Die Lehre des Hl. Thomas und seiner Schule vom Prinzip der Individuation

Autor(en): **Glossner, M.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **1 (1887)**

PDF erstellt am: **04.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761815

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

DIE LEHRE DES HL. THOMAS UND SEINER SCHULE VOM PRINZIP DER INDIVIDUATION.

EIN BEITRAG ZUM PHILOSOPHISCHEN VERSTÄNDNIS DER MATERIE.

VON DR. M. GLOSSNER,

MITGLIED DER PHILOSOPHISCHEN AKADEMIE DES HL. THOMAS IN ROM.

EINLEITUNG.

Im Hinblick auf die durch den Einflufs des Nominalismus eingetretene und von der eben erst im Wiederaufleben begriffenen peripatetischen Philosophie (Werner, Der hl. Thomas von Aquin, Bd. III, S. 137), noch nicht gehobene Verwirrung in den tieferen Fragen der Spekulation, rechnet der berühmte Verfasser der loci theologici zu den nach seiner Meinung unerträglichen und unausträglichen Streitfragen unter andern auch die von uns zum Gegenstande der folgenden Abhandlung gewählte Frage nach dem Prinzip der Individuation oder dem Grunde der die Individualität konstituierenden Abgeschlossenheit und Unteilbarkeit des Seins. (Melchior Canus, Loci theologici l. IX c. 7: Quis enim ferre possit disputationes illas de universalibus, de nominum analogia, de primo cognito, de principio individuationis. Was die Tragweite der Universalienfrage betrifft, mit welcher unser Thema aufs innigste zusammenhängt, so ist dieses Urteil durch die spätere Entwicklung der Philosophie nicht ratifiziert worden. S. Zigliara, Summa philosophica, Lugduni 1882, t. I. p. 308.)

Wenn dagegen ein anderer hervorragender Theologe, Joh. a S. Thoma [Cursus Theologicus, tom. IV. (ed. L. Vivès, Paris 1884.) p. 589.] die Lehre des Aristoteles, der Grund der Vervielfältigung eines spezifischen Seins liege in der Materie, als die Quelle preist, aus welcher der heidnische Philosoph die Erkenntnis der Einzigkeit Gottes geschöpft habe[1]), so entsteht für uns die Frage, wo in diesem Widerstreite der Meinungen die Wahrheit sich finde. Denn einerseits dürfte sich die Untersuchung durch die wirkliche Schwierigkeit und Subtilität, sowie die vorgebliche Unfruchtbarkeit des Problems zurückgestofsen, andererseits aber doch wiederum durch den anscheinend höchst wertvollen Ertrag für die höchsten Interessen der Wissenschaft und des Lebens angezogen fühlen.

In verstärktem Mafse erhebt sich der Zweifel an der Fruchtbarkeit der von uns beabsichtigten Untersuchung, wenn es überdies die Verteidigung einer bestimmten Lösung des gedachten Problems gelten soll, die schon in älterer Zeit auf mehrfachen Widerspruch stiefs, in neuerer Zeit aber fast allgemein aufgegeben worden ist. Denn, wem wäre es unbekannt, dafs die Lehre des hl. Thomas, die Materie sei das Individuationsprinzip der körperlichen Dinge, heutzutage nur wenige Verteidiger zählt, indem es fast allgemein als ausgemacht gilt, dafs der Grund der Individuation für Geist- und Körperwesen derselbe, nämlich in der ganzen und ungeteilten konkreten Wesenheit gelegen sei?

Bedenkt man ferner, dafs unter den Gegnern der thomistischen Lehre die Namen eines Suarez, Maurus hervorglänzen, und dafs dieselbe unter den Neueren in P. Kleutgen nur einen schwankenden und unentschiedenen Verteidiger gefunden, so möchte es scheinen, dafs unser Vertrauen, durch die Wiederaufnahme der thomistischen Doktrin in diesem Punkte der Wissenschaft einen Dienst zu leisten, der soliden Grundlage entbehre.

---

[1]) Metaph. *Λ.* (12.), 8. 1074. a 33: *ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει: εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς. τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν. καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς ἓν μόνον. εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος.*

Sollten aber alle diese Erwägungen nicht imstande sein, unser Vertrauen zu erschüttern, so dürfte der letzte Stützpunkt sinken, sobald wir vernehmen, daſs selbst Albert der Groſse, der auch in diesem Punkte den aristotelischen Spuren folgend, was der Stagirite mehr nur angedeutet, zur Theorie fortbildete, seine anfängliche Lehre von der individualisierenden Materie später aufgegeben und in der mit unserem Problem zusammenhängenden Frage, ob es reine Geister gebe, die sich nur der Zahl, nicht aber der Art nach unterscheiden, die von seinem groſsen Schüler, dem Aquinaten, geteilte Ansicht verlassen habe. [v. Hertling, Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung, 1880. S. 102 ff.]

Wenn es angesichts dieser Thatsachen als ein aussichtsloses Unternehmen erscheinen möchte, über die Frage nach dem Individuationsprinzip zu voller Klarheit und Gewiſsheit zu gelangen, und über den wissenschaftlichen Wert der verschiedenen Ansichten ein endgiltiges Urteil zu gewinnen: so läſst sich andererseits schwer begreifen, wie ein Problem, das mit den erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundfragen im innigsten Zusammenhange steht, nicht allein aus dieser Verbindung, sondern auch ganz besonders aus der nachfolgenden, so äuſserst reichen und mannigfaltigen Entwicklung eine helle Beleuchtung nicht empfangen sollte.

Eine Behandlung des vorwürfigen Problems in einer solchen doppelten, sachlichen und geschichtlichen Beleuchtung, dürfte wohl geeignet sein, das schwindende Vertrauen neu zu beleben und die Frage selbst einer befriedigenden Lösung zuzuführen.

Die isolierte Behandlung eines Problems führt in der Regel nicht zum Ziele und gewährt keine Bürgschaft dafür, daſs ein Ende der zahllosen Kontroversen gefunden werde. Knüpft man dagegen die Frage an die höchsten Prinzipien des Seins und Denkens an, so muſs es sich zeigen, ob dieselbe eine sichere Lösung, also auch nur in einem bestimmten Sinne zulasse, und so die Möglichkeit gegeben sei, die Geister, die sich auf dem gemeinsamen Boden der Grundprinzipien begegnen, in dem Sinne jener allein zulässigen Lösung zu vereinigen. Ferner ist nichts so geeignet, die Falschheit einer philosophischen Lehre in ein

helles Licht zu setzen, als die Kritik, die sie im Laufe der philosophischen Entwicklung gefunden. Nicht die Kritik der Philosophen meine ich, sondern die Kritik, welche die Geschichte der Philosophie selbst übt, entweder durch Entfaltung der Keime, die eine Lehre in sich birgt, oder derjenigen, aus welchen sie selbst entsprossen ist.

Wenden wir diese beiden Gesichtspunkte auf die thomistische Lehre vom Prinzip der Individuation an, so steht dieselbe, wie sich uns zeigen wird, mit den erkenntnistheoretischen und ontologischen Anschauungen ihres Urhebers, also mit den Fundamenten seiner Philosophie im engsten Zusammenhange. Andererseits aber hat, wie wir überzeugt sind, das Urteil der Geschichte über die abweichenden Auffassungen eines Scotus, Suarez, der Nominalisten den Stab gebrochen. Schon der Umstand, dafs Suarez in der Lehre vom wirkenden Intellekt mit den erkenntnistheoretischen, Scotus durch seine Bestimmungen über die Materie und die Universalien mit den ontologischen Voraussetzungen der thomistischen Lehre sich in Widerspruch gesetzt, gibt uns einen bedeutsamen Fingerzeig.

Wenn wir im letzteren, in Scotus, den Vorläufer des ontologischen Idealismus, der das Allgemeine hypostasiert, erblicken, dürfen wir wohl auf fast allgemeine Zustimmung rechnen. Wir hoffen aber auch, wenigstens nicht auf unbedingten Widerspruch zu stofsen, wenn wir im ersteren, in Suarez, den Vorläufer des erkenntnistheoretischen Idealismus, oder genauer, des Intellektualismus, d. i. der Loslösung der Idee oder intellektuellen Vorstellung von den Eindrücken der Sinne, erblicken.

Leibnitz, der seine philosophische Laufbahn mit unserer Frage eröffnete, [Leibnitii Opp. philosoph. ed. Erdmann. Disputatio metaphysica de principio individui p. 1] bekennt sich ausdrücklich zur Lehre des Suarez, dafs der Grund der Individuation nicht in der Materie, sondern in der Totalität des Seins gelegen sei. Die thomistische Lehre wird von ihm nicht ausdrücklich bekämpft, sondern mit der Bemerkung von der Untersuchung ausgeschlossen, dafs nur die allgemeinen, geistiges und materielles Sein umfassenden Meinungen berücksichtigt werden sollen, von

den speziellen aber abgesehen werde. [Nos quoniam hic abstrahemus a substantia materiali et immateriali, speciales opiniones alio tempore consideraturi, nunc generales tantum excutiemus. L. c.]

Gerade diese Verallgemeinerung der Frage aber ist bezeichnend und birgt einen tieferen Hintergrund. Während nämlich Thomas unsere Frage in solchem Sinne entscheidet, dafs der wesentliche Unterschied der beiden grofsen Sphären des Daseins, der geistigen und materiellen, zu klarem und scharfem Ausdrucke gelangt, tritt uns in der Leibnitzschen Ansicht von der Gleichheit des Individuationsprinzips in beiden Sphären jene durch die neuere Philosophie sich hindurchziehende monistische Tendenz entgegen, die entweder, wie bei Leibnitz selbst, zur Reduktion des Materiellen auf das Geistige, oder umgekehrt des Geistigen auf das Materielle führt.

Als überflüssig möchte es erscheinen, wenn wir, an diese Bemerkung über Leibnitz anknüpfend, den englischen Lehrer gegen den auch in neuester Zeit wiederum gegen ihn erhobenen Vorwurf verteidigen, dafs seine Lehre vom Individuationsprinzip ihn konsequent zur Preisgebung der göttlichen Persönlichkeit hätte führen müssen. Die Einschränkung seiner Lehre, die Materie sei Individuationsprinzip, auf die materiellen Wesen läfst jenen Vorwurf sofort als unbegründet erscheinen. Die genauere Darstellung aber wird die Nichtigkeit desselben zur Evidenz erheben.

Weit entfernt nämlich davon, dafs im Sinne des hl. Thomas Freiheit von der Materie die Ungeteiltheit und Unmitteilbarkeit des Seins, wodurch wir den allgemeinen Begriff der individuellen Existenz bestimmen, beeinträchtige, liegt vielmehr gerade in ihr der Grund jener vollkommeneren und vollkommensten Weise individueller Existenz, die zur Einheit noch die Einzigkeit, d. h. die Ausschliefsung von Wesen derselben Art hinzufügt. Es handelt sich nämlich bei den materiellen Dingen nicht allein um die Ungeteiltheit und Unmitteilbarkeit des Seins, sondern zugleich und vorzugsweise um die Erklärung der Thatsache, dafs in den materiellen Dingen formelle und individuelle Einheit nicht schlechterdings zusammenfallen, indem sie durch diese in sich

abgeschlossenes Sein sind, während ihnen jene, das spezifische Wesen mit anderen gemeinsam ist.

Es gibt in der Sinnenwelt Individuen derselben Art, d. h. solche, die sich nur für die Sinne von einander unterscheiden, die aber vom Verstande durch denselben Begriff gedacht werden. Die Frage nach dem Individuationsprinzip der sinnenfälligen Dinge erhält hiedurch den bestimmten Sinn nach dem Grunde, weshalb sie in der Weise individualisiert sind, dafs Individuen von derselben wesentlichen Beschaffenheit nebeneinander bestehen oder bestehen können.

Dieser bestimmte Sinn der Frage ist in der Regel verkannt oder übersehen worden, wenn es sich um die Beurteilung der thomistischen Theorie oder ihr verwandter Lehren handelte, nämlich solcher, in denen die, sei es realistisch oder idealistisch gefafste, Materie gegenüber einem bestimmenden Formprinzip als individualisierendes Prinzip bezeichnet wird.

Indem man nämlich in der Individuation nur das Moment des Bestimmens ins Auge fafste, übersah man, dafs die Weise der Individuation der materiellen Dinge eine Unvollkommenheit in sich schliefse, die sich nicht aus einem bestimmenden und gleichsam sammelnden, zusammenfassenden, sondern vielmehr nur aus einem zerstreuenden, der Materie, wie sie von Platon, Aristoteles u. s. w. oder selbst auch von den intellektualistischen Vertretern des Idealismus gedacht wird, verwandten Prinzip erklären und ableiten lasse. [„Trotz aller Gleichartigkeit ist der Stoff kein einheitlich zusammenfassendes, sondern wegen seiner Zusammengesetztheit, Ausdehnung, Teilbarkeit, viel eher ein auseinander treibendes vervielfachendes Prinzip.“ Pesch, Die grofsen Welträtsel, Bd. II, S. 93.]

Aus diesem Grunde können wir z. B. die Kritik, die Trendelenburg an der Schopenhauerschen Theorie vom Prinzip der Individualität übt, nicht als vollkommen zutreffend anerkennen. „Wenn Raum und Zeit, bemerkt der genannte Philosoph, allein als das individuierende Prinzip gefafst werden, so findet man das Wesen desselben nur darin, dafs für unsere Betrachtung eine geschiedene Vielheit erzeugt werde, und kümmert sich darum

nicht, ob und wodurch das Geschiedene sich als Ganzes zusammenfasse.“ [Logische Untersuchungen, Bd. II, S. 79. An einer anderen Stelle (S. 77): „Der innere Zweck ist das eigentlich individuierende Prinzip in der Welt.“ Hiezu bemerkt Pesch a. a. O. S. 106: „Diesen Satz möchten wir nur unterschreiben, sofern sich im Individuum der spezifische Typus geltend macht. Der innere Zweck gibt dem Dinge zuerst typische Vollendung und Abgrenzung, und infolge davon allerdings auch die individuelle. Hingegen hat die Individualisation als solche ihren vorwiegenden Grund in der Materie. Die blofse Beobachtung der organischen Zelle reicht hin, um uns davon zu überzeugen, dafs Abschnürung, Teilung und Vielheit durch eine Überwucherung des Materiellen eingeleitet wird.“]

Die Schopenhauersche Theorie ist allerdings falsch, jedoch nicht aus dem von Trendelenburg angeführten Grunde. Raum und Zeit sind die Bedingungen, nicht das Prinzip der Individuation. Dieses liegt dort, woher Räumlichkeit und Zeitlichkeit der materiellen Dinge selbst entspringen. Es ist die gemeinsame Wurzel der Raumzeitlichkeit und der Individualität — die Materie. Ferner sind in der Ansicht Schopenhauers Raum und Zeit nur subjektive Anschauungsformen, und ihr Produkt, die Individualität nur ein im Hohlspiegel der Gehirnthätigkeit erzeugtes Blendwerk.

Für diese widersinnige Theorie sind wir nicht gewillt, einzutreten. Gleichwohl ist Schopenhauer im Recht und nehmen wir seine Theorie gegenüber der Kritik Trendelenburgs insoweit in Schutz, als der Frankfurter Pessimist für die Individualität der körperlichen Dinge ein die Idee, den gemeinsamen Typus gleichgiltig zerstreuendes, der Begreiflichkeit oder Intelligibilität widerstrebendes Prinzip sucht, und dieses für die nächste oder unmittelbare Betrachtung in Raum und Zeit erblickt.

Die Form — bei Trendelenburg: der Zweck — besitzt keineswegs begründetere Ansprüche, als Prinzip der Individuation zu gelten, als der Stoff der Dinge. Denn, fragt es sich um den Grund der Individualität der materiellen Wesen, so ist es in der That die „geschiedene Vielheit,“ die in Betracht zu ziehen ist, und es ist nicht ein Grund der Einheit und Zusammenfassung,

sondern der Zerstreuung, der gesucht wird; denn das Bestehen von einander getrennter Individuen innerhalb der Einheit der Art und trotz derselben ist es, was der Erklärung bedarf.

Unter den Anhängern des englischen Lehrers ist dieser entscheidende Gesichtspunkt mit besonderem Nachdruck von Johannes vom hl. Thomas hervorgehoben worden. Seiner Erklärung zufolge müssen zur Vervielfältigung der Individuen zwei Bedingungen konkurrieren. Die erste Bedingung ist, dafs das individualisierende Prinzip in der Substanz gelegen sei und eine substanzielle Einheit begründe; denn die individuelle Substanz mufs als die letzte Bestimmtheit der Kategorie der Substanz in der Linie dieser selbst liegen. Die zweite Bedingung aber verlangt, dafs jenes Prinzip eine substanzielle, nicht aber eine essentielle oder formale Vervielfältigung nach sich ziehe; denn der individuelle Unterschied wird nicht der formalen Einheit entgegengesetzt, insofern diese eine spezifische ist, sondern läfst die ganze Spezies in dem einen und anderen Individuum bestehen und zieht keine spezifische oder wesenhafte Verschiedenheit nach sich.

Der Frage nach dem Individuationsprinzip der materiellen Dinge kann demnach nur ein solcher Grund genügen, der geeignet ist, die spezifische Einheit mehrerer Individuen zu erklären. [Joh. a S. Thoma, Cursus philosophicus, ed. Vivès, tom III. p. 49a.] Wäre die Gesamtheit der Dinge eine ursprüngliche Vielheit absolut getrennter Prinzipien, etwa im Sinne der Herbartschen Metaphysik, so wäre die Frage nach dem Grunde der Individuation überhaupt nicht aufzuwerfen. Denn, wo der Unterschied ein prinzipieller und absoluter ist, verliert die Frage nach dem Grunde der Vervielfältigung des Einen oder des Bestehens rein individueller Unterschiede im Rahmen spezifischer Einheit ihren Sinn.

Die Frage entsteht nur in der Voraussetzung einer formalen Einheit der Dinge, die in ihrer Realität selbst begründet und nicht allein vom betrachtenden Geiste in sie hineingetragen ist.

Aus dem angeführten Grunde genügt es nicht, in das Fürsichsein, die gesonderte Existenz selbst, den Grund der Indivi-

duation zu setzen. Denn sobald einmal irgend eine Zusammensetzung der metaphysischen Form (des begrifflichen Wesens) mit dem Träger derselben angenommen, und nicht von vorneherein die absolute Einfachheit des ungeteilten konkreten Wesens behauptet wird, kann die Frage nach dem Grunde der Kontraktion der allgemeinen Wesenheit in einem bestimmten Individuum nicht umgangen werden. [Vgl. v. Hertling a. a. O. S. 104, wo mit Bezug auf gewisse Schwankungen in der Lehre des sel. Albertus gesagt wird: „Offenbar ist es ungenau, das Suppositum als das Individuierende zu bezeichnen, da es doch bereits das Individuierte ist, die reale Einzelnsubstanz, das Ganze, dessen Form .... und zwar als Form des Ganzen die allgemeine Natur, oder das quo est sein soll.“ Auf den Doppelsinn der Form, die sowohl im physischen als auch im metaphysischen Sinne genommen wird, und in jenem die Teilform, die mit dem Stoffe zusammen das reale Wesen konstituiert, in diesem aber die Form des Ganzen, d. i. die begriffliche durch Verbindung von Form und Materie verwirklichte Wesenheit bezeichnet, werden wir alsbald zu sprechen kommen.]

Es dürfte hier der Ort sein, den verschiedenen Sinn zu bestimmen, in welchem die Individuation genommen werden kann.

Die Individuation kann nämlich unter dem metaphysischen, logischen und physischen Gesichtspunkte betrachtet werden.

Metaphysisch betrachtet, bezeichnet sie die letzte Stufe in der Reihe irgend eines Prädikamentes, wie die oberste Gattung die erste Stufe bezeichnet. In diesem Sinne ist die Individuation die letzte individuelle Differenz durch die eine Art (species infima) zum Individuum kontrahiert wird.

Im logischen Sinne drückt Individuation die Fähigkeit aus, Subjekt jeglicher Prädikation zu sein; denn alles was prädiziert wird, wird schliefslich vom Individuum, dieses aber nur von sich selbst prädiziert.

Im physischen Sinne endlich ist Individuation die Einheit der Zahl nach selbst, kraft deren etwas in sich selbst ungeteilt und jedem anderen unmitteilbar als einheitliches Sein besteht. [Joh. a. S. Thoma l. c. p. 48 b—49 a.]

Wie man sieht, hat die logische Betrachtung die metaphysische zur Voraussetzung. Denn das Individuum ist aus dem Grunde letztes Subjekt der Prädikation, weil es als erste Substanz Träger aller wesentlichen und accidentellen Bestimmungen ist. Metaphysische und physische Individuation aber verhalten sich so, dafs jene durch diese verwirklicht ist, wie überhaupt die metaphysische Wesenheit im physischen Wesen, z. B. die Menschheit in der Verbindung von Leib und Seele sich verwirklicht.

Diese Unterscheidung der metaphysischen Wesenheit vom physischen Wesen, die sich bei der Betrachtung der materiellen Dinge, in welchen Verstandesbegriff und Wahrnehmungsgehalt sich nicht decken[1]), dem Verstande aufnötigt, ist für sich selbst schon geeignet, auf die vorwürfige Frage Licht zu werfen und einen bedeutsamen Fingerzeig für die Richtung zu geben, in welcher ihre Lösung zu finden sein wird. Wird nämlich die metaphysische Wesenheit eines materiellen Dinges, die nicht nur als schlechthin eins, sondern auch als einfach zu begreifen ist, gleichwohl durch eine Dualität realer Wesenskonstitutive (Form und Materie) verwirklicht, so leuchtet ein, dafs der Grund der Individualität nicht notwendig auch sofort in der Totalität des Wesens zu suchen sei, obwohl die Individualität selbst dem ganzen Wesen eignet.

Treffend spricht sich hierüber Johannes vom hl. Thomas aus: „Die Einheit ist eine Zuständlichkeit (passio) des Seins und folgt dem ganzen Sein, jedoch folgt die verschiedene Betrachtung der Einheit den verschiedenen Betrachtungen des Seins. Als formale und spezifische Einheit nämlich folgt sie der Form und Aktualität;

---

[1]) Arist. *περὶ ψυχῆς* III, 4, 429 b 10 ff.: *ἐπεὶ δ' ἄλλο ἐστὶ τὸ μέγεθος καὶ τὸ μεγέθει εἶναι, καὶ ὕδωρ καὶ ὕδατι εἶναι· οὕτω δὲ καὶ ἐφ' ἑτέρων πολλῶν, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ πάντων· ἐπ' ἐνίων γὰρ ταὐτόν ἐστι τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα*, d. h. in den materiellen Wesen fallen Wesensbegriff und Wesen nicht zusammen, wohl aber in den immateriellen Wesen. Wir werden uns überzeugen, dafs eben hierin der Grund liegt, warum die Frage nach dem Individuationsprinzip für Geistwesen und Körper verschieden beantwortet werden mufs.

inwiefern aber jene Einheit eine unmitteilbare und individuelle ist, folgt sie dem Sein, sofern es in sich ein Prinzip der Unmitteilbarkeit enthält, was bei materiellen Wesen die Materie ist, denn durch sie bestehen spezifisch gleiche Wesenheiten in individueller Besonderung. [Joh. a S. Thoma l. c. p. 54b.]

Bevor wir auf die nähere Darstellung und Begründung der thomistischen Lehre von der Materie als Prinzip der Individuation in den körperlichen Dingen selbst eingehen, erscheint es angezeigt, uns über den Doppelsinn der „Form" in der aristotelisch-scholastischen Theorie von der Konstitution der Körper auszusprechen.

Unbestreitbare Thatsache ist, dafs von Aristoteles der Ausdruck „Form" — *εἶδος* — bald im Sinne von der das ganze Wesen nach seinem bestimmenden und bestimmbaren Teil ausdrückenden Wesenheit, bald im Sinne des einen Bestandteils, nämlich der bestimmenden Form im Unterschiede von dem bestimmbaren Stoffe genommen wird. Im Zusammenhange mit diesem Doppelsinne des Ausdrucks „Form" soll es stehen, dafs die Materie von zwei heterogenen Gesichtspunkten aus abgeleitet werde und infolgedessen bald zur blofsen Möglichkeit zusammenschrumpfe, bald aber zu einem konkreten Dasein sich verdichte, von welchem der Begriff prädiziert werde. Analog gestalte sich auch der Formbegriff einerseits zur wirksamen Realität der blofs leidenden Materie gegenüber, andererseits aber verflüchtige er sich als Wesensbegriff zum blofsen Gedankenbilde. [von Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. 1871. S. 48 ff.]

Stünden wir also in der That dem für die aristotelische Ontologie so fundamentalen Formbegriffe gegenüber vor einer Homonymie jener Art, wie sie Aristoteles selbst als fruchtbarste Quelle von Irrtümern bezeichnete? [Top. 5, 2. 139b 28. S. Ind. Aristot. s. v. *ὁμωνυμία*.]

Man gibt zu, dafs Aristoteles an gewissen Punkten seines Lehrgebäudes eines Unterschiedes zwischen Form und Wesen sich deutlich bewufst war. [v. Hertling a. a. O. S. 55.] Dafs aber die Scholastiker der Vorwurf unbewufster Zweideutigkeit

in diesem Punkte nicht treffe, beweist ihre Unterscheidung der physischen und metaphysischen Form, der Teilform und der Form des Ganzen. Der Grund der gleichen Bezeichnung scheint uns nahe genug zu liegen. Wenn nämlich sowohl Aristoteles als auch die Scholastiker desselben Ausdruckes für das bestimmende Konstitutiv einer physisch zusammengesetzten Wesenheit und für die aus der Verbindung der beiden physischen Wesensbestandteile resultierende, durch diese Verbindung sich realisierende Wesenheit sich bedienen, so erklärt sich dies zunächst daraus, dafs die bestimmende Form den Grund der Wesensbeschaffenheit bildet; denn durch seine Form gehört jedes Wesen einer bestimmten Gattung und Art des Seienden an.

Ferner: Die Dinge sind intelligibel durch ihre Form, denn auch die Materie, das andere Wesenskonstitutiv der Körper kann nur nach Analogie der Form, mit Beziehung auf sie erkannt werden. Somit fallen in diesem Betracht Form und — intelligibles — Wesen zusammen.

Endlich macht in den immateriellen Wesen die Form die ganze Wesenheit aus, physische und metaphysische Form fallen in ihnen zusammen. Der Wesensbegriff ist durch die Form allein verwirklicht.

Geben wir unserem Gedanken einen ganz präzisen Ausdruck! Die Bezeichnung des Wesens als Form ist nicht allein berechtigt, weil es die Form — die konkrete, individuelle — ist, die das Ganze nach seiner intelligiblen Seite bestimmt, zu einem Wesen dieser oder jener Art gestaltet, sondern vor allem auch aus dem Grunde wird die Wesenheit mit Recht „Form“ genannt, weil sie in der That nichts anderes als die Form in abstrakter Fassung ist. Denn, da eine materielle Form zwar von dieser oder jener, nicht aber von der Materie überhaupt getrennt gedacht werden kann, so fällt die abstrakte Form mit der metaphysischen Wesenheit, dem Wesensbegriff, zusammen, während die konkrete Form sich als physischer Bestandteil des Ganzen verhält.

Ähnliches gilt von dem Doppelsinn der Materie. Es wird nämlich nicht blofs das nach aristotelischer Auffassung jeder substanziellen Veränderung zu Grunde liegende, in sich form-

lose Substrat, sondern vielfach auch ein bestimmter, geformter Stoff, also ein wirklicher Körper so genannt. Die Scholastiker haben zur Bezeichnung dieser Unterschiede die Ausdrücke materia prima und secunda eingeführt.[1]) Nun ist aber überall vorausgesetzt, dafs die materia secunda, der konkrete Stoff, oder Körper, der sich als Stoff, Materie verhält, soweit er als Substrat weiterer Formierung dient, selbst aus der ersten Materie und einer substanziellen Form zusammengesetzt gedacht werden müsse. Im Werdeprozefs wird ja überhaupt nie die materia prima als solche bearbeitet und umgeformt, sondern immer ein bestimmter, geformter Stoff, ein Körper. Dieser aber erfährt auf Grund der Materie eine solche Umformung, die da, wo sie aufs Wesen eindringt, zum Resultat einen neuen Körper hat, der seinerseits wieder durch die erste Materie, und eine Wesensform, die an die Stelle der vorangegangenen getreten ist, konstituiert wird.

Wie man auch sonst von dieser Theorie des Werdens denken mag, der Vorwurf der Inkonsequenz in der Bestimmung der Materie, deren Begriff angeblich zwischen der „abstrakten Vorstellung einer blofsen Möglichkeit“ und dem Gedanken an einen konkreten, anschaulichen Stoff im gewöhnlichen Sinne des Wortes schwankt, kann mit Fug dagegen nicht erhoben werden.

Sollte es sich also treffen, dafs irgendwo der konkrete Stoff der Form gegenüber gestellt wird, so ist Form nicht im physischen, sondern im metaphysischen Sinne zu nehmen, vorausgesetzt, dafs überhaupt an eine wesenhafte, nicht an eine accidentelle Form gedacht werden mufs. Die Form im metaphysischen Sinne aber, oder der Wesensbegriff wird mit Recht dem konkreten Stoffe, dem Körper, nicht aber der materia prima gegenübergestellt, denn die konkrete Substanz resultiert nicht aus der Verbindung des Stoffes (der materia prima) mit dem Wesensbegriff, — eine Vorstellung, die sich der platonischen Denkweise nähern mag, die aber sicher nicht aristotelisch ist — sondern

---

[1]) Aristoteles selbst unterscheidet die absolut erste von der beziehungsweise ersten Materie: *ἡ πρὸς αὐτὸ πρώτη ἢ ἡ ὅλως πρώτη* (*ὕλη*) Metaph. *Λ*. 4. 1015 a 9.

dieser realisiert sich durch Verbindung der materia prima mit der physischen Form.

Was dann die doppelte Ableitung der Begriffe von Form und Materie betrifft, so sind es zwar verschiedene, aber keineswegs schlechterdings heterogene und zusammenhangslose Gesichtspunkte, von welchen diese Ableitung geschieht. Mögen aber auch die Wege verschieden sein, Ziel und Resultat sind die gleichen. Denn wenn das einemal der Ausgangspunkt von dem realen Vorgange der wesentlichen Veränderung oder der Thatsache des Entstehens und Vergehens von Wesen genommen wird, das anderemal aber die Differenz zwischen dem sinnlich wahrnehmbaren Individuum und dem vom Verstande aufgefafsten, allgemeinen Wesen als das der Erklärung bedürftige erscheint: so ist der Stoff, der im ersten Falle die substanzielle Veränderung und im zweiten die Nichtintelligibilität des sinnlich Individuellen erklären soll, ein und derselbe. Denn hier wie dort gelangt die denkende Betrachtung zur Annahme eines substanziellen, des Andersseins empfänglichen, zerstreuenden und vervielfältigenden Elementes. Die Behauptung, die Materie sei Prinzip der Individuation, will nämlich nicht besagen, dafs sie selbst als komplete, individuelle Substanz Dasein habe, und als solche die in ihr aufgenommene allgemeine Wesenheit kontrahiere und individualisiere. In diesem Sinne ist wohl der Körper Individuationsgrund für die in ihm aufgenommenen oder aus ihm resultierenden Accidenzien. Die Kontraktion des allgemeinen Wesens zum Individuum dagegen geschieht, wie wir deutlicher sehen werden, durch ein substanzielles Element, das Grund der Individualität des Ganzen, des aus Form und Materie zusammengesetzten Körpers genau in dem seiner Natur entsprechenden Sinne ist, dafs dieses Ganze in raumzeitlicher Trennung von anderen seiner Art existiert und jene unvollkommene Einheit und Unmitteilbarkeit besitzt, welche die Existenz gleichartiger Wesen in anderen Teilen von Raum und Zeit nicht ausschliefst.

Das Resultat der Vergleichung des Allgemeinen, das der Verstand, mit dem Individuellen, das der Sinn erfafst, ist demnach nicht verschieden von demjenigen, zu welchem die Betrach-

tung der substanziellen Veränderung führt: nämlich jenes unvollkommene, an sich potenzielle Sein, das wir Materie (ὕλη sc. πρώτη, materia prima) nennen, mit dem Unterschiede jedoch, dafs die eine Betrachtung — des Werdens nämlich, die Materie unmittelbar als Wesensbestandteil des veränderlichen, substanziellen Ganzen, die andere — Begriff und Anschauung vergleichende — Betrachtung aber ebendieselbe als Grund ihrer Differenz oder Inkommensurabilität erschliefst. Denn auch der Umstand kann nicht scharf genug betont werden, dafs die Vergleichung des allgemeinen Wesens mit der konkreten Einzelexistenz zur Materie nicht wie zu einem Bestandteil, der nach Art etwa der scotistischen Häcceitäten zum Allgemeinen hinzuträte, führt, sondern vielmehr zu ihr wie zu einer Ursache, durch welche die konkrete Substanz als ein Individuum dieser Art neben anderen, wirklichen oder möglichen Individuen derselben Art kontrahiert oder beschränkt ist.

Indem wir auf die ausführlichere Erörterung unseres Gegenstandes eingehen, disponieren wir denselben in der Art, dafs wir zuerst die erkenntnistheoretische (psychologische), und weiterhin die ontologische oder metaphysische Begründung der thomistischen Lehre zur Darstellung bringen.

In letzterer Beziehung werden wir einerseits die Frage nach der Realität des Allgemeinen, andererseits den Unterschied der rein geistigen von der körperlichen Substanz in Betracht zu ziehen haben.

An diese Hauptbestandteile unserer Abhandlung werden wir, um auch die Schule des hl. Thomas zu Worte kommen zu lassen, die Exposition resp. Verteidigung, welche die Theorie von der individualisierenden Materie in ihr, d. i. in einigen ihrer hervorragendsten Vertreter gefunden, anreihen. Zu schliefsen aber gedenken wir mit einigen apologetischen Bemerkungen über den Begriff, resp. die Potenzialität der Materie, die den Stein des Anstofses, das Hindernis der Verständigung für so viele bildet, obgleich gerade in ihr das punctum saliens der ganzen Lehre gelegen ist.[1])

[1]) Wird nämlich die Materie als Akt bestimmt, so eignet sie sich ebensowenig mehr zum Prinzip der Individuation der körperlichen Dinge

I.

Erkenntnistheoretische (logisch-psychologische) Begründung.

Logische und psychologische Probleme sind es, die man heutzutage unter dem gemeinsamen Namen der Erkenntnistheorie zusammenzufassen pflegt. Aufser den später zu erörternden metaphysischen sind es aber logische und psychologische Gründe, die zur Theorie von der individualisierenden Materie führen. Für den Begriff, die Beweisführung u. s. w. bildet das Individuelle eine unerreichbare Grenze. Die Erklärung hiefür gibt die Psychologie, indem sie die Beschränkung des menschlichen Gedankens auf das Allgemeine aus dem Ursprung der Begriffe durch Abstraktion erklärt. Hiermit ist die „erkenntnistheoretische" Seite der thomistischen Doktrin und der Inhalt dieses ersten Abschnittes angedeutet.

Die Frage nach dem Individuationsprinzip entspringt aus der Thatsache des Allgemeinen, dessen Bestehen wenigstens in der Ordnung des Erkennens unleugbar ist. [Intellectus est cognoscitivus universalium, ut per experientiam patet. Differt igitur intellectus a sensu. Contr. gent. l. 2. cap. 56.] Es ist eine Thatsache, dafs es allgemeine Vorstellungen gibt. In den Eleaten richtete sich zuerst die Aufmerksamkeit des philosophischen Geistes auf diese Thatsache und vor dem neuen Lichte, das ihm aufging, trat eine Zeit lang die bunte Welt der Sinne in tiefen Schatten zurück. Für Sokrates diente dieselbe Thatsache als Mittel, um den Sensualismus der Sophisten aus den Angeln zu heben, und zunächst für Sitte und Recht die soliden Grundlagen fester Begriffe und ewig giltiger Normen zu vindizieren.

Aristoteles stellt den Grundsatz auf, das Allgemeine sei Gegenstand der Vernunft, das Einzelne der Sinne.[1]) Boethius

---

und zur Erklärung der Nichtintelligibilität des sinnlich Individuellen als zum Substrat einer substanziellen Veränderung.

[1]) Phys. auscult. l. I. c. 5: 189 a 5 *τὸ καθόλου κατὰ τόν λόγον γνώριμον, τὸ καθ' ἕκαστον κατὰ τὴν αἴσθησιν.* De anima l. II. c. 5. 417 b. 23. *τῶν καθ' ἕκαστον ἡ καθ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου.*

formuliert denselben Grundsatz in den vom hl. Thomas an unzähligen Stellen wiederholten Worten: „Universale est, dum intelligitur, singulare, dum sentitur. [Boeth. super Prolegom. Porphyr. in praedicabil. Vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I. S. 53 ff. Nach Kleutgen sind die intellektuellen Vorstellungen von den sinnlichen dadurch verschieden, dafs die Sinne immer nur Einzelnes und dieses nur nach seinen äufseren Erscheinungen wahrnehmen, die Vernunft aber auch das Wesen, und dieses sowohl als jenes durch allgemeine Vorstellungen denke. S. S. Th. 2. 2. qu. 8. art. 1.]

Es ist dieselbe Thatsache, von der die Kantsche Kritik ihren Ausgangspunkt genommen, dieselbe, auf welche Hegel den luftigen Bau seines absoluten Rationalismus aufgeführt hat. Die Thatsache selbst leugnen, wie vom Empirismus und Sensualismus geschieht, heifst vor der Helle des Tages das Auge verschliefsen, und dem Menschen mit ihrem Objekte, dem Allgemeinen, die Vernunft selbst, d. h. die Quelle alles desjenigen, was ihn über ein blofs tierisches Dasein erhebt, rauben.

Je mehr nun aber das Allgemeine betont wird, desto mehr erscheint die Individualisierung, mit der es den Sinnen sich kundgibt, rätselhaft, desto nachdrücklicher erhebt sich die Frage nach ihrem Grunde. Wodurch geschieht es, dafs die allgemeine Natur der Rose, die der Lilie u. s. w., die sich, wie es scheint, doch allein vor dem Forum der Vernunft legitimieren, für die Sinne, die der Wirklichkeit näher zu stehen scheinen, nicht anders als in individueller Konkretion und Beschränktheit sich darstellen? [In cognitione humana fundamentum et origo est sensus, unde propinquior est rei extraneae, supra quam tota actio virium sensitivarum fundatur. De princip. individui cap. I. Die Echtheit dieser Schrift ist ohne genügenden Grund angezweifelt worden. Vergl. hierüber die vierzehnte Abhandlung Bernards de Rubeis (Abgedruckt im ersten Bande der neuen römischen Ausgabe der Gesamtwerke des hl. Thomas p. CCLXIV.) Nach einer Bemerkung Cajetans in seinem Kommentar zur Schrift de Ente et Essentia in cap. II. quaest. IV. (Venetiis 1588 p. 8) bildet

die genannte Schrift vom Individuationsprinzip einen Teil von einer gröſseren, de potentiis cognoscitivis betitelten Schrift.]

Der das Allgemeine hypostasierende, sogenannte extreme Realismus, der (wenn konsequent durchgeführt) echte und eigentliche Monismus, steht vor dieser Frage, wie vor einem völlig unlösbaren Problem. Er weiſs den gordischen Knoten nur nach der Weise Alexanders zu lösen. Er zerhaut ihn, indem er die Individualität und die Sinneserkenntnis überhaupt für Täuschung und Schein erklärt.

Indes, wenn gesagt wird, der Verstand erkenne nur das Allgemeine, der Sinn das Einzelne, so soll damit der Verstand nicht ganz und gar von der Erkenntnis des Einzelnen ausgeschlossen werden. Wie könnten wir sonst Urteile fällen, in denen ein an sich allgemeines Prädikat von einem einzelnen Subjekte ausgesagt wird, wie könnten wir z. B. sagen: Petrus ist Mensch, dieser Baum ist grün? Denn darüber kann kein Zweifel obwalten, daſs derartige Urteile dem Verstande angehören. Wie kann aber der Verstand ein Prädikat von einem Subjekte aussagen, das er in keiner Weise erkennt?

Die Wahrheit ist, daſs auch der Verstand irgendwie das Einzelne erkennt, nämlich indirekt und durch Reflexion auf den eigenen Akt und dessen Objekt oder Materie. Dies ist Lehre des hl. Thomas, der sich seinerseits auf Aristoteles beruft. Bevor wir die berühmte Stelle selbst ins Auge fassen, worin Thomas seine Ansicht von der indirekten Erkenntnis des Einzelnen durch den Verstand ausgesprochen findet, wollen wir zu zeigen versuchen, daſs, und wie der Verstand das Einzelne, Individuelle indirekt und durch Reflexion erkenne.

Wie ist es also gemeint, wenn man sagt, der Verstand erkenne das Einzelne indirekt? Es bedeutet zunächst negativ, daſs der Verstand kein Bild, keine eigentliche Species, keinen Begriff der individuellen Wesenheit, oder der letzten das Individuum in der Linie seiner Kategorie bestimmenden — individuellen — Differenz besitze, daſs diese für ihn eine unüberwindliche Schranke bilde. Aus diesem Grunde gibt es keine Definition, sondern nur eine Beschreibung des Individuums, d. i. ein Kon-

glomerat zufälliger Bestimmungen, das sich selbst wieder aus lauter Allgemeinheiten zusammensetzt.

Die Sprache ist Ausdruck der Vernunft. Wäre also das Individuum nach seinem eigentümlichen Wesen (scholastisch gesprochen: Die Individualität in actu exercito) der Vernunft zugänglich, so müfste die Sprache es auszudrücken imstande sein. Aber die Sprache vermag dies nicht. Der Eigenname, der es versucht, ist entweder geradezu sinnlos, oder er erfafst das Wesen, das er benennen will, doch nur wiederum in einem allgemeinen Merkmal, d. h. er erfafst es nicht. Das Individuum flieht ewig vor der Sprache, d. h. vor der Vernunft.

Man wirft uns ein: Ist denn nicht das Wort etwas durchaus Individuelles? Bestätigt also nicht gerade die Sprache vielmehr das Gegenteil von unserer Behauptung, d. h. die Ansicht der Sensualisten, dafs alle Vorstellungen individuell seien, dafs es eine allgemeine Vorstellung überall nicht gebe? Es ist wahr, dafs jede Vorstellung individuell ist als Akt, als Thätigkeit des Vorstellenden, psychologisch betrachtet. Dies gilt auch von der intellektuellen Vorstellung. Sieht man aber die Vorstellung nach ihrer logischen Seite an, betrachtet man sie nach ihrem Erkenntnisgehalt, so ist jede intellektuelle Vorstellung allgemein. Analoges gilt von der Sprache. Der Laut ist individuell, aber der Laut ist nicht das Wort. Das Wesen des Wortes macht der Sinn, der Erkenntnisgehalt — und dieser ist immer allgemein. Man versuche es, das Individuelle auszusprechen! Man wird das Unmögliche versuchen.

In einer höchst drastischen Weise führt Hegel den Beweis der Nichtintelligibilität des sinnlich Individuellen, und basiert darauf sein System des absoluten Rationalismus. In der Phänomenologie des Geistes, welche die Grundlage seines logischen Pantheismus enthält, sucht er an den allgemeinen Bestimmungen der individualisierenden Bedingungen, dem Hier und Jetzt, die ausschliefsliche Erkennbarkeit des Allgemeinen für den Verstand und damit in seinem Sinne die ausschliefsliche Realität des Allgemeinen zu erweisen. Nicht dieser Beweis, wohl aber unzweifelhaft jener ist ihm gelungen. Er fragt: „Was ist das

Dieses?“ Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seins, als des Jetzt und als des Hier, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: Was ist das Jetzt? antworten wir also zum Beispiel: Das Jetzt ist die Nacht. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewifsheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf, eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; ebensowenig dadurch, dafs wir sie aufbewahren. Sehen wir jetzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, dafs sie schaal geworden ist.“ [Hegel, System der Wissenschaft. Erster Teil, Phänomenologie des Geistes. 1807. S. 25. Vgl. Staudenmeier, Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems. Mainz 1844. S. 255.]

Was ist das Resultat dieser Dialektik, die durch das Dieses, das Jetzt, das Hier durchgeführt wird? Dafs in den wechselnden Dieses nur das Dieses, in den wechselnden Jetzt nur das Jetzt, in den wechselnden Hier nur das Hier überhaupt, in Allem nur das Allgemeine das wahrhaft Seiende und der innerste Kern des Sinnlichen sei. Dies bestätigt, versichert uns Hegel, und wie wir sahen, in einem gewissen Sinne mit Recht, die Sprache. „Als ein Allgemeines sprechen wir auch das Sinnliche aus: was wir sagen, ist: Dieses, das heifst das allgemeine Dieses; oder es ist: das Sein überhaupt. Wir stellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Dieses oder das Sein überhaupt vor, aber wir sprechen das Allgemeine aus: oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewifsheit meinen. Die Sprache aber ist, wie wir sahen, das Wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere Meinung, und da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewifsheit ist, und die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, dafs wir ein sinnliches Sein, das wir meinen, je sagen können.“ [Hegel, a. a. O. S. 26 f.]

Bis hieher können wir in dem oben bezeichneten Sinne nnd mit Ausschlufs des über die Wahrheit der sinnlichen Gewifsheit Gesagten mit Hegel gehen, nicht weiter. Intelligibel ist nur

das Allgemeine, nicht das Einzelne. Das Einzelne ist wahrnehmbar, nicht begrifflich fafsbar. Die Sprache, die Äufserung der Vernunft, drückt daher das Allgemeine, nicht das Einzelne, Individuelle aus. Ist nun deshalb, wie Hegel uns glauben machen will, das Allgemeine das wahrhaft Seiende? Mit nichten! Oder auch nur für den Verstand das allein Erkennbare? Ebenso wenig. Doch hievon später! Zunächst möge nur hervorgehoben werden, dafs wir das Einzelne in der sinnlichen Erkenntnis ebenso sicher, fest, unentreifsbar besitzen, wie das Allgemeine in der intellektuellen.

Vergebens nämlich ergiefst sich die ätzende Lauge Hegelscher Dialektik über das in der sinnlichen Erkenntnis aufzuzeigende, in ihr unmittelbar gegebene Individuelle. Indem diese Dialektik das in sinnlicher Anschauung und Erfahrung unmittelbar Gegenwärtige in das Allgemeine auflösen und verflüchtigen will, macht sie sich einer petitio principii schuldig. Sie sucht das Unaussprechliche auszusprechen, und da ihr das nicht gelingt, erklärt sie es als ein Nichtseiendes, als ein trügerisches Blendwerk, womit der aufser sich geratene Begriff sich selber neckt. Es ist der Rationalismus, der von vorneherein die Erfahrung negiert und mit dem Vorurteil der ausschliefslichen Berechtigung des Vernunftbegriffs an die sinnlich wahrnehmbare Existenz herantritt. Demgemäfs lautet das Schlufswort der dialektischen Erörterung [a. a. O. S. 37.]: „Will ich aber dem Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem zu machen, und so sie gar nicht zum Worte kommen zu lassen, dadurch nachhelfen, dafs ich das Stück Papier aufzeige, so mache ich die Erfahrung, was die Wahrheit der sinnlichen Gewifsheit in der That ist; ich zeige es auf als ein Hier, das ein Hier anderer Hier, oder an ihm selbst ein einfaches Zusammen vieler Hier, das heifst, ein allgemeines ist, ich nehme so es auf, wie es in Wahrheit ist, und statt ein unmittelbares zu wissen, nehme ich wahr.“

So entschieden wir die sophistische Dialektik, die einseitig rationalistische Tendenz und den Pantheismus der Hegel'schen Philosophie nicht allein vom Standpunkt der geoffenbarten Reli-

gion, sondern aus Vernunftgründen verurteilen, so wenig stimmen wir andererseits in die durch den herrschenden Positivismus zur Mode gewordene Geringschätzung Hegels ein. Dem Positivismus gegenüber ist Hegel unzweifelhaft im Rechte, wenn ihm das Allgemeine als Gegenstand des menschlichen Wissens gilt. Nur übersah er ein Zweifaches, dafs diese Art zu wissen, wie wir sogleich uns überzeugen werden, eine endliche, unvollkommene, nicht das absolute Wissen ist, und dafs das Allgemeine, das wir wissen, das Allgemeine des Einzelnen, dieses aber das wahrhaft Seiende, die prima substantia ist.

Immerhin vertritt, wie gesagt wurde, die Hegelsche Philosophie ein bedeutsames Moment der Wahrheit. Der Hegel'sche Trödelladen, wie ein positivistischer Geschichtsfälscher der Philosophie sich ausdrückt [Lewes, Geschichte der Philosophie von Thales bis Comte. Zweiter Band. Deutsche Übersetzung. Berlin 1876. S. 683.], und wobei die Begriffe von Materie und Form, Allgemeinheiten, das Mögliche und Wirkliche, der Logos, das Eine und Viele, das Sein als Trödelmarkt gebrandmarkt werden, enthält wohl mitunter auch kostbaren Hausrat der Philosophie, der nicht veräufsert oder gering geachtet werden darf, ohne die Philosophie selbst in ihren vitalsten Interessen zu schädigen. Freilich enthält die Hegel'sche Philosophie diesen unentbehrlichen Hausrat in ganz falscher Anwendung! Denn der Jünger Comtes täuscht sich, wenn er meint, die „abgestandenen Trugschlüsse des Altertums und des Mittelalters" seien es, was im Hegel'schen System ausverkauft werde, und es sei die Absicht dieses Systems, uns für immer an die Gesellschaft von Plato und Aristoteles und Plotinus zu fesseln. [Derselbe a. a. O.]

Zwischen Aristoteles und Hegel gähnt vielmehr ein Abgrund, der nicht zu überbrücken ist. Obgleich nämlich beiden der Gedanke, dafs menschliche Vernunft und Wissenschaft das Allgemeine zum Objekte haben, gemeinsam ist, so gehen sie doch in der Beurteilung des Allgemeinen gänzlich verschiedene Wege. Das wahrhaft Wirkliche ist nach Aristoteles das Einzelne, nicht das Allgemeine, die erste, nicht die zweite Substanz. Gerade in dieser Unterscheidung zwar glaubte man, seitens der Hegel-

schen Schule einen fundamentalen Widerspruch des aristotelischen Systems erblicken zu sollen. Mit Unrecht! Man wufste nämlich nicht zwischen dem Inhalt des allgemeinen Begriffs, der in jedem Einzelnen verwirklicht ist, und der Form der Allgemeinheit, die eine Zuthat des abstrahierenden Verstandes ist, zu unterscheiden. In dem die menschliche Vernunft vergötternden absoluten Rationalismus galt gerade diese Zuthat, das schattenhafte ens rationis, als das wahrhafte Sein, und die Seinsweise, welche die Dinge in der unvollkommensten aller Intelligenzen, dem abstrahierenden und ratiocinierenden Menschengeiste, annehmen, zugleich als die vollkommenste und allein wahre, ihrer Natur allein entsprechende.

Anders urteilt ein besonnenes Denken. Das Allgemeine ist weder die vollkommenste Seinsweise, noch auch die der Natur des Seienden entsprechende. Daher entbehrt denn auch das Einzelne nicht, wie Hegel meint, schlechthin der Intelligibilität, und zwar ist es für die menschliche Vernunft in zweifacher Weise erkennbar. Erstens nämlich sehen wir ein, dafs das Allgemeine als solches unbestimmt und deshalb der Existenz unfähig ist. Es gibt kein allgemeines Sein, sondern nur so oder anders Seiendes, keine allgemeine Substanz, sondern nur diese oder jene bestimmte, körperliche oder geistige, lebendige oder leblose Substanz u. s. w. Wie weit diese Bestimmung gehe, ob nur bis zu letzten Arten, d. h. zu Einzelheiten, die sich specifisch unterscheiden, oder zu solchen, denen der specifische Wesensbegriff gemein ist: das ist eine Frage, die vorläufig dahin gestellt bleibt, da sie zu den Problemen unserer Untersuchung gehört. In jedem Falle aber ist nur das Einzelne wirklich, und singulär ist selbst der Gedanke (conceptus formalis), in welchem der Geist das Allgemeine denkt.

Nicht allein jedoch in dieser aprioristischen Weise ist das Einzelne der menschlichen Vernunft erkennbar, sondern auch in einer anderen, die der englische Lehrer als eine Erkenntnis durch Reflexion bezeichnet und die nach ihm die Grundlage aller singulären Urteile bildet. Er spricht sich hierüber in seinem Kommentar zu den Büchern von der Seele und an anderen Orten

aus. „Gleichwie wir den Unterschied des Süſsen und Weiſsen nicht empfinden könnten, wenn es nicht ein gemeinsames sinnliches Vermögen gäbe, das beides erkennt, so würden wir auch nicht das Verhältnis des Allgemeinen und Einzelnen vergleichend erkennen können, wenn nicht ein Vermögen wäre, welches beides erkennt. Der Intellekt also erkennt beides, aber auf verschiedene Weise. Die specifische Natur oder die Wesenheit (quod quid est) erkennt er direkt, indem er sich ausdehnt (extendendo se ipsum, d. h. indem er sich zum Erkenntnisobjekt formt, dadurch sich gewissermaſsen erweitert oder ausdehnt), das Einzelne selbst aber durch eine gewisse Reflexion, insofern er zu den Phantasmen sich zurückwendet, von denen die intelligiblen Species (Erkenntnisformen) abgezogen werden. [In l. III de Anima lect. VIII. Vivès p. 162.)

Der Intellekt bedient sich nämlich nach Thomas der sinnlichen Vorstellung (phantasma) zu einem zweifachen Zwecke, erstens um aus ihr die allgemeine Natur des Gegenstandes zu abstrahieren, wie z. B. der Geometer im einzelnen vorgestellten Dreieck die allgemeine Natur des Dreiecks ins Auge faſst, zweitens dazu, um durch Reflexion auf seine abstrahierende Thätigkeit das Individuum selbst indirekt und ohne ein entsprechendes intelligibles Erkenntnisbild [Vgl. P. Salis-Seewis, Della conoscenza sensitiva. Prato 1881. part. I. cap. 9. art. 2.] aufzufassen als letztes Subjekt der Prädikation. [S. Th. I. qu. 86. art. 1: „Indirecte et quasi per quandam reflexionem potest (sc. intellectus noster) cognoscere singulare. Quia . . . etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III. de Anima, text. 32. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Socrates est homo.“ De Veritate qu. 8. art. 11: „nos universalem cognitionem singularibus applicamus, quae in cognitione nostra sensitiva praeexistunt.“ Ferner Quaest. disp. de Anima art. 20. Quodlibet. 12. art. 11.]

Von dieser reflexen Erkenntnis des Einzelnen handelt nach Thomas Aristoteles an jener schwierigen Stelle, wo es heifst, dafs die Seele, „durch ein anderes entweder Getrenntes oder ein solches, das sich verhält wie die gebogene Linie zu sich selbst, wenn sie gestreckt ist, das Sein (die Wesenheit) der Sache erkenne.“[1]) „Und dieses ist es, — so fährt kommentierend Thomas an der angerufenen Stelle fort — was er sagt, dafs die Seele durch die Sinnlichkeit das Fleisch erkennt, und durch ein „anderes“ — alio, d. h. durch ein anderes Vermögen, das Sein des Fleisches unterscheidet, entweder ein getrenntes, wenn nämlich das Fleisch durch den Sinn und das Sein des Fleisches durch den Verstand erkannt wird; oder durch dasselbe, das sich nur anders verhält, nämlich wie die gebogene Linie sich zu sich selbst verhält, erkennt die intellektive Seele das Fleisch, welche gestreckt das Sein des Fleisches unterscheidet, d. h. direkt erfafst sie die Wesenheit des Fleisches, durch Reflexion aber das Fleisch (in seiner sinnlichen individuellen Konkretheit) selbst.“ [Et hoc est quod dicit, quia sensitivo cognoscit carnem, „alio“, id est alia potentia, „discernit esse carni“ id est quod quid est carnis, „aut separata“, puta cum caro cognoscitur sensu et esse carnis intellectu, aut eodem aliter se habente, scilicet „sicut circumflexa se habet ad seipsam“ anima intellectiva cognoscit carnem, quae cum extensa sit, cognoscit esse carni, id est directe apprehendit quidditatem carnis, per reflexionem autem ipsam carnem. Johannes a. S. Thoma l. c. t. III p. 471 gibt den aristotelischen Text in folgender Fassung: Quod anima sensitiva parte discernit calidum et frigidum, quorum quaedam est ratio caro, alia vero esse carnis discernit aut separabili, aut sese habente

[1]) Die Stelle nebst dem unmittelbar Vorangehenden lautet: *τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει, καὶ ὧν λόγος τις ἡ σάρξ· ἄλλῳ δὲ ἤτοι χωριστῷ ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὑτὴν ὅταν ἐκταθῇ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει.* De Anima III, 4, 429 b 14. Der vorliegende Text gibt in der Erklärung des hl. Thomas einen vollkommen zulässigen Sinn, ohne dafs man zu einer Textänderung (*αἰσθητικῷ* in *αἰσθητῷ*) nach dem Vorgange Brentanos (Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *νοῦς ποιητικός*. Mainz 1867. S. 134 Anm. 59.) zu greifen genötigt wäre.

ad seipsam, perinde ac sese habet, cum extensa fuerit linea flexa, wozu derselbe Autor bemerkt: Ita se habent Aristotelis verba, ex quibus D. Thomas aliique interpretes sumserunt hanc locutionem, quod intellectus, qui vocatur a philosopho pars animae separabilis, cognoscit esse carnis, cum se habet quasi linea extensa, rationes vero individuales in carne, ut frigidum et calidum attingit parte sensitiva seu per sensum et quasi per lineam flexam ab intellectu. Vgl. über den aristotelischen Text auch Neuhäuser, Aristoteles' Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seinen Organen. 1878. S. 14 ff.]

Der Verstand also erkennt das Individuelle, jedoch nur indirekt, nach seinem Dasein und sofern es Subjekt, Träger des Allgemeinen ist, nicht aber nach seinem eigentümlichen Wesen, nicht durch eine Erkenntnisform, welche die individuelle Differenz ebenso zum unmittelbaren Ausdruck brächte, wie der Wesensbegriff das den Individuen einer Art Gemeinsame.

Es erhebt sich demnach die Frage: Worin liegt der Grund des Mangels der Intelligibilität des Individuellen? Liegt er in der Individualität als solcher? Dem Gesagten zufolge müssen wir dies verneinen; denn da alles Seiende notwendig etwas Bestimmtes, also Singuläres ist, so kann offenbar die Individualität als solche der Erkennbarkeit durch den Verstand kein unüberwindliches Hindernis entgegensetzen.

Oder aber haben wir den Grund der Nichtintelligibilität körperlicher Individuen eben in dieser Körperlichkeit, in ihrer Materialität zu suchen? Die Bejahung dieser Frage scheint durch die Theorie von der Materie als Grund der Individualität der Körper gefordert zu werden. Und doch ist dem nicht so, und würde selbst diese Annahme uns unfehlbar in die Strömung des absoluten Rationalismus hineinziehen. Der englische Lehrer selbst belehrt uns eines andern, indem er annimmt, daſs Gott und die reinen Geister die körperlichen Individuen erkennen, was unmöglich wäre, wenn Körperlichkeit und Materialität ein absolutes Hindernis der Intelligibilität bilden würden. Von einer Vorsehung im christlichen Sinne könnte unter jener Voraussetzung nicht mehr die Rede sein.

Wie ist also, wenn die angedeuteten Klippen vermieden werden sollen, die aufgeworfene Frage endgültig zu beantworten?

Der Grund der mangelnden Intelligibilität des sinnlich Individuellen — denn um dieses allein kann es sich, wie leicht einzusehen, nur mehr handeln — darf allein in dem besonderen Verhältnis gesucht werden, in welchem der menschliche Intellekt zur Körperwelt steht, nämlich, um es mit wenigen Worten zu sagen, in der Abhängigkeit von der sinnlichen Wahrnehmung, infolge deren er seine Begriffe durch Abstraktion aus den in Sinn und Phantasie gebildeten Vorstellungen (Phantasmen) schöpft.

Nicht die Immaterialität des Intellektes und nicht die Materialität der körperlichen Individuen an sich enthalten den Grund der mangelnden Intelligibilität der letzteren, sondern dieser liegt vielmehr darin, daſs der Mensch die Dinge nur auf dem Wege der Abstraktion, d. i. einer successiven Läuterung, wenn ich so sagen soll, Dematerialisierung, erkennen kann. [I. S. Th. qu. 56. art. 1. ad 2. Singularium, quae sunt in rebus corporalibus non est intellectus apud nos non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis principium. Opuscul. XXV (al. XXIX) de Principio Individuationis c. 1. Cum in ipso suo objecto figitur acies (intellectus), rationem universalis apprehendit quod solum in istis inferioribus ab intellectu determinatur ut proprium objectum, cum omnia singularia apud nos materialia sunt; materia enim impedit intellectum (d. h. die Materie vermag den Intellekt nicht zu bestimmen, in ihm kein Erkenntnisbild von sich zu erzeugen), singulare vero non: materia namque non est scibilis nisi per analogiam ad formam. Si autem esset apud nos singulare et insensibile et immateriale, ipsum per se sine aliqua abstractione cognosceretur, quia singularitas non impedit intellectum, sed materialitas. (Vivès l. c. p. 465.) Mit prägnanter Kürze spricht sich der hl. Bonaventura aus: Ad illud, quod objicitur de immaterialitate intellectus, dicendum, quod hoc, quod non cognoscat singularia, non tantum venit ex immaterialitate, immo ex materialitate conjuncti et immaterialitate sui. Quoniam enim conjungitur corpori, ideo habet potentias, secundum

quas dependet a corpore quantum ad operationem, et per quas intellectus, quamdiu est in corpore, exit ad exteriora, quia illae sunt mediae, scilicet sensus particularis et imaginatio. Quoniam ergo singulare non pervenit ad intellectum nisi per istas potentias, et ascensus per has est secundum abstractionem et depurationem, et abstractio facit de singulari universale: ideo non potest singulare cognoscere ut intellectus, nisi sit intellectus separatus vel divinus. In I. Sent. dist. 39. art. 1. qu. 2. ad arg. (des ersten Bandes der neuen Ausgabe S. 689). Vgl. Sanseverino, Dynamilog. II p. 584, wo sich auch hieher gehörige Texte aus Albert d. Grofsen finden.]

Hier eröffnet sich zugleich der erkenntnistheoretische Weg, der uns zum Grunde der Individuation der körperlichen Dinge führt.

Wir werden nämlich schliefsen müssen, dafs dasjenige, was mit der fortschreitenden Reinigung des Körperlichen als der Bedingung, unter welcher allein dieses in den denkenden Geist aufgenommen werden kann, sich sozusagen verflüchtigt, was im Prozefs der Abstraktion abgestreift wird, seinen Grund nur in der Materie haben könne.

Die Nichtintelligibilität der körperlichen Individuen ist demnach eine relative, die nur für den menschlichen Geist besteht: eine Lehre von eminenter Tragweite, weil sie den philosophischen Rationalismus in der Wurzel zu zerstören geeignet ist.

Suchen wir nun die verschiedenen Momente der thomistischen Doktrin festzustellen, in deren Zusammenhang die Theorie vom Grunde der Individuation ihre scharfe Beleuchtung empfängt. In Betracht zu ziehen ist das Verhältnis, in welchem der menschliche Intellekt zu den Körpern steht im Vergleiche und Gegensatze zum göttlichen und rein geistigen Erkennen.

Gott erkennt die Dinge nach Form und Materie durch sein virtuell und eminent alles Sein enthaltendes unendliches Wesen; denn auch die Materie, obgleich nur potentielles Sein, ist nicht wesenlos, nicht reine Privation, besitzt also eine Idee in Gott, und ist als eine Abschattung des göttlichen Wesens, wenn auch die unvollkommenste, erkennbar für Gott.

Ferner: Gott ist wirkende, gleichsam künstlerische Ursache der Dinge nicht nur nach ihrer Form, sondern nach ihrem ganzen Sein, und unterscheidet sich dadurch vom menschlichen Künstler, der nur einen vorhandenen Stoff umzubilden vermag. Aus diesem Grunde erkennt Gott nicht nur die Gattungen und Arten, gleichsam die künstlerischen Typen, sondern auch die Individuen, in denen diese Typen realisiert sind.

Wie Gott, so erkennen auch die reinen Geister die individuellen körperlichen Dinge. Denn wie die Dinge real, durch Schöpfung aus nichts, aus Gott gewissermafsen ausgeflossen sind, so sind sie ideal oder nach ihrem in Gottes Wesen gründenden idealen Sein den Intelligenzen eingeflöfst worden. Infolgedessen erkennen diese die materiellen Wesen durch Ideen oder Erkenntnisformen (species), welche ihnen die Dinge nicht blofs nach ihrer formalen Einheit, nach ihren Wesensbegriffen, sondern auch nach ihrer individuellen Einheit repräsentieren, mit anderen Worten, sie erkennen nicht, wie der menschliche Geist, durch allgemeine Begriffe, sondern durch Ideen, die den vorbildlichen göttlichen Gedanken in Bezug auf konkrete Fülle und lebendige Aktualität ähnlich sind, also nicht blofs die allgemeinen, sondern auch die individuellen Wesenheiten.

Anders ist es bestellt um den menschlichen Intellekt. Ursprünglich entblöfst von allen Erkenntnisformen, ist er von Natur durch die wesenhafte Verbindung mit einem organischen Leibe darauf angelegt, das ihm Fehlende aus den materiellen Dingen zu schöpfen. Diese wirken auf ihn, nicht allein „eingeschläferte“ ideale Keime weckend und die Richtung seiner Thätigkeit bestimmend, sondern die Ideen oder Begriffe in ihm erzeugend, und zwar dadurch, dafs sie zunächst den Sinnen und durch diese der Einbildungskraft ihre immateriellen, aber doch nur die äufsere Erscheinung repräsentierenden und daher mit dem „Hier“ und dem „Jetzt“ behafteten Bilder einprägen, weiterhin aber durch diese ihre Repräsentanten auf das höhere — geistige — Erkenntnisvermögen, den möglichen Verstand einwirken, um in ihm unter dem reinigenden und vergeistigenden Einflufs des thätigen Verstandes den von jeder Zufälligkeit

des Hier und Jetzt befreiten reinen Wesensbegriff hervorzubringen.

In diesem Prozesse wirken die Dinge auf die menschlichen Erkenntniskräfte durch das diesen Verwandte, nämlich durch ihre Form, während die Materie wegen der Schwäche ihres Seins zwar dem niederen Erkenntnisvermögen in seiner organischen Beschränktheit nach ihrer zeiträumlichen Daseinsweise, dem höheren unorganischen Erkenntnisvermögen aber überhaupt nicht direkt sich zu offenbaren vermag.

Sonach erkennt der Intellekt in diesem Kontakte mit den Dingen nur ihre Form und was aus der Form stammt, das metaphysische Wesen und die formale Einheit, nicht aber die Materie, und was aus ihr entspringt, die individuelle Einheit und das individuelle Wesen.

Denn da die individuelle Einheit der körperlichen Dinge durch die getrennte Existenz in Raum und Zeit bedingt ist, das dem Raume und der Zeit unterworfene Dasein aber in der Materie seinen Grund hat, so ist dieselbe auch Grund der Individuation, jenes unvollkommenen Insichseins nämlich, welches das gleichgiltige Nebeneinandersein mehrerer Individuen derselben Art nicht ausschliefst. Die Folge — die Individuation — partizipiert demnach an der Unerkennbarkeit des Grundes — der Materie. [Dafs und wie der Verstand auch die Materie erkenne, darüber belehrt uns de veritate qu. X. art. 4.: In mente enim accipiente scientiam a rebus formae existunt per quandam actionem rerum in animam: omnis autem actio est per formam; unde formae, quae sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum. Hierauf werden zwei verschiedene Arten von Formen unterschieden, solche, die eine bestimmte Materie nicht fordern — von der Art sind die mathematischen Formen — und solche, die eine bestimmte Materie erheischen. Von den letzteren wird gesagt, dafs aus ihnen die Materie aliquo modo erkannt werde, scilicet secundum habitudinem, quam habet ad formam, wie auch Aristoteles lehre: quod materia prima est scibilis secundum analogiam ad formam.]

Umgekehrt aber mufs geschlossen werden: da die vollständige Reinigung von der Materie, die völlige Vergeistigung, der die Dinge in einem gewissen Sinn unterworfen werden müssen, um Gegenstand der intellektuellen Erkenntnis zu werden, die Entkleidung von den individualisierenden Bedingungen, dem Hier und Jetzt, in sich schliefst, so kann diese Weise der Individuation selbst nur aus der Materie stammen, und nur sie kann es sein, was die Form, genauer das aus Form und Materie resultierende Ganze, zu einem Individualwesen neben anderen wirklichen oder möglichen von der spezifisch gleichen Form beschränkt. Wir sagten „in einem gewissen Sinne," weil die Vergeistigung, von der wir reden, nicht den Körper selbst, noch auch das phantasma, sondern das im Intellekte erzeugte Erkenntnisbild betrifft. Wir gedenken hierauf zurückzukommen.

Wenn uns der englische Lehrer sagt, dafs die Dinge auf den Intellekt nur durch ihre Form als das dem geistigen Wesen des Intellekts Verwandte, nicht aber durch ihre Materie einwirken, so bedeutet dies weder, dafs nur die Form erkannt werde [S. S. 69] noch auch, dafs alles an der Form erkannt werde, also auch die aus der Verbindung mit der Materie kontrahierte individuelle Beschränkung, d. h. die konkrete Individualität der Form selbst, sondern dafs nur dasjenige erkannt werde, was aus der Form stammt. Durch seine Form nämlich ist jedes materielle Wesen ein aktual Seiendes, eine Substanz, diese bestimmte Substanz, Mineral, Pflanze u. s. w.

Unser gesamtes intellektuelles Erkennen bewegt sich demnach in allgemeinen Begriffen, und was sich demselben entzieht, das individuelle Wesen und die individuelle Einheit stammt nicht aus der Form, folglich, da in den Körpern nur diese beiden Wesenskonstitutive, Form und Materie, anzunehmen sind, aus der Materie.

Dies ist die tiefsinnige Lehre des Aquinaten vom Grunde der Individuation der körperlichen Dinge in ihren Grundlinien und nach ihrem erkenntnistheoretischen Fundamente. Die kurzen Andeutungen, die sich bei Aristoteles [vgl. oben S. 2. Anm. 1] und seiner griechischen Kommentatoren finden, [Themistius, dem

die Geschichte den Namen des Wohlberedten (εὐφραδής) beilegt, da er es so gut verstand, philosophische Gedanken in eine elegante Sprache zu kleiden, spricht sich in den Paraphrasen der Bücher von der Seele über das Prinzip der Individuation aus: τὸ δ' ὁμοειδὲς ἅπαν τῷ τῆς ὕλης μερισμῷ τὰς διαφορὰς προσλαμβάνει. Paraphrases π. ψ. Ed. Spengel 1866 p. 49] sind hier zur Theorie ausgebildet, deren Fäden sich in die wichtigsten Teile der Psychologie und Metaphysik verzweigen. Die Grundsätze aber, auf welchen sie beruht, sind keine andern als jene, worauf der gesamte logisch-metaphysische Bau der aristotelisch-thomistischen Philosophie sich erhebt. Alles Erkennen, als solches genommen, ist immateriell. Es geschieht entweder durch das Wesen des Erkennenden selbst oder durch die Verbindung mit dem Erkenntnisgegenstande, wenn dieser immateriell, d. i. an sich selbst intelligibel und sonst zu einer solchen Verbindung geeignet ist. Treffen diese Bedingungen nicht zu, so findet die Erkenntnis statt durch ein den Erkenntnisgegenstand repräsentierendes immaterielles Bild. Dieses kann wiederum dem Erkennenden von Haus aus eigen oder aus den Dingen geschöpft sein. Im letzteren Falle kommen die Begriffe und Prinzipien von Potenz und Akt sowie die das Verhältnis des Geistigen zum Materiellen regelnden Grundsätze zur Anwendung. [Durch die Anwendung jener Begriffe erhob sich Aristoteles über die unzureichenden, wenn nicht geradezu grobmateriellen Vorstellungen seiner Vorgänger und Nachfolger vom Erkennen überhaupt und speziell vom sinnlichen Erkennen. Wie sehr dies z. B. von der Theorie des Sehens gilt, darüber vergleiche man A. Gellius, Noctes Atticae, l. V. c. 16: Stoici causas esse videndi, dicunt, radiorum ex oculis in ea, quae videri queunt, emissionem. . . . Epicurus autem, effluere semper ex omnibus corporibus simulacra quaedam corporum ipsorum, eaque sese in oculos inferre, atque ita fieri sensum videndi putat. Plato existimat, genus quoddam ignis lucisque de oculis exire: idque conjunctum continuatumque vel cum luce solis vel cum alterius ignis lumine, sua vi et externa nixum, efficere, ut, quaecunque offenderit illustraveritque, cernamus].

Was in Potenz ist, wird durch einen vorausgehenden Akt, der die Potenz sich verähnlicht, in die Wirklichkeit übergeführt. Ferner: das Materielle kann entweder überhaupt nicht auf das Geistige einwirken oder nur als Instrument des Letzteren durch einen von ihm empfangenen Impuls auf dasselbe zurückwirken. Demnach wirken in der Aktuierung der Potentialität des Intellektes zwei Aktualitäten zusammen, der wirkende Verstand und das Sinnenbild. Aus jenem stammt die Intelligibilität, aus diesem die konkrete repräsentative Kraft des intellektuellen Vorstellungselementes oder der species intelligibilis; daher dient im Erkenntnisprozefs das Sinnenbild nur als sekundäre, instrumentale, wenn auch immerhin als erzeugende Ursache der intellektuellen Vorstellung. Endlich kommt als weiterer Grundsatz in Betracht, dafs das Aufgenommene im Aufnehmenden nach der Weise des Aufnehmenden sei, woraus sich ergibt, dafs schon die Sinne ihr Objekt ohne Materie, wenn auch — ihrer eigenen individuellen Beschränkung gemäfs — nicht ohne die Bedingungen oder appendiciae der Materie, aufnehmen, der Verstand aber, seiner vollkommenen Freiheit von der Materie entsprechend, auch von diesen abstrahiert. [Über die Bedingungen oder Appendizien der Materie s. Albert. Magn. De Anima l. II. tr. 3. c. 4. Dico appendicias materiae condiciones et proprietates, quas habet subjectum formae, quod est in tali vel tali materia. Verbi gratia, talis membrorum situs, vel talis color faciei, vel talis aetas, vel talis figura capitis, vel talis locus generationis. Haec enim sunt quaedam individuantia formam, quae sic sunt in uno individuo unius speciei, quod non sunt in alio.]

Durch diese Grundsätze wahrt sich die peripatetische Erkenntnistheorie, die das Fundament der Lehre von der Materie als Prinzip der Individuation bildet, nach zwei Seiten hin, sowohl gegen die intellektualistisch-idealistische Ansicht, die den Dingen keinerlei erzeugenden Einflufs auf die intellektuelle Erkenntnis einräumt, als auch gegen jene grobsinnliche Vorstellung, die Unwissenheit und Voreingenommenheit, wenn nicht geradezu absichtliche Täuschung eine geraume Zeit hindurch mit der peripatetischen zusammenwarf, nach welcher die Erkenntnis durch

Auströmen von Bildern aus den Dingen in die Seele erfolgen soll. [Die Vergeistigung des Erkenntnisobjektes bedeutet nicht eine Verwandlung desselben, sondern die Erzeugung einer stufenweise sublimierteren Species oder Mittels der Erkenntnis in den Erkenntnisvermögen. In diesem Sinne lehrt auch der hl. Augustin: „A specie corporis, quod cernimus, exoritur ea, quae fit in sensu cernentis, et ab hac ea, quae fit in memoria, et ab hac ea, quae fit in acie cogitantis. Vgl. Sanseverino, l. c. p. 591.]

Wenden wir uns nun zu den Quellen selbst und sehen wir zu, wie der hl. Thomas in diesem erkenntnistheoretischen Zusammenhange seine Lehre von der individualisierenden Materie entwickelt. Die Darstellung der thomistischen Lehre nach ihren Quellen wird uns zugleich Gelegenheit bieten, den springenden Punkt der gesamten Deduktion, nämlich den erzeugenden Einflufs der Dinge (mittels der Phantasmen) auf die Entstehung der intellektuellen Vorstellungen einer genaueren Erörterung zu unterziehen.

In prägnanter Kürze, aber unzweideutiger Weise trägt Thomas die dargelegte Doktrin in den Untersuchungen de Veritate qu. II. art. 5. vor. Er wirft die Frage auf, ob Gott das Einzelne erkenne, und gibt darauf, nachdem er einige verfehlte Lösungsversuche zurückgewiesen, folgende Antwort: Gott erkennt das Einzelne nicht allein in seinen allgemeinen Ursachen (wie z. B. der Astronom eine zukünftige Sonnenfinsternis durch Berechnung erkennt), sondern auch ein Jegliches nach seiner eigenen und besonderen Natur. Das göttliche Wissen nämlich ist dem Wissen eines Künstlers zu vergleichen; denn Gott ist Ursache aller Dinge, wie die Kunst Ursache ihrer Produkte. Es obwaltet aber ein Unterschied. Der Künstler erkennt sein Kunstwerk durch die Form der Kunst, die in ihm ist, und nach welcher er dasselbe hervorbringt. Er bringt es aber nur nach seiner Form hervor, da den Stoff die Natur ihm bereitete. Deshalb erkennt der Künstler durch seine Kunst die Erzeugnisse derselben nur nach ihrer Form. Jede Form aber ist, für sich genommen (de se, von sich aus) allgemein. Daher der Bau-

meister durch seine Kunst das Haus zwar im allgemeinen, nicht aber dieses oder jenes erkennt, es sei denn insofern als er durch den Sinn eine solche Erkenntnis erworben hat.

Gesetzt nun, die Form der Kunst wäre hervorbringende Ursache des Stoffes, wie sie Ursache der Form des Kunstwerks ist, so würde durch sie der Künstler das Kunstwerk auch nach seinem Stoffe erkennen. Er würde folglich, da der Stoff Grund der Individuation ist, dasselbe nicht nur nach seiner allgemeinen Natur, sondern auch insofern es irgend ein Einzelnes ist, erkennen. Hieraus erhellt, dafs, da die göttliche Kunst hervorbringender Grund nicht allein der Form, sondern auch des Stoffes ist, in seiner Kunst nicht allein der Begriff (ratio) der Form, sondern auch des (bestimmten) Stoffes enthalten ist, weshalb Gott die Dinge sowohl nach dem Stoffe als nach der Form erkennt, folglich auch nicht allein das Allgemeine, sondern auch das Besondere (Einzelne).

Noch bleibt aber ein ungelöster Zweifel. Wenn alles in einem Subjekte Aufgenommene nach der Weise des Subjektes ist, und daher die Ähnlichkeit einer Sache in Gott nur auf immaterielle Weise sein kann, woher kommt es, dafs unser Intellekt gerade deshalb, weil er die Formen der Dinge auf immaterielle Weise aufnimmt, das Einzelne nicht erkennt, Gott aber, dessen Erkenntnisweise offenbar die geistigste ist, es erkennt?

Der Grund dieses Unterschiedes, kraft dessen das menschliche Erkennen wegen seiner Geistigkeit die Materie nicht erkennt, das göttliche aber trotz seiner viel vollkommeneren Geistigkeit sie erkennt, leuchtet ein, wenn das verschiedene Verhältnis in Betracht gezogen wird, in welchem die in unserem Intellekte befindliche Ähnlichkeit der Sache (die species intelligibilis) und die Ähnlichkeit derselben im göttlichen Intellekte zur Sache selbst stehen. Jene nämlich (die species intelligibilis oder das Element der intellektuellen Vorstellung) ist von der Sache aufgenommen, insofern diese auf den Intellekt wirkt, nachdem sie zuerst auf die Sinne gewirkt (d. h. in den Sinnen zuerst das Element der sinnlichen Vorstellung, die spec. sensibilis, und durch sie, sofern sie Eigentum der Phantasie geworden

im Phantasma, in Einheit mit dem thätigen Intellekte, im möglichen Intellekt das Element der intellektuellen Vorstellung, die species intelligibilis, erzeugend). Die Materie aber kann wegen der Schwäche ihres Seins, da sie nur potentielles Sein ist, nicht als wirkendes Prinzip sich bethätigen. Deshalb wirkt die Sache auf unsere Seele nur durch die Form, und die Ähnlichkeit der Sache, die den Sinnen eingeprägt wird, und graduell gereinigt (per quosdam gradus depurata) in den Intellekt gelangt, ist nur Ähnlichkeit der Form.

Anders verhält sich die Ähnlichkeit der Sache, ihre Idee, in Gott. Sie ist hervorbringender Grund der Sache, und diese hat das Sein, so stark oder schwach es daran teilnehmen mag, nur von Gott. Die Ähnlichkeit einer Sache aber ist in Gott, soweit sie durch Gott am Sein teil hat. Also ist die immaterielle Ähnlichkeit in Gott nicht allein Ähnlichkeit der Form, sondern auch der Materie. Und da zur Erkenntnis einer Sache deren Ähnlichkeit im Erkennen erfordert wird, nicht aber, dafs sie dieselbe Seinsweise in ihm habe, wie in sich selbst, so kommt daher, dafs unser Intellekt die Erkenntnis der einzelnen Dinge, die von der Materie abhängt, nicht besitzt, weil nämlich die Ähnlichkeit der Materie, die sich dem Intellekte nicht zu offenbaren vermag, nicht in ihm ist. Keineswegs aber mangelt ihm die Erkenntnis der Materie und des materiell Singulären deshalb, weil er durch immaterielle Ähnlichkeiten oder Erkenntnisbilder erkennt. Der göttliche Intellekt aber, der auch die, wenngleich immaterielle Ähnlichkeit der Materie besitzt, vermag auch das Einzelne zu erkennen.

[L. c. Die Überschrift des Artikels lautet: Utrum Deus singularia cognoscat. Den wichtigsten Teil der Erörterung geben wir im Urtexte wieder: Illa (similitudo), quae est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensu; materia autem propter debilitatem sui esse, quia est in potenti aens tantum, non potest esse principium agendi; et ideo res, quae agit in animam nostram, agit solum per formam; unde similitudo rei, quae impri-

mitur in sensum, et per quosdam gradus depurata usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formae: sed similitudo rei,quae est in intellectu divino, est factiva rei; res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei existit, quod res illa esse a Deo participat: unde similitudo immaterialis, quae est in Deo, non solum est similitudo formae, sed materiae. Et quia ad hoc quod aliquid cognoscatur, requiritur quod similitudo ejus sit in cognoscente, non autem quod sit per modum quo est in re: inde est quod intellectus noster non cognoscit singularia, quorum cognitio ex materia dependet, quia non est in eo similitudo materiae; non autem ex hoc quod similitudo sit in eo immaterialiter: sed intellectus divinus, qui habet similitudinem materiae, quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere.]

Fassen wir die tiefsinnigen Gedanken des Aquinaten in wenige Worte! Gott erkennt unabhängig von der Wirklichkeit der Dinge durch das schlechthin immaterielle Erkenntnismittel seines unendlichen Wesens, nicht bloſs das Allgemeine, sondern auch das Einzelne, weil er schöpferischer Grund von allem, Grund des ganzen Seins, der Form und Materie ist; denn auch diese partizipiert, wenn auch in der unvollkommensten Weise, am Sein. Dagegen erkennt der menschliche Geist nur in Abhängigkeit von den Dingen und durch sie bestimmt, also nur insoweit diese sich ihm zu offenbaren vermögen, d. h. nach ihrer Form und ihrer aus der Form resultierenden specifischen Bestimmtheit, nicht aber nach der Materie und dem, wovon sie Prinzip ist, der individuellen Einheit und Ungeteiltheit.

Wer sieht nicht, daſs in dieser Ideenverkettung alles unzertrennlich zusammenhängt? Man breche einen Stein aus diesem wohlgefügten Bau, und das Ganze wird aus den Fugen gehen. Man löse die Lehre vom Individuationsprinzip heraus, und in der Theorie des göttlichen und menschlichen Erkennens wird nichts mehr unversehrt bleiben. Man wird auf die Frage, warum das geistige Erkennen des Menschen nur das Allgemeine, das geistigere Gottes aber auch das sinnlich Individuelle erkenne, keine die Wissenschaft befriedigende Antwort finden.

Ferner: Man leugne den erzeugenden Einfluſs der Dinge, resp. Phantasmen, auf den menschlichen Verstand, und die Verschiedenheit der Objekte des intellektuellen und sinnlichen Erkennens, die Verschiedenheit dieser selbst gerät ins Schwanken. Denn das vom Sinnlichen unabhängige intellektuelle Erkennen umfaſst entweder, wie das göttliche, auch das Individuelle, oder, da dieser Fall thatsächlich nicht zutrifft, so eröffnet sich als Perspektive der unversöhnliche Gegensatz des absoluten, jede Intelligibilität und Realität des Individuellen leugnenden Rationalismus einerseits und andererseits des gegen das Allgemeine mit gleicher Feindseligkeit sich kehrenden individualistischen Empirismus. Denn zwei beziehungslos neben einander liegende Erkenntnisvermögen sind schlechterdings unhaltbar, und fällt notwendig das eine von ihnen dem andern zum Opfer. Doch hievon später. An diesem Orte wollen wir uns nur eine apologetische Bemerkung, die einer möglichen Einwendung vorbeugen soll, gestatten. Der vom hl. Thomas vorgebrachte Grund nämlich, daſs die Materie wegen der Unvollkommenheit resp. Potentialität ihres Seins, nicht auf den Geist wirken könne, gilt nicht allein in der Ordnung des Seins, sondern auch in der des Erkennens. Durch sich selbst erkennbar nämlich ist etwas nur, insofern es actu ist.

Erinnert man weiterhin, jene Schwäche des Seins lasse sich vielleicht von der Materie, nicht aber von der Individualität, auch nicht der der materiellen Dinge behaupten, so erwidern wir, daſs die zeiträumliche Vervielfältigung gleichartiger Dinge auf dieselbe Unvollkommenheit zerstreuten und zerstreuenden Seins hinweist, die der Materie eignet.

In demselben Sinne behandelt der englische Lehrer die Frage, ob reine Intelligenzen das Einzelne erkennen. Dabei werden wir überdies über den Grund belehrt, warum die Sinne das Einzelne erkennen.

Thomas schreibt den reinen Geistern eingeschaffene Erkenntnisformen zu, welche die Dinge nach ihrem specifischen und individuellen Wesen zugleich repräsentieren. [De veritate qu. 8. art. 11. c.] Wenn sich dies im menschlichen Erkennen,

sowohl der praktischen als der theoretischen Vernunft, anders verhält, so liegt der Grund darin, dafs jene nur nach allgemeinen Ideen im vorausgesetzten Stoffe zu produzieren vermag, diese aber durch die Dinge selbst bestimmt ist. „Die Formen der theoretischen Vernunft entstehen in uns in gewisser Weise aus der Einwirkung der Dinge. Jede Thätigkeit aber stammt aus der Form, daher entsteht, soweit es an der Kraft des wirkenden Prinzips liegt, keine Form (species) aus den Dingen in uns, die nicht Ähnlichkeit der Form (forma als Wesenskonstitutiv) ist. Es trifft sich aber, dafs eine Erkenntnisform auch Ähnlichkeit der materiellen Dispositionen ist, sofern sie im materiellen Organe aufgenommen wird, und so einige Bedingungen der Materie beibehalten werden. Daher kommt es, dafs Sinn und Einbildungskraft das Einzelne erkennen. Weil aber der Intellekt völlig immateriell aufnimmt, deshalb sind die (Erkenntnis-)Formen im theoretischen Verstande Ähnlichkeiten der Dinge nur nach ihrer Form. [Omnis actio est a forma, et ideo, quantum est ex virtute agentis, non fit aliqua forma a rebus in nobis nisi quae sit similitudo formae; sed per accidens contingit, ut sit similitudo etiam materialium dispositionum, in quantum recipit in organo materiali, quia materialiter recipit, et sic retinentur aliquae conditiones materiae. Ex quo contingit, quod sensus et imaginatio singularia cognoscunt. Sed quia intellectus omnino immaterialiter recipit, ideo formae, quae sunt in intellectu speculativo, sunt similitudines rerum secundum formas tantum. L. c.]

Anders in Gott und den reinen Geistern. Das göttliche Erkennen ist nicht bestimmt durch, sondern bestimmend für die Dinge — nach Form und Stoff. Die Engel aber erkennen durch eingeborne Formen (per formas innatas) die Dinge in ihrer Singularität und Universalität, oder durch Ideen, die den die Dinge hervorbringenden Formen (formis factivis), d. h. den (schöpferischen) Ideen im göttlichen Verstande ähnlich sind, obgleich sie in den Engeln selbst nicht hervorbringend sind. [Sicut ab intellectu divino effluunt res naturales secundum formam et materiam ad essendum ex utroque, ita effluunt formae intellectus angelici ad cognoscendum utrumque, et ideo

per formas innatas cognoscunt res in sua singularitate et universalitate, in quantum sunt similes formis factivis, scilicet ideis in mente divina existentibus, quamvis ipsae non sint rerum factivae. L. c.]

In der Abhängigkeit des menschlichen Intellekts von den Dingen und in der individualisierenden Materie zusammengenommen, sieht der englische Lehrer auch nach der Darstellung, die er in der theologischen Summe vom göttlichen Erkennen gibt, den Grund, warum der menschliche Geist das Einzelne nicht (intellektuell) zu erkennen vermag, indes der göttliche Verstand, weil das Sein der Dinge und zwar nach seiner Totalität bestimmend, alles nach seinem konkreten singulären Dasein, nicht in der abstrakten Weise des Menschen erkennt. [S. Th. p. I. qu. 14. art. 11. c. Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventae in Deo praeexistunt secundum altiorem modum. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est, quod Deus singularia cognoscat. Nam et Philosophus pro inconvenienti habet, quod aliquid cognoscatur a nobis, quod non cognoscatur a Deo. Unde contra Empedoclem arguit in I. de anima text. 80 et in III. Metaph. text. 15, quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. Die letzten Worte zeigen, was gelegentlich bemerkt werde, wie sehr jene im Unrechte sind, die dem Aristoteles eine Lehre zuschreiben (nämlich daſs Gott nur um sich, nicht aber um die Welt wisse), die einen viel schärferen Tadel verdienen würde, als jenen, den er selbst wiederholt gegen Empedocles ausspricht. Die weitere Ausführung geht dahin, daſs das göttliche Wissen, wie die göttliche Kausalität, auf Form und Materie, also auch auf das Einzelne sich erstrecke: singularia, quae per materiam individuantur.]

An demselben Orte wird von dem Grundsatze ausgegangen, daſs die höhere Natur oder Kraft eine universellere Sphäre des Wirkens umfasse, der Engel also durch ein einziges Vermögen das erkenne, zu dessen vollständiger Erkenntnis der Mensch zweier Vermögen bedarf. [Sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis, omnia rerum genera, intellectu quidem universalia et

immaterialia, sensu autem singularia et corporalia: ita angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid est superius, tanto habet virtutem magis unitam et ad plura se extendentem. l.c. qu. 57 art. 2.]

Der letzte Grund der Dualität der Erkenntnisvermögen aber liegt nach der konstanten Lehre des Heiligen darin, dafs die menschliche Seele die unterste Stufe der Geistwesen einnimmt, und der menschliche Intellekt in genere intelligibilium in Potenz, nicht im Akt ist, weshalb es ihm naturgemäfs ist, die Ideen durch eine Einwirkung von aufsen, in Abhängigkeit von den zu erkennenden Dingen selbst zu erwerben. Dies geschieht durch einen Abstraktionsprozefs, in welchem die Materialität mit ihren Bedingungen, dem Hier und Jetzt, abgestreift wird. Daher die relative Nichtintelligibilität des Singulären, die nicht für Gott und die reinen Intelligenzen, sondern ausschliefslich für den menschlichen Geist gilt. [Intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus. Unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intelligibilis divini intellectus, quae est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam, principium existens omnium principiorum, quae intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui. Unde per ea Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia. L. c. qu. 14. art. 11. ad. 1. Vgl. ebendas. qu. 86. art. 1.]

Obgleich es nach den angeführten Zeugnissen als überflüssig erscheinen mag, so wollen wir dennoch, damit über die wahre Meinung des Aquinaten jeder Zweifel schwinde, auch noch die Darstellung berücksichtigen, die von demselben Gegenstande in der philosophischen Summe gegeben wird.

Die Erkenntnis Gottes dringt bis zum Stoffe, zu den individuierenden Accidentien und den Formen. Da nämlich das göttliche Erkennen eins mit dem göttlichen Wesen ist, so erkennt es notwendig alles, was irgendwie im göttlichen Wesen enthalten ist. In diesem aber ist virtuell alles, was in irgend einer

Weise am Sein teilnimmt, da es erster, allumfassender Seinsgrund ist, dem auch der Stoff und die Accidentien nicht fremd sind; denn jener ist Sein in Möglichkeit, diese sind Sein in einem andern. [Dei cognitio usque materiam et accidentia individuantia et formas pertingit. Quum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia, quae sunt quocunque modo in sua essentia; in qua quidem virtute sunt, sicut in prima origine, omnia, quae esse quocunque modo habent, quum sit primum et universale principium essendi, a quibus materia et accidens non sunt aliena, quum materia sit ens in potentia, et accidens sit ens in alio. Deo igitur cognitio singularium non deest. Summa c. gent. l. I c. 65 n. 2.]

Auf den Einwand, alles Erkennen geschehe durch Verähnlichung, in Gott aber könne so wenig als im menschlichen Geiste die Materie ein ihr ähnliches Bild haben, lautet die Antwort: Cognitio omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti; in hoc tamen differunt, quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas, in cognitione autem Dei est e converso per actionem formae intellectus divini in res cognitas. Forma igitur rei sensibilis, quum sit per suam materialitatem individuata, suae singularitatis similitudinem producere non potest in hoc quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires, quae organis materialibus utuntur. Ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus agentis, in quantum omnino a conditionibus materiae exuitur; et sic similitudo singularitatis formae sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum. Similitudo autem formae intellectus divini, quum pertingat usque ad rerum minima, ad quae pertingit sua causalitas, pervenit usque ad singularitatem formae sensibilis et materialis. Intellectus igitur divinus potest cognoscere singularia, non autem humanus. L. c. n. 8. Vgl. den Kommentar des Franc. Ferrariensis zu dieser Stelle (Venet. 1595 p. 70 sequ.).

D. i. Alles Erkennen geschieht durch Verähnlichung des Erkennenden und Erkannten; darin aber besteht ein Unterschied (zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen), dafs die Ver-

ähnlichung im menschlichen Erkennen durch eine Einwirkung der Sinnendinge auf die menschlichen Erkenntniskräfte geschieht, während umgekehrt im göttlichen Erkennen die Verähnlichung durch Einwirkung der Form des göttlichen Intellektes auf die erkannten Dinge hergestellt wird. (Mit anderen Worten: das göttliche Erkennen ist für die Dinge bestimmend, das menschliche aber durch die Dinge bestimmt, die in ihm ihre Ähnlichkeit hervorbringen.) Da nun aber die Form des sinnlichen Dinges durch die Materialität individualisiert ist, so kann sie die Ähnlichkeit ihrer Singularität (die und weil sie durch den Stoff bewirkte Vereinzelung neben anderen gleichartigen Individuen ist) nicht bis dahin bringen, dafs sie völlig immateriell würde, sondern nur bis zu den Vermögen, die sich materieller Organe bedienen. Zum Intellekte aber wird sie (die similitudo rei sensibilis) durch die Kraft des wirkenden Verstandes geführt, sofern sie von allen Bedingungen materieller Existenz befreit wird, und so kann die Ähnlichkeit der Individualität der sinnlichen Form nicht bis zum menschlichen Intellekt gelangen. Die Ähnlichkeit aber der Form des göttlichen Intellektes dringt, da sie ebensoweit als seine Kausalität, also auch aufs Kleinste sich erstreckt, bis zur Einzelheit der sinnlichen und materiellen Form. Folglich erkennt zwar der göttliche, nicht aber der menschliche Intellekt das Einzelne.

Es sei uns gestattet, einige Bemerkungen hier anzubringen. Was zunächst die unmittelbar vorliegende Darstellung betrifft, so ist die Singularität, von der die Rede ist, auf das Ganze der materiellen Dinge, nach Form und Stoff zu beziehen. Unerkennbar nämlich ist nicht nur der individuelle Stoff, sondern auch die individuelle Form; denn sie bilden ein einheitliches Wesen. Durch die Aufnahme im Stoff ist die Form materialisiert und kann aus diesem Grunde durch ihre Individualität als solche nicht auf den Geist wirken. In diesem Sinne haben wir die Worte zu verstehen, die sinnlich individuelle Form könne keine Ähnlichkeit erzeugen in hoc quod sit omnino immaterialis, oder sie könne es in den Erkenntnisvermögen des Menschen nicht zur völligen Immaterialität bringen; denn nur der organisch beschränkte, selbst materiell individualisierte Sinn ist ein propor-

tionales Subjekt für die durch die Materie individualisierte Form, fähig, durch eine solche Form bestimmt, von ihr informiert zu werden.

Eine weitere Bemerkung bezieht sich auf die gesamte Theorie in der Fülle ihrer ideellen Beziehungen. Man sieht, dafs der Heilige seine Lehre vom Individuationsprinzip der materiellen Dinge mit metaphysischen und religiösen Wahrheiten von eminenter Tragweite in eine keineswegs zufällige Verbindung bringt. Wenn der Grund der Individualität der körperlichen Wesen nicht im Stoffe liegt, woher dann diese Differenz des göttlichen und menschlichen Verstandes in Bezug auf die Erkenntnis des Einzelnen? Eine Reihe der bedeutsamsten Fragen knüpft sich hieran, die wir wenigstens zum Teil im folgenden zu erörtern haben werden.

Zunächst ist es jedoch ein anderer Punkt, der unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht.

Die Dinge, sagt uns der englische Lehrer, können nur durch ihre Form auf den Verstand wirken und deshalb auch nur die Ähnlichkeit ihrer Form, die ratio universalis, in ihm hervorbringen. Es üben also die Dinge auf den menschlichen Verstand einen erzeugenden Einflufs aus. Über diesen Punkt ist vor allem Klarheit zu gewinnen; denn die Lehre von einer notwendigen Läuterung des Erkenntnisgegenstandes und damit die Erklärung der Differenz göttlicher und menschlicher Erkenntnis des Einzelnen werden hinfällig, wenn den Dingen ein solcher wirksamer Einflufs nicht zugestanden wird. Durch die Annahme eines solchen wirksamen Einflusses unterscheidet sich die aristotelische Theorie vom Ursprung des intellektuellen Erkennens wesentlich von der platonischen. [S. Th. p. I qu. 84 art. 6 c.] Dafs der hl. Thomas einen solchen lehre, vermöchte nur derjenige zu leugnen, der sein Auge vor der Helle des Tages verschlösse. [Vgl. Kleutgen, Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit. 3. Heft S. 35.]

Gleichwohl bewegt sich um diesen Punkt eine Kontroverse zwischen Suarez und der Schule der Thomisten, und es möge

schon hier bemerkt werden, dafs es nicht zufällig ist, wenn Suarez in der Bestimmung des Individuationsprinzips sowie in der Behauptung einer direkten Erkennbarkeit der konkreten Individualität durch den Verstand von den hieher bezüglichen Lehren des Engels der Schule abweicht. Der Annahme des Suarez zufolge vollzieht sich die Erzeugung der intelligiblen Erkenntnisform durch den thätigen Verstand im möglichen in rein immanenter Weise, d. h. so, dafs das Sinnenbild nur anregend und bestimmend, nicht aber erzeugend und hervorbringend mit dem thätigen Verstande zusammenwirke; denn es könne nichts Materielles auf Geistiges einwirken. [S. die Darstellung der Lehre des Suarez bei Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, I. Band S. 125 (der 1. Auflage). Auf einem offenkundigen Mifsverständnis der von der thomistischen Schule angenommenen Vergeistigung der sinnlichen Vorstellung beruht es, wenn gegen eine vermeintliche Veränderung im Sinnenbilde und Übertragung desselben in den Verstand polemisiert wird. Das Sinnenbild wandert überhaupt nicht — weder verändert noch unverändert — in den Verstand über, sondern wirkt als causa instrumentalis und materia causae zur Hervorbringung einer neuen und höheren Spezies im Verstande mit. Selbst die Annahme einer objektiven Beleuchtung des Sinnenbildes (Cajetan) hat in der Thomistenschule keine allgemeine Billigung gefunden.]

Hiegegen wurde mit Recht geltend gemacht, dafs eine Anregung wohl dem Platon, der aus vorzeitlicher Anschauung stammende eingeborene Ideen in der Seele annimmt, nicht aber dem Aristoteles, dem der Verstand als eine ursprünglich unbeschriebene Tafel gilt, genügen könne. [Brentano, Die Psychologie des Aristoteles u. s. w. S. 27. Schäzler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade. Mainz 1867. S. 481.] Nach Aristoteles ist der menschliche Verstand das Intelligible zunächst nur in Möglichkeit, er ist reale Potenz desselben. Daher bedarf es eines von ihm verschiedenen Prinzips, durch dessen Thätigkeit der im Zustande der Potenzialität befindliche oder mögliche Verstand — intellectus possibilis — in den Akt oder die Wirklichkeit übergeführt wird. Dieses Prinzip kann nun

allerdings nicht allein, ja auch nicht vorwiegend in der Sinnlichkeit gesucht werden. Daher schreibt der Stagirite dem menschlichen Geiste ein weiteres, aktives Vermögen, den thätigen Verstand — intellectus agens — zu, um in einer der Forderung des Kausalitätsprinzips entsprechenden Weise aus dem Zusammenwirken des thätigen Verstandes mit dem Sinnenbilde die Entstehung der intellektuellen Vorstellung im möglichen Verstande oder dem eigentlichen intellektuellen Erkenntnisvermögen zu erklären. Die Erzeugung der species intelligibilis ist dem entsprechend nicht eine rein immanente, wie Suarez will, sondern geschieht durch die vereinte Thätigkeit eines rein geistigen — des int. agens — und eines organischen Vermögens — der durch die sinnliche Vorstellung informierten und aktuierten Phantasie, jedoch so, daſs die geistige Kraft sich der sinnlichen wie eines Instrumentes und Materials zugleich bedient. Das gemeinsame Produkt aber trägt sozusagen den Charakter und die Form des geistigen Vaters, nämlich die Intelligibilität, und die specifische Ähnlichkeit der sinnlichen Mutter, d. i. des Phantasmas. Ohne Bild gesprochen: aus jenem Zusammenwirken resultiert der der sinnlichen Vorstellung, die in der Phantasie gegenwärtig ist, entsprechende Begriff dieses oder jenes bestimmten Wesens.

In diesem Sinne ist die aristotelische Lehre vom intellectus agens von Theophrast [Brentano, a. a. O. S. 216 ff.], dann weiterhin von Albert dem Groſsen [S. uns. Schrift: Das objektive Prinzip der aristotelisch-scholastischen Philosophie u. s. w. Regensburg 1880. S. 76 ff.. Im Einklang mit unserer geschichtlichen Darstellung steht es, wenn v. Hertling sich dahin äuſsert, „daſs Albert die Lehre vom möglichen und wirkenden Verstande in derjenigen Gestalt festgestellt hat, wie sie von da an für die Schule der Thomisten die maſsgebende blieb.“ Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung. Köln 1880. S. 123.] und dem hl. Thomas verstanden und ausgelegt worden.

Zwei Punkte treten in dieser Theorie hervor: der erzeugende Einfluſs der Sinnlichkeit und die Notwendigkeit eines Erkenntnismittels, das den Verstand befähigt, fremdes Sein in sich in

idealer Weise auszuprägen, im eigenen Sein und in der eigenen Form beharrend sich dem fremden Sein und der fremden Form gleichförmig zu machen, worin das auszeichnende Merkmal alles Erkennens besteht.

Was den erzeugenden Einflufs auf den Verstand betrifft, den die aristotelische Theorie der Sinnlichkeit einräumt, so deutet der Aquinate, um denselben begreiflich zu machen, auf zwei Momente hin. Das erste liegt in der Stellung, welche das Sinnenbild zwischen materiellen und rein geistigen Formen einnimmt. „Der Urheber der Natur hat in uns für sinnliche Vermögen gesorgt, in welchen die Formen auf eine zwischen der intelligiblen und materiellen Seinsweise in der Mitte liegende Weise sind. Die Formen der sinnlichen Vermögen nämlich kommen mit den intelligiblen Formen überein, sofern sie Formen ohne Materie sind, mit den materiellen Formen aber, sofern sie noch nicht der Bedingungen der Materie entkleidet sind: daher kann auch ein Thun und Leiden eigentümlicher Art — suo modo — zwischen den materiellen Dingen und sensitiven Potenzen, und ähnlich zwischen diesen und dem Intellekte stattfinden. [In nobis providit naturae conditor sensitivas potentias, in quibus formae sunt medio modo inter modum intelligibilem et modum materialem. Conveniunt siquidem cum formis intelligibilibus, in quantum sunt formae sine materia: cum materialibus vero formis, in quantum nondum sunt a conditionibus materiae denudatae: et ideo potest esse actio et passio suo modo inter res materiales et potentias sensitivas; et similiter inter has et intellectum. De veritate, qu. 8 art. 9 c.] Ein Thun und Leiden eigentümlicher Art! Denn da der Erkenntnisvorgang als solcher ein immaterieller, geistiger ist, so kann ein Leiden nur in dem Sinne der Vervollkommnung, der reinen Bestimmung der Potenz zur Aktualität angenommen werden, also ein Leiden ohne Alteration, wie dieselbe zwar noch beim sinnlichen Erkennen, sofern das Organ auch physisch affiziert wird, vorkommen kann, vom Intellekte aber vollständig ausgeschlossen ist.

Die Verwandtschaft der sensiblen Form mit der intelligiblen kann jedoch nur die Bedeutung einer Disposition für die auf

den möglichen Verstand auszuübende Wirkung beanspruchen, nicht aber den hinreichenden Grund für diese selbst enthalten. Denn unbedingt ist einzuräumen, dafs nichts Materielles in eigener Kraft auf Geistiges wirken könne; das Phantasiebild aber ist materiell, sowohl seinem Subjekte nach — der Phantasie nämlich, — die zu den organischen Vermögen gehört, als auch sofern es die Dinge nur nach ihren äufseren Erscheinungen, mit den Bedingungen des materiellen Daseins, repräsentiert.

Es kommt daher als ein zweites wichtigeres Moment der Einflufs des wirkenden Verstandes hinzu; denn nur als Instrument eines höheren Agens vermag das Sinnenbild auf den möglichen Verstand einzuwirken. Die betreffende Lehre des hl. Thomas ist unter zahlreichen andern Stellen in der unzweideutigsten Weise in den Quodlibetica VIII. qu. II. art. 3. ausgesprochen.

„Die menschliche Seele, so beginnt der englische Lehrer seine Erörterung, empfängt die Ähnlichkeit der Dinge, durch die sie erkennt, nach jener Art des Empfangens, nach welcher das Leidende vom Thätigen empfängt: was nicht so zu verstehen ist, als ob das Thätige dem Leidenden die der Zahl nach gleiche Form (species) einflöfse, die es in sich selbst hat, sondern es erzeugt eine ihm ähnliche (repräsentative) Form durch Überführung aus der Potenz in den Akt, und in diesem Sinne wird gesagt, dafs die Form oder Species der Farbe vom farbigen Körper dem Gesichtssinn zugeführt werde.“ [Anima humana similitudines rerum, quibus cognoscit, accipit a rebus illo modo accipiendi, quo patiens accipit ab agente: quod non est intelligendum quasi agens influat in patiens eandem numero speciem, quam habet in seipso, sed generat sui similem educendo de potentia in actum: et per hunc modum dicitur species coloris deferri a corpore colorato ad visum. L. c. Edit. Paris. tom. XV. p. 528.]

Es ist hier von jener Überführung der Potenz in den Akt die Rede, die auf einem andern, jedoch verwandten [In tribus eadem opinionum diversitas invenitur: scilicet in eductione formarum in esse, in acquisitione virtutum, et in acquisitione scientiarum. De veritate, qu. 11. art. 1. c.] Gebiete, nämlich

in der Erklärung der in der Natur vorgehenden substantiellen Veränderungen von vielen so sehr perhorresziert wird, entweder weil sie es unterlassen, auf die letzten logisch-ontologischen Grundbegriffe und Prinzipien zurückzugehen, oder, weil sie unter nominalistischen und Kantschen Einflüssen die Überzeugung gewonnen zu haben glauben, es sei unmöglich, auf metaphysischem Wege den Dingen auf den Grund zu kommen. Schliefslich aber geraten wir überall, auch im Realen, wo es sich um das tiefere Verständnis der Erscheinungen und Thatsachen in Natur und Geist handelt, auf ontologische Begriffe, wie die von Potenz und Akt es sind, und auf metaphysiche Probleme: und es bleibt uns nur die Wahl, entweder das Gebiet der metaphysischen Erörterung zu betreten, oder da, wo die Aufgabe der Wissenschaft eigentlich erst beginnt, lauter unlösbare Räthsel anzuerkennen.

„Die Dinge verhalten sich, so fährt Thomas a. a. O. fort, auf dreifache Weise zu den verschiedenen Vermögen der Seele. Zu den äufseren Sinnen verhalten sie sich wie zureichende Agentien, mit denen die von ihnen leidenden Vermögen nicht (aktiv) mitwirken, die sie vielmehr nur aufnehmen (womit eine passive Kooperation nicht ausgeschlossen werden soll, vielmehr ist eine solche anzunehmen, da die Aufnahme eine eigenartige, durch die Natur des Vermögens, als eines Erkenntnisvermögens bestimmte — immaterielle — ist) . . . . . Die äufseren Sinne aber nehmen von den Dingen nur nach Art des Leidens auf, ohne zu ihrer eigenen Formierung in Thätigkeit zu treten [Es kann daher nur verwirrend wirken, wenn von einem sensus agens geredet wird. Über den Unterschied der passiven und aktiven Seelenvermögen s. Sanseverino, Dynamilogia, pars generalis, art. 6. (t. 1. p. 348.): „Facultates activae, secundum D. Thomam, illae sunt, quae efficiunt, ut suum objectum fiat actu; passivae, quae a suo objecto jam actu existente ad agendum moventur.“], obgleich sie, wenn geformt (durch die Species informiert), eine eigene Thätigkeit haben, die im Urteil über ihre eigentümlichen Objekte besteht. Aber auch zur Einbildungskraft verhalten sich die aufserhalb der Seele existierenden Dinge als zureichende Agentien. Die Einwirkung eines sinnenfälligen Gegenstandes

bleibt nämlich nicht im Sinne stehen, sondern gelangt weiter, zur Einbildungskraft oder Phantasie. Diese aber ist ein Leidendes, das mit dem Agens mitwirkt. Die Einbildungskraft selbst nämlich formt sich Bilder von Dingen, die der Sinn nie wahrgenommen hat, jedoch aus demjenigen, was vom Sinne von aufsen aufgenommen worden ist, indem sie es trennt oder verbindet, wie wir uns goldene Berge, die wir nie gesehen, mittels der Berge und des Goldes, die wir wahrgenommen, vorstellen. Zu dem möglichen Verstande aber verhalten sich die Dinge als unzureichende Agentien. Die Thätigkeit der sinnlichen Dinge bleibt nämlich auch nicht bei der Einbildungskraft stehen, sondern die Phantasmen bewegen weiterhin den möglichen Verstand; nicht aber so, dafs sie aus sich selbst (zur Erzeugung der intellektuellen Vorstellung) zureichen würden, da sie nur der Möglichkeit nach intelligibel sind; der Verstand aber wird nur von dem in Wirklichkeit Intelligiblen bewegt. Aus diesem Grunde mufs die Wirksamkeit des thätigen Intellektes dazwischen treten, durch dessen Beleuchtung die Phantasmen in Wirklichkeit intelligibel werden, wie die Farben, durch das körperliche Licht beleuchtet, sichtbar werden. [Res, quae sunt extra animam tripliciter se habent ad diversas animae potentias: ad sensus enim exteriores se habent sicut agentia sufficientia, quibus patientia non cooperantur, sed recipiunt tantum . . . . Sensus autem exteriores suscipiunt tantum per modum patiendi, sine hoc, quod aliquid cooperentur ad sui formationem: quamvis jam formati habeant propriam operationem, quae est judicium de propriis objectis. Sed ad imaginationem res, quae sunt extra animam, comparantur ut agentia sufficientia. Actio enim rei sensibilis non sistit in sensu, sed ulterius pertingit usque ad phantasiam, sive imaginationem; tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti: ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines, quas nunquam sensus percepit, ex his tamen quae sensu recipiuntur, componendo ea et dividendo: sicut imaginamur montes aureos, quos nunquam vidimus, ex hoc, quod vidimus aurum et montes. Sed ad intellectum possibilem comparantur res sicut agentia insufficientia: actio enim ipsarum rerum sensibilium nec

etiam in imaginatione sistit; sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem; non autem ad hoc, quod ex se ipsis sufficiant, cum sint in potentia intelligibilia; intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu; unde oportet, quod superveniat actio intellectus agentis, cujus illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores sensibiles actu.]

„Und so erhellt, dafs der thätige Verstand das primäre Agens ist, das die Ähnlichkeiten der Dinge im möglichen Verstande hervorbringt. Die Phantasiebilder aber, die von äufseren Dingen aufgenommen werden, verhalten sich wie werkzeugliche Ursachen; der mögliche Verstand nämlich steht zu den Dingen, deren Erkenntnis er erlangt, im Verhältnis eines Leidenden, das mit dem Thätigen mitwirkt: denn noch viel mehr müssen wir dem Verstande die Macht einräumen, den Wesensbegriff von einer Sache, die nicht unter die Sinne fällt, zu bilden, als der Einbildungskraft (die Fähigkeit, eine Vorstellung der oben erwähnten Art).“ [Et sic patet, quod intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem, quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia: intellectus enim possibilis comparatur ad res, quarum notitiam accipit, sicut patiens, quod cooperatur agenti: multo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei, quae non cecidit sub sensu, quam imaginatio.]

Der voranstehende Text ist entscheidend. Thomas räumt der Phantasie einen erzeugenden, nicht blofs bestimmenden Einflufs auf die Entstehung der intellektuellen Vorstellungen ein. Dafs die Phantasmen den Verstand bewegen, kann nichts anderes bedeuten, als dafs sie diesen aus der Potenz in den Akt überführen und in ihm die der sinnlichen entsprechende intelligible Species hervorbringen. Aber sie bewegen den Verstand nicht in eigener Kraft, sondern als Werkzeuge des thätigen Verstandes. Denn wäre das Sinnenbild nicht nur secundäre und instrumentale, sondern prinzipale Ursache der intellektuellen Vorstellung, so könnte seine Wirkung nicht einer höheren

Gattung angehören. Der Begriff wäre ebenso sinnlich, wie die ihn erzeugende Vorstellung; er könnte nicht das Wesen repräsentieren, sondern nur Erscheinungen zusammenfassen: die Theorie würde an der Klippe des Sensualismus scheitern. [S. Albert. Magn. De hom. tr. I. qu. 53. art. 1. n. 7. Contra. Ed. Jammy t. 19. c. 246 b.] Indem sie aber die Rollen zwischen Geist und Sinnlichkeit derart verteilt, dafs jenem die übergeordnete, dieser die untergeordnete zufällt, gelingt es ihr, die Charybdis des Sensualismus zu vermeiden, ohne in die Scylla des Intellektualismus zu verfallen.

So frei also auch der menschliche Verstand mit dem durch die Sinne gelieferten Material — wie Thomas in den zuletzt angeführten Worten hervorhebt — in der Bildung von Begriffen, Urteilen und Schlüssen zu schalten vermag, und so sehr diese ihm eigentümlichen Thätigkeiten von den Bewegungen der Phantasie, ihren Vorstellungsassociationen u. s. w. verschieden sind, so verhält sich doch der Verstand zur Phantasie leidend, insofern diese in der Erzeugung der Stammbegriffe sowohl als auch der Begriffe der körperlichen Dinge, überhaupt aller intellektuellen Vorstellungen, welche die notwendigen Elemente der freien Verstandesoperationen bilden, unter dem Einflusse des thätigen Verstandes mitthätig ist.

Der Wirksamkeit des Phantasiebildes verdanke ich diese bestimmte intellektuelle Vorstellung, eines Dreiecks, einer Pflanze u. s. w., der Wirksamkeit des thätigen Verstandes dagegen verdanke ich es, dafs diese Vorstellung eine intellektuelle ist, dafs sie den Gegenstand nicht nach seiner materiellen Erscheinung, sondern nach seinem intelligiblen Wesen repräsentiert.

Soviel über den ersten Punkt, den erzeugenden Einflufs, den nach thomistischer Lehre die Phantasie auf den Verstand ausübt.

Wir wenden uns zur Erörterung des zweiten Punktes, der sich auf die Notwendigkeit einer besonderen, den Verstand informierenden Species bezieht. Beide Fragen verhalten sich zu einander so, dafs die Annahme eines erzeugenden Einflusses der

Sinnlichkeit hinfällig wird, wenn man dem Verstande die Macht zuerkennt, ohne eine solche Species den Akt des Erkennens in Bezug auf einen beliebigen Erkenntnisgegenstand zu vollziehen. Obgleich nämlich mit der Anerkennung der Notwendigkeit besonderer, vom Wesen des Verstandes verschiedener Formen nicht auch schon der erzeugende Einflufs der Sinnlichkeit zugestanden ist, so wird doch umgekehrt durch die Verwerfung solcher Formen der Annahme jenes werkzeuglichen Einflusses der Boden entzogen.

Beide Annahmen aber machen in ihrer Verbindung die erkenntnis-theoretische Grundlage der Lehre des hl. Thomas vom Prinzipe der Individuation der körperlichen Dinge aus. Ist jene Grundlage schwankend, so zerfällt damit auch diese Lehre. Denn daraus, dafs im Vergeistigungsprozefs der Species die Individualität abgestreift wird, wird geschlofsen, dafs sie in der Materie ihren Grund haben müsse. Wir werden deshalb an der Frage, ob der menschliche Intellekt durch Species erkenne, nicht vorüber gehen dürfen.

Wie sich der englische Lehrer zu der später von den Nominalisten adoptierten Ansicht verhält, der menschliche Verstand vermöge, ohne Aufnahme einer repräsentativen Erkenntnisform die dem gegenwärtigen Gegenstand entsprechende Vorstellung zu bilden, läfst sich aus folgenden Stellen entnehmen:

„Andere behaupteten, dafs die Seele sich selbst Ursache der Wissenschaft sei; sie empfange nämlich die Wissenschaft nicht vom Sinnlichen, als ob durch eine Aktion des Sinnlichen die Ähnlichkeiten der Dinge irgendwie zur Seele gelangten, sondern die Seele selbst bilde bei der Gegenwart der Sinnendinge in sich deren Ähnlichkeiten. Diese Aufstellung erscheint jedoch nicht als völlig vernunftgemäfs. Denn kein Agens wirkt, aufser inwiefern es in Wirklichkeit ist; bildet also die Seele in sich die Ähnlichkeiten aller Dinge, so mufs sie diese Ähnlichkeiten in sich der Wirklichkeit nach besitzen, und so kommt diese Ansicht auf jene früher erwähnte zurück, welche behauptet, dafs die Wissenschaft aller Dinge von Natur der Seele eingepflanzt sei.“ [De veritate, qu. X. art. 6 c. Vgl. ebendas. art. 4.]

„Wenn es einen Verstand gibt, der durch seine Wesenheit alles erkennt, so mufs seine Wesenheit alles in sich befassen in immaterieller Weise . . . Dies ist aber Gott eigen, dafs seine Wesenheit in geistiger Weise alles umfasst, wie die Wirkungen in den Ursachen der Kraft nach vorausbestehen. Gott allein also erkennt alles durch sein Wesen, nicht aber die menschliche Seele und ebensowenig ein Engel.“ [S. Th. I. qu. 84. art. 2 c.]

„Der Verstand der menschlichen Seele ist in Möglichkeit zu allem, was ist (ad omnia entia). Es ist aber unmöglich, dafs es ein geschaffenes Sein gebe, das vollkommen Akt und die Ähnlichkeit alles Seienden wäre, weil es so die Natur des Seins (naturam entitatis) in unendlicher Weise besitzen würde. Daher kann Gott allein durch sich selbst ohne irgend eine hinzukommende Form (sine aliquo addito) alles erkennen; jeder geschaffene Verstand aber erkennt durch weitere hinzukommende Species.“ [De veritate, qu. XX. art. 2 c.]

Wenn durch die an erster Stelle angeführte Bemerkung zunächst nur die Annahme getroffen zu werden scheint, welche den Verstand selbst in immanenter Weise die Species anläfslich der blofsen Gegenwart des Phantasiebildes in sich erzeugen läfst, so richten sich die folgenden Texte auf die unzweideutigste Weise gegen diejenigen, welche aufser dem instrumentalen Einfluss des Sinnenbildes auch die Species selbst eliminieren.

An der Existenz des thätigen Intellektes und der Unterscheidung desselben vom möglichen hält Suarez fest, ohne Zweifel in der Absicht, den eingeborenen Ideen Platons und den psychologischen Konsequenzen der platonischen Theorie des Erkennens zu entgehen. Indem er aber der Sinnlichkeit einen anderen als anregenden Einflufs nicht einräumen will, hält sich seine Auffassung der Abstraktion in einer unhaltbaren Schwebe. [S. oben S. 84.]

Radikaler verfuhr Durandus. Die Erkenntnis, intellektuelle sowohl als sinnliche, entsteht ihm nicht dadurch, dafs die Dinge auf die Seele wirken und ihre Ähnlichkeit derselben einprägen, sondern die Gegenwart der Sache genügt, um die Seele zur Bildung der Vorstellung — in einem der modernen Auffassung

sich annähernden Sinne, nicht in dem der Species, die nicht selbst als Vorstellung, sondern als Element und subjektive Bedingung derselben anzusehen ist — zu bestimmen. [Brentano, a. a. O. S. 26. Dr. A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz 1865. II. Bd. S. 978.] Das geegnwärtige Ding aber ist singulär, individuell, und in Folge hievon ist nicht das Allgemeine, sondern das Einzelne das erste, was der Verstand erkennt, und was von ihm nicht nur reflexiv, sondern direkt erkannt wird. [Stöckl a. a. O.]

Angesichts dieser Auffassung erheben sich zahlreiche Fragen, auf welche Durandus und die Nominalisten, in deren Gedankenkreise der doctor resolutissimus sich bereits bewegt, keine befriedigende Antwort zu geben vermögen.

Gehört die durch die Gegenwart des Objektes angeregte Vorstellung des Einzelnen ausschliefslich dem Verstande oder auch der Sinnlichkeit an und wenn beiden, wie haben wir die Vorstellung der Sinnlichkeit von der des Verstandes zu unterscheiden? Ist der Unterschied der sinnlichen und der intellektuellen Vorstellung ein accidenteller oder wesentlicher? Wie verhält sich die allgemeine zur singulären Vorstellung? Kann jene noch als Wesensbegriff gelten und die Grundlage wahren Wissens, allgemeiner und notwendiger Erkenntnis abgeben?

Der Nominalismus ist eine inkonsequente Denkweise, die sich nur in der Zurückführung des Verstandes auf die Sinnlichkeit, also im Empirismus und Sensualismus vollendet.

Dieser Erkenntnistheorie gegenüber werden wir uns nicht darüber wundern, dafs derselbe Durandus die thomistische Theorie der Individuation bestreitet. Seine Einwendungen beruhen teils auf positiven Mifsverständnissen derselben, teils stammen sie aus nominalistischen Vorurteilen gegenüber dem gemäfsigt realistischen Standpunkte des englischen Lehrers. [Stöckl, a. a. O. S. 977.]

Die Einwürfe der ersten Art treffen die Häcceitäten des Skotus, nicht die quantitativ bestimmte, „signierte“ Materie des Aquinaten. Wir werden hierauf im metaphysischen Teile

unserer Darstellung zurückzukommen haben. Vorläufig mögen folgende Bemerkungen genügen.

Nach Thomas besteht in den Dingen keine Zusammensetzung aus Allgemeinem und Besonderem, wie sie Skotus annimmt, indem er das konkrete Einzelding aus der allgemeinen Natur (dem realen Korrelat des Artbegriffs) und der Diesheit oder individuellen Differenz (haecceitas) sich zusammensetzen läfst. Vielmehr betrachtet Thomas das ganze Wesen als durchaus — nach Stoff und Form — individuell. Dagegen sind ihm der Grund der Individualität und der Grund der specifischen Bestimmtheit nicht ein und derselbe, sondern real verschieden, indem zwar beide im Wesen, aber in verschiedenen Bestandteilen desselben liegen. Durch diese Bestimmung gelingt es der thomistischen Lehre, sich nach der Einen Seite ebenso weit von dem wissenschaftsfeindlichen Nominalismus zu entfernen, als sie durch Verwerfung real oder formal vom allgemeinen Wesen verschiedener Konstitutivprinzipien der Individualität (Häcceitäten) den excessiven Realismus von sich weist. Das ganze reale Wesen ist individuell durch das Eine Konstitutiv, die Materie, und specifisch bestimmt durch das andere, die Form. Die bestimmte Quantität aber, unter welcher die Materie vorhanden sein mufs, um die Individuation zu bewirken, gehört dem erscheinenden Individuum an und stammt daher ebenso aus der bestimmenden Form, wie aus dem bestimmbaren Stoffe. Denn Individuationsprinzip ist ja die Materie in dem bestimmten Sinne, dafs sie Grund des Daseins von Dingen derselben Art in zeiträumlichem Auseinander, in räumlicher und zeitlicher Geschiedenheit, Grund des Hier und Jetzt ist. Wie wir uns auch weiterhin überzeugen werden, ist die materia signata nur der treffende Ausdruck und die allein befriedigende Erklärung jenes Hegel'schen „Hier und Jetzt", das dem rationellen Erkennen als unauflösbarer Rest gegenüber steht.

Als die äufserste Konsequenz des von Durandus inaugurierten erkenntnistheoretischen Standpunktes in der naturphilosophischen Richtung erscheint die Verwerfung des realen Unterschiedes von Form und Materie; denn fällt der Grund der

Intelligibilität oder specifischen Bestimmtheit mit dem der individuellen Pluralität zusammen, so wird im realen Wesen kein Unterschied mehr anzunehmen, und Stoff und Form werden identisch sein.

Einige dieser Konsequenzen sind auch von Suarez gezogen worden. Da nun einmal dieser scharfsinnige und vielseitige Philosoph dem Gedanken einer Reinigung des Phantasiebildes durch den thätigen Verstand seinen Beifall versagen zu sollen glaubte, so konnte er einerseits in der Annahme, dafs das Einzelne das Ersterkannte des Intellektes sei, keine Schwierigkeit mehr finden, andererseits aber fiel für ihn der erkenntnistheoretische Grund hinweg, die Materie als Grund der Individuation zu betrachten. Als solchen nämlich erkennen wir sie gerade daran, dafs die zur Aufnahme des Gegenstandes in den Intellekt erforderliche Reinigung von der Materie die Unmöglichkeit einer direkten Erkenntnis des Individuellen nach seiner eigentümlichen Natur nach sich zieht. [Tr. de anima l. IV. c. III. dub. II.]

Dagegen zu allen angeführten Konsequenzen jener Erkenntnistheorie, welche die Seele angesichts des gegenwärtigen Objekts aus eigener Kraft die intellektuelle Vorstellung bilden läfst, bekennt sich in der neuesten Zeit P. Dominikus Palmieri. [Institutiones philosophicae, quas tradebat in collegio Romano Societatis Jesu Dominicus Palmieri, e S. Volumen 2^{m}. Romae 1875. Dieselbe Lehre findet sich bei Heinrich von Gent. Duns Skotus, der sie eifrig bekämpft, zeigt die darin latenten pantheistischen Keime auf. S. Sanseverino, l. c. p. 756—764.]

Der vormalige Professor am römischen Kollegium der Gesellschaft Jesu stellt folgende These über den Ursprung der intellektuellen Vorstellung auf. Damit der Intellekt aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergehe, bedarf er einer Bestimmung von aufsen her. Das Bestimmende ist aber nicht der materielle Gegenstand oder das Phantasiebild, das etwa den Intellekt unmittelbar wie eine Form afficiert, oder irgend eine im Intellekt verborgene, ihm von Natur eingeprägte Species. Gleichwohl folgt hieraus nicht, dafs aufser dem intellektuellen Erkenntnisvermögen irgend eine Kraft anzunehmen sei, welche

die intelligiblen Spezies von den Phantasmen abstrahiere, und durch welche der Intellekt informiert werde, sondern die Bestimmung des Intellektes wird besser erklärt, wenn als das Bestimmende die Sensation selbst betrachtet wird, insofern sie Akt desselben Subjekts ist, das sensitiv und intellektiv zugleich ist. [L. c. p. 469.]

Mit Recht weist Palmieri in dieser These sowohl die sensualistische Ansicht (phantasma quod intellectum afficiat veluti forma), als auch die platonische Theorie der eingebornen Ideen zurück. Es ist jedoch nicht abzusehen, wie er der letzteren zu entgehen vermöge. Die Entstehung der intellektuellen Vorstellung wird von Palmieri durch den blofsen Hinweis auf die Sensation, die demselben Subjekte, wie die intellektuelle Vorstellung angehöre, nicht nur nicht erklärt, sondern es erhebt sich eine neue Schwierigkeit, wie die Sensation selbst zu erklären sei, wenn sie demselben Subjekte, wie jene angehören soll. [Sinn und Verstand wurzeln beide in der Seele, jedoch hat nur der letztere die Seele allein zum Subjekte, während die Sinne, scholastisch gesprochen, potentiae conjuncti sind. Dafs aber aus der Gemeinsamkeit der Wurzel von Sinn und Verstand nicht die Redundanz der sinnlichen Bewegungen in den Verstand folge, zeigt der hl. Thomas Quaest. disput. qu. unica de anima art. 4. ad 1. Wenn aber P. schreibt: Intellectus non debet spectari ut aliquod agens separatum a sensu, sed est reapse ipsa anima sentiens (l. c. 477), so fragen wir, wie läfst sich da noch der reale Unterschied von Sinn und Verstand aufrecht erhalten, wenn der Intellekt nichts anderes als die empfindende Seele ist?]

Zuerst also wird die intellektuelle Vorstellung nicht erklärt aus der Einheit des Subjektes mit dem der Sensation; denn die blofse Gegenwart der sinnlichen Vorstellung genügt nicht, um den Intellekt zur Vollziehung des vitalen Aktes idealer Verähnlichung mit einem bestimmten Gegenstande zu befähigen. Nur unter der Voraussetzung, dafs der Verstand zum Intelligiblen nicht als Potenz, sondern als Akt sich verhalte, liefse sich annehmen, dafs, durch den Akt der Sensation bestimmt, der Intellekt demselben Objekte sich zuwende. Diese Voraussetzung

aber wird von Palmieri zurückgewiesen. Folglich bleibt die Bildung der intellektuellen Vorstellung in seiner Hypothese unerklärt.

Vergeblich beruft sich Palmieri auf das Verhältnis zwischen Verstand und Willen. [L. c. p. 477. Über dieses Verhältnis vgl. Sanseverino, Dynamilogia p. 926 sequ.] Denn erstens ist der Sinn nicht, wie der Wille, reines Seelenvermögen oder ein solches, das der Seele allein inhärierte, zweitens ist die Natur des Willens darin von der des Verstandes verschieden, dafs jener seinem Objekte, dem vorgestellten Gute zustrebt, dieser aber sein Objekt (dem stellvertretenden Bilde nach) aufnimmt, von ihm informiert wird.

Was aber das Zweite, die Erklärung der Sensation betrifft, so erscheint diese in Palmieris Theorie ebenso unbegreiflich, wie die intellektuelle Vorstellung. Denn woher kommt dem Sinne die Kraft auf Grund der äufseren Anregung und Bestimmung, die Vorstellung in sich zu erzeugen?

Wenn die Sensation, wie Palmieri anzunehmen scheint, in der Seele allein vorgeht und durch die leiblichen Organe nur modifiziert wird, so ist nicht abzusehen, wie auch nur ein sinnliches Vorstellungsbild in das für sich bestehende Sensationssubjekt, die einfache Seelenmonade gelangen soll. Die Palmierische Psychologie drängt vielmehr zu den eingebornen Ideen eines Descartes und Leibnitz, dessen Denkweise überdies die psychologischen und kosmologischen Doktrinen Palmieris weit näher als der scholastischen stehen. [L. c. Quamvis actus sensationis a corpore non eliciatur, fit tamen cum ipso et in ipso, quia fit a principio quidem simplici, corporato, et ipsum corpus concurrit ratione sui, ut sit ille actus. Sicut ergo principium simplex est in corpore, eique conjunctum est, et ab eo modificatur, ita et operatio ejusdem in corpore est, a quo modum sibi debitum mutuatur. Mit Recht wird diese Theorie der Sensation entschieden bestritten, wenn auch ohne ausdrückliche Bezugnahme auf Palmieri, von P. Pesch in den Institutiones Philosophiae naturalis, Friburg. 1880 p. 141 und besonders p. 153: „Sed ad haec phaenomena (scil. sensationis) explicanda non sufficit dicere,

corpus esse conditionem intrinsecam actus, sed corpus debet esse comprincipium actus, ita ut simul cum anima vitalem sensationis actum eliciat.“ Nicht mit Unrecht sieht P. Pesch die Quelle dieser Ansicht in einem falschen Begriff vom Leben, zu dem selbst (fügen wir bei) ein falscher Begriff von der Materie geführt hat.]

In Übereinstimmung mit jener Theorie vom Ursprung der Ideen steht Palmieris Annahme, dafs der Intellekt das Einzelne nach seiner Eigentümlichkeit erkenne, und die weitere, dafs das Prinzip der Individuation nicht in der Materie gelegen sei. „Der Intellekt, behauptet P. im Anschlufs an Suarez, besitzt einen eigentümlichen Begriff des materiellen Einzelwesens, das ihm durch den Sinn gegenwärtig wird, obgleich deshalb nicht notwendig das Einzelne früher als das Allgemeine erkannt wird. Die intellektuelle Erkenntnis des gegenwärtigen Körpers aber ist nicht eine unmittelbare, sondern eine mittelbare.“ [L. c. p. 490 Thesis XXVIII. Eine eingehende Widerlegung der von Palmieri vorgebrachten Gegengründe liegt weder in unserer Aufgabe noch in unserer Absicht. Seine Einwendungen speziell gegen die Spezies beruhen zumeist auf vorgefafsten Begriffen, die auf die Thatsachen angewendet werden, anstatt dafs die Begriffe den Thatsachen gemäfs gebildet würden. Ihm steht die mechanisch-monadologische Naturauffassung prinzipiell fest. Dieser, die nur aktuelles Sein (Monaden), deren Modi und wechselseitige Verbindungen kennt, müssen sich die Begriffe und Thatsachen fügen. Daher verwirft P. den Begriff einer inkompleten Substanz, der zwischen aktueller und potentieller in der Mitte liegenden habituellen Bestimmtheit u. s. w.]

Ob und wie diese Bestimmungen harmonieren, darüber haben wir an diesem Orte nichts auszumachen. Dagegen wollen wir feststellen, dafs Palmieri die Berufung auf die Notwendigkeit der Abstraktion von den individualisierenden Bedingungen der Materie zum Behufe der Aufnahme der Dinge in den Intellekt nicht gelten läfst — aus dem Grunde, weil falsch sei, was vorausgesetzt werde, nämlich dafs die bestimmte Materie das Prinzip der Einzelheit bilde. [L. c. p. 491.]

Palmieri verweist auf die sechste These seiner Ontologie [Institutiones Phil. volumen 1^{m} p. 297], auf die wir im zweiten, metaphysischen, Teile unserer Schrift zurückkommen werden. An diesem Orte möge noch die letzte Konsequenz des von P. eingenommenen Standpunkts der Erkenntnistheorie berührt werden, die Preisgebung der realen Zusammensetzung von Materie und Form in den körperlichen Dingen. Noch mehr. Für P. gibt es weder in der Natur noch im Geiste eine reale Potenz. Denn der Verstand, dem die Fähigkeit zukommt, infolge der blofsen Gegenwart des Objekts durch sich selbst sich jeglichem Seienden ideal zu konformieren, kann nicht mehr als ein passives Vermögen, das sich zum Intelligiblen in Potenz verhält, im Sinne des intellectus possibilis des Aristoteles und der Scholastiker, sondern nur als Aktivität und Aktualität begriffen werden. [Siehe oben S. 97.]

Wir haben keinen Grund, uns über diesen Sachverhalt zu wundern; denn der Zusammenhang zwischen dem erkenntnistheoretischen und naturphilosophischen Problem ist unleugbar. Gerade in unserer Frage tritt derselbe in scharfen Umrissen hervor. Der Potentialität des Intellektes entspricht die Potentialität der Materie. Wie diese Möglichkeit der realen Formen, so ist der einzelne Verstand Möglichkeit der idealen Formen. Die Aktuierung der Potentialität des Verstandes ist nach denselben Prinzipien zu begreifen wie die Hervorbringung der substantiellen Formen im Stoffe. Den scholastischen Philosophen ist diese Analogie oder, wenn man will, dieser Parallelismus geläufig. Albert der Grofse und Thomas von Aquin ermüden nicht, denselben bei jedem Anlasse, insbesondere wo es die Bekämpfung der platonisierenden Anschauungen der arabischen Philosophen gilt, hervorzuheben. [S. Albert. Magn., De anima l. III. tract. II. c. 9. S. Thomas, De veritate qu. X. art. II.]

Wer in der Aktuierung einer accidentellen Potentialität, wie es die des Verstandes ist, durch accidentelle (intelligible) Formen eine Absurdität erblickt, wird in der „Eduktion" der Wesensformen aus der substantiellen Potentialität der Materie, die Folgerichtigkeit seines Denkens vorausgesetzt, keinen seines

Beifalls würdigen Gedanken ersehen. Und umgekehrt wird die Verbannung der passiven Potenz aus der Natur nicht geneigt machen, ihre Ansprüche auf die Sphäre des Geistes als legitime gelten zu lassen.

Fassen wir die gewonnenen Resultate zusammen, so erklärt sich die aus der Vergleichung der intellektuellen mit der sinnlichen Vorstellung sich ergebende Inkommensurabilität daraus, dafs jene durch Abstraktion aus dieser gewonnen wird — ein Abstraktionsprozefs, der als ein notwendiger und unbewufster, von jedem direkten Einflufs des freien Willens unabhängiger zu betrachten ist, und von jener willkürlichen Abstraktion, die von der einen Seite ihres Gegenstandes absieht, um eine andere zu betrachten, sorgfältig unterschieden werden mufs. In dieser aus der natürlichen Verbindung des thätigen Verstandes mit der Einbildungskrsft resultierenden Abstraktion geht mit der Materie und ihren Bedingungen auch die Individualität verloren. Es mufs also geschlossen werden, dafs in körperlichen Dingen die Materie Grund der Individuation ist.

Zerreifst man diese Schlufskette in irgend einem Punkte, so ergeben sich Konsequenzen der bedenklichsten Art. Ist die Materie nicht Prinzip der Individuation, so stehen zwei Wege offen, entweder anzunehmen, dafs die Individualität als solche ein Nichtintelligibles, Nichtseiendes sei: eine Ansicht, die in der Richtung des Hegelschen Panlogismus liegt, oder das Zugeständnis zu machen, dafs auch der Intellekt das Einzelne nach seinem eigentümlichen Begriffe erkenne. In diesem zweiten Falle wird der reale Unterschied zwischen Sinn und Verstand nicht mehr aufrecht erhalten werden können, und man wird genötigt sein, entweder den Sinn auf den Verstand, oder den Verstand auf den Sinn zurückzuführen.

Sehen wir indessen von der letzteren Konsequenz, die durch eine Reihe von Mittelbegriffen zu verfolgen wäre, ab, so ist in dieser Richtung wenigstens der Zusammenhang mit dem Nominalismus unmittelbar einleuchtend. Der Verstand soll nichts Weiteren als der Gegenwart der sinnlichen Vorstellung bedürfen, um seine Operationen zu beginnen, und an dieser, sei es das Eigentümliche

oder das mit anderen Gemeinsame zu erfassen. Mag er nun seinen Blick zuerst auf dieses oder jenes, mag er auf den gegenwärtigen Körper mittelbar oder unmittelbar ihn richten: in allen Fällen wird dieser Blick nichts entdecken, was in der sinnlichen Vorstellung selbst nicht actu oder der Wirklichkeit nach vorhanden ist. Der aktuelle Inhalt der sinnlichen Vorstellung aber bietet nur Einzelnes und Materielles und stellt dieses nicht nach seinem Wesen, sondern unmittelbar nur nach seiner Erscheinung dar. Die Bildung eines Wesensbegriffes, die Vorstellung des die Erscheinung transcendierenden Wesensgrundes, ja selbst die Bildung eines wahrhaft allgemeinen Begriffes wird unter jener Voraussetzung zu etwas Unmöglichem. Der allgemeine Begriff sinkt zum Terminus, zum Register für ähnliche Erscheinungen, zum bloſsen eine Vielheit von Einzelobjekten zusammenfassenden Namen herab. In dieses Schicksal werden folgerichtig auch jene Begriffe hineingezogen, durch die wir materielles und geistiges Sein gleichmäſsig denken, die eigentlich metaphysischen Begriffe der Substanz, des Seins u. s. w. Auch ihnen wird jeder selbständige intelligible Gehalt, durch den sie über die Erfahrung hinausführen würden, abgesprochen werden müssen. Mit einem Worte: der Kantsche Bankbruch der Vernunft wird zur unvermeidlichen Katastrophe, vorausgesetzt, daſs mit der Annahme Ernst gemacht wird, daſs die nackte Vernunft sich der Gegenwart der sinnlichen Vorstellung gegenübergestellt finde und folgerichtig nichts anderes vermöge, als analytisch und synthetisch ihren aktuellen Gehalt zu verarbeiten.

Mit Unrecht würde sich Palmieri für seine Auffassung der Abstraktion auf den Ausspruch des hl. Thomas berufen, es bedeute das Abstrahieren des Allgemeinen vom Einzelnen oder der intelligiblen Spezies von den Sinnenbildern soviel als die Betrachtung der spezifischen Natur ohne die Betrachtung der individuellen Prinzipien. [Hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus: considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur. S. Th. I. qu. 85. art. 1. ad 1.] Denn der englische Lehrer läſst uns darüber nicht

im Zweifel, wie wir das zu verstehen haben. Der thätige Verstand nämlich abstrahiert die intelligiblen Spezies von der sinnlichen Vorstellung, inwiefern wir durch die Kraft des thätigen Verstandes die spezifischen Naturen ohne die individuellen Bedingungen aufnehmen können. [L. c. ad 4. Da die Stelle für das Verständnis der thomistischen Erkenntnistheorie von hervorragender Bedeutung ist, so möge sie nach ihrem vollständigen Wortlaute folgen. Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.] Nach dem englischen Lehrer nämlich ist die spezifische Natur nur der Potenz nach im Sinnenbild. Es bedarf daher, um es der Betrachtung zugänglich zu machen, einer Aktuierung des Potentialen, einer Offenbarung des Latenten. Eine blofse Analyse im Sinne der Occamisten, Palmieris u. s. w. reicht dazu nicht hin, und führt, wie wir zeigten, zur nominalistischen Auffassung des allgemeinen und Wesens-Begriffs. Der Begriff aber ist, was alle tieferen Denker erkannten, etwas vom Gemeinbilde wesentlich Verschiedenes und kann durch eine Analyse des aktuellen Inhaltes des letzteren unmöglich gewonnen werden.

Man wendet uns vielleicht ein, dafs Thomas selbst die abstrahierende Thätigkeit des Verstandes vom Willen abhängig mache; von diesem also hänge es ab, ob sich der Blick des Geistes dem Einzelnen oder dem Gemeinsamen zuwende. Es ist unmöglich, den Gedanken des hl. Thomas ärger mifszuverstehen. Der Gebrauch der geistigen Vermögen hängt allerdings vom Willen ab, wie wir denn auch unsere Sinne dem Befehle des Willens gemäfs gebrauchen. Aber wie es vom Willen ganz

unabhängig ist, dafs das Auge dort, wohin es gerichtet ist, eben sieht, nicht aber hört oder riecht, so hängt es auch durchaus nicht vom Willen ab, was der Verstand betrachtet oder zu betrachten vermag in dem gegenwärtigen Sinnenbild. Genau gesprochen betrachtet er überhaupt nicht dieses, sondern die Natur der Sache, das spezifische Wesen, und zwar auf Grund der Befruchtung, die ihm durch das Zusammenwirken von thätigem Verstand und Sinnenbild geworden ist.

Betrachten wir aber die Palmierische Theorie des Erkennens nach einer anderen Richtung hin, nach welcher der Verstand als Fähigkeit erscheint, infolge der blofsen Anregung der Sinnlichkeit sowohl den Begriff des Einzelnen als der allgemeinen Natur zu bilden, so rückt sie von dieser Seite den platonisierenden Theorien nahe [vgl. oben S. 97. Insofern trifft zu, was Skotus gegen Heinrich von Gent betont: quod si est (anima sc.) causa perfecta suae intellectionis, consequitur opus ei non esse praesentia objecti, ut ipsum intelligat. Sanseverino, l. c. p. 757.], und halten wir uns zu der Frage berechtigt: wozu die Verbindung der Seele mit dem Körper, wenn sie in sich selbst die komplete Fähigkeit besitzt, in der Weise reiner Geister, die Dinge nach ihrem formalen und individuellen Wesen zu erkennen? Die Verbindung könnte nur mehr als eine accidentelle oder selbst unnatürliche betrachtet werden. Aufserdem aber widerspricht die Behauptung, der Verstand besitze eine Erkenntnis des Individuellen nach seinem eigentümlichen Begriffe der offenkundigen Bewufstseins- und Erfahrungsthatsache, dafs sich das Einzelne als solches der intellektuellen Erfassung entzieht — eine Thatsache, die nicht nur von Aristoteles und dem hl. Thomas, sondern auch, wie wir sahen, von Hegel anerkannt und nachgewiesen, wenn auch von letzterem zur Begründung seines absoluten Rationalismus mifsbraucht und entstellt wird.

Noch ein Ausweg scheint sich darzubieten, die Palmierische Theorie der Abstraktion in einem Sinne zu verstehen, der sie gegen die von uns aufgezeigten Konsequenzen nach beiden Seiten sicher zu stellen geeignet sein möchte. Auf den Grundsatz gestützt, dafs die Form dem Subjekte gemäfs sein müsse, in

welchem sie aufgenommen ist (receptum est in recipiente per modum recipientis), könnte man sagen, der durch die sinnliche Vorstellung im Verstand hervorgerufene Begriff sei notwendig immateriell, geistig und stelle das reine, allgemeine Wesen der Sache dar, da er in einem immateriellen Subjekte aufgenommen sei.

Diesen Ausweg hat sich indes fürs erste P. Palmieri selbst verschlossen, indem er sich gegen jeden Übergang der sinnlichen in die intelligible Spezies, ja gegen den Gedanken der Hervorbringung und Existenz einer Spezies im Verstande überhaupt ausdrücklich verwahrt. Fürs zweite aber würde die angedeutete Wendung nicht zum Ziele führen. Denn, so belehrt uns der hl. Thomas, „der Zustand des Aufnehmenden kann die Spezies nicht aus einer Gattung in die andere übertragen, obgleich er, indem die Gattung unverändert bleibt, die aufgenommene Spezies der Seinsweise nach verändern kann. Daher kommt es, dafs, da die allgemeine von der partikulären Spezies sich der Gattung nach unterscheidet, jene Erkenntnis des möglichen Verstandes nicht genügt, dafs die Spezies, die in der Einbildungskraft partikulär sind, in ihm allgemein werden.“ [Quaest. disp. qu. unica de anima art. 4 ad 3.] Das will sagen: zwar nehmen die Sinne ihrer Natur entsprechend Farben, Töne, Gestalten ohne Materie auf; gleichwohl aber gehören diese, sofern sie in den Sinnen sind — durch ihre Spezies nämlich — derselben Gattung wie die wirklichen Farben und Töne und Gestalten an, weil sie die materielle Beschränktheit nicht vollständig ablegen, mit den materiellen Bedingungen behaftet bleiben und daher die Dinge auch nur nach ihrer äufseren Erscheinung den Sinnen repräsentieren. Anders der Begriff oder die intellektuelle Vorstellung, in der die Gattung des Materiellen selbst verändert, alle Materialität verschwunden ist. Diese kann ihre Entstehung nur einer aktiven, nicht einer passiven Operation, einer blofsen Aufnahme im leidenden Subjekte verdanken.

Unsere Bedenken gegen die Palmierische Theorie der Abstraktion bleiben demnach unerschüttert bestehen, nämlich dafs sie

entweder zur nominalistischen Leugnung jeder selbständigen intellektuellen Vorstellung führe, oder zur Annahme einer aktuellen im menschlichen Geiste schlummernden Ideenfülle, die durch die Gegenwart der Objekte angeregt, ins Licht des Bewufstseins tritt.

Der Mensch erkennt durch zwei Vermögen, was Gott und die reinen Geister durch eine einfache Kraft erkennen. Dieser Dualismus der Erkenntnisvermögen im Menschen ist eine psychologische Wahrheit, die nicht ohne Gefahr geleugnet werden kann. Es ist möglich, dafs diese Wahrheit anerkannt, und dennoch ein falscher erkenntnistheoretischer Standpunkt eingenommen werde. Kants Beispiel lehrt dies. Es ist aber unmöglich, Verstand und Sinnlichkeit zu identifizieren, ohne in die folgenschwersten Irrtümer zu geraten.

Die Wahrheit dieser Behauptung ist in den Annalen der Geschichte der Philosophie mit ehernem Griffel eingeschrieben.

Die Lehren des Suarez, der der Sinnlichkeit einen erzeugenden Einflufs auf die Hervorbringung der intellektuellen Vorstellung nicht einräumt, das Individuelle nach seiner Eigentümlichkeit und zwar als erstes Objekt vom Verstande erkannt werden läfst und den Grund der Individualität des Körperlichen nicht mehr in der Materie sucht, sind mit Recht in der Schule der späteren Thomisten auf entschiedenen Widerspruch gestofsen.

Einer der hervorragendsten und spekulativsten unter diesen, Johannes vom hl. Thomas, referiert folgende gegen die thomistische Lehre, dafs der Intellekt das Einzelne nur indirekt erkenne, erhobene Einwendungen. Erstens, das Einzelne könne auf geistige Weise oder durch eine immaterielle Spezies, also anders als im Sinne repräsentiert werden. Zweitens, die Wesenheit könne nicht das eigentümliche und formale Objekt des Verstandes ausmachen, weil dieser das Wesen nur in seltenen Fällen und mit Schwierigkeit erkenne, überdies aber, wo er wirklich ins Innere der Dinge eindringe, mit diesem auch das Äufsere, mit dem Wesen auch die Zustände und Accidentien ergreife,

woraus zu schliefsen sei, dafs der Verstand die Dinge nicht nur nach dem allgemeinen Wesen, sondern auch nach ihrer Singularität erkenne. Endlich könne ja auch der Verstand eines Engels das innere Wesen der Dinge und doch zugleich auch direkt die Individuen denkend erfassen, wie der hl. Thomas ausdrücklich lehre. Folglich könne in dem Formalobjekt des Verstandes, dem allgemeinen Wesen, kein Hindernis gelegen sein, dafs der menschliche Verstand, wiewohl er sich auf das Wesen richtet, doch auch direkt das Einzelne erreiche.

Auf die erste dieser Einwendungen wird erwidert: Der Unterschied von Verstand und Sinnlichkeit wäre ein sehr materieller und accidenteller, wenn ihre Differenz nur in der Beschaffenheit der Spezies, nicht aber in dem repräsentierten Objekt und in der Weise der Repräsentation gesucht werde. Mit anderen Worten: der wesentliche Unterschied zwischen Verstand und Sinn wird aufgehoben, wenn jener nicht die abstrakte, sondern die konkrete Wesenheit zu seinem eigentümlichen Objekte hat. Die abstrakte Auffassung der Dinge aber impliziert die Abstraktion von den individualisierenden Bedingungen, erstreckt sich also nicht auf den eigentümlichen Begriff des Individuums als solchen.

In der Antwort auf den zweiten Einwand wird zwischen dem Erkennen der Wesenheit und dem Erkennen nach der Art der Wesenheit unterschieden. Der menschliche Geist nämlich dringt zwar nicht immer in das Wesen der Dinge ein, sondern ist vielfach gezwungen, bei der Erkenntnis der ihnen zufallenden und zufälligen Eigenschaften stehen zu bleiben. Gleichwohl erkennt er alles, auch diese Eigenschaften, nach der Art der Wesenheit; denn auch in der zufälligen Eigenschaft ergreift er das Innerliche und Wesentliche. Daher bezeichnet Aristoteles das Wesentliche als das eigentümliche Objekt des Verstandes, und der hl. Thomas sagt: „Die Thätigkeit des Intellekts ist gleichsam ein Lesen im Innern der Sache (intus legere), und dies ergibt sich deutlich aus der Betrachtung des Unterschiedes zwischen Intellekt und Sinn; denn die sinnliche Erkenntnis beschäftigt sich mit den äufseren sinnlichen Beschaffenheiten, die intellektive Erkenntnis aber dringt bis zur Wesenheit der Sache,

Objekt des Intellektes also ist das Wesen.“ Obgleich also der Intellekt nicht immer in das Wesen der Sache eindringt, so mufs doch die Erkenntnisweise immer auf die Wesenheit gerichtet sein und sich folglich über die materiellen Existenzbedingungen (das Hier und Jetzt des Dieses) erheben. Argumentiert man also, der Verstand erfasse mit dem Innern auch das Äufsere, so ist zu entgegnen, er erfasse zwar auch dieses, aber nach der Weise des Innern, d. h. mit Abstraktion von der materiellen Individualität.

Die Erkenntnis der Engel aber, auf die man sich schliefslich beruft, ist von ganz anderer Art als unsere menschliche; sie geschieht nicht durch Abstraktion vom Einzelnen und in diskursiver Weise, sondern beginnt vom innersten substantiellen Wesen, wie es in Gott selbst seinen Ursprung hat, und von ihm real den Dingen, ideal den (reinen) Geistern eingeflöfst wird. Daher das Erkennen des Engels vom Wesen zur individuellen Erscheinung gelangt. Das menschliche, von der Sinnlichkeit abhängige Erkennen dagegen gelangt zur Erkenntnis des Wesens nur aufsteigend von der sinnlich beschränkten, an Zeit und Raum gebundenen Erscheinung. In dieser seiner konkreten, nämlich materiellen Existenz ist das Wesen der Dinge nur der Möglichkeit nach intelligibel und bedarf der Reinigung von der Materie und ihren Bedingungen, um in Wirklichkeit intelligibel zu werden. So erklärt es sich, dafs wir das singuläre Sein der Dinge nur durch Reflexion auf den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung, nicht aber durch eine eigentümliche intellektuelle Vorstellung erkennen. [Joh. a. S. Thoma Curs. philos. t. III. qu. X. de Intellectu, art. IV. (p. 472 sequ.)]

Diese Theorie also ist es, von der wir behaupten, sie sei allein geeignet, den philosophischen Rationalismus in seiner tiefsten Wurzel zu zerstören, ohne ihrerseits Gefahr zu laufen, in das andere Extrem des Empirismus und Sensualismus zu verfallen. Sie führt ihren Ursprung auf Aristoteles zurück. Wenn der grofse Denker, wie wir sahen, erklärt, etwas anderes sei die Sache und etwas anderes ihr Sein, die konkrete individuelle Existenz des Körpers und seine dem Geiste direkt allein er-

kennbare spezifische Bestimmtheit; jedoch nicht in allem sei es so, vielmehr gebe es Wesen, in denen beides zusammenfalle [De anima, l. III., 4.; 429 b 12.]: so ist hierin der Keim für die entwickeltere Lehre des Aquinaten gegeben, nämlich für die Lehre von der Verschiedenheit des individualisierenden Prinzips für körperliche und geistige Wesen im Zusammenhange mit der wesentlichen Verschiedenheit der zwei menschlichen Erkenntnisvermögen, des Verstandes und der Sinnlichkeit, von denen jener nur das Allgemeine erreicht, weil seine Erkenntnisse durch Abstraktion aus dem Sinnlichen geschöpft werden.

Dafs die Natur der körperlichen Dinge durch die Materie individualisiert werde, und dafs wir aus diesem Grunde die körperlichen Individuen nicht durch den Intellekt und logisch, d. h. durch fortgesetzte Bestimmung bis zur letzten individuellen Differenz erkennen, ist die oft wiederholte Lehre Albert des Grofsen. Für unseren Zweck genügt es, folgende Stelle aus dem Buche von den Prädikabilien anzuführen, die so bestimmt lautet, dafs über ihren Sinn kein Zweifel obwalten kann. „Die speziellste Art ist jene, die nur das Individuum unter sich befafst, welches allein durch die Materie zählbar ist und nicht durch die Form, insofern die Form ihr ganzes Sein und Können in die Materie ausgiefst. Da nun dieses Speziellste Art ist, so wird es nie in Arten eingeteilt und kann nie in solche eingeteilt werden; denn eine Einteilung in Arten gibt es nur von der Gattung durch formell entgegengesetzte Differenzen, folglich wird sie (die unterste, speziellste, durch die letzte intelligible Differenz kontrahierte Art) nur durch die Materie geteilt.“ [Albert. Magn. Lib. de praedicabilibus tract. IV. art. V. Opp. t. I. p. 43 a.]

In der letzten Spezies hat die Intelligibilität ihre Grenze. Die Einteilung durch Differenzen erstreckt sich nicht bis zu den Individuen, die sich nur durch das räumliche Nebeneinander und zeitliche Nacheinander, das Hier und Jetzt, unterscheiden. Der Grund hiefür aber liegt im Stoffe, der das bestimmte und bestimmende Sein der Form in das — soviel an ihm liegt — gleichgültige, begrifflose Aufsereinander zeiträumlicher Existenz

zerstreut: in welcher Zerstreutheit es daher auch nur den Sinnen zugänglich ist, dem Intellekte aber sich entzieht.

Bevor wir das Gebiet der Erkenntnistheorie verlassen, wollen wir einen Blick auf die Stellung werfen, welche die neuere Logik, die sich mehr und mehr von der Naturwissenschaft bestimmen läſst, zu unserer Frage zu nehmen geneigt ist. „Die antike und moderne Wissenschaft, so bemerkt einer der neuesten Bearbeiter der genannten Wissenschaft, Sigwart, [Logik, II. Band S. 285.] scheiden sich vielleicht in keinem Punkte deutlicher als darin, daſs die Logik der Alten sich befriedigt bei der Subsumtion jedes Gegebenen unter einen allgemeinen Begriff, in welchem eine Reihe kleiner Unterschiede verschwinden: die thatsächlich geübte Logik der Neueren aber, der freilich die Theorie noch unvollständig gefolgt ist, die ganz bestimmte Besonderung des allgemeinen Begriffs verlangt, welche den individuellen Unterschied voll ausdrückt. Nach den Untersuchungen unseres ersten Abschnitts ist diese vollkommene Genauigkeit der Aussage da möglich, wo die begriffliche Fassung der Prädikate sie auf ein mathematisch darstellbares Kontinuum reduziert und ihren Ausdruck durch das Maſs gestattet und insoweit möglich, als die Fähigkeit reicht, kleine Unterschiede wahrzunehmen und dem Maſse zu unterwerfen.“

Wäre diese Logik, die „thatsächlich geübt wird, der aber die Theorie nicht vollständig gefolgt ist“, begründet, so wären damit die Voraussetzungen unserer Untersuchungen aufgehoben; denn hiezu gehört die Unerfaſsbarkeit der individuellen Unterschiede für menschliches Denken und Wissen. So sehr sie aber auch dem herrschenden Empirismus zusagen mag, so ist sie doch ohne jedes Fundament, und sind ihre Anforderungen unerfüllbar. Geübt wird sie nur insoweit, als die Absicht auf die genaue Beobachtung und Beschreibung des Einzelnen gerichtet ist. Insoweit aber eine Wissenschaft des Einzelnen, z. B. eine Individualpsychologie intendiert wird, scheitert sie an der unübersteiglichen Grenze, die dem menschlichen Wissen gesteckt ist. Die individuellen Unterschiede sind einfach unerfaſsbar, und keine Sprache vermag sie auszudrücken. Auch kein Maſs er-

reicht sie. Denn wenn ich die Höhe dieses Baumes noch so genau gemessen zu haben glaube, so habe ich, präzis gesprochen, nicht das Mafs dieses Baumes, dieses Mafs, sondern ein mit anderen wirklichen oder möglichen Bäumen derselben Gröfse ihm gemeinsames Mafs gefunden und in der Beschreibung ausgedrückt, also das Gegebene unter den allgemeinen Begriff des fünf-, sechs- u. s. w. Fufs hohen subsumiert. Diese Gröfse ist die Gröfse dieses Baumes; dieser Baum aber ist durch keine Beschreibung, die immer nur eine Kollektion allgemeiner Merkmale sein kann, auszudrücken und dem Gedanken sprachlich zu vermitteln. Den einzelnen Gegenstand, den einzelnen Fall erfafst der Sinn allein, was die Vernunft darin ergreift, ist allgemein. Es gibt daher keine Wissenschaft des Einzelnen als solchen. Eine Wissenschaft, die darauf — man gestatte das Wort — versessen wäre, würde, abgesehen davon, dafs ihr dies im wahren Sinn des Wortes nie gelingen würde, zum rohesten Empirismus und zu einem geradezu unerträglichen Autoritätsglauben führen; denn da die Beobachtung des Einzelfalles sich nicht wiederholen läfst, so müfste der vorausgegangenen Beobachtung eines hervorragenden Forschers unbedingter Glaube geschenkt werden, und die Wissenschaften würden zu Sammlungen und Beschreibungen individueller Beobachtungen und Experimente herabsinken: ein Verfall der wahren Wissenschaft, dessen bedenkliche Anzeichen selbst bei hochberühmten empirischen Forschern der Neuzeit sich wahrnehmen lassen.

In Wahrheit haben Beobachtungen, Experimente nur insoweit wissenschaftlichen Wert, als sie sich in derselben Weise wiederholen lassen, das heifst, nicht durch das, was an ihnen individuell und zufällig ist, sondern durch das, was allgemein gültig ist.

Der Sinn also erkennt das Einzelne, der Verstand das Allgemeine, der Grund dieser Differenz aber ist in der Materie zu suchen, die Prinzip der Individuation der Körper ist, zwar nicht in ihr als solcher, sondern in ihrem speziellen Verhältnis zum menschlichen Geiste, der in Abhängigkeit von den

Dingen, durch Abstraktion erkennt. Im Prozefs dieser Abstraktion läutert sich der materielle Gegenstand und gelangt in den Verstand erst, nachdem er in den Sinnen die Materialität, und weiter durch die Wirksamkeit des thätigen Intellekts auch die materiellen Bedingungen des Daseins in Zeit und Raum, das Hier und Jetzt, mit anderen Worten die materielle Individualität abgelegt hat. Dieser Vorgang affiziert indes nicht das Ding, den Gegenstand, sondern die durch seine Mitwirkung in der Seele erzeugte, successiv immer geistiger sich gestaltende Ähnlichkeit desselben, die Spezies.