederum behauptet hat, dass jemand, der etwas genießt, dies willentlich tut. Daraus leitet Scotus einen Aspekt ab, der zentral für die Rolle des Willens im Erkenntnisprozess ist, indem er zwischen zwei verschiedenen Arten des Verstehens (*intellectiones*) unterscheidet. Es gibt *intellectiones*, die unter der Kraft des Willens liegen, wenn auch nicht alle, weil keine erste *intellectio* wegen des Willens tätig ist. Weil es eine vorausgehende Kognition vor jedem Akt

⁵⁴⁹ Cf. *ibid.*, n. 8 (Vivès 23, 218a): “Respondeo, quantum ad istum articulum quod oportet dicere quod in potestate voluntatis sit aliqua cogitatio, sive aliquis actus intellectus, ut possit intellectum avertere ab uno intelligibili, et convertere ad aliud intelligendum. Aliter enim intellectus semper staret in consideratione objecti perfecti, sibi habitualiter cogniti, quia concurrentibus agentibus naturalibus circa idem passum, causa efficacior semper agit, si non impediatur, ut patet de igne et aqua, si agant circa idem. Sed objecta intelligibilia respectu intellectionis sunt causae activae naturales, et etiam intellectus agens et possibilis, si hic ponatur agere ad actum intelligendi; ergo illud objectum intelligibile, quod est perfectius semper moveret intellectum ad sui notitiam; contrarium experimur in nobis.”

⁵⁵⁰ Cf. *ibid.*: “Item, Augustinus 11. de Trinit. cap. 3 de Magnis, et 11 de parvis: Voluntas hac atque illac fert, atque refert aciem formandam, conjungitque formatam.”

⁵⁵¹ Cf. *ibid.*: “Similiter ibi, c. 8. de Magnis, et 27. de paris, declarat quomodo voluntas conjungit memoriam aciei cogitationis, et dicit: Quod autem conciliat, atque conjungit, ita etiam ipsa distinguit, atque separat utique voluntas. Et quamvis loquatur de memoria et acie in parte sensitiva, tamen in 15. libro loquitur de intellectu, quando voluntas conjungit intelligentiam proli.”

⁵⁵² Cf. *ibid.* (Vivès 23, 218b): “Item 3. de Anima, text. com. 18. Intelligimus cum volumus; ergo intelligere est in potestate voluntatis; sic autem non sentimus, cum volumus, quia objecta non sunt nobis praesentia.”

⁵⁵³ Cf. *ibid.*: “[P]ropter quod dicit Augustinus de liber. arbitr. cap. 15. *Non est in potestate nostra quin visis tangamur*; restat ergo ut cognitio secunda sit in potestate nostra.”

des Willens gibt, unterliegt diese erste Kognition keineswegs der Kraft des Willens.⁵⁵⁴ Wie ist es dann jedoch überhaupt möglich, dass irgendein Akt vom Willen kontrolliert wird?

Nach Scotus geht aus den bisher gelieferten Argumenten nicht klar hervor, wie genau eine zweite *intellectio* der Kontrolle des Willens unterliegt und wie der Wille sie bewegen kann, wenn er sich selbst doch nicht bewegen kann, außer wenn eine Kognition vorhanden ist.⁵⁵⁵

In einer Weise wird gesagt, dass eine gewohnheitsmäßige Kognition [*cognitio habitualis*] hinreichend von einem Objekt aktiviert werden kann, wobei es nicht notwendig ist, dass eine Kognition dem Objekt vorhergeht. In einer zweiten Weise ist es hinreichend, die Kognition des Objekts in den *universalia* zu haben. In einer dritten Weise wird gesagt, dass der Wille eine *intellectio* reduziert und nach dieser Reduzierung ein anderes *intelligibile* Objekt auftritt. In der vierten Weise kann der Intellekt verbinden [*habet actum collativum*], insoweit er ein *intelligibile* durch die Verbindung mit einem zweiten erkennt, wobei der Wille die Inbetrachtung eines Objekts zum Stillstand bewegt (*ad standum movet*). In der fünften Weise wird gesagt, dass nicht die einfache Kognition, sondern die diskursive der Kontrolle des Willens unterliegt, wobei sich die Erkenntnis von einer einfachen zu einer diskursiven Kognition bewegt.⁵⁵⁶

Scotus fährt fort und widerlegt die bereits vorgestellten, die bereits vorgestellten Argumente zu widerlegen, ohne die früheren Quellen zu besprechen. Wir müssen dazu anmerken, dass Scotus offenbar nicht daran interessiert ist, eine vollständige und kohärente Theorie darzustellen, sondern er kommentiert nur einen Teil der bisherigen Auseinandersetzung. Obwohl er alle fünf Weisen, in denen gesagt werden kann, dass der

⁵⁵⁴ Cf. “*habitus est, quo quis utitur, cum vult. Patet ergo quod aliqua intellectio in potestate voluntatis, non tamen omnis, quia non intellectio prima, quia quidquid est in potestate voluntatis, est in potestate ejus mediante actu volendi; sed omnem actum volendi praecedat aliqua cognitio natura prior; ergo illa saltem non esset in potestate voluntatis. (ibid.)*”

⁵⁵⁵ Cf. *ibid.*, n. 9 (Vivès 23, 218b): “*Sed dubium est, propter argumenta supradicta, quomodo cogitatio, sive intellectio secunda sit in potestate nostra, ut quomodo voluntas possit movere ad illam, cum ad nihil moveat, nisi ut cognitum.*”

⁵⁵⁶ Cf. *ibid.* (Vivès 23, 218b – 219a): “*Dicitur uno modo, quod sufficit cognitio habitualis illius objecti, cujus vult imperare cognitionem ut sic, et sic non sit necesse cogitationem actualem illius objecti praecedere. Alio modo, quod sufficit habere cognitionem illius objecti in universali, vel in aliquo simili, vel in contrario. Tertio modo dicitur, quod voluntas remittit intellectionem inexistentem sibi, et tunc illa remissa occurrit aliud intelligibile. Quarto modo dicitur quod intellectus habet actum collativum ut sic, in quantum intellectus cognoscit unum intelligibile per collationem ad aliud, voluntas movet ad standum in consideratione illius. Quinto modo dicitur quod in potestate voluntatis non est cognitio simplex sed discursiva et inquisitiva, et sic habita simplici notitia movet ad discursivam.*”

Wille den Intellekt kontrolliert, beantwortet, bleiben vorher erwähnte Quellen unberührt. Es ist deswegen nicht klar, woher diese fünf Weisen entstammen.

Erstens ist es nicht möglich, dass der Wille etwas aktiv will, außer wenn eine aktuelle *intellectio* vorhanden ist. Keine Kognition des Habitus ist aber für eine aktuelle *volitio* ausreichend, weil es ansonsten möglich wäre, dass eine Person, die schläft oder abgelenkt wird, auch etwas wollen könnte, das im Habitus ist.⁵⁵⁷

Zweitens reicht eine Kognition eines *universale* nicht dafür aus, das Wollen für ein *particulare* zu verursachen, weil ansonsten jemand, der einen Stein im Allgemeinen als eine körperliche Substanz erkennen würde, daraufhin alles Körperliche wie Gold oder einen Ochsen wollen könnte, was jedoch nicht der Fall ist. Darüber hinaus gibt es keinen Unterschied bei einer Kognition zwischen der *intellectio* des Allgemeinen und des Singulären, wobei das eine aber nicht durch das andere verstanden werden kann. Außerdem wäre es möglich, durch die Kognition eines Allgemeinen jedes Singuläre zu wollen, das unter dieses Allgemeine fällt. Zum Beispiel würde die Kognition eines Tieres die Kognition eines Ochsen verursachen. Wie ist dies aber möglich, wenn keine *species* eines Ochsen betrachtet wird, da, um einen Ochsen zu wollen, man seine *species* erkennen muss. Und es sieht nicht so aus, dass der Wille diese *species* irgendwie von der ersten Kognition des Tieres trennen oder überhaupt verursachen kann.⁵⁵⁸

Drittens kann der Wille tatsächlich eine *intellectio* zurückverweisen und danach einem anderen Objekt begegnen, das zufällig wahr ist, einer *intelligibile*, der Kognition einer *intelligibilis* oder nur etwas, dass unterschiedlich vom ersten Objekt ist. Dann aber bewegt die *intelligibilis* die Kognition und der Intellekt unterliegt nur akzidentiell der Kraft des Willens,

⁵⁵⁷ Cf. *ibid.* n. 10 (Vivès 23, 219a): “Contra primum modum de habituali cognitione, quia impossibile est voluntatem velle aliquid actu, nisi sit actualis intellectio in intellectu; nulla enim cognitio habitualis sufficit ad volitionem objecti actualem, quia tunc dormiens et alius quantumcumque distractus, posset velle aliquid notum in habitu.”

⁵⁵⁸ Cf. *ibid.* (Vivès 23, 219ab): “Contra secundum modum, quod intellectio in universali non sufficit ad hoc quod velit aliquid in particulari, quia tunc intelligens lapidem, cum in eo intelligatur substantia corporea, in quo, ut in universali, continentur omnia bona volibilia, ut aurum, et bos, etc. hujusmodi, sequitur quod intellectio lapidis sufficiat ad volendum aurum, vel bovem quod falsum est. Item, intellectio in universali, vel est idem cum intellectione in particulari, vel alia. Non potest esse alia, quia sicut universale in singulari non est aliud quam singulare, sic nec intellectio universalis in particulari est alia ab intellectione in particulari; ergo est idem in particulari; sed per hanc non intelligitur nisi hoc determinatum, ergo etc. Item, intellectu intelligente universale potest voluntas velle quodlibet volibile contentum sub eo, ut intelligendo animal, potest velle bovem, cum tamen voluntas mea non possit velle bovem, nisi ejus species cernatur in anima mea, vel saltem voluntate volente aliquid in particulari, oportet habere speciem ejus intelligibilem, et per illam intellectionem in universali non causatur illa species in intellectu; ergo voluntas causabit illam speciem in intellectu, quod non videtur verum.”

weil er nicht durch die Zuwendung des Willens erkennt, sondern wegen der Kognition der *intelligibilis*. Der Wille wendet sich nicht einem Objekt des Verständnisses zu, sondern vielmehr den Phantasmen. Aber das ist auch nur akzidentiell willentlich und der Wille kann sich von der Inbetrachtung eines Objekts nicht der Inbetrachtung eines anderen zuwenden.⁵⁵⁹

Viertens wird nicht immer einen Vergleich für das Verständnis eines Objekts erfordert, weil das Objekt auch an sich selbst verstanden werden kann.⁵⁶⁰

Gegen das letzte Argument sagt Scotus, dass eine Bewegung notwendig eine Kognition des Objekts voraussetzt und, dass die einfache *intellectio* des Objekts, über die der Diskurs des Intellekts sein muss, nicht der Kraft des Willens unterliegt.⁵⁶¹

Gegen alle Argumente zusammen spricht Folgendes. Keines der Argumente kann beweisen, dass der Wille eine aktive Rolle im Akt des Verständnisses selbst spielt, wenn er den Intellekt bewegt, um sein Objekt zu wechseln. Wäre der Grund dafür die Kognition des Habitus, könnte er trotzdem keinen Akt des Intellekts verursachen. Bei der Kognition eines *universale*, ist dieser Akt ungetrennt [*indistincta*], obwohl der Akt des Willens unterschiedlich [*distincta*] ist. Wenn die *intellectio* reduziert wird, verursacht der Wille keine Kognition eines neuen Objekts, außer wenn dies akzidentiell passiert. Und wenn wir die Kognition eines Objekts an sich haben, brauchen wir keinen Vergleich, um diese Kognition zu erkennen. Der letzte Einspruch von Scotus lautet, dass bei einer Abwendung der Wille keine Grenze

⁵⁵⁹ Cf. *ibid.* n. 11 (Vivès 23, 219b): “Contra tertium modum. Bene ego concede quod voluntas potest remittere intellectionem inexistentem, qua remissa potest occurrere aliud objectum, verum est a casu, vel quod occurrat aliud intelligibile, vel cogitatio alterius intelligibilis, vel ejusdem aliter quam prius, quod quidem intelligibile moveat intellectum et voluntatem, et sic solum causaliter esset cogitatio in potestate voluntatis. Deinde, non fit per conversionem voluntatis cum non sit prius notum ab intellectu. Praeterea, non salvat propositum, quia quantumcumque voluntas sic moveat ad aliud remittendo priorem actum, hoc tamen non est ad aliquid determinatum objectum intelligendi escundum viam istam, sed ad quod phantasma fortius movet. Sed quod sic moveat phantasma, inquantum voluntas remittit priorem actum intelligendi, est per accidens respectu voluntatis; non igitur salvatur quomodo voluntas potest per se avertere intellectum a consideratione unius ad considerationem alterius.”

⁵⁶⁰ Cf. *ibid.* (Vivès 23, 219b – 220a): “Contra quartum modum, ad hoc quod voluntas avertat intellectum ab uno, ad intelligendum aliud, non requiritur semper intellectio collativa, sive comparative, quia unum objectum potest per se intelligi absque comparatione ad aliud, et ab intellectione illius potest voluntas avertere intellectum.”

⁵⁶¹ Cf. *ibid.* n. 12 (Vivès 23, 220a): “Contra ultimum modum, quod ille non sufficit probatur: Si illud, quod requiritur ad discursum, non est in potestate voluntatis, nec ipse discursus autem necessario praesupponit cognitionem apprehensivam objecti, et illa simplex intellectio objecti, ad quod debet intellectus discurrere, non est in potestate voluntatis, ut supra probatum est; ergo nec discursus.”

vorfinden kann. Er kann sich tatsächlich von einer *intellectio* abwenden, hätte aber keine vorhergehende Kognition, die bestimmen könnte, wo der Wille aufhören muss.⁵⁶²

In der Folge stellt Scotus drei Thesen vor, die seine grundsätzliche Meinung der Rolle des Willens beim Erkenntnisprozess darstellen. Der ersten These nach können, während eine *intellectio* im Intellekt vorhanden ist, gleichzeitig auch mehrere andere *intellectiones* vorhanden sein, wobei sie aber unvollkommen und unklar sind. Als Analogie erwähnt Scotus die Weise, in der unser Sehvermögen funktioniert. In optischen Theorien des Mittelalters gab es die verbreitete Vorstellung, dass man die Struktur des Sehens mit dem Model einer Pyramide darstellen kann. Die Spitze der Pyramide findet sich im Auge selbst, während alle Objekte, die man betrachten kann, sozusagen „unter“ der Grundfläche der Pyramide stehen. Alle Objekte bleiben mehr oder weniger unklar, außer jenes, das genau unter der Spitze liegt. Nach Scotus können mehrere Objekte klar sein, obwohl man nur das, was genau unter der Achse der Pyramide liegt, mit einer *visio perfecta*, d.h. mit einem vollkommenen klaren Sehen wahrnehmen kann. Seine Schlussfolgerung lautet, dass, wenn dieses Prinzip im Sehvermögen möglich ist, es umso mehr auch den Intellekt betrifft.⁵⁶³

Auch in dieser These, wie wir bei den anderen beiden ebenfalls bemerken werden, unterscheidet Scotus zwischen dem Bewusstsein vom Objekt eines

⁵⁶² Cf. *ibid.* (Vivès 23, 220ab): “Contra omnes modos simul: Nullus enim illorum potest assignare aliquem actum intelligendi intellectu in eodem instanti in quo voluntas avertit intellectum a consideratione unius, ad considerationem alterius, et priorem natura. Non primus modus de cognitione habituali, quia ille nullum actum ponit in intellectu. Non secundus de cognitione habituali, quia ille nullum actum ponit in intellectu. Non secundus de cognitione universali, quia volitio est in se distincta; sed actus, vel cognitio in universali est indistincta. Nec tertius de remissione intellectionis, quia talis remissio non ponit cognitionem alterius objecti, nisi a casu. Nec quartus modus de cognitione collativa, quia quaero unde erat magis in potestate voluntatis habere collativam, quam intellectionem simplicem primam ad quam confert. Praeterea, quando intelligo lapidem absolute, non habeo comparationem praeviam, nec absoluta intellectio sufficit ad hoc quod velit comparativam. Nec quintus modus de cognitione discursiva, quia in instanti in quo voluntas est conversa, non intelligit extremum a quo discurrit, quia ab intellectione ipsius avertit; nec aliquod extremum ad quod discurrit, quia illius intellectio est poterior natura volitione; stat ergo difficultas, quomodo voluntas potest avertere intellectum a consideratione unius ad considerationem alterius.”

⁵⁶³ Cf. *ibid.* 13 (Vivès 23, 220b): “Respondeo igitur ad primum articulum, et praemitto tres propositiones, ex quibus patet propositum, quarum prima est, quod una intellectione existente in intellectu multae possunt esse indistinctae et imperfectae. Hoc patet in exemplo de visu, quia omnia quae objiciuntur oculo sub una pyramide videt, una tamen est visio perfecta illius, scilicet puncti in cono pyramidis; unde illud super quod caddit axis pyramidis, videtur distinctae; sed si hoc est possibile in sensu, multo magis in intellectu.”

Aktes und dem Bewusstsein vom Akt selbst. Es ist ein Teil Scotus' Argumentation, dass wir unsere kognitiven Akte zum Teil freiwillig kontrollieren können.⁵⁶⁴

Die zweite These lautet: eine *intellectio*, die nicht als ein Objekt erfasst wird, kann dem Willen gefallen oder nicht.⁵⁶⁵ Das heißt, dass der Wille eine Zuwendung oder Abwendung gegenüber einem solchen Objekt haben kann, das nicht vollständig intellektuell erfasst wird. In diesem Kontext wird erneut die Unterscheidung zwischen einem ersten und einem zweiten Akt des Willens, oder *intellectio*, erwähnt.

Der letzten dritten These zufolge strebt und verstärkt sich der Wille [*intenditur und firmatur*], wenn ihm eine gewisse *intellectio* gefallen hat. Wenn eine *intellectio* dem Willen aber nicht gefällt oder er sie nicht will, weicht er aus und schwächt ab [*remittitur et debilitatur*]. Wenn der Wille deshalb eine unvollkommene *intellectio* will, strebt er danach, und wenn er sie nicht will, weicht er ab. Der Grund dafür, sagt Scotus, liegt in der Ordnung und der Vermischung der Vermögen. Wenn verschiedene Vermögen hinsichtlich desselben Objekts agieren, können sie stärker in einer vollkommeneren Weise untereinander agieren. Wenn diese Sammlung sich auf verschiedene Objekte verteilt, agieren auch die Vermögen in einer weniger vollkommenen Weise, da, wenn die Vermögen vereinigt werden, auch sie an Kraft gewinnen.⁵⁶⁶

Jeder Akt des Willens erfordert eine vorhergehende *intellectio* und jeder ursprüngliche Akt des Willens ergibt sich natürlich. Sobald bereits eine *intellectio* vorhanden ist, kann der Wille sie leiten und kontrollieren. „Es ist notwendig, zwischen erster und zweiter Kognition zu unterscheiden. Die erste Kognition steht nicht unter der Kontrolle des Willens, weil eine Kognition durch ihre Natur jedem Akt des Willens vorhergeht.“⁵⁶⁷

⁵⁶⁴ Cf. Cross, *Duns Scotus's...*, pp. 128-129.; Cf. Duns Scotus *Ord.* I, d. 3, p. 3, q. 2, nn. 486-489 (Vatican III, Ord. 1.3.3.2, nn. 486-9 (Vatican, III, 289,1 – 290, 1).

⁵⁶⁵ Cf. Duns Scotus, *Rep.* II, d. 42, q. 4, n. 13 (Vivès 23, 220b): “Secunda est, quod intellectionem inexistentem, licet non cognitam, ut objectum, potest voluntas velle et complacere sibi in illa; aliter enim voluntas non posset copulare parentem cum prole, quod est contra Augustinum de Trinitate ferme ubique, maxime vero *libro 9.*”

⁵⁶⁶ Cf. *ibid.* (Vivès 23, 221a): “Tertia propositio est, quod voluntate complacente in aliqua intellectione, ipsa intenditur et firmatur; voluntate autem non complacente et nolente intellectionem, ipsa remittitur et debilitatur, ita quod voluntas intellectionem inexistentem volens intendit, et nolens remittit. Ratio hujus est ex ordine et commictione potentiarum, nam si agens idem secundum diversas actiones agat circa idem objectum, fortius agit et perfectius; si vero circa disparate, agit imperfectius, quia omnis virtus unita fortior est in agendo.”

⁵⁶⁷ Duns Scotus, *Rep.* 2.42.1-3, (MS M, fo. 218^r), zitiert in Cross, *Duns Scotus's...*, p. 136: “Oportet distinguere de cogitatione prima vel secunda. Prima cogitatio non est in potestate voluntatis, quia aliqua cogitatio praecedit natura omne velle.”

Die Tatsache, dass im Intellekt gleichzeitig mehrere Erkenntnisakte existieren können, ermöglicht es dem Willen, eine Wirkung auf einen Teil dieser Akte auszuüben. Freiwillig richten wir unsere Aufmerksamkeit auf eines der Objekte und werden uns dann dieses entsprechenden Aktes bewusst, wie in der dritten These erklärt wurde.

Nur eine habituelle Kognition kann nicht einen aktuellen Akt des Willens verursachen, weil sie eine *volitio* nach einem Objekt als *terminus* des Aktes nicht herstellen kann. Wäre es nicht so, würde eine habituelle Kognition einen aktuellen Akt des Willens verursachen, selbst wenn wir keine aktuellen Akte ausführen können, z.B. beim Schlafen.⁵⁶⁸

Scotus sagt, dass der Wille eine bereits vorhandene *intellectio* genießen und sie damit nicht ablehnen kann, wovon wir notwendigerweise sprechen müssten, wenn er eine neue *intellectio* verursacht. Infolgedessen kann diese *intellectio* gewollt werden, auch wenn sie nicht als ein Objekt bereits vorhanden ist, sondern nur als Akt, der in Bezug auf ein bereits vorhandenes Objekt vollzogen wird.⁵⁶⁹

Scotus erklärt weiter, dass wenn die gesamte Seele in Bezug auf alle ihre tätigen Kräfte hinsichtlich eines Objekts agiert, ihre Tat vollkommener ist, im Vergleich zu der Situation, in der sie um unterschiedliche Objekte [*circa objecta diversa*] hinsichtlich ihrer verschiedenen Kräfte tätig ist. Die Zusammenwirkung zwischen einem Vermögen und einem anderen hinsichtlich desselben Objekts erhöht die Vollkommenheit der Tätigkeit aller Vermögen. Infolgedessen wird die Aktivität des Intellekts von der Mitwirkung des Willens bestärkt, wenn der Wille zum selben Objekt neigt, um das auch der Intellekt tätig ist. Scotus untermauert seine Haltung erneut mit unseren persönlichen Erfahrungen. Jedes Vermögen agiert kräftiger, wenn es dem Willen gefällt und wenn verschiedene Vermögen auf verschiedene Objekte verteilt werden agieren sie in einer unvollkommeneren Weise.⁵⁷⁰

⁵⁶⁸ Cf. Duns Scotus, *Rep.* 2A.42.1-3 (MS M, fo. 218^r) zitiert in Cross, *The Role of the Will...*, p. 11. n. 42: “Habitualis non sufficit ad hoc quod voluntas velit actu, quia nulla intellectio sufficit ad hoc quod voluntas velit actu nisi ipsa sufficiat ad hoc quod voluntas velit obiectum ut terminat actum, quia oppositum in adiecto est aliquem velle actum et non obiectum ut terminat (sicut nullus potest intelligere actum non intelligendo obiectum ut terminat). Sed ad hoc quod voluntas velit actum actualiter non sufficit cogitatio habitualis. Tunc enim posset dormiens actu velle, cum in eo remaneat habitus.”

⁵⁶⁹ Cf. Duns Scotus, *Rep.* 2.42.1-3, (Ms M, fo. 218^v), zitiert in Cross, *Duns Scotus's...*, p. 137: “Dico quod in intellectione praeexistente potest voluntas complacere et per hoc non remove, quod oportet dicere si causaret novam intellectionem, et per consequens ista cogitatio potest esse volita, etsi ipsa non sit praecognita ut obiectum, praecognitum sed tantum ut actus elicited respectu obiecti praecogniti.”

⁵⁷⁰ Cf. Duns Scotus, *Rep.* II, d. 42, q. 4, n. 13 (Vivès 23, 220b): “Ergo si anima secundum omnes suas potentias operativas agat circa idem obiectum, perfectius aget quam si circa objecta diversa agat

Der wichtigste Punkt hier ist, dass die Verstärkung des intellektuellen Aktes nicht durch eine größere Kraft des Intellekts geschieht, sondern aufgrund der Zuwendung der Aufmerksamkeit des Willens. Diese Aufmerksamkeit auf das Objekt ermöglicht uns, den Akt wahrzunehmen und somit zu intensivieren, wobei die Aufmerksamkeit des Willens dem Erkenntnisakt vorhergeht. Tatsächlich ist dieser Vorrang nicht absolut, sondern lediglich in Bezug auf die Vollkommenheit der Erkenntnis. Der erste Akt des Intellekts wird natürlich hervorgebracht, er bleibt jedoch unvollkommen und unklar.

Wenn der Wille sich einer Kogitatio zuwendet, die die Seele bereits in unvollkommener Weise als unvollkommen hat, hat er dieselbe Kognition durch seine Zuwendung zum Objekt als Vollkommenen. Die *cogitatio* als Vollkommene ist dem Akt des Willens vorhergehend, der Genuss des Willens ist jedoch hinsichtlich der vollkommenen Kognition vorhergehend.⁵⁷¹

Da es viele solche unvollkommene Akte des Intellekts gibt, muss der Wille entscheiden, welche von ihnen er vervollkommnet. Der unvollkommene Akt ist am Anfang selbst unbekannt. Wenn wir uns auf das Objekt des Aktes fokussieren, gewinnen wir eine Erkenntnis von beiden – vom Objekt und vom Akt selbst. Der Akt selbst kann trotzdem kein Objekt der Erkenntnis werden.⁵⁷²

Diese Betrachtung der Erfahrung können wir mit einem typischen Beispiel unterstützen. Wenn ein Arbeiter seine Aufgaben willentlich tut, ist er effizienter und es fällt ihm einfacher, sie zu erledigen. Dagegen ist die Arbeit schwerer und effizienter, wenn man gezwungen wird, sie zu verrichten. Je mehr uns das gefällt, was wir machen, desto mehr Chancen haben wir, unsere Aufgabe schnell und gewissenhaft zu erledigen. Darüber hinaus erklärt Scotus, dass dies eine Folge der Ordnung unserer Vermögen ist, weil ein niedrigeres Agierende kräftiger tätig ist, wenn es mit einem höheren Agierenden zusammenkommt. Da der Wille hinsichtlich des Intellekts ein höheres Agierende ist, kann der Intellekt in einer vollkommeneren Weise agieren, wenn er mit der Tätigkeit des Willens übereinstimmt.

secundum diversas potentias, ita quod actio cuiuslibet potentiae, ex coactione alterius potentiae circa idem objectum, perfectior est propter ordinem potentiarum; et ita si voluntas circa illud idem operator, circa quod intellectus, firmatur intellectus in operatione sua; haec ratio est *propter quid*. Quod vero ita sit, patet per experientiam. Experimur enim hoc in omni potentia, quod ipsa fortius agit, si voluntas complacet, et quando potentiae sunt distractae circa diversa objecta, imperfectius operantur.”

⁵⁷¹ Cf. Duns Scotus, rep. 2.42.1-3 (MS M, fo. 218v), zitiert in Cross, *Duns Scotus's...*, p. 137: “Dico quod cum voluntas se convertit ad cogitationem quam habuit anima prius ut imperfectam, per conversionem habet eandem ut perfectam, et prius natura est ipsa ut imperfecta quam actus voluntatis. Tamen complacentia voluntatis est prior natura quam cogitatio perfecta.”

⁵⁷² Cf. Cross, *Duns Scotus's...*, p. 137.

Daraufhin versucht Scotus, die drei Thesen zu verbinden. Wenn eine *intellectio* vollkommen wird, jedoch nicht in einer von den anderen vollständig isolierten Weisen, dann können viele andere *intellectiones* mit ihr auch gleichzeitig im Intellekt existieren. In der zweiten These haben wir festgestellt, dass der Wille eine *intellectio* im Intellekt genießt, sogar wenn sie nicht als ein kognitives Objekt betrachtet wird. Daher kann er auch eine unvollkommene *intellectio* von einem Objekt genießen. Der dritten These nach, strebt der Wille nach einer *intellectio* und bekräftigt sie, wenn er sie genießt. Deswegen wird diese *intellectio*, die zuvor abgewendet wurde, durch diese Neigung perfektioniert und besser festgestellt. Genießt der Wille keine andere Sache, dann kehrt er zurück oder hört zu existieren auf. Das bedeutet, dass der Wille den Intellekt von einer *intellectio* abwendet und ihn zur *intellectio* eines anderen Objekts wendet. Dieses Modell ähnelt dem Auge, wenn es mehrere Punkte auf derselben Pyramide betrachtet, und sich selbst zu dem wendet, was früher unklarer für das Sehvermögen war, jetzt aber deutlicher wird.⁵⁷³

Damit der Wille dem Intellekt befiehlt, ein Objekt zu erkennen, muss er ihn zuvor von einer vorhergehenden *cogitatio* abwenden, wenn eine solche *cogitatio* gleichzeitig stattgefunden hat. Jene Kognition, zu der der Intellekt geneigt wurde, hat ein unvollkommenes Sein, und beginnt in der bereits erwähnten Weise durch eine Verknüpfung [*copulatio*] oder einen Genuss [*complacentia*] des Willens zu streben, wobei der Genuss des Willens in Bezug auf die unvollkommene Kognition folgt, in Bezug auf die vollkommene Kognition jedoch vorhergeht.⁵⁷⁴ Damit stellt Scotus die Reihenfolge eines Wechsels der Kognitionen vor, der durch den Willen durchgeführt wird. Zuerst gibt es eine unvollkommene Kognition, die vom Genuss des Willens gefolgt wird, der den Intellekt zu dieser unvollkommenen Kognition antreiben und leiten wird, wonach die Kognition vollkommener und klarer wird.

⁵⁷³ Cf. Duns Scotus, *Rep.* II, d. 42, q. 4, n. 15 (Vivès 23, 221a): “Ex his ad propositum ex prima propositione, si intellectio una sit perfecta, non tamen ita quod nullam aliam compatiatur secum, tunc cum illa possunt esse multae intellectiones imperfectae in intellectu. Ex secunda propositione, voluntas potest complacere in intellectione existente in intellectu, licet non fuerit cognita objective; ergo potest complacere in intellectione imperfecta alicujus objecti. Ex tertia propositione, voluntate complacente in aliqua intellectione, intendit eam, et firmat; ergo illa, quae prius fuit remissa, per illam intentionem fit perfecta et firmata, et voluntate non complacente in alia, alia intellectu remittitur, aut desinit esse, et dicitur voluntas avertere intellectum ab una intellectione, et convertere ipsum ad intellectionem alterius objecti. Et esset simile de oculo, si ipse sit stans in eadem comparatione ad aliquod corpus, et videns plura puncta intra eandem pyramidem, unde perfectius possit sine sui mutatione convertere se ad videndum aliud distincte, quod prius viderat indistincte. Et per hoc dicendum est ad argumenta.”

⁵⁷⁴ Cf. *ibid.*, n. 16 (Vivès 23, 221b): “Ad primum, quod illa volitio, qua imperat intellectui cognitionem illius objecti, avertendo ipsum a priori cogitatione, habet in intellectu cognitionem simul duratione, et priorem natura; et illa cognitio, ad quam convertit intellectum, quae praecedit *esse* ejus, habet *esse* imperfectum, sed intenditur per copulationem, seu complacentiam voluntatis secundum modum praedictum, atque ita complacentia voluntatis est posterior illa cogitatione ut imperfecta, sed prior, quam cogitatio perfecta.”

Scotus diskutierte auch früher, dass es bei einigen Arten von Ursachen nicht möglich ist, dass es einen Kreis gibt, wie in den Fällen der totalen Ursachen, der einfachen vorherigen Ursachen und der natürlichen Ursachen. Das gilt jedoch nicht für höhere Ursachen, die sich nicht in einer einfachen und notwendigen Weise, sondern mit niedrigeren Ursachen in einer kontingenten Weise harmonieren. Der Wille ist keine notwendige Ursache des Intellekts, ohne die der Intellekt nicht agieren könnte, sondern nur eine Ursache, die zur Vollkommenheit führen kann.⁵⁷⁵

Dem würde wahrscheinlich auch Olivi zustimmen. Wenn sich der Intellekt vollständig auf den Willen gründet, dann ist die gesamte intellektuelle Tätigkeit auf der Kontingenz des Willens gegründet – was sein kann, aber nicht sein muss. Obwohl sie sich uns als ein natürliches Ereignis offenbart, kann der Intellekt gestoppt werden. Bei Scotus ist das nicht möglich – es gibt eine natürliche Aktivität des Intellekts, die der Wille nicht berühren kann. An diese intellektuelle Aktivität kann er sich anschließen, da fast alle *intellectiones* unvollkommen sind.

Daher können wir bemerken, dass Scotus selbst die intellektuelle Fähigkeit als stark begrenzt versteht. Wir können sie benutzen und sie ist dem Menschen von Natur aus vorhanden, obgleich die Mehrheit der konkreten intellektuellen Akten [*intellectiones*] unvollkommen und nur teilweise richtig sind. Dank des Willens kann man aufmerksam auf diese Gedanken werden und sie vervollkommen. Es gibt nur eine Ausnahme, da im Mittelpunkt unserer „Pyramide des Denkens“ ein vollkommener und perfekter Gedanke existieren kann, der wahrscheinlich auch mit der intuitiven Kognition identifiziert werden kann. Das muss ein sicherer Gedanke sein, der vollkommen und uns unmittelbar präsent ist.

Weiter erklärt Scotus, wie natürlichen und höheren Ursachen zusammenarbeiten können, auch wenn die natürlichen an sich wirkungsvoll sind. Das Gedächtnis ist für den Intellekt eine ausreichende Ursache in Bezug auf die Vollkommenheit, die es in ihm hervorbringen kann. Jedoch agiert es in einer noch vollkommeneren Weise, wenn es mit dem Willen zusammentrifft und wenn beide um dasselbe Objekt kreisen. Wenn der Wille dasselbe Objekt will, um das der Intellekt bereits tätig ist, kann die Seele deswegen vollkommener

⁵⁷⁵ Cf. *ibid.*, (Vivès 23, 221b – 222a): “Ad secundum dicendum quod in causis totalibus inconueniens est esse circulum, et in causis simpliciter prioribus, ut in causis naturalibus; sed non est inconueniens esse circulum, ubi causa superior non est simpliciter necessaria, sed concurrat cum causa inferiori contingenter; sic est in proposito, quia voluntas non est ita necessaria causa intellectionis, quod sine ea non possit esse, sed est causa alicujus perfectionis in ea.”

verstehen. Je mehr Potenzen (wie z.B. Wille, Intellekt, Vorstellungskraft oder Sinne), desto besser wird dieses Objekt erfasst.⁵⁷⁶

Wie wir die Vermögen Schritt für Schritt zusammenbringen, lässt sich am besten mit einem Beispiel erklären. Vielleicht kann man es mit einem Beispiel erklären, wenn wir jede der Potenzen Schritt für Schritt zusammenbringen. Man kann mithilfe des Intellekts einigermaßen verstehen, was eine Kuh ist, auch wenn man bisher niemals eine Kuh gesehen hat. Setzen wir nun voraus, dass wir lediglich die Idee eines Hundes haben. Wenn jemand versuchen würde, uns zu erklären, was eine Kuh ist, würde er vielleicht sagen, dass die Kuh etwa wie der Hund aussieht, aber größer und langsamer ist und Hörner hat. Er könnte auch versuchen, eine Kuh zu malen. Am nächsten Tag fahren wir zusammen mit ihm zu einem Dorf. Dort zeigt er uns eine Kuh. Danach fahren wir zu einem Markt, wo man viele verschiedene Arten von Kühen finden kann. Je mehr man über ein schon bekanntes Objekt weiß, desto besser und vollkommener wird auch die Erkenntnis darüber sein. Umso mehr Erlebnisse man hat, desto mehr entwickelt sich das Verständnis. Die Erkenntnis ist eine Frage der Mehrheit der Erfahrungen.

Da der Wille die Kraft geben kann, diesen Vorgang nachhaltig zu behalten, kann er auch in diesem Sinn das Verständnis vervollkommen. Der Wille kann weder einen Akt noch einen Teilakt des Intellekts unmittelbar verursachen, er kann dem Gedächtnis helfen, eine vollkommenere Ursache für eine Erkenntnis sein, wenn er harmonisch nach demselben Objekt strebt, das vom Gedächtnis erfasst wird.⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ Cf. *ibid.*, (Vivès 23, 222ab): “Ad tertium, dicendum quod causae naturales sufficienter agunt sine aliis causis, quantum ad omnem perfectionem, quam possunt causare, et tamen cum superiori agente istae eadem causae perfectius agunt; memoria vero est sufficiens causa intellectionis quoad perfectionem, quam ipsa potest causare in intellectione; illa tamen eadem causa concurrente causa superior, ut voluntate et agente circa idem objectum, perfectius agit, propter naturalem ordinem potentiarum, quae natae sunt se impedire in actibus, quando circa idem concorditer operantur; et ideo quando voluntas vult idem illud, circa quod operatur intellectus, in perfectiorem actum intelligendi potest anima. Unde si quando intellectus intelligit aliquid, esset operatio voluntatis circa idem, et imaginatio et sensus circa idem particulare, ut puta, quod esset praesens sensui, multo perfectior esset intellectio, quia propter distinctionem potentiarum circa diversa remittuntur in actibus suis. Secundum hoc ergo, concurrente actu voluntatis circa idem objectum, quod operatur intellectus, perfectior esset actus; non quod voluntas causat immediate aliquem actum, vel aliquem gradum actus in intellectu, sed propter ordinem naturalem potentiarum, memoria perfectius est causa actualis notitiae, cum sibi concorditer agit voluntas circa idem objectum volendo, circa quod operatur memoria intelligendo.”

⁵⁷⁷ Cf. *ibid.*: “Aliter vero posset dici, quod voluntas habet immediatam actionem super intellectum, sed hoc est difficilius videre. Ideo potest dici secundum priorem viam, quod licet memoria perfecta sit sufficiens principium intellectionis, et voluntas non habeat necessarium actionem circa idem objectum, si tamen coagat, fortificatur tota actio memoriae. Et secundum hoc, patet quomodo cogitatio est in potestate voluntatis.”

Scotus erklärt weiter, wie es möglich ist, dass die materielle Sünde sich in einer Kognition befindet. Im Willen selbst gibt es zwei Akte – einen Akt der Begierde und einen Akt des Gefallens. Der Akt des Gefallens kommt zuerst, weil eine Sache dem Willen zuerst gefallen muss, damit er sie danach begehren kann. Daher kann der Wille unerlaubt eine Kogitatio aus etwas hervorrufen und wenn er durch den Akt der Begierde die Sache selbst grenzenlos begehrt, entsteht eine Todsünde. Das gilt nicht nur für körperliche Dinge, sondern auch für Akte des Intellekts, wie z.B. das Erwarten vom Tod eines Feindes.⁵⁷⁸ An diesem Punkt schließt Scotus die Frage nach dem Intellekt an.⁵⁷⁹ Bis zum Ende der Quaestio erklärt Scotus nur, inwiefern die gleichen Probleme im Rahmen der Rede und der Taten (*operationes*) gelten.⁵⁸⁰

Was Scotus mit dieser Differenzierung zwischen zwei Stufen der intellektuellen Tätigkeit beschreibt, ist unsere persönliche Erfahrung von zwei verschiedenen Arten von Bewusstsein. Einerseits gilt unser Bewusstsein dem Objekt eines Aktes, und andererseits dem Akt selbst. Damit aber bezeichnet Scotus andere Teile unseres Erkenntnisprozesses als unbewusst. Ein Beispiel für eine unbewusste intellektuelle Tätigkeit ist der Prozess der Abstraktion, weil er automatisch, ohne eine freie Einmischung des Willens, stattfindet.⁵⁸¹ Als unbewusster Akt gilt auch das Empfangen der intellektuellen *species*. Das wird auch im Licht der Passivität des Intellekts in diesen Fällen leicht verständlich – da der Intellekt keine aktive Rolle spielen kann, wird er auch nicht bewusst in diesen Situationen und akzeptiert die Information unbewusst.⁵⁸²

Im Grunde genommen versucht Scotus Olivis Ideen und die frühere Tradition zu vereinen. Im Gegenteil, der Intellekt ist genauso aktiv wie der Wille. Beide Fähigkeiten haben

⁵⁷⁸ Cf. *ibid.* n. 17 (Vivès 23, 222b – 223a): “Sequitur videre secundo quomodo in cogitatione potest esse peccatum materialiter? Dico quod ipsius voluntatis duo sunt actus, scilicet actus concupiscentiae, et actus complacentiae. Et actus complacentiae prior est, quia prius complacet voluntas ex dilectione in illo cui concupiscit, quam concupiscat aliquid sibi voluntas. Potest ergo aliquid sibi inordinate concupiscere, et complacere in illo, et etiam potentiis inferioribus potest aliquod inordinatum concipiscere, et in hoc complacere; et eodem modo potest quoad actum intellectus. Quando ergo voluntas imperat cogitationem alicujus illiciti, qua vult ut objectum sit sibi praesens ad concipiendum complacentiam suam in illo, si illud cogitatum sit illicitum, in complacentia plena illius modo praedicto, est peccatum mortale. Et hoc non solum de carnalibus, ut cogitare luxuriam, sed etiam in actibus intellectus respectu aliorum objectorum, ut imaginari et morari cum delectatione in cogitatione mortis inimicorum, et sic patet quod cogitatio de objecto illicito, quae procedit ex complacentia voluntatis in illo post deliberationem, est peccatum mortale. Sicut enim est mortale voluntati concupiscere sibi delectationem de objecto illicito, et illam etiam, vel aliam concupiscere potentiae inferiori, sic etiam peccatum est, ad hoc velle cogitationem de illo objecto.”

⁵⁷⁹ Cf. *ibid.* (Vivès 23, 223b-224a).

⁵⁸⁰ Cf. *ibid.* (Vivès 23, 224-226).

⁵⁸¹ Cf. Cross, *Role of the Will...*, pp. 4-5; Cf. Cross, *Duns Scotus's*, pp. 68-69, 136-137.

⁵⁸² Cf. Cross, *Duns Scotus's...*, pp. 57-59.

eine zentrale Rolle in der Seele und können nicht aufeinander reduziert werden. Trotzdem kann der Wille ein *principalior* Vermögen genannt werden, weil nur er ein freies Vermögen ist. Der Intellekt, genauso wie jeder andere natürliche Beweger, ist unfrei, weswegen er sich nicht selbst kontrollieren kann und unmittelbar agiert, wenn ihm ein Objekt vorgeschlagen wird. Der Wille jedoch nicht, er kann sich zurückhalten, ein Objekt wählen oder es sogar aktiv ablehnen, auch wenn der Intellekt dagegen spricht. Deswegen wird er auch zu einem höheren Vermögen. In Bezug auf die Erkenntnis führt dies eine interessante Trennung zwischen erster und zweiter *intellectio* ein. Die erste ist natürlich, weil sie nur vom Intellekt stammt. Sie kann nicht vom Willen verursacht werden, sondern nur vom Intellekt. Trotzdem genügt das nicht, weil diese Erkenntnis unklar bleibt, genau wie ein Objekt an der Peripherie des Sichtfelds. Nur wenn der Willen sich einmischt, können diese rohen Objekte des Intellekts klarer und besser verstanden werden. Die zweite *intellectio* wäre unnötig, wenn alle von einem aktiven intellektuellen Akt angetrieben werden. Ein solcher Akt widerspricht aber unserer eigenen Erfahrung, denn wir lernen und erkennen stufenweise. Wenn dem Willen ein Objekt gefällt, kann er den Intellekt sogar dazu bewegen, es zu erkennen. Im Gegenteil, wenn es keinen Genuss hervorruft, oder das Objekt abstoßend ist, kann der Willen den Intellekt zurückrufen.

5. William von Ockham

5.1. Der Wille und der Intellekt

In unserem letzten Kapitel wenden wir uns einem Autor zu, der für die spätmittelalterliche Denkweise stellvertretend ist. Obwohl er oft als einer der vier „großen Männer“⁵⁸³ des Mittelalters angesehen wird, kann er gleichzeitig zu den ersten gezählt werden, die die neuzeitlichen Durchbrüche einleiten.⁵⁸⁴

Genau wie für Scotus ist der Ausgangspunkt von Ockhams Theorien das einzeln Existierende – eine Substanz, verbunden mit Akzidenzen, die zur Kategorie Qualität gehören. Ein anderer Name für Substanz ist *suppositum*, mit dem Ockham die Selbständigkeit der Sache betont, die vollständig autonom ist und nie zusammen mit etwas anderem als ein Teil einer größeren Gesamtheit betrachtet wird. So ist auch die Person eine intellektuelle Substanz oder *suppositum*.⁵⁸⁵

Nach Thomas sind die Vermögen der Seele nicht die Essenz der Seele, sondern Akzidenzen, die zur Kategorie Qualität gehören. Heinrich von Gent zufolge fügen sie der Seele nichts hinzu, sondern stellen nur Beziehungen zu den äußeren Objekten dar. Nach Scotus sind die Vermögen absolute, nicht relative Entitäten, die jedoch nur formell unterschiedlich sind, aber in Wirklichkeit identisch miteinander und mit der Essenz der Seele. Ockham kritisiert all diese Positionen.⁵⁸⁶

Mit der Einführung des Nominalismus als eines wichtigen Teils der Philosophie ändern sich auch die Vorstellungen vom Willen und Intellekt. Oberflächlich betrachtet werden beide Vermögen wie früher separate derselben Einheit – der Seele – genannt. Bei genauerer Untersuchung stellen sie allerdings nicht länger einen realen Sachverhalt dar, sondern sind lediglich Wörter, die zwei verschiedene Bedeutungen desselben *significatum* bezeichnen – den Akt des Denkens und den des Wollens. Wenn die Seele hinsichtlich der Akte des Wollens betrachtet wird, wird sie „Wille“ genannt, hinsichtlich derjenigen des

⁵⁸³ Cf. Kent, *Virtues...*, p. 2.

⁵⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 6.

⁵⁸⁵ Cf. Maurer, Armand, *The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles*. Studies and Texts 133, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1999, p. 450-460.

⁵⁸⁶ Cf. *ibid.* 460-463.

Denkens, „Intellekt“. Deshalb können wir sie auch ungetrennt lassen, wenn wir dasselbe *significatum* betonen möchten.⁵⁸⁷

Die Akte selbst können wir in zwei Gruppen aufteilen: innerliche und äußerliche. Die innerlichen geschehen in der Seele, während man die äußerlichen in der materiellen Welt sehen kann. Wenn wir sagen, dass man, bevor ein äußerlicher Akt hervorgebracht wird, denselben Akt intendieren muss, ist der innerliche Akt seine Absicht oder Intention, diesen Akt auszuführen. Inneren Akte selbst kann man erneut in zwei weitere Gruppen aufteilen: die, die der Wille unmittelbar hervorbringen kann, d.h. freie Akte, und die, die wegen ihrer Beziehung zu ersteren mittelbar frei sind. Akte, die der Wille unmittelbar hervorbringen kann, sind Intentionen oder Akte, mit denen ein Ziel gewollt wird (*volitio*).⁵⁸⁸

Gleichermaßen bezeichnet der Begriff vom aktiven Intellekt einen Akt, den die Seele hervorbringt, und derjenige vom passiven einen, den die Seele annimmt. Wir können feststellen, dass beide Akte unterschiedlich benannt werden können, aber nicht auch, dass sie wirklich unterschiedlich sind.⁵⁸⁹

⁵⁸⁷ Cf. Holopainen, Taina M., *William Ockham's Theory of the Foundation of Ethics*, (Publications of Luther-Agricola-Society, Bd. 20), Helsinki, 1991, p. 16-20; Cf. Maurer, *The Philosophy*, p. 463-466.

⁵⁸⁸ Cf. Guillelmi de Ockham, *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum. Reportatio*, q. 16, *Opera Theologica* VII, Rega Wood, Gedeon Gál (ed.), St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 1984, 358-, 13 – 359, 17 [= Ockham, *Rep. IV*, (OTh VII)]: “Respondeo quod duplex est actio conveniens homini, scilicet exterior et interior. Tunc ad hoc quod voluntas agat actum exteriorem mediate vel immediate, magis unum quam eius oppositum – ut ambulare vel non ambulare, comedere magis quam non comedere – oportet quod determinetur ad unum istorum per aliud a se, puta per electionem sive volitionem efficacem qua vult unum esse et non aliud. Et sic intelligit Philosophus quando dicit quod determinatur per prohaeresim et electionem. [Cf. Aristot., *Metaph.*, V, c. 14, t. 19 (1020b 23-25)] Operatio interior duplex est: una, quae immediate est in potestate voluntatis, sicut volitio; alia, quae non est in potestate voluntatis nisi mediante primo actu, et ideo primo actu destructo, ille actus non est in potestate animae sicut intellectio. Et ideo unum actum elicit anima libere et contingenter, et alium naturaliter. Loquendo de primo actu, posito omni sufficienti et necessario requisite ad talem actum, puta ad actum [voluntatis], si obiectum cognoscatur, et Deus velit concurrere cum voluntate ad causandum quando placet voluntati, potest voluntas ex sua libertate – sine omni alia determinatione actuali vel habituali – actum illum vel eius oppositum elicere vel non elicere. Et ideo respectu illius actus non oportet in aliquo quod determinetur voluntas nisi a se ipsa. Sed loquendo de secundo actu, puta de intellectione unius oppositi magis quam alterius, si utrumque sit aequaliter praesens intellectui, tunc dico quod ad hoc quod anima intelligat unum plus quam aliud, oportet ipsam determinari per alium actum qui immediate est in eius potestate, puta per volitionem, quia intelligere unum et non reliquum. Et haec est intentio Philosophi in praedicto loco.” Cf. also auch Holopainen, *William Ockham's Theory*, p. 20 ff.

⁵⁸⁹ Cf. Guillelmi de Ockham, *Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum. Reportatio*, q. 20, *Opera Theologica* V, Rega Wood, Gedeon Gál (ed.), St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 1981, 442, 45 – 443, 3 [= Ockham, *Rep. II*, (OTh V)]: “Tamen ista nomina vel conceptus bene connotant diversa, quia agens significat animam connotando intellectionem procedentem ab anima activa; possibilis autem significat eandem animam connotando intellectionem receptam in anima. Sed idem omnino est efficiens et recipiens intellectionem.”

Mit den beiden Begriffen können wir nicht verschiedene Vermögen der Seele bezeichnen, weil wir keine Beweise dafür haben, ob solche überhaupt existieren. Nach Ockham können wir lediglich die Akte selbst wahrnehmen, weshalb wir die Wörter, die wir benutzen, um die seelische Aktivität zu beschreiben, nur in Bezug auf diese Akte verwenden können. Wenn wir aus den Akten die Existenz von Vermögen ableiten wollen, haben wir kein Kriterium, zwischen verschiedenen Akten zu trennen, und für jeden separaten Akt können wir genauso ein separates Vermögen voraussetzen.

Der Unterschied zwischen dem Willen und dem Intellekt stammt daher, dass beide qualitativ unterschiedlich voneinander sind, da es edler ist zu lieben als zu verstehen. Darüber hinaus geht der Intellekt dem Willen kausal voran, insofern er anteilig an ihm wirkursächlich ist. Ein intellektueller Akt kommt wesentlich ohne einen willentlichen aus, aber das Gegenteil ist nicht möglich. Man kann nicht etwas lieben, ohne es zu erkennen, aber etwas erkennen, ohne es zu lieben. Der Akt des Erkennens gestaltet die erste Aktivität der intellektuellen Seele.⁵⁹⁰ Diese Beispiele zeigen, dass wir in der Reichweite unserer Erfahrung Unterschiede in Bezug auf Vorrang und Vollkommenheit betrachten können, die mit dem Unterschied zwischen verschiedenen Arten von Akten erklärt werden können.

Aus dieser natürlichen Ordnung der Sachen können wir weiter aber nicht ableiten, dass sie auch eine der Vollkommenheit impliziert. Anders formuliert, die Tatsache, dass der intellektuelle Akt einen Vorrang im Rahmen der Natur hat, bedeutet nicht, dass er auch eine größere Vollkommenheit besitzt.⁵⁹¹

Ockham folgt der olivianisch-scotistischen Linie und verschärft sie sogar. Die Aktivität des intellektuellen Aktes ist im Gegensatz zum Willen nicht elektiv. Der Intellekt kann nur Angaben dafür geben, was gemacht werden kann oder soll, aber es obliegt dem

⁵⁹⁰ Cf. *ibid.* (OTh V, 441, 10 - 442, 2): “Sed accipiendo utrumque quantum ad totum significatum quid nominis eorum, sic potest concedi quod voluntas est nobilior intellectu, quia actus diligendi qui connotatur per voluntatem est nobilior actu intelligendi qui connotatur per intellectum. Isto etiam secundo modo potest concedi quod intellectus est prior voluntate, quia actus intelligendi qui connotatur per intellectum est prior actu volendi qui connotatur per voluntatem, quia actus intelligendi est causa efficiens partialis respectu actus volendi, et potest esse naturaliter sine actu volendi sed non e converso.” Cf. auch Leff, Gordon, *William of Ockham. The Metamorphosis of scholastic discourse*, Manchester University Press, Manchester, 1975, p. 540.

⁵⁹¹ Cf. *ibid.* (OTh V, 442, 2-3): “Sed ista prioritas non infert perfectionem in illo quod est prius nec imperfectionem in posteriori.”

freien Willen, die Entscheidung selbst zu treffen. Der Wille muss befähigt sein, dem intellektuellen Urteil zu widerstreben, sonst könnte er nicht sündigen.⁵⁹²

Wenn wir die Entwicklungen der psychologischen Theorien betrachten wollen, ist die Ethik, wie auch bei früheren franziskanischen Autoren, ein sehr wichtiger Ausgangspunkt, der in Betracht gezogen werden muss. Ockham hat keine systematische Darstellung seiner Gedanken über die Moralität. Im Unterschied zu fast allen vorherigen Autoren betont Ockham vor allem, dass die Intention und den Charakter eines Agenten der Hauptgrund der Moralität sind, wobei der externe Akt selbst, seine Merkmale oder Folgen eine verringerte oder gar keine Rolle spielen. Dies ist auch eng mit Ockhams radikalem Voluntarismus verbunden, demnach sich die Moralität nur mit Akten, die der Kontrolle des Willens unterliegen, beschäftigt.⁵⁹³

Stellen wir uns etwa vor, jemanden, der bereits von einem Felsen gesprungen ist, reute seine Tat im Fall: Der Akt bleibt Ockham zufolge derselbe, obwohl sein moralischer Status nur durch die innerliche Tätigkeit des Willens verändert ist. Der äußerliche Akt ist für sich genommen weder moralisch gut noch schlecht, sondern indifferent.⁵⁹⁴

Bereits Augustin zufolge ist ein Akt allein durch den Willen evoziert moralisch relevant. Nach Scotus kann der Wille seinen moralischen Status an die anderen Potenzen übertragen, insoweit er sie beherrscht, leitet und kontrolliert. Ockham versucht diese Ansicht mit der Überlegung zu unterstützen, dass wir, wenn wir die Quelle der Moralität eines Aktes suchen, den möglichst innerlichsten Akt zu finden versuchen. Diese Suche kann aber nicht unendlich lang dauern, infolgedessen muss es einen ersten moralischen Akt geben, der den anderen Akten die Moralität überträgt. Der Grund dafür, dass es ein Akt des Willens sein muss, liegt in der Natur unserer Absichten. Nur eine Intention oder Absicht kann lobenswert oder schuldig sein, lediglich diese unterliegen klar und unmittelbar der Kontrolle des Willens. Deshalb ist es eine notwendige Bedingung für die Moralität eines Aktes, dass er vom Willen beherrscht wird. Andere innerliche Akte wie die Leidenschaften oder intellektuellen Akte werden nur mittelbar vom Willen kontrolliert, während die willentlichen Akte unmittelbar in

⁵⁹² Cf. Guillelmi de Ockham, *Quaestiones in Librum Tertiarum Sententiarum. Reportatio*, q. 11, *Opera Theologica VI*, (ed.) Franciscus E. Kelley, Girardus I. Etzkorn, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 1982, 355, 15-17 [= Ockham, *Rep. III*, (OTh VI)]: “[N]on est talis connexio inter intellectum et voluntatem quin voluntas possit in oppositum iudicati ab intellectu; aliter non posset peccare.”

⁵⁹³ Cf. King, Peter, *Ockham's Ethical Theory*, in Paul Vincent Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 227-244, p. 227 ff.

⁵⁹⁴ Cf. Ockham, *Rep. III*, q. 11 (OTh VI, 360,8-16).

unseren Händen liegen. Der Kern der Güte unserer Akte wurzelt in der Liebe zu Gott. Dieser Akt ist an sich gut, unabhängig davon, in welchen Situationen er durchgeführt wird. Auf diesem wesentlich und beständig guten Akt baut jeder nächste gute Akt auf.⁵⁹⁵

Die meisten anderen moralischen Akte haben einen fünfstufigen Weg ihrer Entwicklung. Wenn jemand einen moralischen Akt durchführt, betrachtet er zunächst die Gerechtigkeit des Aktes, die mit dem richtigen intellektuellen Grund übereinstimmt. Der Agent betrachtet außerdem die konkreten Umstände, in denen er agiert, und führt den Akt im Namen der Gerechtigkeit desselben Aktes durch. Auf der zweiten Stufe muss man die Ernsthaftigkeit der Moralität akzeptieren und darf nicht bereit sein, die Moralität für einen beliebigen äußeren Grund umzuwerfen. Wenn die richtige Vernunft vorschreibt, dass etwas sogar unter Lebensgefahr gemacht werden soll, muss der Wille dem folgen und den Akt durchführen.

Obwohl die dritte und vierte Stufe einigermaßen ähnlich sind, werden sie von einem bedeutenden Unterschied getrennt. In beiden muss der Agent seinen Akt nur deswegen machen, weil die Moralität einen solchen Akt vorschreibt, und nicht wegen äußerer Gründe. Auf der dritten Stufe muss der Agent sich nur auf die vernünftigen moralischen Gründe seines Aktes beziehen. Wenn er den Akt ohne diese zusätzliche Absicht oder nur als Antwort auf eine Verführung durchführt, verpasst er den Kern der Moralität und der Akt selbst ist nicht moralisch. Auf der vierten Stufe muss der Agent erneut nur an der Moralität seines Aktes interessiert sein mit dem Unterschied, dass die vernünftige Moralität von der göttlichen Liebe als Ziel des Aktes ersetzt wird. Die letzte Stufe unterscheidet sich von den vorherigen darin, dass sie sich entweder nach der dritten oder nach der vierten Stufe ergeben kann, d.h. sie ist nicht streng hierarchisch gebunden. Sie ist eine Modifikation der dritten und vierten Stufe, in der der Agent die üblichen menschlichen Grenzen überspringt und befähigt wird, heldenhafte Taten auszuführen, die außerhalb der natürlichen Kräfte des normalen Menschen liegen.⁵⁹⁶

Hieraus wird ersichtlich, dass, obwohl lediglich der Wille für den Akt verantwortlich ist, auch der Intellekt eine sehr wichtige Rolle spielt, insoweit er den rechten Weg aufzeigt. Trotzdem ist die tragende Rolle des Willens so groß, dass Ockham im Unterschied zu Scotus nie die Möglichkeit besprochen hat, dass etwas außerhalb des Willens eine Wirkursache für die willentlichen Akte sein kann. Der Akt des Willens fordert nur seine eigenen Akte, die intellektuelle Wahrnehmung und Gott als Bewahrer der gesamten Ordnung der Geschöpfe.

⁵⁹⁵ Cf. King, *Ockham's Ethical Theory*, pp. 231-232.

⁵⁹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 232-235.

Der Wille ist in seiner Wahl vollkommen unbestimmt von den intellektuellen Kognitionen oder den sinnlichen Wahrnehmungen. Ansonsten könnte er seine eigenen Akte nicht beherrschen. Jedoch sind die intellektuellen und sinnlichen Akte nur zu einem Teil Wirkursachen der willentlichen Akte. Würde der Wille z.B. aus gesundheitlichen Gründen vom Intellekt geleitet sein, dass in einer gewissen Situation ein bitteres Medikament erforderlich ist, kann die *volitio* verursacht werden, obwohl der Wille auch frei wählen kann, das bittere Medikament zu nehmen.

Hier müssen wir jedoch sehr vorsichtig sein. In der Tat wird der Wille nicht unmittelbar von einem intellektuellen Akt verursacht, sondern der Wunsch des Willens selbst wird dem intellektuellen Akt zustimmen, damit die eigene Gesundheit bewahrt werden kann. Wenn der Wille ausführen will, was der Intellekt vorschreibt, und dann einen richtigen Glauben erwirbt, dass der Intellekt einen konkreten Akt vorschreibt, wird der Wille verursacht, dementsprechend zu wollen.⁵⁹⁷

Gleichermaßen kann ein starker Wille Unzucht widerstehen, sogar wenn ihm mit Freiheitsentzug gedroht wird. Er wird die Bedrohung von Freiheitsentzug freilich und quasi automatisch akzeptieren, weil er der Unzucht habituell widerstrebt. Genauso ist es, wenn man im Allgemeinen all das liebt, wovon Gott will, dass man es liebt, sodass, wenn der Intellekt erkennt, dass Gott will, dass man auch John liebt, die Liebe zu John automatisch folgt. Aus der allgemeinen *volitio* und den zwei Kognitionen des Intellekts folgt der Wille notwendigerweise. Diese Beispiele zeigen Situationen, in denen der Wille die konkreten Akte nur mittelbar kontrolliert, weil er die allgemeinen *volitiones* immer widerrufen kann.⁵⁹⁸ In anderen Situationen sehen wir, dass unser Wille von einem Objekt angetrieben wird, bevor wir sogar die Gelegenheit gehabt hätten, diesen Wunsch zu bedenken. Obwohl dies nämlich im Willen stattfindet, ist es vielmehr das Produkt eines Habitus, weswegen wir nicht dafür verantwortlich sind.⁵⁹⁹

Ockham akzeptiert genau wie Scotus, dass der Wille natürliche Neigungen hat, und zwar in dem Sinn, dass die Neigungen auf natürliche Weise zum Willen gehören, und nicht, dass sie, wie die aristotelische Physik vorschlägt, den Willen natürlich verursachen können. Da die Neigungen nicht im eigentlichen Sinne natürlich sind, kann der Wille nicht im

⁵⁹⁷ Cf. Guillelmi de Ockham, *Quaestiones Variiae, Opera Theologica* VIII, Girardus I. Etkorn, Franciscus E. Kelley, Josephus C. Wey (ed), St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 1984, q. 7, a 3, 352-354. [= Ockham, *Quest.*, (OTh VIII)].

⁵⁹⁸ Cf. Adams, Marilyn McCord, *The Structure of Ockham's Moral Theory*, in *Franciscan Studies*, Vol. 46, Franciscan Institute Publications, 1986, pp. 1-35, pp. 11-12.

⁵⁹⁹ Cf. Maurer, *The Philosophy*, p. 514.

strengen Sinne gezwungen werden, einen Akt zu verursachen, insoweit Zwang bedeutet, etwas gegen seine eigenen Neigungen auszuführen. Jedoch neigt der Wille nach dem, was Genuss, und neigt von dem ab, was Missfallen bringt. Diese Neigungen sind sehr stark und jeder Akt gegen sie zählt als heroisch. In diesem Kontext werden auch Anselms Begriffe von *affectio commodi* und *affectio iustitiae* erwähnt und Ockham stellt noch zwei *affectiones* gegenüber – eine *affectio* gegen das Nützliche und eine *affectio* gegen das Gerechte.⁶⁰⁰

Im Gegensatz dazu wurzelt die Freiheit in der Kontingenz des Willens. Der Wille kann im Bestreben nach jedem Objekt einen Akt hervorbringen oder nicht, sowie ihn wollen oder ihm widerstreben. Unabhängig davon, was der Intellekt vorschreibt, bewahrt der Wille immer diese drei Möglichkeiten: die Sache zu wollen, nicht zu wollen oder ihr zu widerstreben. Deshalb kann der Wille das Gute nicht wollen: Er kann entscheiden, Gott zu hassen, den Genuss zu entsagen, auch wenn die göttliche Essenz vollständig betrachtet wird, sein eigenes Unglück wollen und sein Glück ablehnen etc.⁶⁰¹

Nach Scotus sind solche Beispiele nicht möglich, insoweit es gegen die Natur selbst ist, dass der Wille sein eigenes Unglück *will* oder sein eigenes Glück absagt. Ockham stimmt dem zu, verlagert jenen Aspekt der Widernatürlichkeit allerdings auf den Intellekt. Dieser kann solche extremen Wünsche nicht befehlen. Das gehört jedoch nur zu den Fragen der Moralität und nicht zum Umfang der Kräfte des Willens.⁶⁰²

5.2. Freiheit und Wille

Die Freiheit des Willens wird von seiner Aktivität begleitet. Sooft eine aktive natürliche Kraft nah genug an dem ist, auf das sie einwirkt, und sie ausreichend danach geneigt ist, den Akt hervorzubringen, wenn es kein Hindernis gibt, folgt der Akt auf natürliche Weise. Von seiner Natur aus ist der Wille ungehindert und geneigt, zu agieren, weil es nichts gibt, was seine Akte behindern kann, noch benötigt er etwas, seine eigenen Akte hervorzubringen. Weil er eine freie aktive Potenz ist, braucht er darüber hinaus nichts, um aktiv zu werden.⁶⁰³

Außerdem kann die Realität von Chance und Schicksal nur dann erklärt werden, wenn es einen freien Willen gibt, weil wir ansonsten in Unvermeidbarkeit leben müssten, was den Tatsachen widerspricht. Schicksal kann sich nur in zwei Fällen ergeben – wenn ein freier

⁶⁰⁰ Cf. Adams, *The Structure*, p 12.

⁶⁰¹ Cf. *ibid.*, pp. 13-14.

⁶⁰² Cf. *ibid.*

⁶⁰³ Cf. Leff, *William of Ockham*, pp. 541-542.

aktiver Agent entweder mit einem natürlichen, oder mit einem anderen freien zusammenwirkt. In beiden Fällen muss zumindest einer von ihnen frei sein, damit es keine Unvermeidbarkeit gibt, und etwas, das seine Freiheit überschreitet, damit unerwartete Geschehen stattfinden können.⁶⁰⁴

Die menschliche Freiheit ist eine Spiegelung der göttlichen und die Wurzel dieser Freiheit liegt im Willen. Während eine natürliche Kraft (wie Feuer etwa) nur für eine konkrete Richtung ihrer Akte bestimmt wird, besitzt der Wille Freiheit, die es ihm ermöglicht, eine Auswirkung zu verursachen, zu unterlassen oder ihr Gegenteil zu erwirken. Durch seine eigene Natur ist er überhaupt nicht gezwungen, zu wollen.⁶⁰⁵ Freiheit ist diejenige Kraft, mit der wir kontingent verschiedene Wirkungen dergestalt hervorbringen können, dass wir die Wirkung ungehindert von externen Einflüssen verursachen können oder nicht.⁶⁰⁶

Eine natürliche Ursache wird immer wirken, außer wenn sich eine Veränderung in ihr selbst ergibt – z.B. wenn sie ihre Energie verliert oder ein Hindernis antrifft, das den Akt behindert, oder eine andere Ursache, mit der sie zusammenwirkt, wegfällt.⁶⁰⁷ Obwohl solche Beispiele auch den Willen betreffen können, besitzt er noch ein Merkmal, das andere Ursachen nicht haben: Er kann seine Akte eigenständig widerrufen, auch wenn keiner jener drei erwähnten Gründe vorhanden ist. Genau dies meinen wir, wenn wir sagen, dass der Wille seine Wirkungen kontingent verursachen kann.⁶⁰⁸

Darüber hinaus kann der Wille von sich selbst her erneut aktiv werden, nachdem er es eine Weile nur in Potenz war. Aus einer aristotelischen Sicht wird dieser Ausdruck sinnlos, weil sich nichts von selbst aktivieren kann, außer wenn eine äußerliche Ursache dies bewirkt. Für Ockham ist dies lediglich im Rahmen der natürlichen Ursachen wahr, unabhängig davon, ob sie geistig oder materiell sind. Wenn der Intellekt z.B. eine Weile nicht aktiv ist, benötigt

⁶⁰⁴ Cf. *ibid.*, pp. 538-541.

⁶⁰⁵ Cf. Guillelmi de Ockham, *Scriptum In Librum Primum Sententiarum. Ordinatio. Prologus et Distinctio Prima, Opera Theologica I*, Gedeon Gál, Stephano Brown (ed.), St. Bonaventure, N. Y., 1967, 501, 2-22 [= Ockham, Ord. I (OTh I)].

⁶⁰⁶ Cf. Guillelmi de Ockham, *Quodlibeta Septem*, q. 16, a. 1, *Opera Theologica IX*, Joseph C. Wey (ed.), St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 1980, 87, 12 – 15 [= Ockham, *Quodl I*, (OTh IX)]: “[V]oco libertatem potestatem qua possum indifferenter et contingenter diversa ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare, nulla diversitate existente alibi extra illam potentiam.”

⁶⁰⁷ Cf. Guillelmi de Ockham, *Scriptum In Librum Primum Sententiarum. Ordinatio. Distinctiones XIX-XLVIII, Opera Theologica IV*, Girardus I. Etzkorn et Franciscus E. Kelley (ed.), St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 1978, d. 30, q. u., 580, 14 – 581, 4. (= Ockham, Ord. I, OTh IV).

⁶⁰⁸ Cf. *ibid.* 581, 5 – 581,8: “Praeter istos modos adhuc est unus modus quo potest voluntas creata cessare ab actu causandi, scilicet se sola, quantumquaque nullum praedictorum desit, sed omnia sint posita. Et hoc, et non aliud, est voluntatem contingenter causare.”

er eine äußere Ursache, um erneut aktiv werden zu können. Eine solche Ursache kann entweder ein Objekt sein, das der Intellekt zu erkennen beginnt, oder der Wille, der den Intellekt dazu bewegt, ein Objekt zu erkennen. Ein Objekt kann aber dem Willen vorangehen und trotzdem verliert er nicht die Freiheit, dieses Objekt nicht zu wollen. Er kann diese Entscheidung selbst und ohne andere äußere Reize treffen.⁶⁰⁹

Es ist bemerkenswert, dass nach Ockham auch abiotische und daher unfreie Entitäten befähigt sind, sich selbst zu bewegen, wie z.B. im Fall der Gravitation oder der Wurfparabel. Die Sache selbst bewegt sich wesentlich. Ein schwerer Körper ist die Wirkursache seiner eigenen Bewegung nach unten durch seine Qualität, Gewicht zu haben. Gleichmaßen verursacht warmes Wasser von sich selbst her und tätig seine eigene Abkühlung.⁶¹⁰

Damit folgt Ockham der augustinisch-franziskanischen Linie und entwickelt sie entgegen der aristotelisch-averoistischen Behauptung, dass der Wille zu einem Teil passiv sei, weiter. Olivi hat zugegeben, dass der Wille den Intellekt für die Vorstellung des Objekts benötigt, aber abgelehnt, dass der Intellekt oder das Objekt eine Wirkursache für den Willen sein können. Nach Scotus ist der Wille die vollständige Wirkursache seiner eigenen Akte und kann keineswegs von etwas in oder außerhalb von ihm, von einer geschöpften oder göttlichen Ursache, bewirkt werden. Das Objekt und der Intellekt können höchstens *causae sine qua non* sein.⁶¹¹ Ockham zeigt sich hinsichtlich dieser Frage einheitlicher: Der Wille ist (zusammen mit Gott) dem Objekt und der Vorstellung des Intellekts auch nur zu einem Teil Wirkursache. Trotzdem aber bleibt der Akt unbestimmt, bis der Wille die Entscheidung trifft, diesen Akt hervorzurufen.⁶¹²

⁶⁰⁹ Cf. Ockham, *Quodl. I*, q. 16 (OTh IX, 89, 39-51): “Sed hic est dubium, quia impossibile est quod agens, cum existit per tempus in potentia essentiali ad actum, quod reducat se de potentia ad actum sine omni agente extrinseco; sed voluntas potest per tempus esse in potentia essentiali ad volitionem; igitur non potest educere se. Respondeo: assumptum est verum in agente naturali sive sit corporale sive spirituale, sed in agente libero cuiusmodi est voluntas est instantia manifesta; quia obiectum potest esse cognitum et praesens voluntati, et omnia alia requisita ad actum volendi possunt manere per tempus, et tamen post potest elicere actum suum sine omni actione extrinseca; et hoc totum est propter libertatem suam.”

⁶¹⁰ Cf. Maurer, *The Philosophy*, p. 511, reference No. 151; Cf. *ibid.* pp. 431-435.

⁶¹¹ Wir sollten trotzdem bemerken, dass dies – wie bereits aufgezeigt – kritisiert werden kann, insofern Scotus auch die Haltung hatte, dass *causae sine qua non* wirklich nicht existieren und beide, *anima* und *objectum*, nur zu einem Teil Ursachen sind.

⁶¹² Cf. Maurer, *The Philosophy*, p. 511.

Ockham gründet die Freiheit des Willens genau wie Scotus und Olivi auf ein Niveau der Erfahrung und nicht auf rationale Gründe.⁶¹³

Nach Ockham aber ist der Wille nicht nur radikal von externen Wirkursachen unabhängig, sondern auch vor der Festlegung der Zielursachen. Wir werden von Zielursachen beeinflusst, sie verursachen aber nicht unsere Akte. Wir können unsere Bewegung in ihre Richtung unterbinden und sie bewusst ablehnen, d.h. aktiv verweigern, nach ihnen zu streben. Darüber hinaus können wir uns zu jeder Sache bewegen, auch wenn sie kein natürliches Ziel unseres Willens sein kann. Kurz gesagt: Wir können alles als Objekt unseres Ziels wählen und nach diesem streben.⁶¹⁴

Mit dieser Definition von Freiheit entzieht Ockham der Freiheit sogar die Aktivität des Willens, infolgedessen die Freiheit keinen Akt benötigt – sie ist vielmehr ein Zustand, zwischen zwei entgegengesetzten Möglichkeiten zu wählen und eine von beiden Wirkungen auszuführen. Wir sind nur deshalb frei, weil wir fähig sind, dieselbe Wirkung zu verursachen oder nicht. Deswegen ist für Ockham auch die Unterscheidung zwischen zwei *affectiones* des Willens unnötig. Ein Täter, der lediglich eine *affectio* hätte, könnte sie frei ausüben oder nicht, wodurch er seine eigene Freiheit bewiese. Agieren oder nicht agieren kann für Ockham unabhängig von den Veränderungen außerhalb des Willens stattfinden. Ein Objekt kann vom Intellekt erkannt werden, dem Willen vorangehen, alle anderen Bedingungen für die Ausführung dieses Aktes des Willens können eine Weile so bleiben, und erst nach einer gewissen Zeit kann der Wille seinen Akt ohne einen äußeren Antrieb ausführen und dies ist nur dank des Willens möglich.⁶¹⁵ Somit kann Ockham sein Konzept radikaler Willensfreiheit systematisch verantworten. Damit kann Ockham sein extremes Freiheitsmodell einheitlich durchführen.

Genau diese Fähigkeit des Willens, sich von Potenz zu Akt zu verändern, ist der wichtigste Punkt in Ockhams Theorie. Dieser Punkt wird dadurch ins Extremste verlegt, dass der Wille sogar der *visio beatifica* entsagen kann. Diese Fähigkeit des Willens, jede Sache zu

⁶¹³ Cf. Ockham, *Quodl. I*, q. 16, ad. d. 1 (OTh IX, 89, 23-28): “Circa primum dico, quod non potest probari per aliquam rationem, quia omnis ratio hoc probans accipiet aequae ignotum cum conclusione vel ignotius. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc quod homo experitur quod quantumque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel non velle vel nolle.” Ockham, *Ord. I* (OTh I, 499.18-22): “Sed unde constat nobis quod natura illarum est talis? Hoc est per experientiam: quia experimur quod libere et contingenter ante volitionem efficacem sanitatis possumus appetere potionem amaram vel non appetere, non autem stante illa volitione cum firma opinione aliter non posse consequi.”

⁶¹⁴ Cf. Normore, C.G., *Picking and Choosing: Anselm and Ockham on Choice*, in *Vivarium*, Vol. 36, No 1., Brill, 1998, pp. 23-39, pp. 33-34.

⁶¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 34.

seinem eigenen Objekt machen zu können, spielt auch eine wichtige Rolle in der Trennung zwischen „gut“ in einem metaphysischen Kontext und „gut“ in einem Kontext der Akte.⁶¹⁶ Nach Ockham legen wir unsere eigenen Ziele selbst fest.⁶¹⁷

Genau deswegen können wir nach Ockham auch Bosheit an und für sich wollen, was der gesamten scholastischen Tradition widerspricht. Daraus stellt sich die Frage, ob Bosheit auf Unkenntnis gründet. Auch wenn der Wille den Intellekt benötigt, um die Möglichkeiten seiner eigenen Wahl zu betrachten, kann er den Intellekt von einem Objekt abneigen. Sinnliche Appetite können den Intellekt auch abneigen, werden aber trotzdem nicht als frei bezeichnet, weil sie es nicht von sich selbst her machen.⁶¹⁸

5.3. Die Frage der Kausalität

Sein radikales Verständnis von Freiheit entwickelt Ockham als Folge unterschiedlicher Neuerungen, die er im Rahmen der Idee von Kausalität einführt. Nach seinem allgemeinen Verständnis ist eine Ursache dasjenige, wofern es postuliert wird, eine Wirkung hervorruft, auch wenn alles andere weggenommen wird. Wenn sie aber nicht postuliert wird, ungeachtet dessen, dass alles andere postuliert wird, folgt die Wirkung nicht. Dabei bespricht Ockham sechs verschiedene Arten von Ursachen.⁶¹⁹

Ockham reduziert jedoch nach einiger Untersuchung das Konzept von Kausalität auf „einen zeitlichen Vorzug“. Und wenn dem so ist, dann ist sogar freie Kausalität keine Kausalität.⁶²⁰ Wir können nicht *a priori* bestätigen, ob die Kausalität überhaupt existiert, weil die Wirkung nicht in der Kognition der Ursache enthalten ist. Es ist auch schwierig die Frage *a posteriori* zu beantworten, insoweit wir kein Kriterium haben, zwischen natürlichen und übernatürlichen Ursachen zu unterscheiden. Wir können die Folgen der Ursachen betrachten, nicht aber ihre Kausalität. Als ein Beispiel können wir uns die Situation vorstellen, in der ein

⁶¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 34 ff.

⁶¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 39.

⁶¹⁸ Cf. Wood, Rega, *Willing Wickedly: Ockham and Burley Compared*, in *Vivarium*, Vol. 37, No. 1, Brill, 1999, pp. 72-93, pp. 75-76.

⁶¹⁹ Cf. Goddu, André, *William of Ockham's Distinction Between "Real" Efficient Causes and Strictly "Sine Qua Non" Causes*, in *The Monist*, Vol. 79, No. 3, Causality Before Hume, Oxford University Press, 1996, pp. 357-367. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/27903488>. Accessed: 05-03-2020 10:45, p. 358; Cf. Adams, Marilyn McCord, *William Ockham*, 2 Volumes, Publications in Medieval Studies. The Medieval Institute University of Notre Dame, University of Notre Dame Press, Indiana, 1987, II, pp. 746-58.

⁶²⁰ Cf. Clark, David W., *Ockham on Human and Divine Freedom*, in *Franciscan Studies*, Vol. 38, Franciscan Institute Publications, 1978, pp. 122-160, p. 126; Cf. Klocker, Harry R., *Ockham and Efficient Causality*, in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, Volume 23, Number 1, The Catholic University of America Press, January 1960, pp. 106-123, pp. 118-123. Stable URL: <https://doi.org/10.1353/tho.1960.0002>.

Stück Baumwolle beginnt zu brennen. Wir können das Feuer und das Stück betrachten und danach das brennende Stück. Wir haben aber kein Instrument, um zu erkennen, ob das Feuer das brennende Stück verursacht wurde oder Gott es unmittelbar geschaffen hat. Ockham lässt die Antwort offen.⁶²¹

Wenn man aber ein Teilnehmer am entsprechenden Ereignis ist, kann man auch eine bessere und sicherere Erkenntnis gewinnen, weil der persönliche Kontakt einen besseren Zugang ermöglicht als die Position eines außenstehenden Betrachters. Dies gründet sich darauf, dass unsere Erkenntnis über uns selbst besser ist, als die über andere. Da die Ursache und die Wirkung verinnerlicht werden, erkennt man den aktiven oder passiven Zustand seiner Seele unmittelbar und sofort. Die Sicherheit für Kausalität zwischen einer vorhergehenden und einer nachfolgenden Sache in der natürlichen Welt, bzw. die repräsentative Kognition, wird dadurch geschwächt, dass man nicht wirklich zwischen einer einfachen vorhergehenden Sache und einem aktiven Einfluss unterscheiden kann. Wenn wir aber die willentlichen Akte besprechen, nimmt in diesen Fall die Person selbst unmittelbar teil – einerseits als die Ursache und andererseits als der Empfänger einer gewissen Entscheidung. Die Erfahrung des freien Willens ist eine Garantie gegen die Gefahr von Okkasionalismus und vollständigem Skeptizismus.⁶²²

Ockhams Definition für Kausalität bleibt deskriptiv. Eine Ursache bezeichnet die Existenz einer Sache, die die Existenz einer zweiten Sache hervorrufen kann. Statt der bisherigen Ansicht, dass eine Ursache eine Kraft oder Einfluss bezeichnet, spricht Ockham über ein Vorhandensein. Ockham versucht die Kausalität nicht durch eine Übergabe zwischen Ursache und Wirkung, noch durch die Dynamik einer Hervorbringung zu erklären, seine Behandlung des Problems steht stattdessen in Übereinstimmung mit seinen allgemeineren metaphysischen Positionen. Eine spezifische Beschreibung dient dazu, die Fakten zu erklären. „Statt einer Analyse erklärt der Nominalist die Welt durch ihre wissenschaftliche Beschreibung.“⁶²³ Obwohl er die Tradition der aristotelischen Begriffe wie „Materie“ und „Form“ nicht weglassen will, vertieft er sich nicht in weiteren rationalen Begründungen.⁶²⁴

Hinsichtlich der Willenstheorie tritt Ockham in einer Zeit auf, in der die Autoren zwischen den zwei herrschenden Ansichten – der von Thomas von Aquin und von Scotus – aufgeteilt wurden, wobei er versucht, den Platz eines mittleren Wegs einzuschlagen. Als

⁶²¹ Cf. *ibid.*, pp. 125-128.

⁶²² Cf. *ibid.*, p. 130.

⁶²³ *Ibid.*, p. 131.

⁶²⁴ Cf. *ibid.*, pp. 131-132.

Angehöriger der längeren franziskanischen Tradition betont Ockham statt der Rationalität die Spiritualität. Da er die Faktizität der menschlichen Akte erforscht und nicht ihren angeblichen metaphysischen Grund, wird die Frage über einen Vorrang zwischen angeblichen Vermögen der Seele unzutreffend. Sobald „Wille“ und „Intellekt“ nichts anders als die beobachtbaren Akte derselben Seele bezeichnen, verliert die Frage des Vorrangs ihre Bedeutung. Der Unterschied zwischen dem Willen und dem Intellekt wird lediglich auf einen sprachlichen, nicht metaphysischen Unterschied reduziert.

Einerseits unterstützt eine solche Theorie die augustinisch-franziskanische Betonung der Einfachheit der Seele, andererseits aber geht die Lehre über die Vermögen, die auch die Franziskaner untermauern, verloren. Dies veranlasst Ockham dazu, die Frage nach dem edelsten Vermögen für sinnlos zu erklären, indem er sie den beiden Arten von Akten zuschreiben kann, insoweit sie ein und dieselbe Substanz sind. Das vollkommene Glück besteht in dem edelsten Vermögen und beide Behauptungen, dass der Intellekt bzw. der Wille das edelste Vermögen sei, sind richtig, insoweit Intellekt und Wille formell und tatsächliche dasselbe bezeichnen.⁶²⁵

In Bezug auf den Akt selbst versucht Ockham, einen mittleren Weg einzuschlagen. Wie Thomas behauptet auch er, dass die rationale Aktivität der willentlichen vorhergehen muss, während bei Scotus der willentliche Akt seine größere Vollkommenheit behält. Im späteren Ockhamismus spürt man schon eine eindeutige Betonung der semantischen Gedanken, die die Weise, in der Fragen gestellt werden, und daher das Prinzip selbst, auf das sich die aristotelische Lehre der Kausalität gründet, auflöst. Nur da wir solche Fragen stellen können, bedeutet dies nicht, dass wir den Willen in formalen und finalen Aspekten aufteilen können. Wie jeder Nominalist versucht Ockham, einen Abstand zwischen Wörtern und Sachen beizubehalten, damit scheinbare metaphysische Wesen, die die scholastischen Auseinandersetzungen „übervölkern“, reduziert werden können. Infolgedessen ist der Wille kein Vermögen in der Seele, das aus einheitlicher formaler Ursache und Ziel besteht. Er ist lediglich eine Aktivität der Seele.⁶²⁶

Wir sollten aber vielleicht auch bemerken, dass der Wille nach Philosophen wie Bonaventura auch keine selbständige Existenz hat, sondern lediglich eine von den zwei

⁶²⁵ Cf. Ockham, Ord. I, q. 2 (OTh I, 402, 11 - 17): “Ad primum principale, concedo quod frui est in potentia nobilissima. Et quando dicitur 'intellectus est potentia nobilissima,' concedo; et similiter 'voluntas est potentia nobilissima', quia illa potentia quae est intellectus et illa quae est voluntas nullo modo distinguuntur a parte rei nec a parte rationis, sicut alias declarabitur, quia ista sunt nomina significantia idem, connotando praecise distinctos actus, dicerem quod potentia volitiva esset.”

⁶²⁶ Cf. Clark, *Ockham on Human...*, pp. 132-135.

Ausdehnungen der Seele ist. Der Wille und der Intellekt bezeichnen keine selbständigen Wesenheiten, sondern nur einen Unterschied in der Funktionalität der Seele. Das einzige existierende ist die Seele. Wenn wir den Kern der philosophischen Theorien von Bonaventura und Ockham betrachten, sehen wir deshalb oft, dass es keine bedeutenden Unterschiede gibt. Vielmehr geht der Streit darum, ob wir die Zusammenwirkungen dieser Realitäten benennen und diskutieren können. Während Bonaventura oder Thomas detaillierte rationale Strukturen bauen, bevorzugt es Ockham, die Sprache von unverwendbaren Begriffen zu bereinigen.

Für Thomas ist die Neigung des Willens nach Glückseligkeit ein Grundstein seiner gesamten Philosophie, der jedoch von Ockham vollständig abgelehnt wird. Auch Scotus, von dem Ockham viele Idee übernimmt, wird stark kritisiert. Mit Scotus aber streitet Ockham nicht über die Ideen selbst, sondern über ihre Anwendung. Zum Beispiel führe der Versuch, die Appetition und die Freiheit im Willen zusammenzufügen, nur zu Verwirrung. Außerdem sei die Trennung zwischen einer natürlichen und einer freien Kausalität auch unzutreffend. Damit aber behauptet Ockham noch nicht, dass alle Akte des Willens frei sind.⁶²⁷

In Allgemeinen kann man zwei Ziele in Ockhams Kritik erkennen. Erstens zeigt er Schwierigkeiten auf, den Modus, das Objekt und das Ziel der willentlichen Akte mit der ontologischen Struktur des Willens zu verbinden. Dies bedeutet eine unmittelbare Kritik an die aristotelischen Erklärungsweisen, die formale und teleologische Strukturen verwenden. Zweitens lehnt es Ockham ab, dass der Wille unvermeidlich freie Akte hervorruft. Die Unbestimmtheit bezeichnet dann einen urtümlichen und potenziellen Zustand der Seele, die von der Geschichte der getroffenen Entscheidungen begrenzt wird und die wir als moralische Identität oder Charakter benennen. Bei Erwachsenen muss die Unbestimmtheit zwischen zwei Gegenteiligen oft durch Bildung von Habitus, Gegenwirkung gegen Leidenschaften und bereits gelerntes Verhalten erstattet werden. Ockham gründet die Freiheit nirgendwo auf die einzigartige und besondere Natur des Willens. Das zeigt, dass er nicht die Absicht hatte, die Möglichkeit einer freien Entscheidung von einer vorherigen Analyse des Willens und seinen willentlichen Appetitionen oder der Natur abzuleiten. Ganz im Gegenteil: Sein Programm beginnt mit der Erfahrung von beidem, freien und notwendigen Willensakten, und schreitet voran mit der Ablehnung jeder Erklärung der Kausalität, die mit diesen Fakten inkohärent ist.⁶²⁸

⁶²⁷ Cf. *ibid.*, pp. 136-139.

⁶²⁸ Cf. *ibid.*, p. 140.

Ockham gibt zu, dass er syllogistisch nicht beweisen kann, dass der Wille kontingente Akte hervorrufen kann. Der Agent selbst aber hat eine unmittelbare und evidente Erkenntnis von seinen kontingenten Motivationen. Die logischen Erklärungen werden überflüssig und von unserem Bewusstsein ersetzt, dass wir selbständig kontingente Wirkungen herstellen können. Die Beschreibung unserer innerlichen Erfahrung ist sowohl der Ausgangspunkt als auch die Folgerung von Ockhams Theorie der Freiheit, die bei allen Menschen vorhanden ist.⁶²⁹

Im Gegensatz dazu ist ein natürlicher Akt von solcher Art, dass er immer, sobald die Bedingungen vorhanden sind, aktiviert wird. Der natürliche Akt findet immer statt, außer wenn entweder beim Empfänger oder beim Agenten ein Hindernis auftritt.⁶³⁰ Wieder ist Ockhams Definition keine metaphysische Erklärung, sondern ähnelt eher einem Lackmустest, der nur das *definiendum* zeigen will. Die Definitionen von frei und kontingent wiederholen bloß die Erfahrung, frei zu verursachen. Eine kontingente Kraft wirkt ohne eine Veränderung in sich selbst oder einer äußeren. Dadurch hat sie ihre eigene selbständige Fähigkeit, eine Wirkung zu verursachen oder nicht, ist aber nicht von Natur aus unbestimmt.⁶³¹ Die Definitionen sind zirkulär, sie kehren stetig zur ursprünglichen Erfahrung, frei zu verursachen, zurück.⁶³²

Das aristotelische Prinzip *omne quod movetur ab alio movetur* widerspricht unserer inneren Erfahrung, insoweit der Wille ein unbewegter Beweger ist. Ockham lehnt nicht nur die aristotelische Analyse von Natur und Kausalität ab, sondern auch die Erklärung durch das Begriffspaar von Akt und Potenz. Freiheit ist die Fähigkeit eines frei ausgelösten Akts ohne Veränderung in der Potenz selbst, weil der Übertritt von einem potenziellen zu einem aktuellen Zustand in der Tat unnötig ist. Der Wille und seine Kontingenz sind einfach so wie sie sind und der Wille kann in jedem Moment von sich aus einen Akt hervorrufen oder nicht, wofür keine äußere Kraft benötigt wird. In Bezug auf das Ziel jedes Aktes behauptet Ockham, dass nur der freie bewusste Agent im eigentlichen Sinne zweckvolle Akte hat. Die natürliche Welt ist vorhersehbar, macht aber keine absichtlichen Pläne. Deswegen wird sogar der Wille

⁶²⁹ Cf. *ibid.*, p. 143.

⁶³⁰ Cf. Ockham, Ord. I, Prol., q. 1 (OTh I, 62, 3-9): “Ad tertiam probationem dico quod Philosophus, II De Generatione loquitur de agente naturali, quod manens idem, semper facit idem. Quia scilicet quidquid facit uno tempore, facit alio tempore, nisi sit aliqua variatio ex parte passi vel ex parte agentis vel aliquod aliud impedimentum, ita quod si uno tempore facit unum, omni tempore faciet unum, et si uno tempore facit centum, alio tempore faciet centum, et ita semper idem.”

⁶³¹ Cf. *ibid.*, d. 1, q. 6 (OTh I, 501, 7-11): “Alio modo accipitur pro illo quod producit aliquem effectum, et nullo variato ex parte sua nec ex parte cuiuscumque alterius habet in potestate sua ita non producere sicut producere, ita quod ex natura sua ad neutrum determinatur.”

⁶³² Cf. Clark, *Ockham on Human...*, pp. 143-144.

nicht mit besonderen teleologischen Finalursachen wie Glückseligkeit, Güte, Selbstverwirklichung usw. befrachtet. Es gibt hier keinen Platz für eine Moralität, die von einem natürlichen Gesetz des Willens abgeleitet wird, weil es Teil der Würde des Menschen ist, dass er seine Motive und Ziele allein wählt.⁶³³

Die Kontingenz geht nicht gegen den Satz vom Widerspruch, sondern muss disjunktiv verstanden werden. Der Wille kann eine Wirkung verursachen oder nicht, aber kann beides nicht gleichzeitig ausführen. Deshalb teilt Ockham den Prozess der Entscheidung in einer zeitlichen Linie auf: davor, währenddessen und danach. Bevor ein Akt des Willens hervorgerufen wird, bleibt der Wille unbestimmt, diesen Akt hervorzurufen oder nicht. In dem Moment, in dem die Entscheidung getroffen wird, wird der Wille selbstbestimmt, bzw. es wird unmöglich, den entgegengesetzten Akt zeitgleich herzustellen. Nach dem Erscheinen des Aktes gewinnt der Wille seine Unbestimmtheit zurück und kann entweder seinen Akt beenden oder fortsetzen. Ein Akt kann nur frei sein, wenn der Wille vor und nach ihm einen Zustand der Unbestimmtheit besaß.⁶³⁴

Es bestehen nicht genug rationale Gründe, um die Freiheit zu erklären. Die beste Art, Freiheit zu spüren, besteht in der Fähigkeit, Prozesse zu beenden, d.h. in der Fähigkeit, „nein“ zu sagen. Während die Natur ihre Wirkung vollständig durchführt, wenn die entsprechenden Bedingungen vorhanden sind, kann die unabhängige Kraft der Seele die unaufhaltsame Natur unterbrechen. Da aber Ockhams Theorie nicht durch rationale Gründe unterstützt wird, bezeichnet sie David als rustikal. Außerdem sei die Kontingenz selbst „ein Funkeln ohne Feuerstein und Stahl“, die spontane Kausalität eine nichts erklärende Metapher.⁶³⁵ Freiheit im Allgemeinen bringt die vernünftige Denkweise zum Zusammenbruch, weswegen keine strukturelle Analyse durchgeführt werden kann. Es gibt keinen hinreichenden Grund, die Akte des kontingenten Willens auszuführen, anstatt sie nicht auszuführen; der Anlass ist lediglich die persönliche Vorliebe: Ich mache es, weil ich es machen will. Damit bleibt die Freiheit, wie die Person selbst, unerforschbar. Die Beschreibungen von Ockham beziehen sich nicht auf biblische Texte oder auf ein breiteres theologisches Netzwerk, weswegen sie bereits säkular scheinen. Freiheit ist nicht mit dem unbegrenzten Guten verbunden, obwohl sie an einer Stelle sogar als die *differentia specifica* des Menschen erwähnt wird.⁶³⁶ Diese Haltung Ockhams

⁶³³ Cf. *ibid.*, pp. 144-146.

⁶³⁴ Cf. *ibid.*, pp. 146-147.

⁶³⁵ Cf. *ibid.*, p. 147.

⁶³⁶ Cf. Ockham, *Ord. I, d. 1, q. 3 (OTh I, 426, 1-6):*” Secundo sic: creatura rationalis est perfectior omni creatura irrationali, ergo illud accidens per quod distinguitur maxime a creatura irrationali erit perfectius; sed videtur quod creatura rationalis magis distinguitur per volitionem quam per

wird nicht erklärt oder wiederholt, aber sie bleibt trotzdem ein klares Zeugnis für seine Ansicht.⁶³⁷

5.4. Die Erkenntnis

Wie schon auf den vorherigen Seiten bemerkt, ist für Ockham die innerliche Erfahrung der Seele genauso wichtig, wie für Olivi oder Scotus. Die innerliche Erfahrung, die innerlichen Betrachtungen, die wir in uns selbst machen können, sind nicht nur eine Weise der Erkenntnis, sondern vielmehr der Grund jeder Erkenntnis. So wie für Aristoteles die ersten Prinzipien der Logik die Grundlage unserer Erkenntnis sind, so nehmen die Franziskaner die bewusste innerliche Erfassung als unvermeidbaren Anfang eines jeden Erkenntnisprozesses, sogar wenn sie in einem eher psychologischen und nicht strikt logischen Kontext besprochen wird.

5.4.1. Selbstreflexion

Bei Ockham wird diese Selbsterkenntnis im Rahmen der reflexiven intellektuellen Akte diskutiert. Die reflexiven Akte werden als intuitiv bezeichnet und werden vor allem in Bezug auf unsere Erkenntnis über die externen Objekte verwendet.⁶³⁸ Intuitive Erkenntnis aber ist nicht lediglich im Bereich der äußerlichen Objekte plausibel, sondern auch für unsere innerliche Erkenntnis. Nach Ockham können wir unsere gegenwärtigen mentalen Akte und Zustände auf solche Weise unmittelbar erfassen. Genau wie die Intuition die externen Objekte erfassen kann, kann sie auch die präsenten Akte der Seele als Objekte der intellektuellen Akte erfassen. In der Philosophie der Gegenwart heißt es „higher order theory of consciousness“, wobei man verschiedene Niveaus des Bewusstseins unterscheidet. Die intuitiven Akte über externe Objekte ermöglichen es uns, richtige Urteile zu fällen, womit wir eine richtige Erkenntnis der externen Welt bekommen. Die reflexiven intuitiven Akte unserer eigenen mentalen Akte führen zu einer Art von Selbsterkenntnis.⁶³⁹

Die mentalen Ausdrücke werden mit nicht-propositionellen mentalen Akten identifiziert. Sie sind potenzielle Teile propositioneller Akte des Intellekts, d.h. möglicherweise Subjekte oder Attribute der mentalen *propositiones*. Wenn wir die

quamcumque delectationem. Assumptum patet quia maxime distinguitur per libertatem quae est principium volitionis.”

⁶³⁷ Cf. *ibid.* 147 ff.

⁶³⁸ Cf. Ockham, *Quodl.* I, q. 14 (OTh IX, 79).

⁶³⁹ Schierbaum, Sonja, *Ockham on the Possibility of Self-Knowledge: Knowing acts without Knowing Subjects*. In: *Vivarium*, Vol. 52, No. 3/4, Special Issue: Varieties of Subjectivity, Brill, 2014, pp. 220-240. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/24775472>. Accessed: 13-06-2019 12:46 UTC, pp. 222-223.

intellektuellen Akte als Träger der semantischen Merkmale annehmen, wird keine zusätzliche Entität benötigt; die Merkmale gehören direkt zu den Akten des Intellekts.⁶⁴⁰

Ein direkter Akt (*actus rectus*) ist derjenige Akt, mit dem wir die externen Objekte bemerken, während wir mit einem reflexiven Akt (*actus reflexus*) den direkten Akt erfassen können.⁶⁴¹ Der direkte Akt ist ein Objekt für den reflexiven Akt, so wie eine externe Entität das Objekt eines direkten Aktes ist. Damit ein reflexiver Akt stattfinden kann, muss ein anderer Akt vorhanden sein, weil kein Akt sein eigenes Objekt sein kann.⁶⁴² Nach Ockham kann kein Akt im eigentlichen Sinne reflexiv werden, weil er dann von selbst anfangen und aufhören muss.⁶⁴³

Infolgedessen wird ein Akt nur in einem breiteren Sinne reflexiv, weil er sich nicht als ein Objekt erfassen kann, sondern er benötigt einen anderen Akt. Reflexive Akte sind deshalb Akte von zweiter Ordnung, insoweit die intentionale Beziehung des Denkens zu den Objekten einen semantischen Charakter hat. Diese Beziehung kann nicht selbstbezüglich sein – genau wie die intentionelle Beziehung zu einem Objekt.⁶⁴⁴

Um das Konzept der Intuition zu verdeutlichen, führt Ockham die Engel als Beispiel an, die ihre eigenen Gedanken lesen können. In diesem Kontext zeigt Ockham noch den Unterschied zwischen der nicht reflexiven und der reflexiven intuitiven Kognition. Engel können sowohl ihre gegenseitigen äußeren Objekte als auch intellektuellen Akte erfassen. Wenn wir Reflexivität in einem breiteren Sinne verstehen, ist der Akt des Intellekts reflexiv, aber auch intuitiv. In der gleichen Weise kann ein Engel sowohl sich selbst als auch einen anderen Engel erfassen. Wenn er sich selbst erfasst, hat er eine reflexive Kognition in einem breiteren Sinne.⁶⁴⁵

⁶⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 225.

⁶⁴¹ Cf. Ockham, *Quodl.* II, q. 12 (OTh IX, 165, 13-15): “[V]ocatur actus rectus quo intellegimus obiectum extra animam, et actus reflexus quo intellegitur ille actus rectus.”

⁶⁴² Cf. Schierbaum, *Ockham on the Possibility...*, p. 226.

⁶⁴³ Cf. Ockham, *Quodl.* II, q. 12 (OTh IX, 165, 10 – 12): “[D]ico quod non accipitur actus rectus et reflexus proprie, quia illud dicitur proprie reflexum quod incipit ab eodem et terminatur in idem; et ideo nullus actus proprie dicitur reflexus.” Brower-Toland, Susan, *Medieval Approaches to Consciousness: Ockham and Chatton*, in *Philosophers’ Imprint*, Vol. 12, No. 17, November 2012, pp., 1-29. Stable URL: www.philosophersimprint.org/012017/. p. 9.

⁶⁴⁴ Cf. Schierbaum, *Ockham on the Possibility*, p. 226.

⁶⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 236; Ockham, *Ord.* I, Prol., q. 1 (OTh I, 65, 16 – 20): “Accipiendo tamen reflexionem large, concedo quod illa intellectio est reflexa, et tamen cum hoc statu quod sit intuitiva; sicut patet quod angelus ita potest intelligere se ipsum intuitive sicut alium, et tamen quando intelligit se ipsum intuitive, habet intellectionem reflexam large.”

Andere Forscher bemerken, dass eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen der reflexiven intuitiven Kognition und der nicht reflexiven intuitiven Kognition besteht. Ein Engel erfasst den Akt eines anderen mit einem Akt, der unterschiedlich vom erfassenden Akt selbst ist. Deswegen kann der Engel, dessen Akt vom ersten Engel erfasst wird, seinen eigenen Akt mithilfe eines anderen Aktes erfassen, der dem Akt sehr ähnlich (*consimili*) ist, mit dem der erste Engel erfasst.⁶⁴⁶ Wie unterscheidet aber der erste Engel, dass er nicht seinen eigenen Akt, sondern den Akt eines anderen Engels erfasst? Die Antwort hier hat vielmehr einen ontologischen Hintergrund als einen epistemologischen: Er besitzt nur einen einzigen Akt in sich selbst, und wenn er sich selbst erfassen würde, würde er zwei Akte besitzen.⁶⁴⁷

Im Allgemeinen zeigt sich die mittelalterliche Auseinandersetzung über Bewusstsein und Selbsterkenntnis in zwei Varianten: in Bezug auf die Intentionalität und in Bezug auf das nicht-intentionelle Bewusstsein. Ockham folgt dem ersten Ansatz, demnach das Bewusstsein ein Konzept der Darstellung in einer höheren Ordnung ist.⁶⁴⁸

So wie viele mittelalterliche Autoren, teilt auch Ockham die psychologischen Zustände in konnotative und kognitive. Die ersten stammen von bewegenden Kräften, während die zweiten von sinnlichen oder rationalen herkommen. Kognitiven Zustände ihrerseits teilen sich in propositionelle (*complexa*) und nicht propositionelle (*incomplexa*) auf. Die nicht propositionellen schließlich sind intuitiv und abstrakt. Intuitive Kognitionen bieten einen unmittelbaren Zugang zur Welt, wobei sie kontingente, gegenwärtige und lokale Angaben über Fakten erwerben, wie der Sachverhalt hier und jetzt ist. Aus einer epistemologischen Sicht ist diese Kognition evident, weil sie evidente Erkenntnis anbietet, und aus einer psychologischen unmittelbar. Abstrakte Kognitionen sind alle diejenigen, die nicht als intuitive Kognitionen funktionieren, unter ihnen nicht-wahrnehmende Akte wie das Gedächtnis, die Vorstellungskraft oder die Begriffsbildung.⁶⁴⁹

Wie bereits erwähnt, wird diese Unterscheidung oft auch von Scotus gemacht, Ockham aber übernimmt sie und benutzt sie in einer innovativen und umstrittenen Weise. Er entwickelt die Rolle der intuitiven Kognition im innerlichen Leben der Seele weiter. Die

⁶⁴⁶ Cf Ockham, *Quodl.* II, q. 12 (OTh IX, 165-166,20-24): “[S]ed unus angelus cognoscit actum alterius angeli actu distincto ab actu cognito; igitur angelus cuius actus cognoscitur ab alio, potest cognoscere actum proprium cognitione consimili illi cognitioni qua alius angelus cognoscit.”

⁶⁴⁷ Cf. Schierbaum, *Ockham on the Possibility*, pp. 237-238.

⁶⁴⁸ Brower-Toland, Susan, *Medieval Approaches to Consciousness: Ockham and Chatton*, in *Philosophers' Imprint*, Vol. 12, No. 17, November 2012, pp., 1-29. Stable URL: www.philosophersimprint.org/012017/. p. 1.

⁶⁴⁹ Cf. *ibid.*, pp. 2-5.

Selbsterkenntnis bietet entscheidende Beweise dafür, dass es eine intellektuelle an Stelle einer sinnlichen Wahrnehmung gibt. Die innerliche Wahrnehmung von unseren Gedanken, von den Akten des Willens, von emotionalen Zuständen wie der Traurigkeit oder dem Glück, wird nicht von einer sinnlichen Wahrnehmung verursacht. Jedoch werden diese innerlichen Betrachtungen mit einer besonderen Klarheit wahrgenommen. Die Wahrheit der Proposition „Ich denke“ ist evident für mich und wird von einem prinzipiell einfachen Bewusstsein von den Begriffen und den Sachen derselben Proposition wahrgenommen. Anders formuliert folgt die Propositio „Ich denke“ keiner kontingenten Wahrheit.⁶⁵⁰

Die intuitive Kognition gewinnt Erkenntnis über das Vorhandensein und kontingente Wahrheiten, die Ockham als evidente Erkenntnis bezeichnet. Selbsterkenntnis ist eine Art von wahrnehmender Erkenntnis. Genau wie sich die Erkenntnis über unsere unmittelbare Umgebung auf intuitive Kognition gründet, wurzelt auch die Erkenntnis über unsere intellektuellen Zustände in der intuitiven Kognition. Das Bewusstsein enthält zum Teil eine Art von Selbstbewusstsein, es ist eine Wahrnehmung, die in uns selbst geschieht. Ein bewusster Zustand ist ein Zustand, in dem man sich bewusst wahrnimmt.⁶⁵¹

Ockhams Haltung setzt die Existenz eines selbständigen und grundsätzlicheren Bewusstseins über einige Zustände voraus. Dieses Bewusstsein ist jedoch einfacher als die einfachsten Gedanken, die wir haben können, weil es den Propositionen und den Meinungen vorangeht. Wenn jemand einen Stein wahrnimmt, kann er außerdem mit einem zweiten intellektuellen Akt betrachten, dass er diesen Stein wahrnimmt. Wenn ihm aber vollständig unbewusst wäre, dass er diesen Stein betrachtet, wäre er vollkommen unfähig, zu verstehen, dass er diesen ersten Akt der Wahrnehmung auslöst.⁶⁵²

Es wäre nicht möglich, eine bewusste Erkenntnis zu erwerben, wenn nur der erste Akt der Kognition eines Objekts ohne den höheren reflexiven Akt des Intellekts vorhanden wäre. Trotzdem bedeutet dies nicht, dass ein solcher Akt nicht stattfinden kann, er wird jedoch nur auf einem unbewussten Niveau geschehen. Dieser unbewusste Akt kann nicht über sich selbst reflektieren, insofern kein Akt im strengeren Sinne über sich selbst reflektieren kann, weswegen er unbewusst bleibt, wenn alle anderen intellektuellen Akte zurückgezogen werden. Und wenn wir die Person im selben Moment fragen, ob er sich bewusst ist, dass er

⁶⁵⁰ Cf. *ibid.*, pp. 5-6; Cf. Ockham, *Ord.* I, Prol., q. 1, a 1 (OTh I, 39-40); Cf. Brower-Toland, Susan, *William Ockham on the Scope and Limits of Consciousness*, in *Vivarium*, Vol. 52, No. 3/4, Special Issue: Varieties of Subjectivity, Brill, 2014, pp. 197-219, pp. 198, n. 3.

⁶⁵¹ Brower-Toland, *William Ockham on the Scope...*, p. 199.

⁶⁵² Brower-Toland, *Medieval Approaches...*, pp. 15-16.

dieses Objekt wahrnimmt, wird er nicht einverstanden sein, weil er nicht den zweiten Akt parat hat, mit dem der erste reflektiert wird.⁶⁵³

Als Beispiel bringt Ockham einen Fall von Augustinus an, in dem wir uns nicht dessen bewusst sind, was wir schon gehört oder gesehen haben. In *De Trinitate* IX am Ende des achten Kapitels sagt Augustinus, dass er oft laut gelesen hätte, und doch wüsste er nicht, was er gelesen oder gehört habe, weil er von einem Akt eines anderen Vermögens abgelenkt wurde. Genau so geschieht es oft, dass man nicht wahrnehmen kann, was man hört, weil die Absicht oder *intentio* stärker auf das Sehvermögen konzentriert wird.⁶⁵⁴

In demselben Aufsatz vergleicht Brower-Toland die Haltung von Ockham mit der von Chatton. Ein Kritikpunkt lautet, dass der Charakter der ich-förmigen bewussten Erfahrung vollständig unerklärt bliebe. Deshalb kann die Position von Ockham leicht zu einer *reductio ad absurdum* führen, weil für jeden neuen Akt, der erkannt werden muss, auch ein noch höherer, neuer reflexiver Akt auftritt. Es muss jedoch ein erster Akt vorhanden sein, der seiner selbst bewusst ist, und keinen zweiten Akt benötigt, damit er betrachtet wird.⁶⁵⁵

Die Lösung dieser Kritik versteckt sich noch einmal in der Betonung des nicht intellektuellen oder – hier besser – nicht bewussten Zustandes unserer eigenen Gedanken. Nach Ockham treten nur ein Teil der intellektuellen Akte ausdrücklich bewusst auf, nämlich die „First-order-Akte“. Trotzdem kann die Kritik auch plausibel sein, insoweit Ockham an anderen Stellen andeutet, dass sich die Akte des Intellekts im Allgemeinen selbstbewusst sind.⁶⁵⁶

Daraus ergibt sich eine Frage: Wie kann überhaupt unabhängig vom ersten Akt ein zweiter Akt des Intellekts entstehen? Wenn die Tätigkeit des Intellekts nach Ockham (genau wie Scotus zufolge) auf natürlichem Wege stattfindet, wie ist es dann möglich, einen Akt zu beginnen, der einen anderen Akt betrachtet? Wenn der erste Akt als ein Objekt des zweiten betrachtet wird, dann wird diese Betrachtung natürlich verursacht – ein Objekt, der direkte Akt (*actus rectus*), verursacht einen Akt des Intellektes, den zweiten, intellektuellen Akt (*intellectus reflexus*). Entspräche dies den Tatsachen, so muss man fragen, unter welchen Bedingungen dies geschieht. Gibt es besondere natürliche Grenzen, im Rahmen derer ein reflexiver Akt stattfinden kann, während es in einer anderen Situation nicht möglich ist?

⁶⁵³ Cf. *ibid.*, pp. 16-17; Cf. Ockham, *Rep. II*, q. 17 (OTh V, 387-389).

⁶⁵⁴ Cf. *ibid.* p. 18.

⁶⁵⁵ Cf. *ibid.*

⁶⁵⁶ Cf. Brower-Toland, *William Ockham on the Scope...*, pp. 197-199.

Außerdem: Geschieht es auf natürlichem Wege, oder sind wir auch in der Lage, es frei zu verursachen?

Ockham geht dieses Problem an. Ein reflexiver Akt wird von einem direkten Akt und von einem Akt des Willens verursacht. Der Akt des Willens ist ein Akt, mit dem man will, dass der direkte Akt intellektuell erkannt wird. Es ist klar, dass er vom direkten Akt zum Teil verursacht wird, wenn er notwendigerweise vom direkten Akt abhängig ist und selbst ohne die Existenz des letzteren auch nicht existieren kann. Deshalb hängt der reflexive Akt wie von einer Wirkursache vom direkten ab. Dabei ist es auch klar, dass ein Akt des Willens benötigt wird, wenn jemand eine Sache betrachten kann, ohne sich dessen bewusst zu sein. Genau so kann jemand sehen, ohne zu bemerken, dass er sieht. Wenn der reflexive Akt lediglich vom Intellekt bzw. dem direkten intellektuellen Akt verursacht wäre, würde der Intellekt unmittelbar und sofort erkennen, dass er wahrnimmt, sobald der direkte Akt auftritt, und solange er dauert. Das widerspricht aber unserer Erfahrung. Deswegen wird auch ein Akt des Willens benötigt, nämlich einer, mit dem man den direkten intellektuellen Akt erkennen will. Da der Wille wollen kann, dass ein Akt des Intellekts statt eines anderen erkannt wird, ist es klar, dass es sich um keine *reductio ad absurdum* handelt.⁶⁵⁷

Das Bewusstsein ist nicht allgegenwärtig und nicht alle Akte des Intellekts sind sich ihrer selbst bewusst. Einige können wir nicht erfassen. Das Gegenteil wird unserer Erfahrung widersprechen. Obwohl ein Akt des Willens erfordert wird, wird er damit nicht auch hinreichend, weswegen auch etwas zusätzlich benötigt wird, nämlich ein Akt des Willens. Indem der Wille als eine notwendige Bedingung für das Bewusstsein hinzugefügt wird, begrenzt er die Spannweite des Bewusstseins, womit die Frage über die *reductio ad absurdum* beantwortet wird.⁶⁵⁸

Nach Brower ist es trotzdem nicht einfach zu erklären, wie genau der Wille mit diesem Prozess verbunden ist, auch wenn wir einverstanden sind, dass wir uns nicht immer unserer

⁶⁵⁷ Cf. Ockham, *Quest.*, q. 5 (OTh VIII, 177, 449 – 178, 466): “Ideo dico quod actus reflexus causatur ab actu recto tanquam ab obiecto et ab actu voluntatis quo vult illum actum intelligi. Quod autem causetur ab actu recto patet, quia actus reflexus necessario dependet ab actu recto quia non potest causari nisi existente actu recto. Igitur in aliquo genere causae dependet, et patet quod non nisi sicut ab efficiente. Quod autem actus voluntatis requiritur patet, quia aliquis potest aliquid intelligere et tamen non percipere se intelligere, sicut potest aliquis videre et tamen non percipere se videre. Sed si actus reflexus causaretur praecise ab intellectu et actu recto, statim posito et stante actu recto, intellectus necessario statim perciperet se intelligere quod est manifeste contra experientiam. Igitur requiritur actus voluntatis quo vult illum actum cognosci. [...] Et sic patet quod non oportet ponere processum in infinitum, quia potest voluntas velle unum actum intellectus cognosci absque hoc quod velit alium cognosci.”

⁶⁵⁸ Cf. Brower-Toland, *William Ockham on the Scope...*, pp. 209-210.

intellektuellen Zuständen bewusst sind. Ihr erscheint das Bewusstsein als etwas, das uns passiert, anstatt als etwas, das wir machen oder wollen. Die Wendung unserer Aufmerksamkeit zu verschiedenen Objekten kann tatsächlich willentlich geschehen, aber das impliziert nicht gleich einen Wechsel von bewussten zu unbewussten Akten.⁶⁵⁹

Es ist in der Tat schwierig, zu verstehen, wie man mit dieser Zirkularität in Ockhams Erklärungen umgehen muss.⁶⁶⁰ Ockham behauptet einerseits, dass der Wille den Intellekt bewegt, andererseits aber, dass der Wille nur das wollen kann, was schon intellektuell erfasst wurde. Brower schlägt eine Lösung vor, die jedoch auch schwierig anzunehmen ist. Sie meint, dass man sich an verschiedene Arten von mentalen Zuständen wenden kann (an visuelle Zustände, an das Gedächtnis usw.) und außerdem an jeden konkreten Inhalt dieser Zustände im Einzelnen.⁶⁶¹ Eine solche Interpretation wäre auch durch unsere eigene Erfahrung nicht eindeutig bewiesen.

An einer anderen Stelle zählt Ockham drei verschiedene Gründe auf, die für einen reflexiven Akt benötigt werden, nämlich den Willen im Allgemeinen, eine erste *volitio* und eine erste *intellectio*. Wenn jemand etwas liebt, ist es nicht verpflichtend, dass er es liebt. Wenn aber der Wille seine eigenen erkannten Akte will, wird die zweite „higher-order“ *volitio* unmittelbar von drei Sachen verursacht, nämlich vom Willen, der seine eigene Zustände will, von der „first-order“ *volitio* und von der „first-order“ *intellectio*, mit der das geliebte Objekt erkannt wird. Wenn diese drei Gründe postuliert werden, ergibt sich ein Akt der Kognition plötzlich und unmittelbar ohne jegliche Mitwirkung des Intellekts.⁶⁶²

Zumindest muss etwas außerhalb der intellektuellen Gedanken als intellektuelle Gedanken geschehen, damit wir eine Trennung zwischen *actus rectus* und *actus reflectus* erkennen können. Damit stimmt auch Ockhams Verständnis der Freiheit überein, insoweit sie eine allgemeinere Fähigkeit oder sogar Zustand der Seele zwischen zwei entgegengesetzten Möglichkeiten ist, und nicht eine begrenzte Fähigkeit, die nur zum Willen gehört und eine Zusammenwirkung von zwei verschiedenen Vermögen. Anders, wenn wir einen *actus rectus*, einen intellektuellen Akt erster Ordnung in Bezug auf ein äußeres Objekt haben, ergibt sich

⁶⁵⁹ Cf. *ibid.*

⁶⁶⁰ Selbige Zirkularität findet sich auch bei Scotus, obwohl er sie nicht so stark betont wie Ockham.

⁶⁶¹ Cf. Brower-Toland, *William Ockham on the Scope...*, p. 211.

⁶⁶² Cf. Brower-Toland, *William Ockham on the Scope...*, p. 212; Cf. Ockham, *Quaest.*, q. 5, (OTh VIII, 179.481-487): “Et ita quando aliquis amat, non oportet quod percipiat se amare, sed statim quando voluntas vult actum suum cognosci, secunda volitio causatur a voluntate et a prima volitione et cognitione qua cognoscitur obiectum amatum. Et istis positus, statim sine omni activitate intellectus, sequitur naturaliter unus alius actus cognitionis quo cognoscitur primus actus amandi.”

die Möglichkeit, denselben Akt reflexiv mithilfe eines zweiten Aktes des Intellekts zu betrachten. Ein solcher Akt kann stattfinden oder nicht, womit der Akt tatsächlich frei ist. Woher kommt die Initiative dieses Aktes? Von der Freiheit und die freie spontane Fähigkeit des Willens, einen Akt hervorzubringen. Kein weiterer Grund wird benötigt. Obwohl diese Denkweise unklar bleibt, versuchen wir später zu zeigen, wie sie mit den anderen Fällen der Teilnahme des Willens am Erkenntnisprozess zusammenpasst.

Wir dürfen nicht vergessen, dass sich auch Ockhams Ansicht über die Urteile des Intellekts entwickelt hat. Zunächst behauptete er, dass die Konzepte im Allgemeinen Objekte der Gedanken sind, die abhängig vom Intellekt sind und „*ficta*“ genannt werden, während er später seine Theorie der mentalen Akte entwickelte, darnach die Konzepte nicht von den Akten des Intellekts abhängig, sondern identisch mit ihnen sind. Wenn wir diese Entwicklung jedoch näher betrachten, können wir nicht zwei, sondern drei Phasen erkennen. Der Übergang ist auch eng mit der Entwicklung des Verständnisses von Intentionalität verbunden, weil nämlich dieses Verständnis die Haltungen für die Konzepte und die Urteile prägt.⁶⁶³

Die mentalen Akte sind Qualitäten des Intellekts und ein Akt darf nicht landläufig verstanden werden, sondern als eine Verwirklichung, insoweit die Erkenntnis oder die Meinung über etwas eine Verwirklichung von gewissen kognitiven und rationalen Vermögen ist. Deswegen darf ein kognitiver Akt nicht als eine kognitive Aktivität *per se*, sondern als ein auftretender mentaler Zustand verstanden werden. Es gibt zwei Arte von intellektuellen Akten: Auffassungen und Urteile. Erstere beziehen sich auf alles, was einen Akt des Intellekts bestimmt, d.h. das Objekt des intellektuellen Aktes. Letztere sind zweigeteilt: in ein Zustimmen oder Ablehnen.⁶⁶⁴

Die intellektuellen Akte sind nach Ockham ihrem Wesen nach intentionell, obwohl sich das Konzept von Intentionalität mit der Zeit verändert hat. In seiner ersten Auseinandersetzung versteht Ockham die Intentionalität als eine Beziehung zwischen einem mentalen Akt und einem Objekt. Bisher unterscheidet Ockham noch nicht zwischen inhaltlicher Intentionalität (einem mentalen Zustand, der einen repräsentativen Inhalt trägt)

⁶⁶³ Cf. Brower-Toland, *Ockham on Judgment, Concepts, and the Problem of Intentionality*, in *Canadian Journal of Philosophy*, Vol 37, No. 1, *Canadian Journal of Philosophy*, 2007, pp. 67-109. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40232310> Accessed: 13-06-2019 12:47 UTC, pp. 69-71.

⁶⁶⁴ Cf. *ibid.*, pp. 71-72.

und referentieller Intentionalität (die Existenz des mentalen Zustands selbst in Bezug auf ein gewisses Objekt).⁶⁶⁵

Die Auffassungen gehen ihrer Natur nach den Urteilen voran. Nach dem früheren Verständnis von Ockham ist ein Urteil ein komplexer psychologischer Vorgang, der ein Netzwerk von Verhältnissen zwischen unterschiedlichen intellektuellen Akten und Objekten enthält. In diesem Kontext wird auch die Intentionalität in Bezug auf das Verhältnis mit dem Objekt erklärt, wobei das Konzept von *ficta* eingeführt wird, die die Objekte des Urteils darstellen.⁶⁶⁶

Wegen der starken Kritik von Chatton ersetzte Ockham allmählich seine *ficta*-Theorie mit derjenigen mentalen Akte. Weil Ockham jedoch immer noch von seiner *ficta*-Theorie beeinflusst wurde, beschrieb er die Propositionen als komplexe *ficta*, die die Urteile als Objekt verwenden. Hätte Ockham das Konzept von *ficta* vollständig aufgegeben, hätte er erklären müssen, was das Objekt eines Urteils in der Theorie der mentalen Akte sein könnte.⁶⁶⁷

Zweifelsohne ist dies in der Forschung diskutiert. Nach Brower können wir eine dritte Theorie von Scotus betrachten, die zwischen der reinen *ficta*-Theorie und derjenigen mentaler Akte steht, obwohl sie mehr der zweiten ähnelt. Diese mittlere Theorie können wir im Kommentar zu Aristoteles' *De Interpretatione* finden, wobei Ockham eine disjunktive Analyse der intentionellen Zustände durchführt. Daraus ergeben sich eine Intentionalität für Auffassungen und eine für Urteile, womit ein Unterschied eingeführt wird, wie beide intellektuellen Akte ihre Erkenntnis erwerben.⁶⁶⁸

Wenn die Interpretation von Brower plausibel ist, ist es auch einfacher zu verstehen, wie Ockham später auch behaupten kann, dass sich der Wille beliebig in die Akte des Intellekts einmischen kann, insoweit die tatsächliche Durchführung der Akte betrachtet wird. Wenn die Intentionalität als Teil der Theorie der mentalen Akte betrachtet wird, wird der Wille fast auf natürlichem Wege auch zu einem Teil der Erkenntnistheorie, insoweit er das am meisten beweglichste und aktivste Vermögen ist. Die radikale Kontingenz in den menschlichen Akten, die sich im Zustand der Freiheit offenbart, betrifft den Bereich des Denkens im Allgemeinen.

⁶⁶⁵ Cf. *ibid.*, pp. 74-75.

⁶⁶⁶ Cf. *ibid.*, pp. 76-81.

⁶⁶⁷ Cf. *ibid.*, pp. 82-84.

⁶⁶⁸ Cf. *ibid.*, pp. 84-87.

5.5. Der Wille – die mitwirkende Ursache beim Erkenntnisprozess

Bis hierher haben wir gezeigt, wie das gesamte philosophische System von Ockham aufgebaut ist, sodass die Freiheit einen zentralen Platz für die menschliche Tätigkeit bekommt. Jetzt werden wir zeigen, inwieweit diese Freiheit bzw. die willentliche Aktivität der Seele nach Ockham eine Rolle im Erkenntnisprozess spielt.

5.5.1. *intellectio als praxis*

Der Ausgangspunkt für die Beobachtung ist die existentielle Erfahrung von Akten des Intellekts und des Willens, d.h. von *intellectiones* und *volitiones*. Während die abstrakte Erkenntnis von der aktuellen Existenz abstrahiert wird, wird die Erfahrung durch den Intellekt intuitiv erkannt. Die intuitive Erkenntnis ist tatsächlich ohne die experimentalen Kognitionen nicht möglich. Sogar jemand, dem jede intuitive sinnliche Erkenntnis fehlt, erfährt die intellektuellen Kognitionen.⁶⁶⁹

Pannacio stellt uns eine sehr interessante Liste vor, in der unterschiedliche Weisen aufgezählt werden, wie der Wille die intellektuellen Akte leiten kann.⁶⁷⁰ Einige intellektuellen Akte sind vollständig vom Willen unabhängig – am meisten die nicht-komplexen Akte, die grundsätzlich natürlich von einem externen Objekt verursacht werden. Andere intellektuellen Akte können jedoch vom Willen verursacht werden – die theoretische Spekulation, das Nachdenken, der Lernprozess und die *intellectiones* können zum Teil als *praxis* betrachtet werden.⁶⁷¹

Wenn Ockham die Frage stellt, ob die Theologie eine praktische oder theoretische Erkenntnis verwendet, versucht er zunächst zu erklären, zu welchem Vermögen die *praxis* gehört.⁶⁷² Hier widerlegt Ockham zwei Haltungen: die von Robert Cowton und die von Scotus. Nach Cowton ist die *praxis* mit der Aktivität des praktischen Intellekts verbunden, insoweit er ein externes und niedrigeres Vermögen hinsichtlich des Intellekts und des Willens

⁶⁶⁹ Cf. Ockham, *Quodl.* I, q. 14 (OTh IX, 79, 11-19): “Quia de cognitione intellectus et volitione formatur prima propositio contingens quae evidenter cognoscitur ab intellectu, puta talis ‘intellectio est, volitio est’; aut igitur mediante cognitione intuitiva intellectionis aut abstractiva. Si primo modo, habetur propositum; non secundo modo, quia abstractiva abstrahit ab existentia actuali. Item cognitio experimentalis non est sine notitia intuitiva; sed aliquis carens omni notitia intuitive sensitivae experitur cognitionem intellectualem.”

⁶⁷⁰ Pannacio, Claude, *Intellections and Volitions...*, p. 84 ff.

⁶⁷¹ Ockham, Ord. I, Prol., q. 10 (OTh I, 281, 8-10): “Primo, contra primam condicionem ostendo quod intellectio potest esse praxis, sicut argutum est contra primam opinionem.”

⁶⁷² Cf. Leff, *William of Ockham*, p. 349 ff.

ist. Der praktische Intellekt beschäftigt sich mit unseren kontingenten Akten, die das Ergebnis der moralischen Entscheidungen sind.

Nach Ockham aber ist jeder Akt, der ein Objekt der praktischen Erkenntnis ist, *praxis*, was die inneren Akte und nicht nur die Externen miteinschließt. Ansonsten hätten wir nur spekulative Erkenntnis über unsere inneren Akte, was nicht der Fall ist, insoweit jeder zwischen spekulativer und praktischer Erkenntnis unterscheiden kann, weil sich die Praxis auf unsere Akte bezieht und nicht auf die spekulativen. Aristoteles versteht die praktische Erkenntnis als diejenige, die unsere eigenen Akte betrifft.⁶⁷³

Deshalb ist jeder Akt, der unserer Kontrolle unterliegt, entweder spekulativ oder praktisch oder aber Praxis. Nur die Tätigkeit des Willens unterliegt unserer Kontrolle, weswegen sie weder spekulativ noch praktisch ist, weil diese die Bedingungen für die intellektuellen Akte sind, nämlich die Praxis.⁶⁷⁴

Nach Scotus ist die Praxis eine Übereinstimmung des Willens mit dem richtigen Verstand, weshalb sie dem Intellekt natürlich folgt, von dessen Erkenntnis sie abhängig ist. Nach ihm müssen die Akte trotzdem nicht vom Intellekt hergestellt werden, weil er keine Erkenntnis über sich selbst haben kann, sondern nur über die anderen Vermögen, und seine eigenen Akte keine Praxis sind. Wären sie Praxis, wäre die Logik selbst auch Praxis.⁶⁷⁵

Ockham antwortet genau wie bei der ersten Widerlegung, die *intellectio* könne *praxis* sein. Er bezieht sich sogar auf Scotus, der selbst im Prolog der *Ordinatio* behauptet, dass die praktische Erkenntnis auch die *praxis* betrifft. Die spekulativen Akte des Verstehens sind aber auch eine praktische Erkenntnis, weil sie auch zu der Gruppe unserer Akte gehören. Deswegen ist die *intellectio* selbst Praxis, wenn sie eine auftretende Tat ist.⁶⁷⁶

⁶⁷³ Cf. Ockham, Ord. I, Prol., q. 10 (OTh I, 279, 4-16): “Primo, quia omnis operatio cuius notitia directiva est practica vel praxis. Vel sic: omnis operatio quae est obiectum notitiae practicae est praxis; sed operationes interiores sunt obiecta notitiae practicae; ergo etc. Maior videtur manifesta, quia si esset pure speculabilis et nullo modo praxis, ipsius esset notitia speculativa, non practica. Minor patet, quia omnes distinguunt notitiam practicam a speculativa, quia practica est de operibus nostris, non autem speculativa. Unde Philosophus distinguit VI Metaphysicae speculativam a practica, quia practica est illorum quorum principium est in sciente, speculativa est illorum quorum principium non est in sciente. Sed operationem interiorum principium est in nobis, ergo scientia illarum est practica.”

⁶⁷⁴ Cf. ibid. (OTh I, 279, 17-20): “Praeterea, omnis actus qui est in potestate nostra est speculativus vel praxis; sed operatio voluntatis est in potestate nostra, et non est speculativa nec practica, quia istae sunt condiciones actuum intellectus; igitur est praxis.”

⁶⁷⁵ Cf. ibid. (OTh I, 280-281).

⁶⁷⁶ Cf. ibid. (OTh I, 281, 10-16): “[O]mnis operatio de qua sicut de obiecto est notitia practica est praxis, quia secundum istum Doctorem notitia practica dicitur in extensione ad praxim. Sed de

Jeder Akt, der einer Entscheidung (*electio*) folgt, ist Praxis und die Akte des Verstehens folgen einer Entscheidung und einer Überlegung. Man kann überlegen, ob etwas gelernt werden muss, und kann dann entscheiden, es zu lernen. Da dieses Lernen der Überlegung und der Entscheidung folgt, ist es auch *praxis*.⁶⁷⁷

Damit ist jeder intellektuelle Akt, der durch den Willen (*mediante voluntatis*) mittelbar auf einen anderen Akt gerichtet ist, auch Praxis, genauso wie der gerichtete Akt auch Praxis ist. Ein Akt des Intellekts richtet die anderen Akte tatsächlich durch den Akt des Willens. Infolgedessen wird der richtende Akt auch zur Praxis, genau wie der gerichtete. Wenn man entscheidet, an der theologischen oder irgendeiner anderen Fakultät zu studieren, macht man es auch durch den Akt des Willens (*mediante actus voluntatis*). Deshalb kann der Intellekt es vorschreiben und der Wille es übereinstimmend ausführen.⁶⁷⁸ Da der Wille das einzige aktive Vermögen ist, weil nur die Freiheit selbst aktiv ausgeübt werden kann, findet der Akt wegen des Willens statt.

Das Auswählen des Ziels selbst ist auch Praxis, weil das appetitive Vermögen (*virtus appetitivus*) den Habitus zu einer Kognition oder einem Lernen neigt. Jemand kann durch den Befehl des Willens zum Lernen oder zum Spekulieren geneigt werden, so wie zum Sprechen oder den anderen externen Akten. Jeder Akt, der vom Willen befohlen wird, ist deswegen *praxis*. Einige intellektuellen Akte werden vom Willen befohlen, genau wie die Akte der externen Fähigkeiten. Infolgedessen wird jene Kognition auch Praxis sein.⁶⁷⁹

speculatione et actu intelligendi est notitia practica, quia de operibus quae sunt in potestate nostra. Ergo ipsa intellectio, cum sit opus existens in potestate nostra, est praxis.”

⁶⁷⁷ Cf. *ibid.* (OTh I, 281, 17-20): “Praeterea, omnis operatio sequens electionem est praxis. Sed actus intelligendi sequitur electionem et consilium; potest enim aliquis consiliari an debeat studere vel non, et postea eligere studere. Ergo istud stadium sequens consilium et electionem est vere praxis.”

⁶⁷⁸ Cf. *ibid.* (OTh I, 281, 21 – 282, 8): “Praeterea, omnis actus intellectus qui est directivus alterius actus mediante actu voluntatis est actus practicus, et actus directus est praxis; sed unus actus intellectus vere dirigit alium actum mediante actu voluntatis; ergo primus dirigens vere erit practicus, et alius directus vere erit praxis. Maior est manifesta, quia talis actus vere extenditur ad alium dirigendum per ipsum. Minor patet, quia dictamen quo dictator quod pro loco et tempore est studendum in theologia vel alia Facultate vere dirigit mediante actu voluntatis. Potest enim voluntas conformiter imperare illud studium sicut dictator prius per intellectum.”

⁶⁷⁹ Cf. *ibid.* (OTh I, 283, 8-16): “Praeterea, arguo, sicut ipse arguit ad probandum quod dilectio finis sit praxis: quia “illa operatio est vere praxis ad quam inclinatur virtus appetitiva, quia quaelibet talis virtus est habitus electivus, II Ethicorum [Aristot. *Ethica Nico.*, II, c. 6, 1106b 36]), et electio est praxis”, secundum istum. Sed ad cognitionem et studium inclinatur habitus seu virtus appetitiva. Potest enim aliquis inclinari ad virtuose studendum et ad speculandum pro loco et tempore et secundum alias circumstantias debitas secundum imperium voluntatis, sicut ad orandum et ad alia opera exteriora. Ergo illa cognitio vere erit praxis.”

Jeder Akt, der vom Willen befohlen wird, ist *praxis*, weshalb auch jede beliebige *intellectio*, die vom Willen befohlen wird, genau wie die Akte der anderen Vermögen.⁶⁸⁰

Nach Scotus ist dieses Verständnis falsch, insoweit die Spekulation eine Tat, d.h. *praxis*, sein könnte, wenn der Name im breiteren Sinn verstanden wird. Jedoch bleiben lediglich diejenigen Akte *praxis*, zu denen sich der Intellekt ausdehnen kann (*potest extendi*), nicht aber der Akt des Intellekts selbst. Deswegen folgt daraus nicht, dass eine vom Willen befohlene *intellectio praxis* ist, sondern lediglich *practica*.⁶⁸¹

Nach Ockham ist diese Frage eng mit der Frage der Moralität verbunden. Jeder externe Akt, genau wie jeder andere Akt, unabhängig davon, ob er zu der sinnlichen, der bewegenden oder den willentlichen Potenzen gehört, kann moralisch gut sein, wenn er in Übereinstimmung mit der richtigen Vernunft hervorgerufen wird. Dasselbe gilt für die Akte des Intellekts: Eine *intellectio* kann nur dann moralisch gut sein, wenn sie in Übereinstimmung mit der richtigen Vernunft hervorgerufen wird. Infolgedessen ist es nicht richtig, zu sagen, dass eine vom Willen befohlene *intellectio* nicht *praxis*, sondern *practica* ist. Wenn sie vom Willen befohlen ist, dann ist sie *praxis*.⁶⁸²

Wir können selbst in einigen Fällen wählen, über eine gewisse Frage zu überlegen, über ein gewisses Objekt zu spekulieren oder unsere intellektuelle Aufmerksamkeit auf ein gewisses Thema zu richten. In diesen Fällen werden die entsprechenden intellektuellen Akte von anderen mentalen Akten, nämlich denen des Willens, zumindest zu einem Teil verursacht.⁶⁸³

Wie schon erwähnt, besteht ein Unterschied im Rahmen der inneren Akte der Seele: Ein Teil von ihnen wird unmittelbar verursacht, d.h. er ist willentlich, während ein anderer mittelbar durch den Willen verursacht wird, die *intellectiones*. Für die ersten genügt der Akt des Willens, das erkannte Objekt und die göttliche Zustimmung. Unter diesen drei Bedingungen hat der Wille die Möglichkeit, das Objekt frei zu wählen oder nicht, ohne damit

⁶⁸⁰ Cf. *ibid.* (OTh I, 283, 17-19): “Praeterea, omnis actus imperatus a voluntate est praxis; sed aliqua intellectio imperator a voluntate, sicut actus alterius potentiae.”

⁶⁸¹ Cf. *ibid.* (OTh, I 283, 20 – 284, 3).

⁶⁸² Cf. *ibid.* (OTh, I 284, 8-19; 23-24): “Sicut enim nullus actus exterior nec aliquis actus cuiuscumque potentiae sensitivae vel motivae, vel etiam voluntatis potest esse moraliter bonus nisi conformiter eliciatur rationi rectae, quicumque istorum ipse erit rectus in genere moris, ita intellectio non potest esse recta in genere moris nisi eliciatur conformiter rationi rectae. Et si eliciatur conformiter rationi rectae erit recta. Ergo talis intellectio vere potest esse praxis. Praeterea, quod dicitur quod non sequitur ‘intellectio est imperata a voluntate, ergo est praxis; sed sequitur: ergo est practica’, hoc non est verum, quia bene sequitur ‘est imperata a voluntate, ergo est praxis’ [...] quia quando actus imperans est praxis, actus imperatus est etiam praxis.”

⁶⁸³ Cf. Pannacio, *Intellections and Volitions...*, p. 84.

von anderen determinierenden Ursachen bedingt zu sein.⁶⁸⁴ Bei dem Akt des Intellekts aber hat die eine von zwei entgegengesetzten Möglichkeiten den Vorrang. Auch wenn sie gleichermaßen dem Intellekt vorliegen, wird das eine der beiden Objekte besser erfasst, und dieser Akt muss von einem Akt bestimmt werden, der unmittelbar in unserer Kraft liegt, nämlich dem Willen.⁶⁸⁵

5.5.2. Ist der Intellekt aktiv? Propositionen miteinander verknüpfen, Aufmerksamkeit und Glaube

Von Ockham werden zahlreiche Beispiele in Bezug auf die Rolle des Willens bei einer Kognition hinsichtlich der Frage über die Aktivität des Intellekts vorgestellt. Die Frage selbst lautet folgendermaßen: „Ist der engelhaftige oder menschliche Intellekt aktiv in Bezug auf das Verursachen der Akte des Intellekts?“⁶⁸⁶ Obwohl man viele Argumente heranziehen könnte, um die Aktivität des Intellekts zu beweisen, sind für Ockham alle diese Argumente widerlegbar. In derselben Quaestio widerspricht er ausdrücklich Scotus, der der bedeutendste Vertreter des aktiven Intellekts sei, weswegen Ockham alle 21 Argumenten erwähnt, die Scotus selbst auflistet.⁶⁸⁷ Danach widerspricht Ockham, auf welche Art der Wille nach Scotus die Rolle einer Wirkursache bei einer *intellectio* einnimmt und gibt dafür mehrere Beispiele an.

Die Engel erkennen in einer intuitiven Weise, wobei das Objekt gleichermaßen in dem einem oder anderen Moment dem Engel vorliegt. Nach Ockham aber bleibt die Frage, wie der Engel in einem Moment das Objekt erkennt und in anderem nicht. Deshalb behauptet er, dass der Grund, warum die Kognition jetzt mehr als später verursacht wird, die *volitio* ist. Es ist klar, dass der Engel das Objekt in einem Moment erkennen will und in einem anderen nicht.⁶⁸⁸

Wie stark auch angenommen wird, dass der Intellekt mit dem Objekt zusammentrifft, um eine Kognition zu verursachen, so wird das Objekt jedoch in einem Moment in Betracht

⁶⁸⁴ Cf. Ockham, Ord. I, d. 30, q. 3 (OTh IV 358-359).

⁶⁸⁵ Cf. Ockham, *Rep. IV*, q. 16 (OTh VI, 359, 11-17): “Sed loquendo de secundo actu, puta de intellectione unius oppositi magis quam alterius, si utrumque sit aequaliter praesens intellectui, tunc dico quod ad hoc quod anima intelligat unum plus quam aliud, oportet ipsam determinari per alium actum qui immediate est in eius potestate, puta per volitionem, quia intelligere unum et non reliquum.”

⁶⁸⁶ Ockham, *Quast.*, q. 5, 155 (OTh VIII, 155, 1-2): “Utrum intellectus angelicus vel humanus active se habeat respectu intellectionis causandae.”

⁶⁸⁷ Cf. *ibid.* (OTh VIII, 155-161).

⁶⁸⁸ Cf. *ibid.* (OTh VIII, 167, 228-231): “Ad aliud dico quod, si res sit aequaliter praesens angelo uno tempore et alio, causa quare plus causatur cognitio nunc quam alias est volitio, quia scilicet uno tempore vult intelligere hoc et alio non.”

gezogen, in einem anderen wiederum nicht, auch wenn die Nähe immer dieselbe ist, wie wir klar in uns feststellen können. Diese Ursache kann nicht der aktive Intellekt sein, weil er immer auf natürliche Weise agiert, d.h. immer so viel, wie er von sich aus vermag. Deshalb ist diese Ursache ein Akt des Willens, der das Objekt jetzt frei erkennen will und später nicht.⁶⁸⁹ Trotzdem ist damit der Wille nicht die einzige Ursache für diese Kognition, sondern nur zu einem Teil.⁶⁹⁰

Ein Erkenntnisprozess hat zwei Aspekte: einen logischen und einen psychologischen. Daher gibt es logische Gründe, wie wir zwei verschiedene Akte von Verständnis unterscheiden können, weil der eine komplexer und der andere einfacher ist. Wenn der Intellekt etwas Einfaches betrachtet, d.h. ein Objekt, das noch nicht in einer Proposition verwendet wurde, wie z.B. „Sokrates“ oder „Platon“, dann ist dieses Verständnis kein komplexes. Wenn der Intellekt beide Begriffe durch eine Kopula in Beziehung zueinander betrachtet, sprechen wir über ein komplexes Verständnis, wie in der Proposition „Sokrates ist nicht Platon.“ In diesem Fall aber besprechen wir lediglich den logischen Aspekt des Erkenntnisprozesses, nicht aber den psychologischen.⁶⁹¹

Welche die Regeln sind, denen der Intellekt folgen *sollte*, und was der Intellekt *tatsächlich* macht, sind zwei verschiedene Sachen. Während im ersten Fall postuliert wird, was die ideale Tätigkeit des Intellekts *sein soll*, geht es im zweiten um den gegenwärtigen Zustand, der auch nicht ideal sein kann. Der Wille ist das Mittel, mit dem man den Übergang von einfachen zu komplexen Verständnisarten ausführt. Die einfachen Begriffe sind an sich weder wahr noch falsch, weshalb der Intellekt keine Neigung hat, eine Proposition mehr als die andere zu formulieren, ungeachtet dessen, ob er aktiv oder passiv ist. Wenn lediglich der Intellekt und seine Begriffe die Ursache der Propositionen wären, hätten sie als natürliche Agenten nicht die Fähigkeit, eine wahre oder eine falsche Proposition zu formulieren, oder eine Formulierung überhaupt auszuführen oder nicht.⁶⁹²

⁶⁸⁹ Cf. *ibid.* (OTh VIII, 167, 231 – 168, 238): “Quia quantumcumque ponatur quod intellectus concurrat cum obiecto ad causandum, adhuc uno tempore intelligit illud obiectum et alio tempore non, etiam posita semper aequali approximatione sicut patet per experientiam in nobis. Sed huius causa non potest esse activitas intellectus quia si agat, naturaliter agit, et ita semper aequaliter quantum est ex se. Igitur huius causa est actus voluntatis libere volentis nunc cognoscere illud obiectum et alias non.”

⁶⁹⁰ Cf. *ibid.* (OTh VIII, 168, 239-243).

⁶⁹¹ Cf. Leff, *William of Ockham...*, pp. 253-254.

⁶⁹² Cf. Ockham, *Qaest.*, q. 5 (OTh VIII, 169, 267-273): “Ideo dico, sicut alibi dictum est, quod ad causandum tantum actum quo apprehenditur complexum, qui dicitur composito, concurrat actus voluntatis – sive intellectus sit activus sine non. Quia notitiae incomplexae terminorum et intellectus, si sit activus, sunt naturaliter agentia, et non plus inclinatur ad formandum propositionem veram quam falsam, affirmativam quam negativam.”

Das widerspricht aber unserer Erfahrung. Man kann gleichzeitig Widersprüche in Betracht ziehen, kann sie aber nicht gleichzeitig formulieren wollen. Deshalb brauchen wir eine andere bewegende Kraft, die das ausführen kann, nämlich den Willen.⁶⁹³

Eine Proposition kann wahr sein oder falsch, affirmativ oder negativ, und trotzdem ist der Wille eine Ursache für die Proposition, weil der Wille gerade diese Proposition formieren will und nicht eine andere. Das heißt nicht, dass jede Erkenntnis durch den Willen hervorgebracht werden muss. Eine einfache Erkenntnis, die aus einfachen Begriffen erworben wird, ist lediglich vom Intellekt abhängig. Nachdem aber eine solche Erkenntnis im Intellekt erworben wurde, kann der Wille damit spielen und unterschiedliche Propositionen aufstellen.⁶⁹⁴

Ockham verweist auch auf eine frühere Stelle im Sentenzenkommentar, wo er dasselbe Thema bespricht. Im Kontext der Frage, was eine Erkenntnis *per se nota* ist, antwortet Ockham, dass die Erkenntnis von Begriffen (*notitia terminorum*) nicht von einer solchen Erkenntnis ausgeschlossen wird, aber gleichzeitig sind sie für sie nicht hinreichend. Das Formieren der Propositionen aus diesen Begriffen kann nicht ohne die Vermittlung des Willens passieren (*formatio propositionis non possit fieri nisi mediante voluntate*). Für die Erkenntnis der selbstverständlichen Propositionen wird der vermittelnde Wille als Wirkursache selbst gefordert.⁶⁹⁵

⁶⁹³ Cf. *ibid.* (OTh VIII, 169, 273 – 170, 279): “Et ita vel formarent neutram vel utramque simul quod est contra experientiam. Quia homo experitur quod simul quod est contra experientiam. Quia homo experitur quod simul formet utramque partem contradictionis, licet formaliter non sit contradictio simul formare utramque, quia non est repugnantia vel contradictio simul apprehendere contradictoria, tamen simul et semel assentire contradictionis est contradictio propter repugnantiam inter illos assensus.”

⁶⁹⁴ Cf. *ibid.* (OTh VIII, 170, 280-289): “Ideo dico quod causa quare plus formatur propositio vera quam falsa, affirmativa quam negativa, est voluntas quia voluntas vult unum formare et aliam non. Et ideo actus, quo apprehenditur primo complexum, causatur a notitiis incomplexis terminorum illius propositionis et ab actu voluntatis, et hoc naturaliter. Quia posito actu voluntatis quo voluntas vult tale complexum formare et positis notitiis incomplexis terminorum illius complexi, necessario sequitur actus apprehendendi sive formandi illud complexum, sicut effectus sequitur necessario et naturaliter ad causam suam.”

⁶⁹⁵ Cf. Guillelmi de Ockham, *Scriptum In Librum Primum Sententiarum. Ordinatio. Distinctiones II-III, Opera Theologica II*, Stephanus Brown et Gedeone Gál (ed.), St. Bonaventure, N.Y., 1970 (= Ockham, Ord. I, OTh II) d. 3, q. 4 (438, 13-19): “Et dico quod per ly per se non excluditur notitia terminorum, nec notitia terminorum est causa sufficiens respectu talis notitiae, sed cum notitia terminorum requiritur formatio propositionis ex illis terminis, et ita cum sicut tactum fuit prius, formatio propositionis non possit fieri nisi mediante voluntate, ad notitiam propositionis per se notae requiritur ipsa voluntas tamquam causa efficiens saltem mediata.” Cf. Ockham, Ord. I. (OTh I, 21 et 26).

Es besteht das falsche Verständnis, dass der fundamentale Unterschied zwischen dem Intellekt und dem Willen bei der Erkenntnis der Trennung zwischen Wissen und Zustimmung entspricht. Wie diese Texte aber auch zeigen, liegt der Unterschied in den verschiedenen Arten von Erkenntnis, die jedes der Vermögen anbieten kann, d.h. in einer natürlichen und einer frei erworbene Erkenntnis. Der Intellekt erkennt nur einfache Dinge – sowohl intuitive als auch abstrakte – und stimmt mit Propositionen, die unmittelbar evident für ihn sind, überein. Nur einfache Erkenntnis ist vollkommen selbständig, insofern sie in einer natürlichen und unmittelbaren Weise passiert. Andererseits ist jede komplexe Erkenntnis aus der Zusammenwirkung von Intellekt und Willen entstanden. Die Beziehung zwischen beiden Vermögen hängt davon ab, wie viele Beweise es für eine erkannte Proposition gibt. Alles, was unmittelbar evident ist, bekommt Zustimmung vom Intellekt. Alles, was mittelbar erkannt wird, bekommt Zustimmung vom Intellekt mittelbar durch den Willen. Allem, was nicht evident ist, kann nur der Wille zustimmen. Zustimmung hängt deshalb nicht von der Art des Vermögen, sondern von der Art des erkannten Objekts ab.⁶⁹⁶

Wenn der Intellekt aktiv wäre, wäre er auf natürliche Weise aktiv, bzw. er hätte nicht seine eigenen Akte in seinem Vermögen (*in potestate sua*).⁶⁹⁷ Diese Behauptung Ockhams klingt aber unklar. Wie ist es möglich, dass der Intellekt auf natürliche Weise aktiv wäre und trotzdem unfähig, seine eigenen Akte zu kontrollieren? Für Scotus wäre das falsch, insofern der aktive Intellekt seine eigene Aktivität hat, obgleich sie natürlich ist. Nur diese kleine Erwähnung ist bedeutsam, weil es uns zeigt, wie weit Ockham mit der Idee der Freiheit gelangt ist. Unabhängig davon, ob der Intellekt aktiv wäre oder nicht, setzt *in potestate sua* die Idee der Freiheit und damit die Unbestimmtheit der menschlichen Vermögen voraus. Während der Intellekt für Scotus an sich, d.h. ohne den Willen, auch unfrei wäre, verliert er nicht seine Aktivität. Dies ist eine andere Art von Aktivität, die tatsächlich nicht *in potestate sua* ist, bezeichnet aber dennoch eine Dynamik. Für Ockham bedeutet Aktivität im Grunde genommen Freiheit und Selbstbestimmung, weswegen der Intellekt *per definitionem* nicht dergestalt klassifiziert werden kann.

Auch wenn der Intellekt aktiv wäre, würde er aus sich Akte herstellen, womit seine Akte immer dieselbe Wirkung hätten. Das kann nicht erklären, warum der Intellekt eine Sache mehr überlegt (*discurrit magis circa unum*) als eine andere, in einer Zeit und nicht in einer anderen usw. Die Akte des intellektuellen Überlegens (*discurrendi*) oder Aufbaus von

⁶⁹⁶ Cf. Leff, *William of Ockham...*, p. 255.

⁶⁹⁷ Cf. Ockham, *Quaest.*, q. 5 (OTh VIII, 174, 382-383): “Quia si sit activus, est naturaliter activus, non habens in potestate sua actionem suam.”

Syllogismen (*sylogizandi*) sind keine des Verstehens (*actus apprehensivi*). Syllogismen zu formieren, kann nicht vollzogen werden, ohne Propositionen zu formieren, die in Maß und Figur geordnet sind. Dasselbe gilt für den Diskurs. Diese Propositionen sind ausreichend von zwei Ursachen formiert: von den einfachen Begriffen und dem Akt des Willens, da der Wille solche komplexen Propositionen formieren will. Die einfachen Begriffe und der Wille sind mit Gott gänzlich ursächlich für derlei Akte. Wenn die Erkenntnis zusammen mit dem Willen postuliert wird, folgen sofort und ohne jegliche Aktivität des Intellekts Wirkungen, das Aufstellen von Syllogismen etc.⁶⁹⁸

Dasselbe passiert, wenn der Wille einfache Verständnisse verschiedentlich vergleichen will. Der Akt des Vergleichens wird von der einfachen Erkenntnis und vom Willen verursacht. Ohne den Akt des Willens kann der Akt des Vergleichens nicht verursacht werden, weil er ansonsten immer von der habituellen einfachen Erkenntnis verursacht wäre, was offensichtlich falsch ist.⁶⁹⁹

Ockham erwähnt erneut das Thema der Selbstreflexivität oder – besser gesagt – der Reflexivität der eigenen Gedanken. Wenn der Intellekt den reflexiven Akt verursachen würde, würde er ihn entweder stetig oder nie verursachen, weil er eine natürliche Ursache ist, wie die *intellectio* oder das Objekt. Ein reflexiver Akt wird sowohl von dem direkten Akt (*actus rectus*) als auch vom Objekt und vom Willen verursacht, der den direkten Akt verstehen will. Es ist klar, dass auch der direkte Akt eine Ursache ist, weil der reflexive Akt auf natürliche Weise von dem direkten Akt abhängt, da der reflexive Akt nicht verursacht werden könnte,

⁶⁹⁸ Cf. *ibid.* (OTh VIII, 174, 383 – 175, 396): “Igitur quantum ex se, si causet praedictos actus, semper aequaliter causaret illos actus. Et sic non habetur ratio quare intellectus discurrit magis circa unum quam circa aliud, uno tempore quam alio. Ideo dico quod praedicti actus discurrendi, sylogizandi etc., non sunt actus apprehensivi. Quia facere syllogismum non est nisi formare propositiones dispositas in modo et figura, et sic est de discursu. Isti inquam actu sufficienter causantur a notitiis incomplexis terminorum et ab actu voluntatis quo voluntas vult talia complexa formare. Ita quod illae notitiae incomplexae terminorum et volitio integrant unam causam totalem cum Deo respectu talium actuum. Quia, positis notitiis praedictis cum volitione praedicta, statim sine omni activitate intellectus sequitur naturaliter sicut effectus, actus sylogizandi etc.,” Cf. Ockham, *Ordin.* I, d. 3, q. 10 (OTh II, 567, 13 – 568, 2): “[D]ico quod – sicut patet ex processu suo – per verbum intelligit notitiam complexam elicitam ex habitu, et quantum ad illud verbum concurrat voluntas, quia sicut dictum est prius, verbum complexum, quod est determinare affirmativum vel negativum, non fit nisi mediante voluntate respectu tamen illius actus voluntatis est una alia notitia, scilicet incomplexa termini vel terminorum, quae est causa ipsius. Similiter, quando verbum habetur habitualiter, frequenter ad eliciendum ipsum distincte et perfecte et ad conservandum praecise, concurrat voluntas, quia ‘intelligimus cum volumus’, quod est intelligendum post notitiam habitualement adquisitionem.”

⁶⁹⁹ Cf. *ibid.* (OTh VIII, 176, 429-434): “Ideo dico quod iste actus comparativus causatur sufficienter a notitiis incomplexis terminorum et actu voluntatis quo vult apprehensa simplici apprehensione comparare diversimode. Quia sine actu voluntatis non potest actus comparativus causari, quia aliter semper causaretur, habita simplici notitia terminorum, quod est manifeste falsum.”

wenn der direkte Akt nicht existieren würde. Es ist aber auch klar, dass der Akt des Willens erfordert wird, weil jemand etwas verstehen (*intelligere*) kann, ohne zu gewahren, dass er es versteht, oder jemand sehen kann, ohne zu gewahren, dass er sieht.⁷⁰⁰

Wenn der reflexive Akt, unmittelbar nachdem der direkte Akt postuliert worden wäre, lediglich vom Intellekt und vom direkten Akt verursacht würde, würde sich der Intellekt notwendigerweise unmittelbar verstehen, was offensichtlich falsch ist. Deshalb wird der Akt des Willens erfordert, der jenen Akt erkennen will. Wenn jedoch dieser Akt des Willens mit dem direkten Akt auf natürliche Weise unmittelbar postuliert wird, ohne jegliche Aktivität des Intellekts, folgt der reflexive Akt im Intellekt. So wird klar, dass der Prozess nicht endlos postuliert werden muss, weil der Wille wollen kann, einen Akt des Intellektes zu erkennen, ohne einen anderen erkennen zu wollen.⁷⁰¹

Ockham schließt damit ab, dass es in der Kraft des Willens liegt, über seine eigenen und die Akte des Intellekts zu reflektieren und nicht in der Kraft des Intellekts, weil dieser rein passiv ist. Wäre er aktiv, wenn er auf natürliche Weise agiert, läge es nicht in seiner Kraft, über einen Akt mehr als über einen anderen zu reflektieren.⁷⁰²

Wenn jemand fragen würde, was jedoch diesen reflexiven Akt des Willens verursacht, würde Ockham antworten, dass er zunächst vom Akt des Erkennens verursacht wird, weil nichts geliebt werden kann, außer wenn es erkannt ist, und schließlich auch vom unmittelbaren Willen. Es scheint daher, dass der Akt des Intellekts und des Willens einander verursachen, bzw. nicht in Bezug auf ihre eigenen Akte, sondern auf die Akte des anderen. Wenn jemand liebt, nimmt er es nicht notwendigerweise wahr, sondern immer, wenn der Wille will, dass sein eigener Akt erkannt wird, wird eine zweite *volitio* vom Willen und von

⁷⁰⁰ Cf. *ibid.* (OTH VIII, 177, 448 – 178, 458): “Et ita sequitur quod si intellectus causat actum reflexum quod vel causabit infinitos vel nullum. Ideo dico quod actus reflexus causatur ab actu recto tanquam ab objecto et ab actu voluntatis quo vult illum actum intelligi. Quod autem causetur ab actu recto patet, quia actus reflexus necessario dependet ab actu recto quia non potest causari nisi existente actu recto. Igitur in aliquo genere causae dependet, et patet quod non nisi sicut ab efficiente. Quod autem actus voluntatis requiritur patet, quia aliquis potest aliquid intelligere et tamen non percipere se intelligere, sicut potest aliquis videre et tamen non percipere se videre.”

⁷⁰¹ Cf. *ibid.* (OTH VIII, 178, 458-466): “Sed si actus reflexus causaretur praecise ab intellectu et actu recto, statim posito et stante actu recto, intellectus necessario statim perciperet se intelligere quod est manifeste contra experientiam. Igitur requiritur actus voluntatis cum actu recto statim naturaliter, sine omni activitate intellectus, sequitur actus reflexus in intellectu. Et sic patet quod non oportet ponere processum in infinitum, quia potest voluntas velle unum actum intellectus cognosci absque hoc quod velit alium cognosci.”

⁷⁰² Cf. *ibid.* (OTH VIII, 178, 46-471): “Ex hoc patet ad aliud quod est in potestate voluntatis reflectere se super actum suum et super actum intellectus. Et non est sic in potestate intellectus, quia est pure passivus. Et si esset activus adhuc, cum naturaliter ageret, non esset in eius potestate plus reflectere se super unum actum quam super alium.”

ersten *volitio* und *cognitio* verursacht, womit das geliebte Objekt erkannt wird. Wenn diese Sachen postuliert werden, folgt sofort ohne eine Aktivität des Intellekts auf natürliche Weise ein anderer Akt der Kognition, womit der erste Akt des Liebens erkannt wird.⁷⁰³

Die Aufmerksamkeit (*attentio*), das Bemühen (*conatus*), das Streben (*intensio*) und das Ablassen (*remissio*) beim Akt nicht mehr Bestand durch die Aktivität des Intellekts als ohne sie haben können. Der Intellekt geht dem Willen voran, insofern er lediglich als eine natürliche Ursache agiert. Deshalb wäre es nicht sinnvoll, zu fragen, wie sich der Intellekt in seinen Akten in dem einen Moment mehr bemüht, strebt oder zurückzieht, als in einem anderen. Eine natürliche Ursache, gerade weil sie natürlich ist, agiert immer mit voller Kraft und verursacht eine Wirkung immer mit der gleichen Intensität. Deswegen sind die intellektuelle Aufmerksamkeit, das Bemühen, das Streben und das Ablassen lediglich mit Hilfe des Willens aktiv oder passiv.⁷⁰⁴

Wenn eine *intellectio* im Intellekt von einem Objekt oder einem Habitus oder einer sinnlichen Kognition verursacht wird, kann der Wille, wenn er will, diesen Akt fortführen oder sein Objekt vollkommener erfassen und wodurch er effektiv wird. Nach Ockham behauptet Augustinus genau das, wenn er sagt, dass der Wille verbindet (*copulat*). Und er verbindet auf diese Weise nur, wenn er das Objekt erkennen will. Die Aufmerksamkeit, das Bemühen und das Streben des Intellekts können existieren und sie werden wegen des willentlichen Aktes vollkommener und unvollkommener, was bedeutet, dass das Bemühen größer oder kleiner wird. Diese unmittelbare *volitio* verursacht zusammen mit dem Objekt oder dem Habitus eine vollkommener Kognition im Vergleich zu dem, was das Objekt verursachen würde, wenn es ohne den Willen verursacht. In diesem Sinne sind das Objekt und

⁷⁰³ Cf. *ibid.* (OTh VIII, 178, 476 – 179, 487): “Primus causatur a cognitione qua ille actus cognoscitur, - quia nihil est amatum nisi cognitum – et a voluntate immediate; et secundus similiter. Et ita videtur esse communiter in istis actibus quod actus intellectus est causa efficiens actus voluntatis et e converso, non respectu eiusdem actus sed respectu diversorum. Et ita quando aliquis amat, non oportet quod percipiat se amare, sed statim, quando voluntas vult actum suum cognosci, secunda volitio causatur a voluntate et a prima volitione et cognitione qua cognoscitur obiectum amatum. Et istis positus, statim sine omni activitate intellectus, sequitur naturaliter unus alius actus cognitionis quo cognoscitur primus actus amandi.”

⁷⁰⁴ Cf. *ibid.* (OTh, VIII, 180, 506-516): “Ad aliud dico quod ista attentio, conatus, intensio et remissio in actu non possunt plus salvari per activitatem intellectus quam sine ea. Quia intellectus, ut praecedat omnem actum voluntatis quantum ad actum elicited, est solum causa naturalis si agat. Et ideo ceteris paribus, non est maior ratio quare intellectus plus conatur, intendit vel remittit actum uno tempore quam alio. Quia posito casu priori, semper ageret secundum ultimum suae potentiae, quia [est] causa mere naturalis, et per consequens, aequaliter semper conaretur et actum aequae intensum causaret. Ideo dico quod attentio, conatus maior vel minor, intensio vel remissio in actu sunt effective solum ab actu voluntatis, vel privative.”

die *volitio* nur zu einem Teil unmittelbare Ursachen des strebenden, intellektuellen oder sinnlichen Aktes.⁷⁰⁵

Der Akt, der intensiver geworden ist, könnte einerseits ein separater Akt sein, der nur vom Objekt verursacht wurde. Dann wäre es nicht möglich, dass derselbe Akt gleichzeitig ein strebender und ein ablassender Akt ist. Einer zweiten Möglichkeit nach, die rationaler ist, wird der Akt sowohl vom Objekt als auch von der *volitio* verursacht, während der vorhergehende Akt lediglich vom Objekt verursacht wird.⁷⁰⁶

Das bedeutet nicht, dass zuerst das Objekt und erst danach die *volitio* die *intellectio* verursachen, weil sie dann keine *causae partiales* wären. Vielmehr kann das Objekt eine beliebige *intellectio* verursachen und später mit dem Willen eine zweite, die ohne den Willen nicht möglich wäre.⁷⁰⁷

Dadurch wird klar, dass die *volitio*, die ein reiner Akt des Willens ist, eine unmittelbare Ursache für die sinnliche und intellektuelle Kognition sein kann. Der Grad des Bemühens, des Strebens oder der Aufmerksamkeit könnte nicht ohne den Willen verursacht werden.⁷⁰⁸

Im Gegensatz dazu ist ein Ablassen vom Akt eine Minimierung des Grades des Strebens, die trotzdem auch von einer *volitio* verursacht wird. Diese *volitio* unterbricht oder

⁷⁰⁵ Cf. *ibid.* (OTh VIII, 180, 517 – 181, 530): “Quia causata intellectione in intellectu ab obiecto vel habitu vel cognitione in sensu, vult voluntas illum actum continuari, vel vult illud obiectum perfectius cognosci, vel tantum quantum potest cognosci, et ita [fiet si] volitio sit efficax. Et sic intelligit Augustinus quando dicit quod voluntas copulat. Et non aliter copulat quam modo hic dicto quo volute illud obiectum, modis praedictis et aliis, cognoscere. Est attentio in actu et conatus et intensio in actu, quia secundum quod iste actus volendi fuerit perfectior vel imperfectior, dicetur conatus maior vel minor. Et ista volitio immediate cum obiecto vel habitu causat cognitionem perfectiorem quam causaret obiectum per se sine volitione. Ita quod obiectum, sensus vel intellectus, et volitio ista sunt causae partiales immediatae respectu actus intensioris in intellectu sive sensu.”

⁷⁰⁶ Cf. *ibid.* (OTh VIII, 181, 530-539): “Et ille actus intensior, vel erit actus distinctus a priori causato tantum ab obiecto, et tunc prior corrumpitur quia in eadem potentia respectu eiusdem obiecti non possunt esse simul actus intensus et remissus. Vel erit idem et faciet unum cum actu remisso. Istud secundum est magis rationabile, quia aliter nullus actus idem manens posset itendi vel remitti quod videtur falsum, quia videtur quod actus uniformiter potest itendi sicut habitus. Et tunc est dicendum quod ille gradus cognitionis, quo actus prior intenditur, causatur tam ab obiecto quam ab actu volendi, et gradus praecedens tantum causatur ab obiecto.”

⁷⁰⁷ Cf. *ibid.* (OTh VIII, 181, 540 – 182, 546): “Quia non est imaginandum quod gradus praecedens tantum causatur ab obiecto, et gradus intensus a volitione, quia sic non essent causae partiales respectu alicuius unius gradus. Sed est imaginandum quod obiectum potest aliquam cognitionem causare per se sine tali volitione, et post cum illa volitione potest causare aliquam cognitionem facientem per se unum cum cognitione praeeistente quam non potest causare sine tali volitione.”

⁷⁰⁸ Cf. *ibid.* (OTh VIII, 182, 551-556): “Ex istis patet quod volitio potest esse causa immediata respectu cognitionis, tam sensitive quam intellectivae, per propositionem frequenter acceptam quod effectus sufficienter dependet etc. Quia talis gradus intensus vel conatus vel attentio nullo modo potest causari sine actu voluntatis, sive ponantur potentiae illarum actionum activae sive passivae.”

minuiert die frühere *volitio*, die am Anfang notwendigerweise erfordert wurde, damit der Grad des Strebens verursacht und kontiniert wird. Als Folge dieser Minimierung bleibt lediglich der Grad, der vom Objekt verursacht wurde.⁷⁰⁹

Wenn der Intellekt aktiv wäre, würde er auch immer auf natürliche Weise aktiv und nicht manchmal das Glaubensbekenntnis (*actum fidei*) mehr und manchmal weniger verursachen. Manchmal wird aber das Glaubensbekenntnis ohne eine Aktivität vom Intellekt oder vom Willen von einer komplexen Proposition verursacht. Manchmal wird er von einer Erkenntnis der Begriffe oder einer Wahrnehmung einer komplexen Proposition und vom Akt des Wollens verursacht.⁷¹⁰ Wie Augustin selbst sagt: Man kann nicht glauben, außer man will es.⁷¹¹

Ockham bespricht dasselbe Thema, wenn er fragt, ob Glaubensartikel zu hören und die Entstehung von Wundern zu sehen einen anderen Habitus, der verschieden vom Glauben ist, zu gewinnen. Der tugendhafte Wille befiehlt dem Intellekt den Glaubensartikeln zuzustimmen. In diesem Fall aber setzt der tugendhafte Wille eine richtige Vernunft (*rationem rectam*) voraus, sonst wäre sie nicht tugendhaft, weil sie unwissend beföhle. Es wird gefragt, ob diese richtige Vernunft evident ist oder nicht. Wäre sie evident, hätte sie eine Propositio, wenn nicht, ist der Grund der Zustimmung ihr Wollen. Die *volitio* kann tugendhaft sein, weil sie die Zustimmung tugendhaft befehlen kann, weshalb die *volitio* eine richtige Vernunft (*rectam rationem*) voraussetzt. Entweder sie ist evident, jedoch als etwas Erstes, und wird dann *in infinitum* weitergehen oder sie hat eine Proposition.⁷¹²

⁷⁰⁹ Cf. *ibid.* (OTh VIII, 183, 563-568): “Patet etiam quid sit remissio in actu, quia est corruptio illius gradus intensi causati a volitione praedicto modo per suspensionem vel corruptionem illius volitionis quae requiritur necessario tam ad causationem illius gradus quam ad conservationem. Et per consequens illa corrupta, remanet solus gradus causatus ab obiecto, et tunc dicitur remissus sicut prius.”

⁷¹⁰ Cf. *ibid.* (OTh VIII, 184, 594-601): “Quia si [intellectus] sit activus, ageret naturaliter per consequens non plus causaret actum fidei uno tempore quam alio. Ideo dico ad praesens quod aliquando actus fidei adquisitae respectu unius complexi causatur ex actu fidei respectu alterius complexi et ex notitia terminorum primi complexi et apprehensione illius complexi sine omni activitate intellectus vel voluntatis. Aliquando causatur ex notitia terminorum et apprehensione complexi et actu volendi, sed non respectu eiusdem complexi.”

⁷¹¹ Cf. *ibid.* (OTh 188, 668-670).

⁷¹² Cf. Ockham, *Quodl.* 4, q. 6, inst. 1, (OTh IX, 323, 24 – 324, 34): “[V]oluntas virtuose imperat intellectui quod assentiat articulo fidei; igitur virtuose imperando praesupponit rationem rectam quod sic est imperandum, aliter non esset virtuosa, quia non imperaret scienter. De illa ratione recta quaero: aut est evidens aut non est evidens. Si est evidens, habetur propositum. Si non, igitur adhaeret illi rationi quia vult. Illa volitio potest esse virtuosa, quia virtuose potest imperare illam adhaesionem; et per consequens illa volitio praesupponit rectam rationem. Et de illa quaero: aut est evidens, ut prius, et erit processus in infinitum; vel erit aliqua ratio evidens, et habetur propositum.”

Es ist möglich, dass es eine Übereinstimmung mit den Glaubensartikeln gibt, die aber notwendig ist und nicht evident, weil die Gründe nicht bekannt sind und die Übereinstimmung aufgrund einer Unwissenheit stattfindet. Diese Zustimmung ist nicht tugendhaft, weil sie nicht der Macht des Willens unterliegt.⁷¹³

Wenn es aber eine Erkenntnis gibt, ist die Zustimmung kontingent und nicht notwendig. Der tugendhafte Wille kann die Zustimmung dann befehlen, durch die der Intellekt weiterhin an den Glaubensartikeln festhält.⁷¹⁴ Die tugendhafte *volitio* setzt eine richtige Vernunft voraus, sodass etwas befohlen werden muss, ohne eine Proposition vorauszusetzen, obwohl der Befehl wissentlich passiert, weil man das Gesagte wahrnehmen kann.⁷¹⁵ Der erste Akt des Willens, der den ersten Akt des Glaubens im gesamten Prozess befiehlt, ist weder tugendhaft noch kann er es innerlich sein, weil er keinen richtigen Grund voraussetzt.⁷¹⁶ Also bleibt der Akt des Glaubens lediglich ein Akt des Willens. Man glaubt an den Glaubensartikel, weil man daran glauben will, ohne eine richtige Vernunft vorauszusetzen.

Nach Ockham ist die Aktivität des Intellekts trotzdem nur deswegen zu akzeptieren, weil die Heiligen und die Philosophen, allen voran Aristoteles, diese Position vertreten haben. Es ist bemerkenswert, dass Ockham etwas, das die Tradition als selbstverständlich betrachtet hat, nämlich die Aktivität des Intellekts, lediglich aufgrund eines Autoritätsarguments billigt.

Im Grunde genommen wird die Argumentation von Ockham auf die folgende Weise aufgebaut: Zunächst will der Franziskaner die Tätigkeiten des Intellekts wie die Aufmerksamkeit, das Aufstellen von Syllogismen oder den Glauben besprechen. Dann setzt er voraus, dass der Intellekt immer auf natürliche Weise aktiv ist. Eine natürliche Aktivität aber kann die Wirkungen, die er herstellt, nie verändern, weil er immer mit derselbe Kraft agiert. Wenn der Intellekt also aktiv wäre, würden wir diese Prozesse in uns immer mit derselben Intensität erfahren, da es keinen Grund gäbe, der eine Veränderung der Intensität verursachen kann.

⁷¹³ Cf. *ibid.* (OTh IX, 325, 54-57): “[T]unc talis necessario adhaeret articulis, non tamen evidenter, sed magis assentit propter ignorantiam, quia nescit rationes solvere. Et talis assensus non est virtuosus, quia non est in potestate voluntatis.”

⁷¹⁴ Cf. *Ibid.* (OTh IX, 325, 58-61): “Si autem sciat solvere, tunc assentit contingenter et non necessario. Et illum assensum potest voluntas virtuose imperare, ut intellectus conservet adhaesionem fidei iam causatam respectu articulorum.”

⁷¹⁵ Cf. *ibid.* (OTh IX, 325, 66-69): “Et concedo quod illa volitio virtuosa praesupponit rectam rationem quod sic est imperandum, licet non praesupponat rectam rationem evidentem quocumque modo. Tamen scienter imperat, quia percipit se sic dictare.”

⁷¹⁶ Cf. *ibid.* (OTh IX, 326, 84-87): “Sed actus voluntatis quo imperat primum actum credenda in toto processu, non est nec potest esse intrinsece virtuosus, quia non praesupponit rectam rationem.”

Trotzdem entspricht diese Hypothese aber nicht unserer eigenen Erfahrung, die wir in uns selbst tragen. Im Gegenteil: Alle erwähnten intellektuellen Prozesse finden manchmal statt, manchmal nicht, sind manchmal intensiver, manchmal weniger. Was kann diese Erfahrung verursachen, die wir durch unsere eigenen intellektuellen Prozesse betrachten? Nach Ockham ist dies der selbstständige Akt des Willens, d.h. eine *volitio*, dass man wollen kann jetzt aufmerksam zu sein oder nicht, zu Syllogismen aufzustellen oder nicht, zu glauben oder nicht. Wir glauben nicht, dass Ockham diese Ansicht in einem absoluten Sinn vertritt, sodass wir also überhaupt keine Aufmerksamkeit haben können, überhaupt keine Syllogismen aufstellen, überhaupt nicht glauben können usw. Vielmehr scheint es uns, dass er verschiedene Stufen in der Welt der intellektuellen Prozesse beschreibt, wobei er auch erklären will, wie ein Unterschied zwischen diesen Stufen überhaupt möglich ist.

Ockhams Argument ähnelt auch Scotus' Erwähnung, dass, wenn der Intellekt immer erkennen würde, er auch immer ein vollkommenes Objekt in Betracht ziehen müsste. Da das Objekt immer auf natürliche Weise eine Kognition des Intellekts verursacht. Wieviel mehr muss dies dann für das Objekt gelten? Wenn es aber auch ein vollkommenes Objekt ist, kann es die Aufmerksamkeit des Intellekts immer gleichermaßen attrahieren, weil es nichts Besseres zu erkennen gäbe.⁷¹⁷ Das entspricht jedoch erneut nicht unserer persönlichen inneren Erfahrung, obgleich wir manchmal oder sogar oft ein vollkommenes Objekt in Betracht ziehen, zumindest wenn wir schlafen und diese Berücksichtigung nicht aktiv ist. Sogar wenn wir wach sind, wird die Aufmerksamkeit unseres Intellekts durch den Alltag auf verschiedene Sachverhalte verteilt, weswegen man seine Konzentration auch unwillig verlieren kann. Das bedeutet aber, dass, wenn man es wollte, man seine Konzentration auch willentlich aufheben könnte – beim Lernen, Lesen, Überlegen usw.

Mit anderen Worten: Der Intellekt kann verschiedene Modi des Erkennens haben. Manche Propositionen werden als selbstverständlich und notwendig betrachtet, andere als kontingent, manche sind zweifelhaft, andere glaubhaft. Wenn der Intellekt die Wahrheit oder Falschheit einer Proposition nicht eindeutig feststellen kann, verlässt er sich auf den Willen oder auf die Autoritäten. Das passiert, wenn keine selbstverständliche oder evidente Erkenntnis vorhanden ist oder das Mittel, mit dem ein Schluss erreicht werden kann, von einer Deduktion oder einer Erfahrung abhängig, d.h. mehrstufig ist. In den anderen Fällen kann der Wille dem Intellekt nicht befehlen. Wenn jemand eine Proposition evident erkennt,

⁷¹⁷ Das wäre wahr, wenn das erste Prinzip notwendig und nicht frei verursacht wäre, was nach Scotus schlicht falsch ist.

kann nur eine Überzeugung durch einen stärkeren intellektuellen Grund und nicht der Wille den Intellekt bewegen. Bei nicht evidenten Propositionen ist das aber nicht der Fall und eine Zustimmung oder Ablehnung wird durch den Willen erreicht.⁷¹⁸

Bei Ockham erreichen wir den Höhepunkt einer langen Entwicklung in der mittelalterlichen Philosophie – dem Versuch eine Differenzierung zwischen Realität und Normativität zu machen. Es genügt nicht Normen festzustellen und sie als die Realität selbst zu benennen, weil wir dann die Möglichkeit verlieren, die begrenzte menschliche Situation zu besprechen. Es gibt Tatsachen, die nicht rational erklärt werden können – man Will einfach. Was ist der Grund dafür? Man hat einen Willen. Jede weitere Frage wäre eine sinnlose Frage, weil damit schon alles gesagt ist. Man hat einen Willen und ein Teil der Natur dieses Willens ist es, zu wollen. Aber wieso will er? Genau deshalb, weil er ein Wille ist, das ist seine Natur. Natürlich kann und muss der Wille auch rationale Gründe für seine Aktivität haben. Aber abgesehen davon, ob er rationale Gründe hat oder nicht, er will, weil er Wille ist. Alle bisher erwähnten Autoren bestätigen, dass der Wille auch gegen das intellektuelle Urteil einen Akt verursachen kann und zwar, weil er ein Wille ist und kein Intellekt. Einfach gesagt – die Tatsache, dass man etwas Rationales will, widerlegt nicht die Tatsache, dass er es trotzdem will und nicht denkt. Die Tatsache, dass man etwas denkt, führt nicht notwendig zu einem Akt. Die Tatsache, dass es objektive ewige Normen gibt, bedeutet keineswegs, dass diesen Normen notwendigerweise gefolgt wird. Es ist eine Frage der Freiheit, ob man die Realität an seinem idealen normativen Zustand anpassen will oder nicht.

⁷¹⁸ Cf. Leff, *William of Ockham*, pp. 245-248.

6. Fazit

6.1. Der Wille zum Denken?

Der Begriff des Willens, dessen Entwicklung wir in dieser Arbeit mehr oder weniger darstellen, fehlt im philosophischen Diskurs in der Antike deutlich. Obwohl man bei Plato und Aristoteles ein gewisses Verständnis der Freiheit oder des Willens finden kann, sind diese Begriffe äußerst begrenzt und betreffen vielmehr den Menschen als ein *zoon politikon* und weniger als ein selbständiges freies Wesen. Auch wenn die Stoiker die individuelle Freiheit im Gegensatz zum kosmischen Schicksal besprechen, handelt es sich nicht um das Verständnis der Freiheit oder des Willens, das wir heutzutage intuitiv haben. Erst mit Augustinus kommt im Westen eine neue Idee der Freiheit auf – eine Freiheit, die zu dem konkreten individuellen Menschen gehört und ihn mit der allgemeineren Geschichte der Welt und dem Schöpfer alles Existierenden verbindet.

Diese Freiheit wird bei Augustinus auch mit einem spezifisch christlichen Verständnis verbunden, insoweit die unvermeidliche Sündhaftigkeit des Menschen und die Rolle der rettenden Gnade eine wesentliche Bedeutung gewinnen. Die Menschheit an sich ist unfähig, das Gute zu wählen, denn sie hat ihre eigene Freiheit für das Gute schon mit dem Fall Adams verspielt. Damit wird auch ein neues Verständnis von Selbstständigkeit eingeführt – der Wille selbst entscheidet, d.h. er braucht keinen äußeren Anreiz. Obwohl andere Bedingungen, wie z.B. eine intellektuelle Darstellung des Objekts vorhanden sein müssen, verursachen sie nicht den Akt des Willens, sondern der Wille selbst entscheidet, etwas zu wollen oder abzulehnen. Die Kraft des Willens ist so groß, dass sie sogar den Intellekt – das Abbild Gottes in der menschlichen Seele – verdunkeln und behindern kann.

Die Frage nach der Rolle des Willens in den Erkenntnistheorien ist eng mit der Betonung des Willens und seiner Darstellung als eine einzigartige, höhere und sogar selbstbewegliche Fähigkeit verbunden. Für einen Autor wie Bonaventura ist diese Behauptung jedoch noch nicht so klar festgelegt, insoweit die Frage der Selbstreflexivität beides – Vernunft und Willen – betrifft.⁷¹⁹ Diese Lehre wird für Bonaventura genauso wichtig wie die Lehre von der Selbstbeweglichkeit der Fähigkeiten, die aber auch die Selbstbeweglichkeit des Willens und/oder des freien Wahls (*liberum arbitrium*) miteinschließen. Die Reflexion ist im Kontext der Erkenntnis die Möglichkeit, das Vermögen, sich seinen eigenen Akten zuzuwenden und im Kontext der Strebekraft – sich selbst zu

⁷¹⁹ Cf. Bonaventura, *Sent. II*, dist. 25, p. 1, a. un., q. 2: *Cum enim tam ratio quam voluntas sit nata super se reflecti etc.*

bewegen.⁷²⁰ Wenn wir aber trotzdem ein gemeinsames Zentrum für beide Arten von Zu-sich-Wenden beschreiben wollen, um diesen Teil der Psychologischen Lehren und Erkenntnislehren zu verdeutlichen, hätten wir wahrscheinlich nicht mehr Erfolg gehabt als Olivi selbst, der beide als identisch bezeichnet.⁷²¹

Bei Bonaventura ist die Vernunft immer noch ein wesentlicher Teil der freien Potenz des Menschen. Das *liberum arbitrium* bezieht sich auf die Zusammenwirkung der Vernunft und des Willens, wobei auch die Auseinandersetzungen über die Selbstreflexivität oder die Selbstbewegung am Verbund der beiden Fähigkeiten verankert werden. Das Denken ist selbstreflexiv, das Wollen ist selbstbeweglich. Das Denken über das Denken kann frei stattfinden, weil es auch durch das *liberum arbitrium* stattfindet, das noch mit dem Willen verbunden ist. Das Wollen des Wollens erfordert rationale Gründe, weil es auch durch das *liberum arbitrium* ausgeübt wird, also auch durch Vernunft. Es besteht nur ein kleiner Unterschied: Der Wille hat ein Merkmal, das der Vernunft fehlt, nämlich die Selbstbeweglichkeit in Bezug auf das Böse und das Sündigen. Nur der Wille kann etwas Schlechtes wollen und die Sünde entsteht durch den Willen. Selbst wenn die Vernunft vor etwas Bösem schützen will, kann der Wille es wählen, ungeachtet dessen, was die Vernunft vorgibt. Dieser Aspekt der Selbstbeweglichkeit des Willens ist entscheidend für das Verständnis des Prozesses des Wollens. Wenn die Sünde eingeführt wird, werden die intellektuellen Fähigkeiten verdorben und sogar das Abbild Gottes im Menschen verfinstert. Nur durch die Erstattung der Gnade kann der Intellekt erneut seinem natürlichen Weg folgen und die Erkenntnisakte ausüben, wie Bonaventura am Anfang des *Itinerariums* klarstellt.

Später wird die Denkweise von Olivi so gestaltet, dass in der Tat kein Unterschied zwischen Selbstreflexivität und Selbstbeweglichkeit vorhanden ist. Die Frage ist nicht mehr, was ein *liberum arbitrium* als Zusammenwirken von zwei Potenzen bedeutet: Wille und Vernunft. Die radikalen thomistischen Behauptungen und die entgegengesetzte radikale Verurteilung dieser Behauptungen haben eine neue Richtung für die Auseinandersetzungen angegeben: die Frage ist nicht mehr, wie Vernunft und Wille zusammenarbeiten, sondern wie die Freiheit des Willens vom naturhaften Vorschreiben des Intellekts gerettet werden kann. Da nach dem Thomismus der Wille dem folgt, was von der Vernunft natürlich vorausgesetzt wird, ist kein Platz für eine freie Bewegung geblieben. Deswegen muss die Freiheit des

⁷²⁰ Cf. Bonaventura, *Sent II*, p. 1 a un q 3.

⁷²¹ Cf. Olivi, *Summa II*, q. 57 (II 324 f): *Sic se reflectere est se ipsum movere*; Cf. auch Stadter, Ernst, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, Verl. Ferdinand Schöningh, München 1971, pp. 30-31.

Willens lediglich vom Willen selbst kontrolliert werden. Wie aber ist dann die Freiheit ein Zusammenwirken von Intellekt und Wille? Die einfache Antwort lautet: indem sie es nicht ist.

Die Freiheit liegt nur am Willen, was später von Scotus oder Ockham bereitwillig angenommen wird. Bei Olivi erhält der Voluntarismus ein klares Fundament, insoweit der Wille sein eigener Bewegter ist, wovon auch die Freiheit, die auch die Freiheit desselben Willens ist, abhängt. Der Wille ist selbstbeweglich und selbstreflexiv, was im Grunde zwei verschiedene Worte für dieselbe Tatsache sind. Aus unserer inneren Erfahrung können wir klar und zweifellos schließen, dass wir frei und selbst die Ursache für unsere freien Wahlen sind. Später wird Ockham dasselbe Konzept benutzen, um zu erklären, dass nur unsere Wahlen als mit Sicherheit verursacht betrachtet werden können, insoweit wir mit Sicherheit erfahren, dass diese Wahl von uns frei verursacht wird. Diese Philosophie der „Ich-Perspektive“ ist entscheidend für die späteren Franziskaner.

Bei Olivi bekommt der Wille eine äußerst starke Betonung, wobei der Intellekt vom Franziskaner ausdrücklich als ein rein passives Vermögen bezeichnet wird. Der Intellekt kann im Grunde nichts entscheiden, obgleich der Wille ein Objekt braucht, um etwas zu wollen. Weder der Intellekt noch das Objekt kann das Wollen des Willens verursachen, sondern er selbst kontrolliert seine eigene Selbstbeweglichkeit, womit er einen *liberum arbitrium*, d.h. einen freien Akt des Willens herstellen kann.

Scotus selbst versucht, die Neuigkeiten von Olivi in den klassischen scholastischen Rahmen zu integrieren. Der Intellekt und der Wille sind tatsächlich aktive Prinzipien, obwohl sie sich wesentlich voneinander unterscheiden. Die Aktivität des Intellekts unterscheidet sich radikal von der Aktivität des Willens, weil die erste natürlich und die zweite frei ist. Der Intellekt hat nicht die Wahl etwas wahrzunehmen oder nicht. Wenn den intellektuellen Fähigkeiten ein Objekt vorliegt, findet die Wahrnehmung auf natürlichem Wege immer statt.

Der Wille wird aber nicht von einer solchen Bestimmtheit kontrolliert – er ist genau das Gegenteil, nämlich unbestimmt. Wie sich aus der Analyse der Freiheit ergibt, kann er etwas frei wählen, nicht wählen oder ablehnen. Das ist aber nie vorher determiniert, sondern der Wille selbst entscheidet, welche Entscheidung er trifft. Deswegen ist die Aktivität des Willens *principalior* und auf eine höhere Stufe als die Aktivität des Intellekts. Eine Spiegelung finden wir gerade in der Erkenntnistheorie, insoweit es einen Unterschied zwischen den ersten und zweiten *intellectiones* gibt – die ersten werden vollständig von der intellektuellen Fähigkeit hergestellt, sie sind immer da, weil diese Herstellung in einer natürlichen Weise stattfindet.

Trotzdem sind die ersten *intellectiones* unvollkommen und schwach. Wenn der Wille sich in diesen Prozess einmischt, kann er die Richtung der intellektuellen Überlegung bestimmen. Das ist tatsächlich möglich, weil der Genuss, den der Wille für ein Objekt spüren kann, früher als die Vollkommenheit eines Gedankens steht. Nur durch diesen willentlichen Genuss kann eine erste *intellectio* zu einer zweiten *intellectio* werden, womit sie klarer und vollkommener wird. Das wird auch dadurch unterstützt, dass die Fähigkeiten der Seele besser funktionieren, wenn sie zusammenwirken.

Diese Zusammenwirkung unterscheidet sich bereits vom Verständnis Bonaventuras vom *liberum arbitrium*. Die relative Gleichstellung der Fähigkeiten bei Bonaventura versichert auch die Gleichheit bei der Zusammenwirkung. Die Zusammenwirkung bei Scotus stellt eine künstliche aufeinanderfolgende Wirkung von zwei wesentlich getrennten und selbständigen Fähigkeiten dar. Genau wie bei Olivi ist die Aktivität des Willens die Basis der Psychologie. Die Aktivität des Intellekts wird vielmehr als eine Tradition angenommen – etwas, was Ockham ausdrücklich bestätigen wird. Vielleicht genau weil sie im Kontext von Scotus überhaupt nicht selbstverständlich ist, muss er viele Argumente bringen, um sie zu beweisen. Der Intellekt ist aus einer natürlichen Sicht selbständig, aber diese Selbständigkeit liegt weit außerhalb der Person, insoweit die *persona* und die Moralität enger mit dem Willen verbunden sind. Damit ergibt sich auch bei Scotus die Passivität des Intellekts, obgleich sie sich hinter der Wand der natürlichen Aktivität versteckt. Diese Aktivität wird später von Ockham nur durch die Autorität des Aristoteles und der früheren christlichen Autoren gerettet. Sie ist aber weder selbstverständlich, noch kann sie verstanden werden. Sie ist bereits wesentlich von der Person entfernt und bezeichnet nur eine traditionelle Ansicht. Das, was in unserer Macht liegt, ist lediglich der Wille.

Nach Ockham ist die Rolle des Willens bei der Erkenntnis selbstverständlich. Obwohl wir nicht ganz verfolgen können aus welchem Teil seiner Philosophie die anderen hervorgehen, steht Ockhams Voluntarismus in einem klaren Verhältnis zu den epistemologischen Behauptungen, würde der Franziskaner kohärent hinsichtlich seines Konzepts vom Willen bleiben wollen. Ockham führt das olivisch-scotistische Verständnis der radikalen Aktivität des Willens fort. Obwohl Scotus sie tatsächlich mindern wollte, insoweit er nicht in dem Maße wie Olivi die Aktivität des Intellekts ablehnt, wird die Unterscheidung zwischen natürlichen und freien tätigen Ursachen von ihm begrifflich festgelegt. Ockham akzeptiert die begriffliche Trennung von Scotus, versucht aber trotzdem, die radikale Freiheit des Willens zu konzeptualisieren.

Wie es Augustinus bereits andeutet, ist der Bereich seinem Wesen nach nicht rationalisierbar, weil es um den Willen und nicht um den Intellekt geht. Es ist wichtig hier zu betonen, dass die mittelalterlichen Autoren den Intellekt offensichtlich nicht vollständig vom Willen trennen. Wenn es so wäre, hätten wir keine Texte über die Zusammenwirkung dieser beiden Vermögen. Es handelt sich trotzdem um Bereiche, die nicht nur die Unmöglichkeit der Übereinstimmung zwischen dem Intellekt und dem Willen zeigen, sondern als Teil des größeren Verständnisses der Seele erfasst wurden. Manchmal ist der Wille nicht verständlich und das ist nicht eine Sache, die man überhaupt erklären kann, im Gegenteil – die Unbegreiflichkeit ist ein wesentlicher seiner Teile. Der Wille bewegt sich und keine anderen Vermögen können sich in diese prinzipielle Beweglichkeit einmischen. Wie ist es dann möglich, dass der Intellekt – ein in Bezug auf den Willen externes Vermögen – diese Beweglichkeit versteht? Die Antwort lautet: Es ist prinzipiell nicht möglich.

Eine Möglichkeit ist jedoch geblieben, nämlich diese *Tatsache* als *Tatsache* zu *beschreiben* und nicht zu *begründen*. Ockham sagt, dass wir in uns selbst betrachten können, dass wir zwar eine solche radikale Freiheit haben, die sich zunächst selbst aktivieren und daraufhin jede existierende Sache als ihr Objekt wählen oder ablehnen kann. Unabhängig davon, was der Intellekt diktiert oder vorschreibt, ist der Wille frei, es selbst anzunehmen und auszuführen. Bei den früheren Autoren tauchen gelegentlich solche oder vielleicht ähnliche Hinweise auf, bei späteren Franziskanern werden sie dann konzeptualisiert und bei Ockham erreichen sie einen gewissen Höhepunkt.

Das Ergebnis, was wir in den Erkenntnistheorien betrachten können, zeigt ein neues Verständnis von den intellektuellen Prozessen. Einerseits wird die Spekulation selbst zum Niveau der Praxis geführt, weil auch sie von unserem Willen kontrolliert werden kann. Der Wechsel von Ideen beim Studieren oder Überlegen, die Dauerhaftigkeit oder die Intensität der Gedanken folgen nicht aus der Aktivität des Intellekts. Selbst wenn sie die Ursache wäre, sie sie nicht verändern könnte, weil sie nur eine natürliche Aktivität ist, d.h. immer mit derselben Kraft bewirkt. Trotzdem aber können wir selbst erfahren, dass diese Sachen sich auch bei uns verändern, weshalb wir diese Tatsache irgendwie erklären müssen. Welche Ursache kann ihre eigene Aktivität kontrollieren? Welche Ursache selbst kann ihre Akte beginnen oder unterbrechen oder ihr Objekt wechseln? Das ist tatsächlich der Wille. Sein freier Zustand erlaubt es ihm, sich frei zu bewegen und alles oben erwähnte allein auszuführen.

Gleichzeitig bedeutet das nicht, dass der Wille ohne den Intellekt agieren kann. Ockham versucht zu erklären, wie die Unterschiede im intellektuellen Prozess stattfinden

können, womit der Intellekt zwar vorausgesetzt wird – seine Tätigkeit jedoch nicht. Diese Tätigkeit wird ihm genommen und dem Willen zugeschrieben. Natürlich kann der Intellekt trotzdem in einer natürlichen Weise agieren. Diese Aktivität ist für uns jedoch uninteressant, weil die natürlichen Ursachen keine unterschiedlichen Wirkungen unter denselben Umständen hervorbringen können. Daher können wir die Veränderungen im Intellekt selbst nicht mit der natürlichen Aktivität des Intellekts erklären.

Interessanterweise wird auch der Aufbau von Propositionen als eine Veränderung verstanden. Einfache Begriffe können sofort und unmittelbar vom Intellekt begriffen werden, weil das die tatsächliche Aktivität des Intellekts ist – natürlicherweise durch Objekte verursacht zu werden und sie zu begreifen. Der nächste Schritt – Propositionen aus den Begriffen aufzubauen oder Syllogismen voneinander abzuleiten – kann nicht auf natürlichem Wege geschehen, weil Propositionen oder Syllogismen keine existierenden Objekte sind. Um diese Konstruktionen aufzubauen, brauchen wir einen Vermittler, der nicht der Intellekt sein kann, sondern ihn und seine Erkenntnis verwenden muss. Der Wille ist in einer freien Weise vollständig aktiv, weshalb genau er dieser Vermittler sein kann.

Bei allen Autoren finden wir trotzdem vielleicht dasselbe Problem, das sich auf verschiedene Weisen zeigt. Einerseits wollen sie die radikale Unabhängigkeit des Willens vor dem Intellekt schützen, womit die willentliche Selbstbeweglichkeit und Selbstaktivität gut argumentiert und begründet werden kann. Andererseits ist aber für sie als mittelalterliche Autoren die Idee einer radikalen Unabhängigkeit nicht denkbar, weil dann der Wille einfach blind, bzw. den niedrigeren chaotischen Kräften vollständig untergeordnet wäre.

Diese Spannung wird hauptsächlich durch eine Argumentation des Sachverhalts gerettet, wobei Wille, Intellekt und Objekt gleichermaßen vorhanden sein müssen, damit ein Akt des Willens stattfinden kann. Ob dieser Akt sich tatsächlich verwirklichen wird, hängt nur vom Willen ab, da er das freie und damit das selbstbestimmende Vermögen der Seele ist. Trotzdem bleibt diese Haltung unbeweisbar, insoweit die erste Selbstbestimmung des Willens von keinem Objekt verursacht werden kann, damit der Akt frei bleibt. Wenn er aber von der intellektuellen Darstellung des Objekts unabhängig ist, bleibt die erste Frage erneut unbeantwortet, insoweit diese freie Bewegung tatsächlich blind sein muss, wenn sie kein Objekt verursacht.

Scotus versucht den Voluntarismus mit dem folgenden Argument zu retten: Der Wille hat natürliche Vorlieben, indem er nach dem streben kann, was er mag. Trotzdem aber gewinnen wir keine Klarheit darüber, ob dieses Wollen, oder besser gesagt dieser „allgemeine

Genuss“, intellektuell begründet ist. Ist der Genuss spontan und blind, oder hat er einen im Willen tief verborgen Grund, den der Intellekt selbst nicht erfassen kann? Auch wenn dieser Sachverhalt die Realität selbst ist, ist sie nicht intellektuell beweisbar.

Trotzdem ist das kein Nachteil der Theorie. Wenn man dem Willen den Vorrang zuschreibt, hat er schon von Anfang an aufgegeben, die Ganzheit der inneren seelischen Beziehungen ohne Rückstände intellektuell zu erfassen. Mit einem solchen Zug wird einfach gesagt, dass der Intellekt selbst nicht für alles, das in der Seele geschieht einen Grund finden kann. Damit wird auch nicht gesagt, dass kein solcher Grund existiert, sondern nur, dass die natürlichen Kräfte des Intellekts ihn nicht ausfindig machen können. Die Frage über den ersten Reiz des Denkens bleibt trotzdem immer noch offen.

Die nächste Ansicht, die Scotus zumindest bewusst bespricht, ist die Frage über eine zusätzliche Mitwirkung des Willens. Von Natur aus hat der Intellekt seine Beweglichkeit, obwohl sein erstes Wahrnehmen unvollkommen und unklar bleibt. Niemand ist ein rein intellektuelles Wesen, indem er alles aktiv Intellektuelle wahrnehmen kann, sondern jeder hat mehr oder weniger Unklarheiten in seinem Verständnis. Wenn der Wille sich einmischt, kann das Verständnis klarer und vollkommener werden. Ockham beschreibt später im Einzelnen, dass verschiedenen Propositionen durch den Willen zusammengebaut werden, wir länger bei einem Gedanken bleiben, einen Gedanken austauschen oder unsere Aufmerksamkeit durch den Willen bekräftigen können. Diese Zustände können nicht rein intellektuell betrachtet werden. Trotzdem kann sie jeder von uns in sich selbst erfahren und erleben.

Um ein vollständiges oder zumindest besser geordnetes Bild dieser Auseinandersetzungen der mittelalterlichen Autoren zu bekommen, ist unserer Meinung nach eine tiefere und präzisere Kenntnis ihrer Texte erforderlich. Unser Ziel war deshalb nicht, eine vollständige Darstellung der Diskussion zu besprechen, sondern nur ihren Kern. Wir glauben, dass daraus deutlich wird, wie die Betonung der Selbständigkeit des Willens mit den Veränderungen der Erkenntnistheorien verbunden ist, wobei ein besonderer Teil des Wissens entwickelt wird, nämlich unsere praktische Anwendung der intellektuellen Kräfte.

Wir dürfen jedoch einen Punkt, der vielleicht der wichtigste ist, nicht vergessen. Die mittelalterlichen Autoren hatten nicht die Absicht, die Rolle des Willens im Rahmen der Erkenntnis als separates Thema zu besprechen. Alle Auseinandersetzungen sind vielmehr die Folge von Diskussionen, in denen der Wille auf irgendeine Art erwähnt wird – manchmal in Diskussionen über die Freiheit, manchmal über die Sünde oder die Gnade, manchmal zwar in Bezug auf die Erkenntnis, aber nie als ein selbständiges Thema. Das könnte zeigen, dass

solche Positionen oder Behauptungen vielmehr selbstverständlich waren, weshalb es keinen Bedarf gab, sie ausdrücklich zu thematisieren. Es könnte aber auch sein, dass, obwohl solche Ideen weit genug verbreitet waren, um ihren Platz auf der wissenschaftlichen Bühne zu finden, sie gleichzeitig noch nicht reif genug und unzeitgemäß waren.

6.2. Eine gegenwärtige Diskussion

Obwohl wir jetzt einen riesigen Sprung in der Geschichte machen wollen, glauben wir, dass es wichtig ist, zu zeigen, dass man ähnliche Themen auch in einigen gegenwärtigen Diskussionen finden kann. Natürlich wollen wir damit keine geschichtliche Verbindung knüpfen – und wenn überhaupt eine solche Verbindung möglich wäre, ist sie wahrscheinlich schwer zu untermauern. Abgesehen davon haben wir im Prozess unserer Untersuchung zufällig interessante gegenwärtige Diskussionen angetroffen, die ähnliche Probleme besprechen.

Einige stellen die Themen unter dem Titel „ethics of belief“, der sich auf eine Gruppe von Fragen, verbunden mit der Epistemologie, Ethik, Philosophie des Geistes und Psychologie, bezieht. Als frühestes Beispiel wird Descartes erwähnt, bei dem „belief“ *opinio* heißt. Später behaupten Blaise Pascal oder Immanuel Kant auch, dass es einige sehr wichtige Fragen gibt, die nicht gründlich genug bewiesen werden können und trotzdem, zumindest im Bereich der Praxis, unsere feste Zustimmung benötigen.⁷²²

Der Anfang der gegenwärtigen Diskussion ist mit William James verbunden, der William Kingdon Cliffords „Ethik des Glaubens“ kritisiert. Nach Clifford sind wir stets verpflichtet, einen ausreichenden Beweis für jeden unseren Glauben zu haben. James Antwort wird als „Der Wille zum Glauben“ veröffentlicht. Nach James vertritt Clifford selbst die Idee, dass wir die Kontrolle über unsere eigenen Gedanken haben, selbst wenn diese von einem rauen Pathos begleitet wird. Cliffords Prinzip lautet, dass es immer, überall und für jeden unrichtig ist, eine Überzeugung ohne ausreichende Beweise zu vertreten. Nach James ist es hingegen in manchen Fällen erlaubt, dass wir auch Überzeugungen bilden, ohne ausreichende Beweise dafür zu haben.⁷²³

Bei beiden Autoren sehen wir klar, dass es sich um eine Pflicht oder Erlaubnis handelt, womit die Theorien nicht rein spekulativ oder rein intellektuell sind, sondern auch etwas von

⁷²² Chignell, Andrew, *The Ethics of Belief*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Stable URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/ethics-belief/>. Accessed: 04-03-2021.

⁷²³ Cf. *ibid.*

unseren willentlichen Fähigkeiten erfordert wird. Beide Autoren beschreiben eigentlich nicht die Tatsache unseres Denkens, Wissens oder unserer Erkenntnis, sondern mischen auch ethische Behauptungen mit ein, die in der Erkenntnistheorie einen moralischen Beigeschmack hinterlassen.

Wir müssen auch bemerken, dass „belief“ in diesem Kontext nicht notwendig mit dem religiösen Begriff von „Glauben“ zu identifizieren ist, insoweit der Glaube vielschichtiger ist. „Belief“ können wir in diesem Kontext besser als Überzeugung übersetzen, weil es sich nicht um eine festgestellte Erkenntnis handelt. Wenn wir einen Vergleich mit den oben vorgestellten lateinischen Quellen machen, ist es vielleicht nahe an Scotus' Verständnis von einer *intellectio prima*. Sie ist zwar ein Akt des Intellekts, er hat jedoch keine Vollständigkeit oder Vollkommenheit als bestimmte und evidente Erkenntnis. Eine Überzeugung ist tatsächlich begründet, weil man sie nicht ohne weiteres aufgeben will. Sie hat aber trotzdem keine intellektuelle Begründung.

Wenn wir James „Der Wille zum Glauben“ näher betrachten, werden wir schnell auch Beispiele finden, die den Themen der mittelalterlichen Autoren ähneln. Schon am Anfang des Texts beschreibt James eine Situation, die wir bereits bei Ockham sehen konnten. Manchmal befinden wir uns vor einer Wahl, die nicht durch rein rationale Gründe gelöst werden kann. In einem solchen Moment zeigt sich unsere „passional nature“, nach der wir gleichzeitig die Gelegenheit haben, zu wählen oder nicht, was auch das Risiko miteinschließt, die Wahrheit zu verlieren.⁷²⁴ Später erklärt James in einem Brief, dass die einzige originelle Idee dieses Essays die Betonung auf den Unterschied zwischen zwei Risiken liegt, nämlich die Wahrheit zu verlieren oder einen Fehler zu begehen.⁷²⁵

Nach James sind alle unsere Kognitionen im Grunde ein Glauben. Wenn wir eine Erfahrung haben, die unserem Glauben widerspricht, beginnen wir zu zweifeln, weswegen wir zwischen unserem früheren Glauben und der verwirrenden Erfahrung wählen müssen. Unser aktiver und emotioneller Teil bestimmt grundsätzlich unseren Glauben an der Realität der Sachen. Die Objekte, die unser Glaubensstreben wecken, sind mit unseren persönlichen Interessen verbunden – die einfachsten wie Genuss und Schmerzen und die höchsten wie die Ästhetik, Ethik und Religion. Daher wird dieser Glaube als ein bewusster Zustand beschrieben, der einer Emotion ähnelt und durch eine „willingness to act“ charakterisiert ist.

⁷²⁴ Dooley, Patrick K., *The nature of Belief: The Proper Context for James' "The Will to Believe"*, in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 8, No 3, Indiana University press, Summer 1972, p. 141. Stable URL: <http://www.jstor.com/stable/40319658>.

⁷²⁵ Cf. *ibid.*, p. 142.

Glauben sind nicht nur rational, sondern führen auch zu Taten, was zumindest für unseren „common sense“ gilt.⁷²⁶

Die zwei Faktoren, die unsere „passional nature“ bestimmen, gelten auch für den Rahmen der Philosophie. Wir philosophieren, um ein gesamtes und größeres Bild der Sachen, statt eines unvollständigen und chaotischen zu erwerben. Dieses Streben der Rationalität ist auch von unseren persönlichen und emotionellen Bedürfnissen inspiriert, insoweit die Rationalität ein starkes Gefühl von Ruhe und Frieden mit sich bringt. Sogar der theoretische Teil der Philosophie wird von zwei Verlangen gefordert – ein Verlangen nach Einfachheit und eines nach Klarheit. Der Glaube an Gott, bzw. der religiöse Glaube, ist auch auf unserem Verlangen nach Ruhe begründet.⁷²⁷

Der Begriff der Aufmerksamkeit ist auch sehr spezifisch für die Lehre Williams. Die britischen Empiriker – Locke, Hume, Hartley, Mills and Spencer – haben diese Fähigkeit jedoch weitgehend vernachlässigt, insoweit alle höheren mentalen Fähigkeiten die Folge primitiver empirischer Daten seien. Andere Gruppen, wie die späteren Positivisten oder Behavioristen, haben sich überhaupt nicht mit introspektiven psychologischen Methoden beschäftigt, insoweit sie der gesamten Methodologie einer objektiven Wissenschaft widerspricht.⁷²⁸

Der Akt des Strebens nach einem Objekt wird von James als ein Fokussieren oder eine Konzentration unseres Bewusstseins beschrieben. Ein Akt, in dem man seine Aufmerksamkeit von einigen Objekten zurückzieht, um sie auf andere zu richten, der damit das Gegenteil eines Zustandes der Zerstretheit in unserem Denken darstellt. Für James ist die Ausrichtung der Aufmerksamkeit „eine Art von Akt“ im Gegensatz zu Autoren wie Titchener, für die sie ein Zustand ist. Nach James wählen wir durch unsere Weise der Hinwendung buchstäblich die Art des Universums, das wir bewohnen. Die Hinwendung ist für James jedoch unfreiwillig. Dazu kommt, dass die Hinwendung keine neue Idee erschafft, noch ist sie in der Lage, etwas zu analysieren. Die Hinwendung kann nur fixieren und behalten.⁷²⁹

James bespricht auch die Frage, ob die willentliche Aufmerksamkeit eine Wirkung oder eine Kraft ist. Er zweifelt nicht daran, ob einige Streben, zumindest in einer alltäglichen Bedeutung des Wortes willentlich sind. Nicht die Hinwendung selbst, sondern ein Versuch, hinzuwenden kann freiwillig sein, obwohl auch dieser Versuch lediglich als eine mechanische

⁷²⁶ Cf. *ibid.*, pp. 142-143.

⁷²⁷ Cf. *ibid.*, pp. 144-146.

⁷²⁸ Myers, Gerald E., *William James. His Life and Thought*, Chapter: *Attention and Will*, Yale University Press, p. 181. Stable URL: <http://www.jstor.com/stable/j.ctt32bn68.12>.

⁷²⁹ Cf. *ibid.*, p. 186.

Wirkung wahrgenommen wird. Deswegen fragt er, ob die Hinwendung überhaupt eine Ursache und keine Wirkung sein kann. Ist es möglich, dass dieses Streben eine spontane Fähigkeit ist und unterliegt er überhaupt unserer Macht?⁷³⁰

Die Position von James wurzelt in seiner pragmatischen Maxime: Wenn wir zwei gleichermaßen plausible Möglichkeiten haben, eine philosophische Frage zu beantworten, müssen wir eine von beiden wählen. Diese Wahl wird auf drei Dinge gegründet: unser Nachdenken über die Folgen der Möglichkeiten, unsere Bevorzugungen und unsere freie Wahl für unsere Bevorzugungen. In unserem Fall müssen wir nach James in Betracht ziehen, dass die Möglichkeit, unsere Hinwendung frei zu verursachen, größer ist als die Möglichkeit, dass alles mechanisch geschieht. James würde dem nicht zustimmen, dass alles, was im Gehirn stattfindet, bloß die mechanische Wirkung von externen Ursachen ist.⁷³¹

Nach James kann ein Akt des Willens nicht durch die experimentelle Methode der neuzeitlichen Wissenschaft bewiesen werden, sondern nur durch eine innere Selbstbeobachtung. Der innere mentale Akt des Wollens unterscheidet sich von einer physischen Tätigkeit und könne nur bei abnormalen Fällen, wie einer Lähmung, sichtbar werden. Ein Akt des Willens findet im Bewusstsein des Patienten statt, auch wenn kein entsprechender Akt des Körpers vorhanden ist. Ein paralysierter Mensch kann innerlich wollen, einen Akt zu verursachen, obwohl er keinen äußeren Akt mit seinem Körper herstellen kann. James entfernt sich im Grunde genommen von der bisherigen psychologischen Tradition, nach der die menschlichen Akte von unseren Gedanken oder der Umgebung bestimmt werden, wobei er die Methode der Introspektion betont.⁷³² Nach James ist die wesentliche Leistung des Willens, nach einem schwierigen Objekt zu streben und es in Betracht zu behalten. Das macht den Willen „am meisten willentlich“.⁷³³

Manchmal sind nach James die Hinwendung und das Wollen identisch. Der Wille ist jedoch ein breiterer Begriff, der auch die Idee der Zustimmung miteinschließt. In einigen Passagen wird auch die Idee der Unbestimmtheit erwähnt und die Überzeugung, dass von dieser Unbestimmtheit aus allen anderen Überzeugungen willentlich ausgewählt werden muss. Damit ist der erste Akt des Willens seine Selbstbestimmung.⁷³⁴

⁷³⁰ Cf. *ibid.*, p. 196.

⁷³¹ Cf. *ibid.*, p. 198.

⁷³² Cf. *ibid.*, pp. 198-203.

⁷³³ "The essential achievement of the will ...when it is most "voluntary" is to ATTEND to a difficult object and hold it fast before the mind." (William James, *Principles*, 2:561), zitiert in Meyers, *Attention*, 203.

⁷³⁴ Cf. *ibid.*, pp. 203-207.

In späteren Diskussionen wird das Thema unter dem Titel „doxastic voluntarism“ berühmt. Diese Ansicht wird von Philosophen vertreten, die behaupten, dass wir eine willentliche Kontrolle über das Objekt unserer Überzeugung haben. Das bedeutet, dass sie eine deontologische Bewertung des epistemischen Zustandes eines Agenten erlauben, weil die Epistemologie eine normative Wissenschaft ist, die auf kategorische Prinzipien basiert wird, die ein verdienstvolles und nicht verdienstvolles epistemisches Verhalten bestimmen. Mit anderen Worten – wenn wir unsere Überzeugungen nicht kontrollieren können, sind wir nicht für sie verantwortlich.⁷³⁵

Matthias Steup behauptet, dass die meisten Menschen daran glauben, dass wir eine willentliche Kontrolle über unsere Taten haben. Eine interessante Frage wäre, so Steup, ob das auch für das gilt, woran wir glauben – zuzustimmen, nicht zuzustimmen oder sich von einem Urteil zu enthalten.⁷³⁶ Je interessanter diese Frage an sich ist, desto wichtiger ist sie für die Epistemologen. Nach Steup es handelt sich nicht darum, *ob*, sondern *was* wir für eine Kontrolle haben. Wenn sie eine kompatibilistische Bedeutung trägt, haben wir tatsächlich eine unbegrenzte Kontrolle über unsere Gedanken. Wenn sie wiederum eine libertarianische Bedeutung trägt, haben wir eine wenn auch gewissermaßen begrenzte willentliche Kontrolle.⁷³⁷

Steup erwähnt drei mögliche Konzepte willentlicher Kontrolle. Im Rahmen des Kompatibilismus können wir zwei verschiedene Arten willentlicher Kontrolle haben. Die erste ist eine hypothetische willentliche Kontrolle und die zweite – eine tiefe willentliche

⁷³⁵ Cf. Schaffer, Michael J, *Doxastic voluntarism, Epistemic Deontology and Belief-Contravening commitments*. In: *American Philosophical Quarterly*, vol. 50, Number 1, University of Illinois Press on behalf of the North American Philosophical Publications January 2013, p. 73. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23460801>. Accessed: 03-07-2018 14:43 UTC; Mehr über “doxastic voluntarism”: Kim, Kihyeon, *The Deontological Conception of Epistemic Justification and Doxastic Voluntarism*. In: *Analysis*, Vol. 54, No. 4, Oxford University Press on behalf of The Analysis Committee, 1994, pp. 282-284. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3328819>. Accessed: 03-07-2018 14:47 UTC; Montmarquet, James, *The Voluntariness of Belief*. In: *Analysis*, Vol. 46, No. 1, Oxford University Press on behalf of The Analysis Committee, 1986, pp. 49-53. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3328747>. Accessed: 27-03-2018 14:38 UTC; Bishop, John, *On the Possibility of Doxastic Venture: A Reply to Buckareff*, in *Religious Studies*, Vol. 41, No. 4, Cambridge University Press, 2005, pp. 447-451. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20008617>. Accessed: 27-03-2018 14:05 UTC; Kritik: Buckareff, A.A. *Doxastic decisions and controlling belief*. In: *Acta Analytica*, Vol. 21, 102–114 (2006). Stable URL: <https://doi.org/10.1007/s12136-006-1017-7>; Rosell, Sergi. *A New Rejection of Doxastic Voluntarism*. In: *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 28, No. 3, Sección monográfica: Pragmatism, Truth and the Ethics of Belief, Luis Manuel Valdés-Villanueva, 2009, pp. 97-112. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/43046788> Accessed: 27-03-2018 14:40 UTC.

⁷³⁶ Es ist bemerkenswert, dass Steup dieselben drei Möglichkeiten erwähnt, die Scotus feststellt.

⁷³⁷ Steup, Matthias, *Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology*, in *Acta Analytica*, Vol. 15, Issue 24, 2000, pp 25-28.

Kontrolle. Nach der ersten, können wir die folgende Proposition aufbauen: Man hat eine hypothetische willentliche Kontrolle darüber X zu machen wenn, und nur wenn man X machen kann, wenn man entscheidet, X zu machen, und wenn man sich enthalten kann, es zu machen, wenn man entscheidet, X nicht zu machen. Dasselbe kann in Bezug auf die „doxastic attitudes“ konstruiert werden – man hat eine willentliche Kontrolle über eine von ihnen, wenn man eine alternative Einstellung zu ihr akzeptieren kann, wenn man es so entscheidet. Das „tiefe“ Beispiel schließt nur einen Zusatz mitein, mit dem bestätigt wird, dass man eine innere Kontrolle hat, die unabhängig von „brain washing“, Hypnose, Manipulation, usw. ist.⁷³⁸

Im Rahmen des Libertarianismus müssen wir nicht nur das machen können, was wir wollen, sondern müssen auch frei sein. Die Freiheit in diesem Kontext enthält nicht nur die Gelegenheit, dass man unabhängig der Hypnose usw. eine tiefe innere Kontrolle hat, sondern auch einen Willen, der nicht verursacht wird. Bei dem Kompatibilismus können wir einfach etwas machen, wenn wir es wollen, während wir bei dem Libertarianismus im selben Moment der Entscheidung auch wählen können, dieselbe Sache zu machen oder nicht. Diese letzte Position ähnelt scheinbar der Unbestimmtheit des Willens, die Olivi in den philosophischen Debatten eingeführt hat und wird hier als kategorische willentliche Kontrolle beschrieben – man hat eine solche Kontrolle über die „doxastic attitudes“, wenn man eine Einstellung gegen eine von ihnen annimmt, wenn man es entscheidet, und wenn man entscheiden kann, eine alternative Einstellung anzunehmen.⁷³⁹

Schauen wir uns ein Beispiel an, in dem es um einen Prozess im Gericht geht. Der Richter kann nicht sofort ein Urteil bestimmen, sondern ist vom Prozess verwirrt und hat sich enthalten, ein Urteil zu fällen. In einem Moment entscheidet er aber, dass die Beweise ausreichend sind und keinen Platz für einen berechtigten Zweifel lassen. In diesem Moment entscheidet der Richter daran zu glauben, dass der Angeklagte schuldig ist. Obwohl es Ähnlichkeiten zwischen praktischen und theoretischen Überlegungen gibt, sind auch Unterschiede vorhanden, wie die physischen Bemühungen für die Ausführung der Tat nach einer praktischen Überlegung, die bei der Spekulation unnötig sind. Nach Steup bleibt trotzdem die Ähnlichkeit, dass in beiden Fällen die Zustimmung mit gewissen Prämissen die endgültige Entscheidung verursacht. Diese Kausalität ist für Steup sehr wichtig. In manchen Fällen wird die theoretische Überlegung zwar von Bemühung begleitet, wie z.B., wenn jemand zum ersten Mal seine rassistischen Ansichten in Frage stellt.⁷⁴⁰

⁷³⁸ Cf. *ibid.*, pp. 30-31.

⁷³⁹ Cf. *ibid.*, p. 32

⁷⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 35.

Manche bestreiten diese Hypothese mit dem Argument, dass wir, im Unterschied zu den praktischen Überlegungen, bei den theoretischen keine innere Erfahrung über einen Moment der Entscheidung haben. Nach Steup fehlt aber eine solche Erfahrung auch bei manchen praktischen Überlegungen, weswegen sie keine notwendigen Bedingungen für „decision-making“ sein können.⁷⁴¹ Hier müssen wir anmerken, dass auch bei diesen Autoren, genau wie in den früher vorgestellten mittelalterlichen Texten, die Idee der inneren Erfahrung eine entscheidende Rolle für die Argumentation spielt. Die Frage ist nicht nur was oder wie die Gedanken an sich sind, sondern wie wir als Menschen unsere Gedanken von einer „Ich-Perspektive“ herstellen und betrachten können.

In manchen Situationen unterliegen die „doxastic attitudes“ unserer hypothetischen willentlichen Kontrolle. Wir sind fähig, eine Situation nicht zu beurteilen, womit wir unsere Fähigkeit zeigen, unser Denken unter eine hypothetische willentliche Kontrolle zu stellen. Das kann auch in Situationen passieren, in denen wir widersprüchliche oder zumindest entgegengesetzte Beweise haben. Wenn die Beweise wirklich gleich sind, ich jedoch eine Seite einnehmen muss, übe ich meine hypothetische willentliche Kontrolle aus. Die tiefe Kontrolle bezieht sich auf Beispiele, in denen man an etwas – z.B. an Gott – glaubt und trotzdem einen „second-order“ Willen hat, der dagegenwirkt. Hier muss man sich bemühen, seinen Glauben zu unterstützen.⁷⁴²

Steup behauptet, dass Propositionen, die wir scheinbar unfreiwillig akzeptieren, vom Kontext abhängig sind. Wenn uns daher genug Beweise von prominenten Autoritäten gegeben wären, würden wir sehr leicht an unserem Glauben zweifeln. Unsere Überzeugungen hängen von den Angaben ab, die wir akzeptiert haben, genau wie wir unsere Einstellungen wechseln können, wenn wir unterschiedliche Erinnerungen oder Wahrnehmungen heranziehen.

Diese Haltung von Steup setzt aber die kompatibilistische Prämisse voraus, dass wir eine freie Wahl haben.⁷⁴³

Steup bespricht auch, ob es möglich ist, dass ein epistemisches Urteil auch einen deontischen Aspekt haben kann. Nach Steup dient das epistemische Urteil dazu, eine wahre Überzeugung zum Niveau des Wissens emporzuheben. Dagegen gibt es moralische Bewertungen, die aber unsere Akte als Menschen betreffen. Roderich Chilsom vertritt die

⁷⁴¹ Cf. *ibid.*, pp. 37-38.

⁷⁴² Cf. *ibid.*, pp. 38-41 ff.

⁷⁴³ Cf. Steup, Matthias, *Empiricism, metaphysics and voluntarism*, in *Synthese*, Vol. 178, No. 1, Stance and Rationality: A perspective, Springer, 2011, pp. 21 ff. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41477255>. Accessed: 03-07-2018 15:57 UTC.

Ansicht, dass epistemische Konzepte zunächst in Bezug auf Vernünftigkeit gemessen werden und Vernünftigkeit selbst ein deontischer Begriff ist. Nach Steup ist aber die Frage nicht nur, ob beide Bereiche miteinander kompatibel sind, sondern ob nicht alle epistemischen Haltungen notwendig auch eine deontische Seite haben.⁷⁴⁴

Ein Urteil wird deontisch, wenn deontische Begriffe verwendet werden. Solche Begriffe werden aber größtenteils in der Ethik verwendet, wobei Steup an dieser Stelle die „Pflicht“ und „Erlaubnis“ als Grundbegriffe der deontischen Ethik erwähnt. Andere Begriffe wie „Verantwortlichkeit“, „Schuld“, „richtig“, „falsch“ und „soll“ gehören auch dazu. Deontische Urteile sind darüber hinaus nur in Bezug auf intellektuelle Wesen plausibel. Ein Apfel kann nicht deontisch gut sein. Gleichzeitig reicht die Tatsache, dass etwas nicht deontisch beurteilt worden ist nicht, um zu sagen, dass diese Tat nicht deontisch beurteilt werden kann. Jemand kann eine andere Person fest schlagen, obwohl diese Tat aus moralischer Sicht ungerecht ist. Wenn wir sagen, dass die epistemologische Begründung nicht deontisch dargestellt werden kann, ist damit die Möglichkeit für diese Begründung auch eine deontische Seite zu haben, nicht notwendig verworfen.⁷⁴⁵

Niemand möchte glauben, dass alle unsere Gedanken genauso unkontrolliert von uns selbst hervorkommen, wie das Wetter von morgen. Der Fehler wäre jedoch zu sagen, dass wir einen unmittelbaren Kontrolleur unserer Überzeugungen haben und nicht einen mittelbaren. Man kann sein Gewicht mittelbar bewirken, wenn man eine Diät hält. Man kann seine körperliche Ausdauer bekräftigen, wenn man z.B. jeden Tag drei Kilometer joggt. Wenn man auf dieselbe Weise seine Gedanken mittelbar beeinflussen könnte, wären diese Weisen der mittelbaren Kontrolle Objekte der epistemischen Pflicht.⁷⁴⁶

Man kann mehrere Schnittpunkte zwischen den mittelalterlichen und den gegenwärtigen Autoren finden. Obwohl die Kontexte äußerst unterschiedlich sind, besprechen beide Gruppen dieselben Phänomene und verwenden auch ähnliche Schlüsselworte wie „Wille“, „Freiheit“, „Kontrolle“, „Zustimmung“, usw. Das Fazit hat nicht das Ziel diese Treffpunkte ausführlich zu besprechen, sondern sie nur anzuführen. Damit zeigen wir, dass die mittelalterlichen Texte auch für die heutigen Debatten wichtig sein können.

Im Grunde genommen können wir sagen, dass die Arbeit vielfältige Ergebnisse bringt, auch wenn sie nicht vollständig systematisiert werden. Damit wir ein größeres Bild

⁷⁴⁴ Cf. Steup, Matthias, *The Deontic Conception of Epistemic Justification*. In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 53, No. 1, Springer, 1988, pp. 66-67. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4319936>. Accessed: 03-07-2018 15:55 UTC.

⁷⁴⁵ Cf. *ibid.*, pp. 67-70.

⁷⁴⁶ Cf. *ibid.*, pp. 71 ff.

bekommen können, brauchen wir auch mehr Forschungen, die das Problem bei verschiedenen Autoren im Einzelnen recherchieren. Das war aber auch kein Ziel unserer Arbeit. Wir konnten nur irgendeine Grundlage für solche Forschungen vorschlagen, wobei wir vor allem die Aufmerksamkeit auf das Problem lenken wollten.

Wir haben hier wichtige Themen erwähnt, die auch in der gegenwärtigen Philosophie thematisiert werden. Wir können sie vielleicht grob in drei Gruppe aufteilen – Modus des Denkens, Freiheit des Denkens, Moralität des Denkens. Zur ersten Gruppe zählen Themen wie die Aufmerksamkeit und Bemühung des Denkens, Zweifel oder Sicherheit, Unklarheit und Vollkommenheit der Erkenntnis. Diese sind zwar keine Ergebnisse oder Objekte der Erkenntnis, aber trotzdem zentrale und wichtige Weisen, wie ein Erkenntnisprozess stattfindet und wie stabil seine Ergebnisse sind, ungeachtet dessen, was ihr Inhalt ist. Zur zweiten Gruppe zählen Probleme wie die Reichweite unserer Erkenntnis. Welche Sachen können wir überhaupt versuchen zu erkennen und welche nicht, welche Teile der Erkenntnis können wir als notwendig ansehen und bei welchen sind Änderungen möglich.

Die dritte Gruppe ist gleichzeitig auch die wichtigste. Abgesehen davon, welches moralische System wir benutzen wollen, können wir einen Grund für Fragen nach der intellektuellen Ehrlichkeit und Integrität stellen. Wenn wir nicht nur notwendig denken können, sondern auch freiwillig, bleibt die Frage offen – was ist gut zu denken und was nicht? Gibt es eine moralische Pflicht bei der Erkenntnis? Gibt es Sachen die überhaupt nicht erlaubt werden – wie z.B. ein intellektueller Betrug. Damit ist am Ende die Frage der Rolle des Willens im Erkenntnisprozess, auch eine Frage des höchsten Objekts der Philosophie selbst – nämlich der Wahrheit.

Bibliografie

Primärquellen

Alexander Halensis, *Questiones Disputatae*, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, Collegii S. Bonaventurae, Tomus I, Quaracchi, Florentiae, 1960.

Aristoteles, *De Anima-Über die Seele*, Griechisch-Deutsch, Mit dem griechischem Originaltext in der Oxfordausgabe von Ross (1956), übersetzt mit Einleitung und Kommentar von Thomas Buchheim, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016, Darmstadt.

- Id., Aristoteles, *Metaphysik*, übersetzt und erläutert von Eugen Rolfes, Dritte Auflage, Erste Hälfte: Buch I-VII, Der Philosophischen Bibliothek, Bd. 2, Verl. Felix Meiner, Leipzig 1928.

Anselmus Canturiensis, *De Concordia*. In: S. Anselmi Canturiensis Archiepiscopi. *Opera Omnia*. T. 1, Vol. 2, Franciscus Salesius Schmitt (ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986, pp. 243-288.

- Id., *De Casu Diaboli*. In: S. Anselmi Canturiensis Archiepiscopi. *Opera Omnia*. T. 1, Vol. 1, Franciscus Salesius Schmitt (ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986, pp. 227-276.

Aurelius Augustinus, *De libero arbitrio*, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Johannes Brachtendorf. In: *Augustinus. Opera. Werke*. Zweisprachige Ausgabe, Johannes Brachtendorf und Volker Henning Drecolt (Hrsg.), Bd. 9, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2006.

- Id., *De Praedestinatione Sanctorum V*. In: *Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Semipelagianer*, Augustinus-Verlag Würzburg, 2. Auflage, 1987.

Bonaventura, *In Primum Librum Sententiarum, Opera Omnia*, tom. 1, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1882.

- Id., *In Secundum Librum Sententiarum, Opera Omnia*, tom 2., 1, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1885.
- Id., *In Tertium Librum Sententiarum, Opera Omnia*, tom. III, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1887.

- Id., *Quaestiones Disputatae. De Scientia Christi*. In: *Opera Omnia*, tom. V, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1891, pp. 1-43.
- Id., *Breviloquium*, in *Opera Omnia*, tom. V, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1891, pp. 199-291.
- Id., *Itinerarium Mentis in Deum*, in *Opera Omnia*, tom. V, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1891, pp. 293-316.
- Id., *Reductione Artium ad Theologiam*. In: *Opera Omnia*, tom. V, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1891, pp. 317-325.
- Id., *Pilgerbuch der Seele zu Gott*, in *Bonaventura. Ausgewählte Werke*, Bd. 2, aus dem Lateinischen übersetzt von Julian Kaup, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2018, pp. 25-214.

Guilielmi Alverni, *De Anima*, 3, 8. In: *Opera Omnia*. Tomus Secundus, Parisiis, Apud Andraeam Pralard, Bibliopolam, via Javobaea ad infigne Occasionis, 1974.

Guillelmi de Ockham, *Scriptum In Librum Primum Sententiarum. Ordinatio. Prologus et Distinctio Prima*, *Opera Theologica I*, Gedeon Gál, Stephano Brown (ed.), St. Bonaventure, N. Y., 1967.

- Id., *Scriptum In Librum Primum Sententiarum. Ordinatio. Distinctions II-III*, *Opera Theologica II*, Stephanus Brown et Gedeone Gál (ed.), St. Bonaventure, N.Y., 1970.
- Id., *Scriptum In Librum Primum Sententiarum. Ordinatio. Distinctiones XIX-XLVIII*, *Opera Theologica IV*, Girardus I. Etzkorn et Franciscus E. Kelley (ed.), St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 1978.
- Id., *Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum. Reportatio*, *Opera Theologica V*, Rega Wood, Gedeon Gál (ed.), St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 1981.
- Id., *Quaestiones in Librum Tertiarum Sententiarum. Reportatio*, *Opera Theologica VI*, Franciscus E. Kelley, Girardus I. Etzkorn (ed.), St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 1982.
- Id., *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum. Reportatio*, *Opera Theologica VII*, Rega Wood, Gedeon Gál (ed.), St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 1984.
- Id., *Quaestiones Varias*, *Opera Theologica VIII*, Girardus I. Etzkorn, Franciscus E. Kelley, Josephus C. Wey (ed.), St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 1984.

- Id., *Quodlibeta Septem, Opera Theologica IX*, Joseph C. Wey (ed.), St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 1980.

Ioannis Pecham, *Tractatus De Anima*, Gaudentius Melani (ed.), edizioni “Studi Francescani”, S. Francesco, Firenze, 1948.

Johannes Duns Scotus, *Lectura, Opera Omnia XVI-XX*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican City, 1960.

- Id., *Ordinatio, Opera Omnia I-XIV*, Carolo Baliè et. al. (eds.), Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican City, 1950.
- Id., *Reportata Parisiensia. Liber Secundus, Opera Omnia*, Tom. 23, L. Vives (ed.), apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 1894.
- Id., *Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis, Opera Philosophica, IV*, Libri. VI-IX, G. Etzkorn, R. Andrews et al. (ed.), The Franciscan Institute St. Bonaventure University St. Bonaventure, N. Y., 1997.
- Id., *Quaestiones Quodlibeta XIV-XXI, Opera Omnia*, Tom. 26, Apud Ludovicum Vives (ed.), Parisiis, 1894.
- Id., *Lectura, Opera Omnia XVI-XX*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican City, 1960.

Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 4-6, Collegio S. Bonaventurae, Quaracchi, 1922 (I), 1924 (II), 1926 (III).

- Id., ‘*Quaestiones Logicales*’: *Critical Text*, St. F. Brown (ed.) in *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, vol. 42, Fordham University Press, New York, 1986, pp. 335-388.

Plato, *Phaidon*, in *Platon. Werke*, Bd. 5, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981, pp. 1-193.

Richard de Mediavilla, *Quaestiones disputatae*, Tome III, Les Belles Lettres, Paris, 2013.

Thomae Aquinatis, *Summa Theologica, Opera Omnia, Vol. 3, Continuatio Primae Partis Secundae et Secunda Pars Secundae*, Apud Ludovicum Vives (ed.), Paris, 1872.

William of Auvergne, *The Soul.*, (transl. by Roland J. Teske), Medieval Philosophical Texts in Translation, No. 37, Marquette University Press, Milwaukee, 2000.

Sekundärliteratur

Adams, Marilyn McCord, *The Structure of Ockham's Moral Theory*, in *Franciscan Studies*, Vol. 46, Franciscan Institute Publications, 1986, pp. 1-35.

- Id., *William Ockham*, 2 Volumes, Publications in Medieval Studies. The Medieval Institute University of Notre Dame, University of Notre Dame Press, Indiana, 1987.

Bishop, John, *On the Possibility of Doxastic Venture: A Reply to Buckareff*, in *Religious Studies*, Vol. 41, No. 4, Cambridge University Press, 2005, pp. 447-451. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20008617>. Accessed: 27-03-2018 14:05 UTC.

Bizzotto, Natale, *Erkenntnis und Existenz. Eine Untersuchung über die Erkenntnislehre Bonaventuras*, Dissertationen der Universität Wien, 75, Verlag Notring, Wien, 1972.

Boler, John, *Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will*. In: *The American Catholic Philosophical Quarterly*, American Catholic Philosophical Association, The Catholic University of America, Washington DC, Vol. 47, Issue No. 1, 1993, pp. 109-126.

- Id., *Will as Power: Some Remarks on Its Explanatory Function*, Source: *Vivarium*, Vol. 36, No. 1, Brill, Leiden, 1998, pp. 5-22.

Brower-Toland, Susan, *Medieval Approaches to Consciousness: Ockham and Chatton*. In: *Philosophers' Imprint*, Vol. 12, No. 17, November 2012, pp., 1-29. Stable URL: www.philosophersimprint.org/012017/.

- Id., *Ockham on Judgment, Concepts, and the Problem of Intentionality*, in *Canadian Journal of Philosophy*, Vol 37, No. 1, Canadian Journal of Philosophy, 2007, pp. 67-109. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40232310>. Accessed: 13-06-2019 12:47 UTC.
- Id., *William Ockham on the Scope and Limits of Consciousness*. In: *Vivarium*, Vol. 52, No. 3/4, Special Issue: Varieties of Subjectivity, Brill, 2014, pp. 197-219.

Buckareff, A.A. *Doxastic decisions and controlling belief*. In: *Acta Analytica*, Vol. 21, 2006, pp. 102–114. Stable URL: <https://doi.org/10.1007/s12136-006-1017-7>.

Chignell, Andrew, "The Ethics of Belief", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Stable URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/ethics-belief>.

Clark, David W., *Ockham on Human and Divine Freedom*, in *Franciscan Studies*, Vol. 38, Franciscan Institute St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 1978, pp. 122-160.

Colley, Caleb Glenn, *John Pecham on Life and Mind*, Reihe: *Contradictio. Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Bd. 15, Königshausen und Neumann GmbH, Würzburg, 2016.

Cresswell, J.R., *Duns Scotus on the Will*, in *Franciscan Studies*, Vol. 13, The Franciscan Institute St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 1953, pp. 147-158.

Cross, Richard, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

- Id., *The Role of the Will in Sensory and Intellectual Cognition*. In: Russell Friedman and Martin Pickavé (eds.), *A Companion to Cognitive Theory in the Later Middle Ages*, Leuven University Press, Leuven, forthcoming.

Crowe, Michael, *The Term Synderesis and the Scholastics* in *Irish Theological Quarterly* 23, No. 2, 3, 1956, pp. 151-164. Stable URL: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/002114005602300203>.

Crowley, Theodore; *Illumination and Certitude*. In: *S. Bonaventura (1274-1974)*, Vol. III, Collegio S. Bonaventura Grottaferrata, Roma, 1973, pp. 431-448.

Davis, Robert. *The Force of Union: Affect and Ascent in the Theology of Bonaventure*. Doctoral dissertation, Harvard University, 2012. Stable URL: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:9385627>. Accessed: 11-01-2017 10:20:44 EST.

Day, Sebastian, *Intuitive Cognition. A key to the Significance of the Later Scholastics*, Franciscan Institute Publications, Philosophy Series No. 4, ed. by Philotheus H. Boehner, and Allan B. Wolter, The Franciscan Institute St. Bonaventura, N.Y. 1947.

Dooley, Patrick K., *The Nature of Belief: The Proper Context for James' "The Will to Believe"* in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 8, No. 3, Indiana University Press, 1972, pp. 141-151. Stable URL: <http://www.jstor.com/stable/40319658>.

Doyle, Patrick James, *The Disintegration of Divine Illumination Theory in the Franciscan School, 1285-1300: Peter of Trabes, Richard of Middleton, William of Ware*, Ph.D., Milwaukee, Wisconsin, 1983.

Dumont, Stephen D., *Did Scotus Change His Mind on the Will?* In: *Miscellanea Mediaevalia* 28. *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris*

im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte, Jan A. Aertsen, Kent Emery, Jr. and Andreas Speer (Hrsg.), Walter de Gruyter, Berlin and New York, 2001, pp. 719-794.

Effler, Roy R., *John Duns Scotus and the Principle ‘Omne quod movetur ab alio movetur’*, (Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, 15), The Franciscan Institute St. Bonaventure, N. Y., 1962.

Frede, Michael, *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, Sather Classical Lectures, University of California Press, 2011.

Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed & Ward, London, 1972.

Goddu, André, *William of Ockham’s Distinction Between “Real” Efficient Causes and Strictly “Sine Qua Non” Causes*. In: *The Monist*, Vol. 79, No. 3, Causality Before Hume, Oxford University Press, 1996, pp. 357-367. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/27903488>. Accessed: 05-03-2020 10:45 UTC.

González-Ayesta, Cruz, *Duns Scotus on the Natural Will*. In: *Vivarium* Vol. 50, No. 1, Brill, Leiden, 2012, pp. 33-52.

- Id., *Scotus’s Interpretation of the Difference Between voluntas ut natura and voluntas ut voluntas*, in *Franciscan Studies* Vol. 66, The Franciscan Institute St. Bonaventure University, New York, 2008, pp. 371-412.

Gordon, Liran Shia, *On Truth, the Truth of Existence and the Existence of Truth: A Dialogue with the Thought of Duns Scotus*. Stable URL: https://www.academia.edu/16432353/On_Truth_the_Truth_of_Existence_and_the_Existence_of_Truth_A_Dialogue_with_the_Thought_of_Duns_Scotus. Accessed: 27-05-2019.

Harry J. Klocker, S.J., “Ockham and Efficient Causality”. In: *The Thomist*, 23 (1960), pp. 106-124.

Heinrichs, Maurus, *Synderesis und Apatheia. Ein Beitrag zur Theologie Bonaventuras im östlichen Raum*. In: *S. Bonaventura (1274-1274)*, Vol. III, Collegio S. Bonaventura Grottaferrata, Roma, 1973, pp. 623-695.

Heinzmann, Richard, *Philosophie des Mittelalters*, Grundkurs Philosophie, Bd. 7, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1992.

Hirvonen, Vesa, *Mental Disorders in Late Medieval Philosophy and Theology in Mind and Modality: Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuuttila*, Brill, Leiden, 2006, pp. 171-188.

Hoffmann, Tobias, *Freedom Beyond Practical Reason: Duns Scotus on Will-Dependent Relations*, in *British Journal for the History of Philosophy*, 2013, Vol. 21, No. 6, pp. 1071-1090. Stable URL: <http://dx.doi.org/10.1080/09608788.2013.855162>.

- Id., *The Distinction between Nature and Will in Duns Scotus* in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Vol. 66, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1999, pp. 189-224.

Holopainen, Taina M., *William Ockham's Theory of the Foundation of Ethics*, Publications of Luther-Agricola-Society, Bd. 20, Helsinki, 1991.

Höres, Walter, *Der Begriff der Intentionalität bei Olivi*. In: *Scholastik* 36, Verlag Herder, Freiburg, 1961, pp. 23-48.

Ingham, Mary Beth, *The Birth of the Rational Will: Duns Scotus and the Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis, Book IX, Quaestio 15*. In: *Medioevo* 30, Il Poligrafo, Padova, 2005, pp. 139-170.

- Id., *Self-Mastery and Rational Freedom: Duns Scotus's Contribution to the Usus Pauper Debate* in *Franciscan Studies*, Vol. 66, The Franciscan Institute St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 2008, pp. 337-369.

Kent, Bonnie, *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1995.

Kim, Kihyeon, *The Deontological Conception of Epistemic Justification and Doxastic Voluntarism*, in *Analysis*, Vol. 54, No. 4, Oxford University Press on behalf of The Analysis Committee, 1994, pp. 282-284. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3328819>. Accessed: 03-07-2018 14:47 UTC.

King, Peter, *Ockham's Ethical Theory*. In: Paul Vincent Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 227-244.

Klocker, Harry R., *Ockham and Efficient Causality*. In: *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, Volume 23, Number 1, The Catholic University of America Press, January 1960, pp. 106-123, Stable URL: <https://doi.org/10.1353/tho.1960.0002>.

Kobusch, Theo, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997.

- Id., *Die Person: Wesen der Freiheit*. In: H. Thomas, J. Hattler (Hrsg.), *Personen. Zum Miteinander einmaliger Freiheitswesen*, Frankfurt–Lancaster, 2012, pp. 59-79.

Leff, Gordon, *William of Ockham. The Metamorphosis of scholastic discourse*, Manchester University Press, Manchester, 1975.

Lutz, Eduard. *Die Psychologie Bonaventuras. Nach den Quellen Dargestellt*. In: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*, Hrsg. Clemens Baeumker, Georg Freih. von Hertling und Matthias Baumgartner, Bd. 6, H. 4-5, Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster, 1909.

Luyckx, Bonifaz Anton, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras. Nach den Quellen Dargestellt*. In: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Hrsg. Clemens Baeumker, Bd. 23, H. 3-4, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1923.

Martin, Christopher J., *Self-Knowledge and Cognitive Ascent: Thomas Aquinas and Peter Olivi on the KK-Thesis*. In: Henrik Lagerlund (ed.) *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind-Body Problem from Avicenna to the Medieval Enlightenment*, Studies in the History of Philosophy of Mind 5, Springer, Dordrecht, 2007, pp. 93-108.

Maurer, Armand, *The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles*. Studies and Texts 133, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1999.

Möhle, Hannes, *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, Neue Folge, Bd. 44, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1995.

Montmarquet, James, *The Voluntariness of Belief*. In: *Analysis*, Vol. 46, No. 1, Oxford University Press on behalf of The Analysis Committee, 1986, pp. 49-53. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3328747>. Accessed: 27-03-2018 14:38 UTC.

Myers, Gerald E., *William James. His Life and Thought*, Chapter: *Attention and Will*, Yale University Press. Stable URL: <http://www.jstor.com/stable/j.ctt32bn68.12>.

Nemetz, Anthony, *The Itinerarium mentis in Deum: the human condition*. In: *S. Bonaventura (1274-1974)*, Vol. II, Collegio S. Bonaventura Grottaferrata, Roma, 1973, pp. 345-359.

Nonne, Timothy B., *Nature and Will: Nature Revisited in Johannes Duns Scotus 1308-2008. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes/Investigations into his Philosophy. Proceedings of „The Quadruple Congress” on John Duns Scotus, Part 3*, edited by Ludger Honnefelder et al., Franciscan Institute Publications; Franciscan Institute; Aschendorff, Münster, 2010, pp. 391-402.

Normore, C.G., *Picking and Choosing: Anselm and Ockham on Choise*, in *Vivarium*, Vol. 36, No 1., Brill, 1998, pp. 23-39.

Pannacio, Claude, *Intellections and Volitions in Ockham’s Nominalism*. In: Martin Pickavé and Lisa Shapiro (ed.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 75-93.

Partee, Carter, *Peter John Olivi: Historical and Doctrinal Study in Franciscan Studies*, Vol. 20, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 1960, pp. 215-260.

Pasnau, Robert, *Cognition*, in Thomas Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 285-311.

- Id., *Olivi on Human Freedom*, in Alain Boureau et Sylvian Piron (éd.), *Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, (Études de philosophie médiévale, 79), Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1999, pp. 15-25.
- Id., *Olivi on the Metaphysics of the Soul in Medieval Philosophy and Theology*, Vol. 6, Issue 2, printed in the United States of America, September 1997, pp. 109-132. Stable URL: <https://doi.org/10.5840/medievalpt1997626>.
- Id., *Theories of Cognition in the later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Perler, Dominik, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann Seminar 3, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 2002.

- Id. / Schierbaum, Sonja (Hrsg., übers., komm.), *Selbstbezug und Selbstwissen. Texte zu einer mittelalterlichen Debatte*, Klostermann Rote Reihe 71, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2017.

Pitour, Thomas, *Wilhelm von Auvergnés Psychologie. Von der Rezeption des aristotelischen Hylemorphismus zur Reformulierung der Imago-Dei-Lehre Augustins*, Reihe: Augustinus, Werk und Wirkung, Bd. 2, Hg. Johannes Brachtendorf, Volker Henning Drecoll, Verl. Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2011.

Portalié, Eugène, *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, Library of Living Catholic Thought, Henry Regnery Company, Chicago, 1960.

Potts, Timothy C., *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Reilly, James P., Jr., *Rectitude of Will and the Examined Life in S. Bonaventura (1274-1974)*, Vol. IV, Collegio S. Bonaventura Grottaferrata, Roma, 1973, pp. 655-671.

Roem, Paul, *Dionysian Uplifting (Anagogy) in Bonaventura's Reductio*. In: *Franciscan Studies*, vol 70, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventura University, 2012, pp. 183-188.

Rosell, Sergi. *A New Rejection of Doxastic Voluntarism*, in *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 28, No. 3, Sección monográfica: Pragmatism, Truth and the Ethics of Belief, Luis Manuel Valdés-Villanueva, 2009, pp. 97-112. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/43046788>. Accessed: 27-03-2018 14:40 UTC.

Schaffer, Michael J, „*Doxastic voluntarism, Epistemic Deontology and Belief-Contravening commitments*”, in *American Philosophical Quarterly*, vol. 50, Number 1, University of Illinois Press on behalf of the North American Philosophical Publications January 2013, p. 73. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23460801>. Accessed: 03-07-2018 14:43 UTC.

Shields, Cristopher, *Mind and Motion in Aristotle in Self-Motion: From Aristotle to Newton*, edited by Mary Louise Gill and James G. Lennox, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1994, pp. 117-134. Stable URL: www.jstor.org/stable/j.ctt1m3nx2x.11. Accessed: 26-08-2020.

Schierbaum, Sonja, *Ockham on the Possibility of Self-Knowledge: Knowing Acts without Knowing Subjects*. In: *Vivarium*, Vol. 52, No. 3/4, Special Issue: Varieties of Subjectivity, Brill, 2014, pp. 220-240. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/24775472>. Accessed: 13-06-2019 12:46 UTC.

Schlosser, Marianne, *Cognitio et amor: zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura*, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Verl. Schöningh, Paderborn, 1990.

Schneider, Arthur, *Die Psychologie Alberts des Großen. Nach den Quellen dargestellt*. In: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Hrsg. Clemens Baeumker, Georg

Freih. von Hertling, Bd. 4, H. 5, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster, 1903.

Silva, José Filipe, *Medieval Theories of Active Perception: An Overview*. In: *Active perception in the history of Philosophy. From Plato to Modern Philosophy*, Studies in the History of Philosophy of Mind, 14, ed. José Filipe Silva, Mikko Yrjönsuuri, Springer, 2014, pp. 117-146.

Silva, José Filipe and Toivanen, Juhana, *The Active Nature of the Soul in Sense Perception: Robert Kilwardby and Peter Olivi*. In: *Vivarium*, Vol. 48, No. 3-4, Koninlijke Brill NV, Leiden, 2010, pp. 245-278.

Sirovic, P. Franz, *Der Begriff "Affectus" und die Willenslehre beim Hl. Bonaventura. Eine analytisch-synthetische Untersuchung*, Missionsdruckerei St. Gabriel, Mödling bei Wien, 1965.

Smith, John E. *Prospects for Natural Theology* in *The Monist*, Vol. 75, Issue 3, Christian Philosophy, Oxford University Press, July 1992, pp. 406-420.

Speer, Andreas, *Bonaventure* in Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone (ed.) *A Companion to Philosophy in the Middle Ages* (Blackwell Companions to Philosophy), Blackwell Publishing, Oxford, 2002, pp. 233-240.

- Id., *Scire infinita - vom Wissen des Inkommunikablen. Mit einer Bonaventura-Interpretation* in *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, H. 8, Hrsg. Tsotcho Boiadjiev, Georgi Kapriev und Andreas Speer, изд. „Изток-Запад“, Sofia, 2002, pp. 100-113.
- Id., *Triplex Veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras*, Franziskanische Forschungen, Hrsg. Theofried Baumeister et al., H. 32, Dietrich-Coelde-Verlag, Werl, 1987, pp. 65-66.
- Id., *Was sich dem Denken entzieht*. In: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, H. 20, Hrsg. Tsotcho Boiadjiev, Georgi Kapriev und Andreas Speer, изд. „Изток-Запад“, Sofia, 2014, pp. 9-28.
- Id., *Zwischen Gewißheit und Unbegreiflichkeit – auf der Suche nach dem Prinzip der Vernunft*. In: *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur*, H. 10, Hrsg. Tsotcho Boiadjiev, Georgi Kapriev und Andreas Speer, изд. „Изток-Запад“, Sofia, 2004, pp. 114-139.

Spettman, Hieronymus. *Die Psychologie des Johannes Pecham*. In: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*, Hrsg. Clemens Baeumker, Bd. XX, H. 6, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster, 1919.

Spruit, Leen, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge*, Vol. 1-2, Brill's Studies. In: *Intellectual History*, Vol. 48, E.J. Brill, Leiden, 1994.

Stadter, Ernst, *Psychologie und Metaphysik der Menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, Münchener Universitäts-Schriften, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Hrsg. Michael Schmaus, Werner Dettloff und Richard Heinzmann, Neue Folge 12, Verlag Ferdinand Schöningh, München 1971.

Stark, Judith Chelius, *The Pauline Influence on Augustine's Notion of the Will in Vigiliae Christianae*, vol. 43, no. 4, 1989, pp. 345-360. Stable URL: www.jstor.org/stable/1584048. Accessed: 26-08-2020.

Steup, Matthias, *Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology*. In: *Acta Analytica*, Vol. 15, Issue 24, 2000, pp. 25-56.

- Id., *Empiricism, metaphysics and voluntarism*. In: *Synthese*, Vol. 178, No. 1, Stance and Rationality: A perspective, Springer, 2011, pp. 19-26. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41477255>. Accessed: 03-07-2018 15:57 UTC.
- Id., *The Deontic Conception of Epistemic Justification*. In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 53, No. 1, Springer, 1988, pp. 65-84. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4319936>. Accessed: 03-07-2018 15:55 UTC.

Tachau, Katherine H., *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Hrsg. Albert Zimmerman, Bd. 22, E.J. Brill, Leiden, 1988, pp. 40, 46.

Teske, Roland, J. *The Will as King over the Powers of the Soul: Uses and sources of an Image in the Thirteenth Century*, in *Vivarium* Vol. 32, No. 1, 1994, pp. 62-71. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/42569897>. Accessed: 22-11-2018 09:34 UTC.

- Id., *William of Auvergne on freedom of the will*. In: B. C. Bazan, E. Andujar, and L. G. Sbrocchi, eds., *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Vol. 2, New York: Legas, 1996. pp. 932-938.

- Id., *William of Auvergne's Rejection of the Agent Intellect*. In: *Greek and Medieval Studies in Honor of Leo Sweeney, S.J.*, edited by William J. Carroll, John J. Furlong, Peter Lang Publishing, New York (1994), pp. 211-235.
- Id., *William of Auvergne*. In: Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone (ed.), *A companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell Companions to Philosophy, Blackwell Publishing, Oxford, 2003.

Toivanen, Juhana, *Perception and Internal Senses. Peter of John Olivi on the Cognitive Functions of the Sensitive Soul*, Reihe: Investigating Medieval Philosophy, 5, Brill, Leiden, 2013, pp. 141-142.

- Id., *Perceptual Self-Awareness in Seneca, Augustine and Olivi*. In: *Journal of the History of Philosophy* 51, no. 3, pp. 355-382.
- Id., *Peter Olivi on Practical Reasoning*, A. Musco (ed.), *Universality of Reason, Plurality of Philosophies in the Middle Ages: Proceedings of the 12th International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.)*, vol. II-2, Officina di Studi Medievali Palermo, 2012, pp. 1033-1045.
- Id., *Voluntarist Anthropology in Peter John Olivi's De contractibus*. In: *Franciscan Studies*, Vol. 74, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure University, New York, 2016, pp. 41-65.

Williams, Thomas, *From Metaethics to Action Theory*. In: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. Thomas Williams, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 332-351.

Wolter, Allan B., *Native Freedom of The Will as a Key to the Ethics of Scotus*. In: *Deus et Homo ad mentem. I. Duns Scoti*, Societas Internationalis Scotistica, Romae, 1972, pp. 359-370.

- Id. (ed.), *Duns Scotus on the Will and Morality. Selected and Translated with an Introduction by Alan B. Wolter*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1986.

Wood, Rega, *Willing Wickedly: Ockham and Burley Compared*. In: *Vivarium*, Vol. 37, No. 1, Brill, 1999, pp. 72-93.

Yrjönsuuri, Mikko, *Free will and Self-Control in Peter Olivi*. In: (ed.) Henrik Langerlund and Mikko Yrjönsuuri, *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, Studies in the History of Philosophy of Mind, Vol. 1, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002, pp. 99-128.

- Id., *Locating the Self Within the Soul – Thirteenth-Century Discussions* In: (ed.) Pauliina Remes and Juha Sihvola, *Ancient Philosophy of the Self*, The New Synthese Historical Library. Texts and Studies in the History of Philosophy, Vol. 64, Springer, Dordrecht, 2008, pp. 225-241.
- Id., *The Soul as an Entity: Dante, Aquinas, and Olivi*. In: Henrik Lagerlund (ed.) *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind-Body Problem from Avicenna to the Medieval Enlightenment*, Studies in the History of Philosophy of Mind 5, Springer, Dordrecht, 2007, pp. 59-92.

Бояджиев, Цочо, *Философия на европейското средновековие*, изд. „Философска фондация Минерва”, София, 1994.

Динева, Гергана, *Раждането на Личността*, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София. 2018.

Шпеер, Андреас, *Философията като преход при Бонавентура. От науката към мъдростта* в *Архив за средновековна философия и култура*, Свитък 1, Цочо Бояджиев, Георги Каприев (изд.), Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София, 1994, с. 44-58.