

**DIE PSYCHOLOGIE UND
ERKENNTNISSEHRE DES
JOHANNES DUNS SCOTUS**

Published @ 2017 Trieste Publishing Pty Ltd

ISBN 9780649770854

Die Psychologie und Erkenntnisslehre des Johannes Duns Scotus by Dr. Karl Werner

Except for use in any review, the reproduction or utilisation of this work in whole or in part in any form by any electronic, mechanical or other means, now known or hereafter invented, including xerography, photocopying and recording, or in any information storage or retrieval system, is forbidden without the permission of the publisher, Trieste Publishing Pty Ltd, PO Box 1576 Collingwood, Victoria 3066 Australia.

All rights reserved.

Edited by Trieste Publishing Pty Ltd.
Cover @ 2017

This book is sold subject to the condition that it shall not, by way of trade or otherwise, be lent, re-sold, hired out, or otherwise circulated without the publisher's prior consent in any form or binding or cover other than that in which it is published and without a similar condition including this condition being imposed on the subsequent purchaser.

www.triestepublishing.com

DR. KARL WERNER

**DIE PSYCHOLOGIE UND
ERKENNTNISSEHRE DES
JOHANNES DUNS SCOTUS**

DIE
PSYCHOLOGIE UND ERKENNTNISSEHRE
DES
JOHANNES DUNS SCOTUS.

VON
PROF. DR. KARL WERNER,
WIRKLICHEM MITGLIEDE DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

WIEN, 1877.
IN COMMISSION BEI KARL GEROLD'S SOHN
BUCHHÄNDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

Die psychologischen und erkenntnistheoretischen Lehren des Johannes Duns Scotus sind durch bestimmte metaphysische Grundanschauungen bedingt, die zum Verständniss derselben vorausgeschickt werden müssen, und zunächst in seiner eigenartigen Lehre von der Materie ausgebildet vorliegen. Die dem Duns Scotus eigenthümlichen Sätze über die Materie betreffen die Materialität alles Geschaffenen, die selbsteigene Quiddität der Materie als solcher und unabhängig von der sie gestaltenden Form, und die dem menschlichen Leibe als solchem zukommende, vom seelischen Informationsprincipe zu unterscheidende Wesensform.

Die Ueberzeugung von der Materialität alles Geschaffenen begründet sich dem Duns Scotus aus dem Unterschiede des Geschaffenen von dem Ungeschaffenen, Alles schaffenden Einem, der als höchstes Eines zugleich auch das absolut Einfache ist.¹ Im Gegensatze hiezu muss das viele Geschöpfliche sich allenthalben auch als das Zusammengesetzte erweisen, und zum mindesten als Zusammensetzung aus Esse und Essentia darstellen. Eben diese Zusammensetzung erweist sich aber bei näherer Analyse als ein Zusammensein aus Materie und Form, das Wort Materie in rein metaphysischem Sinne, als denknöthwendiges Substrat und Subject jeder begränzten Wesensform verstanden.² Duns Scotus nennt dieses denknöthwendige Wesenssubstrat alles Geschaffenen die *materia primo-prima*, von welcher er die weitere Determination derselben, die *materia extensa* oder *materia mathematica* als *secundo-prima* unterscheidet.³ Unter der *materia tertio-prima* oder *physica* sind sodann selbstverständlich die eigenartigen Stofflichkeiten aller besonderen Körper zu verstehen. Aus diesen Angaben resultirt von selber auch schon, dass die allem Geschaffenen eigene gemeinsame Grundmaterie oder *materia primo-prima*

¹ Vgl. Duns Scot., de rerum principio, qu. 1, art. 4.

² Dico, quod in genere materialium materia metaphysica est materia primo-prima. Vocatur materia metaphysica illud, quod praestat fulcrum cuiuslibet formae, qualem ponimus in angelis et anima rationali secundum Augustinum et Boethium de Unitate et Uno capp. 1 et 2. Rer. Princip. qu. 1, art. 1.

³ Vocatur materia extensa materia mathematica secundo-prima, quia ut communiter tenetur, sub quantitate et sub forma corporea est subjectum generationis. Ibid.

nur Eine sei, die ihrer Natur nach zur Reception aller geschöpflichen Wesensformen geeignet ist.¹ Die aus den nachfolgenden speciellen Determinationen hervorgegangenen materiae secundae aber sind specifisch von einander verschieden, und natürlich nur zur Reception oder Festhaltung der ihnen congruirenden speciellen Wesensformen geeignet. Die Bildung einer materia tertio-prima ist eigentlich nur im Bereiche der sublunaren corruptiblen Körperwelt möglich, weil es nur in dieser ein Generationsleben gibt;² eben diese Eigenartigkeit der sublunaren Körperwelt setzt aber eine besondere Art von Materialität voraus, welche von jener der incorruptiblen und deshalb in quantitativer Beziehung unveränderlich determinirten himmlischen Körper, und endlich auch von der durch ihre besondere Wesensform actuell und potentiell der Quantität beraubten Materie der Engelwesen und Menschenseelen verschieden sein muss.

Der Materialgrund der gesamten geschöpflichen Wirklichkeit, der geistigen sowohl als der sinnlichen, ist sonach die materia primo-prima, die in allem Geschaffenen enthalten ist, aber jedem geschöpflichen Agens unerreichbar einzig durch Gott bestimmt ist. Duns Scotus vergleicht die Welt mit einem herrlichen Baume,³ dessen Wurzel und Samenrund (radix et seminarium) die materia prima ist; die Accidenzen sind die abfallenden Blätter dieses Baumes, die corruptiblen Dinge Laub und Zweige, die Blüthen die vernunftbegabten Menschenseelen, die dem Wesen des Baumes entsprechenden Früchte die englischen Naturen. Mit der monistischen Fassung dieses Welt-schema scheint es nicht zu stimmen, wenn unmittelbar beigefügt wird, dass die Wurzel des Baumes unmittelbar in die beiden Hauptstämme der Körper- und Geisterwelt auseinander gehe, welcher dualistischen Grundgliederung die Untergliederung der Körperwelt in die corruptible und incorruptible Körperwelt, sowie der Geisterwelt in drei Hierarchien angeschlossen wird. Eben so scheint ferner eine innerlich nicht vermittelte Fusion differenter Standpunkte vorzuliegen, wenn Duns Scotus, aus der an die Idee der materia prima angeknüpften Deduction des Weltgedankens in die constructive Darlegung desselben übergehend, den Menschen als Drittes in die Mitte desselben rücken lässt,⁴ wofür allerdings in seinen später anzudeutenden christologischen Anschauungen der erklärende Grund sich darbietet. Die Abstufung der Geisterwelt in die drei Hierarchien scheint als sublimirter Reflex der Triplicität der Weltwesen im Allgemeinen,⁵ sowie der Dreigliederung der Materie genommen werden zu müssen, was im Zusammenhange mit der Anschauung von der Materie als nothwendiger Unterlage aller kosmischen Existenzen zu erklären scheint, wesshalb die Engel bildlich als die gezeitigten Früchte des Weltbaumes bezeichnet werden. Die Bezeichnung der materia prima als Radix und Seminarium gibt bereits eine Andeutung über die eigenthümliche Gestaltung des in der scotistischen Doctrin mit dem

¹ *Res. princip. qu. 8, art. 5.*

² *Res. princip. qu. 8, art. 4.*

³ *L. c.*

⁴ *Creavit Deus in primis operibus duarum creaturarum differentias, ad quas aliquo modo omnis multitudo creata habet reduci, quasi duo extrema creaturarum, scilicet spirituales et corporales. Omnis autem creatura vel ad hanc vel ad illam vel ad compositam ex utraque reducitur. Et sub istis gradibus ordine admirabili per immediatos gradus a creatura, quae est prope se, conjungendo infima superiorum supremis inferiorum processit, quasi rectam lineam pertrahendo. Sed quia linea recta est imperfecta, ideo in fine operum, scilicet sexta die lineam rectam in circulum reflexit, dum illo die faciens hominem creaturam spirituales et corporales in unitate suppositi univit. *Res. princip. qu. 12, art. 1.**

⁵ *Ut esset ordo a Deo ad alias creaturas, creaturam quandam spiritualem, scilicet angelicam, corpori non unitam reliquit. Postquam ordine immediato sequitur anima rationalis, corpori unita, tamen separabilis. Post hanc formae unitae, sed non separabiles. *Ibid.**

abstract formalisirenden Peripatetismus ringenden Individualismus, worauf wir weiter unten des Näheren zurückkommen werden.

Duns Scotus begründet seine Ableitung alles Geschaffenen aus einem gemeinsamen Materialgrunde unter nebenhergehender Berufung auf die Autorität Avicibrons, und sieht in der Voraussetzung eines solchen Materialgrundes die einzig denkbare Möglichkeit, von dem ursprünglichen absolut Einem, das allen Dingen vorausgeht, zur Vielheit der Dinge zu gelangen; die *materia primo-prima* hat die Brücke dieses Ueberganges zu bilden. Die *materia primo-prima* will er keineswegs in der herkömmlichen Weise der scholastischen Peripatetiker für die blosse Möglichkeit des Seins gehalten wissen; er vindicirt ihr ein actuelles Sein, ein Sein, das sie nicht von der Form, sondern von ihrer Wirkungsursache, von Gott hat; der Form kann bloss die Conservirung des bereits gesetzten Seins der *materia primo-prima* zugeschrieben werden.¹

Man erkennt unschwer, dass Duns Scotus das Verhältniss von Materie und Form anders bestimmt, als es von Seite der Dominicanerschule geschah;² diese seine abweichende Auffassung musste sich auch in der Auffassung des Menschenwesens reflectiren, dessen Componenten Leib und Seele nach gemeingiltiger peripatetischer Auffassung in dem Verhältniss von Materie und Form zu einander stehen. Nach Thomistischer Ansicht ist die vernunftbegabte Seele die ausschliessliche Wesensform des Menschen, welche eine von ihr verschiedene Wesensform des Leibes nicht zulässt; Duns Scotus hingegen vindicirt dem Leibe als solchem eine der Seele zwar subordinirte, aber von ihr unterschiedene Wesensform, die dem Leibe auch noch als todtem Leibe verbleibe. Hierbei wird freilich übersehen, dass der Begriff des Leibes jenen der Lebendigkeit involvirt, und der Cadaver ein blosses Residuum des einstgewesenen Leibes darstelle. Wir hätten also an Duns Scotus zu bemängeln, dass er dem Begriffe des Leibes, welcher nur im Zusammensein desselben mit der ihn umgreifenden und innerlich gefasst haltenden Seele Wahrheit hat, den Begriff Körper substituirt, der als solcher etwas der Seele Aeusserliches darstellt, und insofern freilich eine von der Seele verschiedene Realität ist, woraus aber keineswegs folgt, dass er als eine von seinem geistigen Formprincipe getrennte Wesenheit existiren könne. Der Begriff eines relativen Selbstlebens des der Seele eignenden Leibes, der allerdings dem diesen Begriff ignorirenden Thomismus gegenüber zur Geltung zu bringen war, kam in der Opposition des Scotismus gegen den Thomismus nicht zum Ausdruck; beide einander bekämpfende Schulen standen auf dem gemeinsamen Boden einer Naturanschauung, welcher der Begriff der Naturlebendigkeit fremd war, und welche daher, anstatt den Stoff selber als lebendigen zu fassen, das Lebendigein als etwas durch besondere Agentien Causirtes zu ihm hinzukommen liess.

Das Interesse des Thomismus in der Frage vom Verhältniss der beiden Constituenten des Menschenwesens zu einander war, dieses Verhältniss im Gegensatze zum Platonismus als ein möglichst inniges zu fassen. Es liess sich aber nicht inniger fassen, denn so, dass es als Verhältniss des Stoffes zu der ihm congruirenden Wesensform bestimmt wurde; es sollte damit die spezifische Idee des Menschenwesens als eines seiner Idee nach untheilbaren Ganzen, zugleich aber auch die durchgängige Bestimmtheit des Leiblich-

¹ *Ret. princip.* qu. 8, art. 6.

² Vgl. *Thom. Aq.* 1 qu. 66, art. 1: *Materia secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat materiae esse in actu sine forma, quam accidenti sine subjecto.* — Siehe dagegen *D. Scot. Ret. princip.* qu. 7, art. 1; *Metaph.* IX, qu. 1; 2 dist. 12, qu. 1 et 2.

BQ
6534
.W4

1*

Sinnlichen durch den höheren formgebenden Theilconstituenten dieses Einen Ganzen zum Ausdruck gebracht werden. Ein derartiges Interesse ist auch Duns Scotus nicht fremd; auch er sucht zu zeigen,¹ dass die Einigung des sinnlichen Leibesgebildes mit dem intellectiven Formprincipe inniger sei, als irgend eine andere Einigung von Materie und Form, wobei er selbst den von der Dominicanerschule so entschiedenst betonten Gedanken von der Seele als Lebensprincip des Menschengebildes nicht minder entschieden zur Geltung zu bringen bemüht ist.² Die Einigung von Stoff und Form — lehrt Duns Scotus — ist um so inniger, je vollkommener die Form ist, in welche der Stoff hineingebildet wird; die vollkommenste aller Wesensformen der sichtbaren Wirklichkeit ist aber die intellective Menschenseele. Dieselbe erweist sich als das formmächtigste aller Principien, indem sie den Stoff in seiner ausgebildetsten und vollendetsten Gestaltung, wie diese eben im menschlichen Leibesgebilde dargeboten ist, zu eigen hat; eben darum ist aber auch ihre Einigung mit dem Stoffe inniger, als die jeder anderen tieferstehenden Form. Die intellective Menschenseele ist als oberste Wesensform der sichtbaren Wirklichkeit der oberste und darum vollkommenste Halt der im Flusse begriffenen Materie; damit ist aber zugleich auch der innigste Grund der Einigung von Stoff und Form involvirt. Diese Art von Einigung ist desto inniger, je feiner und durchdringender das Formprinciple ist; die intellective Seele ist als spirituelle Wesenheit das feinste und durchdringendste aller Formprincipien. Das Menschenwesen nimmt unter allen Verbindungen von Stoff und Form die höchste Stelle ein; es ist demnach die durchgebildetste und vollkommenste Einigung von Stoff und Form.³ Bestimmt man den Werth der Form nach ihrem Einflusse auf den sie gestaltenden Stoff, so ist endlich auch noch hervorzuheben, dass die in Gott vollendete himmlisch verklärte Seele dem ihr eignenden Leibe eine Seinsvollendung verleiht, welche über jene der himmlischen Körper hinausreicht.⁴ Daraus ergibt sich aber freilich auch, dass die vollkommene Actualisirung der im Menschenwesen gegebenen vollkommenen Einigung von Stoff und Form dem himmlischen Vollendungsstande angehört, und auch da wieder Stufenunterschiede zulässt; die absolute Vollendungsstufe ist in Christus dargestellt, in welchem die vollendetste Seele mit dem vollkommensten Leibe zur vollkommensten Einheit zusammengeschlossen ist; diese ist demnach das Ideal und Richtmass aller anderen Einigungen von Stoff und Form, der absolute Zusammenschluss des der Naturwelt angehörigen Stoffes mit einem geistigen Formprincipe.⁵

Dieser in seiner Art bedeutsame christosophische Abschluss der metaphysisch-kosmologischen Lehre vom Verhältniss zwischen Materie und Form schliesst wohl nebenher auch eine indirecte Kritik der Thomistischen Anthropologie in sich, sofern diese dasjenige, was Duns Scotus zur wahrhaften und vollkommenen Einheit von Stoff und Form forderte, bereits in der von Thomas behaupteten und argirten Substanzeinheit des

¹ *Res. princip. qu. 9, art. 2, sect. 3.*

² *Quamvis sint diversae formae in homine, dantes diversa esse, anima intellectiva non solum dat esse intellectui, sed perficit actus aliarum formarum. Quod patet, quia ipsa recedente incipit materia corrumpi quoad actus aliarum formarum. Ibid.*

³ *Tota ratio unitatis, quae possit esse in aliquo composito pure naturali, terminatur in homine ut in ultimo termino naturae; propter quod dico, quod in homine est major unitas essentialis, quam in aliquo bruto vel composito naturali, et in eo terminatur omnis ratio unitatis ut in termino. L. c.*

⁴ *Intellectiva forma plus abstractit materiam suam, quam aliqua forma, de mundo. Quod patet, quia cum materia ejus sit corruptibilis, per actum merendi ordinat eam ad perpetuitatem firmiterem, quam sit in coelo, et eam unit formae supernaturali, secundum quod totus homo est subjectum beatitudinis perfectae. L. c.*

⁵ *Unitas Christi est prima unioem et mensura omnis compositi naturalis. Res. princip. qu. 9, art. 2, sect. 4.*

Menschenwesens gefunden zu haben glaubte. Da Duns Scotus in dem aus Geist und Leib zusammengesetzten Menschenwesen ein doppeltes Esse vereinigt sah, so musste er zur vollkommenen Vermittelung der menschlichen Wesensdualität höher greifen als Thomas, und gestand die von diesem behauptete Wesenseinheit des Menschen nur in so weit und in dem Grade zu, als sie im überzeitlichen Vollendungsstande des Menschen zur Wahrheit wird; die in der unmittelbaren irdischen Erfahrung gegebene natürliche Wesenseinheit des Menschen wurde von ihm zwar nicht bestritten, aber doch nur als eine relative und einer nachfolgenden Vervollkommnung und vollkommenen Actualisirung bedürftige angesehen. Das Problem der Wesenseinheit ist für ihn ein viel vermittelteres, als für Thomas, schon aus dem Grunde, weil er in der Seele, die als Formprincip zum Leibe in's Verhältniss gesetzt werden soll, selber bereits eine Zusammensetzung aus Stoff und Form sieht. Für ihn erwächst also die Nothwendigkeit sich die Frage zu stellen: Kann die intellective Seele trotzdem, dass sie selber aus Materie und Form zusammengesetzt ist, zugleich auch Formprincip einer von ihr unterschiedenen Realität sein? Sein Vorgehen in der Lösung dieser Frage ist diess, dass er zuerst beweist, die menschliche Seele könne nicht anders denn als Wesensform des Menschen gedacht werden; die weitere Frage ist für ihn sodann, unter welchen Modalitäten sie zufolge ihres zusammengesetzten Wesens als Wesensform des leiblich-sinnlichen Menschen gedacht werden könne. Wenn wir ihn oben sagen hörten, dass der Leib als körperliche Realität seine eigene Wesensform habe, die ihm auch noch im Tode verbleibe, so wäre wohl weiter auch noch zu fragen, ob der ein selbsteigenes Sein habende Leib den Zusammenschluss mit der Seele zu Einem Wesen vertrage? Darauf hörten wir indess schon oben die Antwort, dass auch die *materia nuda* ein selbsteigenes Sein habe und doch mit der ihr superinducirten Form Ein Wesen ausmache. Demzufolge leidet es keinen Zweifel, dass die *anima vegetativa* und *sensitiva* in ihrem Zusammensein die Wesensform eines sinnlichen Lebewesens constituiren können. Es ist also nur die Frage, ob die intellective Seele eben so wesentlich und in derselben Art und Weise, wie die *anima vegetativa* und *sensitiva*, also als Informationsprincip zum leiblichen Menschengebilde in Beziehung stehe. Dem Duns Scotus ist diess zunächst schon durch den christlichen Glauben und durch das unmittelbare Selbstbewusstsein des Menschen gewiss, erscheint ihm weiter aber auch auf dem Wege dialektischer Vermittelung bis zur Evidenz nachweisbar.¹ Alles Leiden ist auf die Materie, alles Thun auf die Form zurückzuführen. Wenn das Intelligere, welches ein Act der *anima intellectiva* ist, eine Thätigkeit des Menschen als Menschen ist, so muss demnach die *anima intellectiva* Wesensform des Menschen sein. Die Ansicht, welcher gemäss die *anima sensitiva* das Formprincip des Leibes, der Intellect aber als etwas der Materie als solcher fremdes, nicht Form, sondern bloss ein substantialer Theil des Menschenwesens sein soll, wird von Duns Scotus umständlich widerlegt. Dieser Ansicht zufolge wäre Socrates wahrhafter ein sinnliches Lebewesen (*animal*), als er Socrates ist. Substantiale Theile eines Ganzen können fehlen, ohne dass das dieser Theile ermangelnde Subject aufhören würde zu sein, was es ist; so z. B. lassen sich Menschen denken, welchen Auge, Hand, Fuss fehlt. Undenkbar aber ist ein Mensch ohne die intellectueller Anlage, die ihn vom Thiere unterscheidet und ihn im Unterschiede vom Thiere zum Menschen macht. Wäre der Intellect bloss substantialer Theil des Menschen, so würde das Intelligere

¹ *Res. princip. qu. 9, art. 2, sect. 2.* — Vgl. 4 dist. 43, qu. 2.

per intellectum dem Videre per oculum gleichzusetzen sein. Indess selbst das Letztere setzt voraus, dass das Gesicht Form des Auges ist; also müsste auch das Intelligere als Form eines Theiles vom Menschen genommen werden. Aber der Mensch erkennt nicht mit einem Theile seines Wesens, sondern als Ganzer; also muss der Intellect Form des ganzen Menschen sein. Angenommen, dass der Intellect dem Menschen nicht unmittelbar, sondern durch Vermittelung der anima sensitiva eigne; ist jene Vermittelung entweder als mediatio dispositionis, oder als mediatio accidentalis, oder endlich als mediatio naturalis zu fassen. Als mediatio dispositiva bezeugt sie den Formcharakter des Intellectes; denn alle dispositiones mediae in der Materie zwecken auf eine zu introducirende Form ab. Eine mediatio accidentalis anzunehmen ist unzulässig, weil für den Fall einer dertartigen Mediation dem Menschen das Menschsein und Intelligere etwas Zufälliges wäre. Für den Fall einer mediatio naturalis aber oder mediatio ordinis naturae hat der Intellect eine natürliche Inclination zum belebten Menschengebilde, die im gegebenen Falle nur als Inclination der Form zum Stoffe begriffen werden kann. Der Intellect ist etwas dem Menschen wesentlich Inhärirendes; den Charakter einer solchen Inhärenz hat aber eben nur dasjenige, was sich zu dem, welchem es inhäriert, als Form verhält.

Wir hörten oben, dass der Intellect zunächst Wesensform der Seelensubstanz sei; und es fragt sich nun, wie dieser Formcharakter des Intellectes mit jenem anderen, zufolge dessen er auch dem Leibe als Form eignen soll, zu vermitteln sei. An und für sich zeugt es allerdings noch von einer ziemlich unentwickelten Sprechweise, wenn statt des Ausdruckes ‚sinnliche Lebendigkeit‘, die zufolge ihrer teleologischen Beziehung auf das intellectuelle Thun und Wirken des Menschen die intellective Seele zu ihrer wesentlichen Lebensform hat, der Ausdruck ‚Leib‘ gebraucht wird;¹ wir müssen uns indess der Denkweise des Duns Scotus anbequemen, der im Leibe als solchem und abgesehen von seiner Lebendigkeit ein fertiges Esse sieht, das er im abstracten Denken festhält, ohne sich um die mit den Lebensbedingungen des Leibes zusammenfallenden Existenzbedingungen desselben zu kümmern. Er sagt freilich, dass die Seele als Vegetationsprincip dem Leibe das Esse substantiale verleihe: die Art und Weise aber, wie er diess ausspricht, bekundet hinlänglich, dass eine specielle Advertenz auf die Vitalvorgänge des Leibes und überhaupt auf die Vitalität desselben gänzlich ausser seinem Gesichtskreise liege.² Demzufolge beschäftigt ihn vornehmlich nur das Verhältniss des Leibes zur sensitiven und intellectiven Seele, deren jede seiner Erklärung zufolge in einer anderen Art Formprincip des Leibes ist — die intellective Seele, sofern der menschliche Leib in der ebenmässigsten Durchbildung seines Stoffes zur Vereinigung mit einem intellectiven Formprincip geeignet ist;³ die sensitive Seele, sofern dieser ebenmässigst durchgebildete

¹ Duns Scotus erklärt, wie man nicht bloss die intellective Seele, sondern den Intellect selber Form des Leibes nennen könne, in folgender Weise: Pars intellectiva, ut est de genere substantiae, est forma et actus materiae, ipsa vero ut potentia habet esse in materia, quia illud, cuius est potentia, sive cum quo idem est, est in materia et forma materiae, et per consequens ipsa potentia intellectiva aliquo modo est in materia. *Ret. princip. qu. 9, art. 2, sect. 2.*

² Advertendum . . . quod anima humana, quae de se est vegetativa, sensitiva et intellectiva, si consideretur ut dans esse substantiale, nec ut sensitiva nec ut intellectiva est forma corporis ut organici, sed solum ut est corpus mixtum et complexionatum. *Ibid.*

³ Materia corruptibilis in humano corpore est altissima et nobilissima et dignissima, et ad actus altissimos, ut est in composito, apta. Et hoc est, quod dicit Avicenna VI Naturalium part 4, c. 5: Complexio, quo magis accesserit ad medium complexionis, aptius fiet ad recipiendum augmentum perfectionis vitae; cum vero temperatissimum fuerit, ita ut contraria aequalia sint in eo, et aequaliter operentur, coaptabitur perfectioni vitae rationalis. *Ibid.*