Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 1 (1887)

Artikel: Die Lehre des Hl. Thomas und seiner Schule vom Prinzip der Individuation [Fortsetzung]

Autor: Glossner, M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761818

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://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.

II.

Metaphysische Begründung.

Der Wesensbegriff, oder genauer die allgemeine Natur, welche der menschliche Verstand von den Dingen abstrahiert, muſs in diesen irgendwie vorhanden sein, wenn der Abstraktionsprozeſs selbst und unsere darauf begründeten Schluſsfolgerungen ein reales Fundament haben sollen. Dieses Fundament hebt Albert der Groſse hervor, wenn er auf die Frage, wodurch (secundum quid) die Phantasie den möglichen Intellekt bewege, antwortet: „Durch die Natur des Allgemeinen, die im Phantasiebild ist, wenn auch nicht als allgemeine, sondern als partikuläre; und deshalb ist die Phantasie der Möglichkeit nach bewegend rücksichtlich des thätigen Verstandes; und diese Natur, die eine partikuläre ist, wird durch den Aktus des thätigen Verstandes zu einer der Wirklichkeit nach allgemeinen im möglichen Verstande.“ [De hom. tract. I. qu. 53. art. 6 ad 7.]

Diese Realität des Allgemeinen und die damit zusammenhängende Frage nach dem Verhältnis der formalen (spezifischen) und individuellen Einheit in einem konkreten körperlichen Wesen

ist es, was für uns unter den metaphysischen Gesichtspunkten unseres Gegenstandes zuerst in Betracht kommt. Ein weiteres, mit demselben Gegenstande zusammenhängendes, metaphysisches Problem bildet die Verschiedenheit des geistigen und körperlichen Seins, die nicht nur eine graduelle oder auch spezifische, sondern eine generische ist, und als solche sich in der Weise der Individuierung rein geistiger und materieller Wesen wiederspiegelt. In dritter Linie wird die Untersuchung die Frage nach der göttlichen Individualität zum Zwecke der Zurückweisung des alle kreatürliche Individualität absorbierenden Monismus wenigstens berühren müssen.

Die in solcher Art von der breiten Grundlage des materiellen Daseins bis zur Spitze des ungeschaffenen Seins gleichsam pyramidal fortschreitende Untersuchung wird uns die Weise der Individuation als eine zu immer gröfserer Vollkommenheit aufsteigende zeigen, indem die Einzigkeit des individuellen Körpers das Bestehen von Wesen gleicher Art mit und neben ihm, die Einzigkeit des Geistes die Existenz von Wesen der gleichen Gattung nicht ausschliefst, während die Einzigkeit des göttlichen Seins eine absolute, weder durch eine Materie, noch durch eine logische Gattung beschränkte ist.

Wenn wir in den vorangehenden, erkenntnistheoretischen Erörterungen eine mehr thetische Behandlungsweise gewählt haben, so wollen wir in der metaphysischen Begründung der thomistischen Lehre vom Individuationsprinzip, um in den trockenen und abstrakten Gegenstand eine gewisse Abwechselung zu bringen, in antithetischer Weise verfahren und unseren Beweis von der Richtigkeit jener Doktrin zunächst in ihrem Zusammenhange mit dem sogenannten gemäfsigten Realismus an die Widerlegung einer in der neuesten Zeit aufgestellten abweichenden Theorie anknüpfen.

Unter den von P. Palmieri aufgestellten ontologischen Thesen begegnen wir der folgenden:

„Mit Rücksicht auf die Ungeteiltheit des Seins ist eine dreifache Einheit zu unterscheiden: die Einheit des Gedankens, des Wesens, des Individuums. Ferner ist alles, was existiert,

individuell und besitzt zugleich eine Einheit des Wesens, die sich von der individuellen Einheit nicht sachlich, sondern nur gedanklich (ratione) unterscheidet. Das Prinzip der individuellen Einheit aber ist nicht etwas reell von der individuellen Natur Unterschiedenes, sondern jede existierende Natur ist durch ihre Realität selbst individuell.“ [l. c. Ontologia, cap. I. Th. VI. (p. 297). I Ratione rei indivisae distingui debet unitas rationis, unitas formalis, unitas individualis. II. Porro omne ens, quod existit, est individuum III. suaque gaudet unitate formali IV. quae ab individuali non re, sed ratione distinguitur. V. Unitatis vero individualis principium non est aliquid realiter distinctum ab ipsa natura individua: sed omnis natura existens per ipsam suam realitatem est individua.]

In dieser These ist Wahres und Falsches nebeneinander aufgestellt. Wenn wir die Einheit des Gedankens (unitas rationis) auf sich beruhen lassen, so läſst sich allerdings in den Dingen eine zweifache Einheit, die der Form oder des Wesens und die des Individuums unterscheiden. Diese Unterscheidung ist in allen Wesen eine gedankliche. Auch dies gestehen wir zu. Denn die skotistische Annahme, daſs die individualisierenden Prinzipien zur formalen Wesenheit als davon verschiedene Entitäten hinzukommen, glauben wir als falsch verwerfen zu müssen. Wenn aber jene gedankliche Unterscheidung in der Sache selbst einen Grund haben soll, so frägt es sich, wo wir diesen Grund zu suchen haben. In diesem Punkte scheiden sich unsere und Palmieris Wege. Wir behaupten: die formale Einheit eines körperlichen Wesens gründet in seiner Form (forma physica), die individuelle in der Materie. Form und Materie aber sind real von einander verschieden. Folglich werden auch formale und individuelle Einheit zwar nicht entitativ oder dem Sein nach, wohl aber radicaliter, der Wurzel und Quelle nach von einander verschieden sein.

Daſs die körperlichen Dinge aus Form und Materie bestehen, ist eine Behauptung, die direkt und vor allem durch naturphilosophische Argumente zu begründen ist. Aus Form und Materie aber, von denen jene als substantiell bestimmendes, diese als

substantiell bestimmbares Konstitutiv definiert wird, resultiert ein einheitliches Sein, ein Wesen, das nach Gattung, Art und Individualität bestimmt ist, das letzte jedoch in der eigentümlichen Weise, wie sie dem Körperlichen eignet, nämlich so, dafs es Individuen der gleichen Art neben sich zuläfst. Hieraus aber ergibt sich, dafs, wenn die Artbestimmtheit auf die Form zurückzuführen ist, die individuelle Bestimmtheit als eine aus der unter gewissen Raumverhältnissen existierenden, räumlich geschiedenen Materie resultierende Modifikation der gesamten Substanz betrachtet werden müsse.

Erklären wir uns näher! Wir sagen, als eine Modifikation der Substanz; denn die ganze intelligible Entität ist in der Form beschlossen; die Individuation kann also nur als Modus, wenn auch als substantieller, zu begreifen sein. Substantieller Modus aber ist sie schon dadurch, dafs sie aus der Materie, die einen Wesensbestandteil bildet, entspringt. Sie entspringt aber aus der Materie, sofern diese unter einer bestimmten, räumlich begrenzten Quantität existiert; denn die räumliche Trennung zieht auch die zeitliche, also überhaupt das Hier und Jetzt nach sich, womit die individualisierenden Bedingungen bezeichnet sind, die Abstraktion von welchen das rein intelligible Wesen im denkenden Geiste zu Tage treten läfst.

In diesem Sinne erklärt der englische Lehrer die materia signata als Prinzip der Individuation.

Die nähere Bestimmung der individualisierenden Materie als materia signata enthält den tiefsten und erschöpfenden Grund der Möglichkeit und Notwendigkeit einer Abstraktion des reinen, allgemeinen Wesens von den individualisierenden Bedingungen des Hier und Jetzt; denn kann der Verstand nicht wie der Sinn den materiellen Gegenstand mit seiner räumlich-zeitlichen Beschränktheit in sich aufnehmen, und bildet eben diese Beschränktheit die notwendige Bedingung für die individualisierende Funktion der Materie, so leuchtet ein, dafs die Abstraktion von jenen Schranken des Raumes und der Zeit auch die von dem substantiell individualisierenden Modus in sich einschliefse. Die Folge ist, dafs der Verstand nicht das individuelle Wesen als solches,

sondern die allgemeine Wesenheit, das mehreren nur durch die getrennte Materie Verschiedenen oder besser Geschiedenen gemeinsame Wesen erkennt.

Diese Exposition, in der wir, wie das Folgende beweisen dürfte, den thomistischen Gedanken getreu wiedergegeben haben, scheint uns geeignet, die von Palmieri und anderen gegen die materia quantitate signata erhobenen Einwendungen in der Wurzel abzuschneiden. Es wird nämlich überall verkannt, dafs es sich um die Erklärung dieser bestimmten Weise der Individualisierung handle, infolge deren es Individuen derselben Art gibt, also um ein die Art — die species infima, die Grenze menschlicher intellektueller Erkenntnis, den mehreren gemeinsamen schöpferischen Gedanken — vervielfältigendes Prinzip. Mag also immerhin auch die Form zur Individuation mitwirken, insofern sie bestimmender Grund der Materie und als Teil des Ganzen auch Träger der Accidentien, also selbst der Quantität ist, so kann sie doch nicht als Prinzip der rein numerischen, für die menschlich-gedankliche Bestimmung unzugänglichen Vervielfältigung des Artwesens bezeichnet werden, also auch nicht als Prinzip der Individuation körperlicher Dinge. Dies ist und bleibt vielmehr die Materie.

Indem wir uns den Palmierischen Einwürfen gegen die vorgetragene Lehre zuwenden, erwidern wir auf den ersten, dafs derselbe zum Platonismus, nämlich zu den von Platon angenommenen getrennten Formen der Dinge führe; die Form, die als indifferent zur Mehrheit der Individuen sich verhalte, sei ein abstrakter Verstandesbegriff; es sei aber nicht diese abstrakt begriffene Form, die der Materie geeinigt sei und existiere; diejenige, die existiert, war nie und konnte nie indifferent zu mehreren sein [L. c. p. 303.]: auf diesen Einwurf also erwidern wir, dafs in der thomistischen Theorie von der Individuation der Unterschied der metaphysischen, begrifflichen Form und der physischen, konkreten, individuellen Form entschieden festgehalten werde. Wenn demnach gesagt wird, dafs die Form durch die Ursachen in der Materie individualisiert werde, so bedeutet dies nicht, dafs sich ein Allgemeines mit einem Besonderen verbinde,

sondern dafs aus der Verbindung der konkreten, physischen Form und der Materie ein Ganzes resultiere, das durch seine Form einer bestimmten Art angehöre, durch seine Materie aber ein räumlich und zeitlich beschränktes Individuum neben anderen gleichartigen Individuen sei.

Die Form aber, durch die der Wesensbegriff verwirklicht wird, wird in die Materie durch ein konkretes, wirkendes Wesen eingeführt, das seinerseits durch seine Form wirkt: denn, wie Aristoteles nicht einzuschärfen ermüdet, dieser Mensch wird nicht erzeugt durch Verbindung oder Teilnahme des Stoffes am Idealmenschen, sondern dieser erzeugt diesen, ein individuelles Wesen ein anderes individuelles Wesen.

Palmieris Einwand beweist, wie wenig er in das Verständnis platonischer und aristotelischer Denkweise eingedrungen. Was Aristoteles und mit ihm der hl. Thomas verwerfen, ist eben jene Zusammensetzung eines Allgemeinen mit einem Besonderen, die P. in ihrer Theorie von der Individuation finden will. Andererseits aber halten jene grofsen Denker die ideelle Bestimmtheit der Dinge mit Platon fest, leiten sie aber aus den wirkenden Ursachen ab, die nach ihren realen oder idealen (gedanklichen) Formen Wirkungen hervorbringen, welche ihnen spezifisch, generisch oder in einem weiteren transcendentalen Sinne ähnlich sind.

Ein weiterer Einwand Palmieris, das Erste, was der Mitteilung widerstrebe, also die Individuation bewirke, sei die Realität selbst, bezieht sich auf den vorgeblich bereits geführten Beweis, dafs in der Realität als solcher (per se) der Grund der Unmitteilbarkeit, die zum Wesen der Individualität gehört, liege, es also eine mitteilbare Realität nicht geben könne. Daher könne nicht gesagt werden, die Form sei mehreren mitteilbar. [L. c. sub 2.] Auf dieses Argument ist wiederum mit der Unterscheidung der metaphysischen von der physischen Form zu antworten. Mitteilbar ist allerdings nicht die physische Form, denn diese, weil bestehend in Verbindung mit dem individualisierenden Stoffe, ist individuell. Dagegen die Form, für sich betrachtet, oder die metaphysische Form — denn die abstrakte Form materieller Dinge schliefst den allgemeinen Begriff der Materie ein, ist also

mit dem Inhalt des Wesensbegriffes oder der metaphysischen Form identisch — ist mitteilbar, und wird nur durch — wir sagen nicht: die Verbindung, sondern die Verwirklichung im Stoffe unmitteilbar oder individuell. Ferner verwechselt Palmieri das aktuelle Sein mit dem potentiellen, wenn er behauptet, jede Realität sei unmitteilbar; denn die Form für sich, und in der Potentialität der wirkenden Ursache genommen, ist offenbar an mehrere mitteilbar, obwohl sie auch in diesem Zustande der Möglichkeit nicht ein schlechthin nicht Seiendes, also eine Realität (ein real Mögliches) ist. Unmitteilbar wird sie erst, wenn actu aufserhalb ihrer Ursache gesetzt, also infolge ihrer Verwirklichung in der Materie.

Über den dritten Einwand, die Materie, die sich verschiedenen Formen gegenüber indifferent verhält, eigne sich am wenigsten zum Prinzip der Individuation, glauben wir mit der Bemerkung hinweggehen zu können, dafs gerade in dieser Indifferenz, in dieser Form- und gewissermafsen Ideenlosigkeit der Materie das Motiv gelegen sei, um aus ihr jenes gleichgiltige Nebeneinander körperlich individueller Wesen zu erklären, denen die Form, die Idee, das spezifische, den denkenden Geist bewegende Wesen gemeinsam ist. [L. c. sub 3.]

Eine ausführlichere Würdigung scheint dagegen der vierte Einwand Palmieris zu erfordern. Derselbe bezieht sich auf die, aus der Lehre vom Individuationsprinzip sich ergebende, und vom hl. Thomas selbst nicht blofs nebenbei gezogene Folgerung, dafs reine Formen ebenso viele Arten als Individuen bilden, weshalb es unter den Engeln Individuen ein und derselben Art nicht gebe, vielmehr jeder Engel ein eigenartiges Wesen sei.

Gegen diese, wie uns scheint, vollkommen legitime Konsequenz glaubt der vormalige Professor am römischen Kolleg, dessen „philosophische Anweisungen“ dem Aquinaten mit den Worten gewidmet sind, „dafs eine solche Widmung eigentlich überflüssig sei, weil ohnehin alles, was dieses Werk enthalte, ihm (dem englischen Lehrer) angehöre, und mit viel gröfserem Rechte als dem Verfasser zugesprochen werden müsse — [„Verum nescio, cur videri velim aliquid tibi, Angelice Doctor, referre, cum

quidquid hoc opere continetur, jam tuum sit tibique potiore jure quam mihi sit asserendum.“ L. c. III. IV.] in der folgenden Weise sich aussprechen zu sollen:

„Was besteht doch für eine Forderung oder Ziemlichkeit der Natur, die verbieten könnte, dafs es z. B. einen anderen Engel von spezifischer Gleichheit mit dem Engel Gabriel gebe? Weil er eine von der Materie getrennt bestehende Form ist, eine solche Form aber nicht vervielfältigt wird, wie z. B. die abstrakte Form der Weifse, die eine ist. Dieses aber ist eine schimpfliche Zweideutigkeit in dem Terminus abstrakt. Etwas anderes nämlich ist es, abstrakt zu sein durch den Begriff des denkenden Geistes, was allen allgemeinen Ideen zukommt, und etwas anderes, abstrakt zu bestehen von der Materie, d. i. von der Materie frei, oder Geist sein. Jenes (abstrakte Sein) ist eines, weil der allgemeine Begriff für alle Individuen derselben Art einer ist. Die immaterielle Form aber ist nicht ein allgemeiner Begriff, sondern ein konkretes Wesen, von welchem es mehrere ähnliche geben kann, ebenso, wie auch von anderen, materiellen Formen oder Naturen. Es ist also diese alte Meinung zu verlassen.“ [L. c. p. 304: „Verum, quaenam est exigentia aut convenientia naturae, quae prohibeat esse ex. gr. alium angelum parem secundum speciem Gabrieli? quia, ajunt, forma est abstracta a materia, et forma abstracta non multiplicatur, sicut forma abstracta albedinis, quae est una. At haec est turpis aequivocatio in termino abstracta. Aliud est enim abstractum esse per conceptionem mentis, quod omnibus ideis universalibus competit; aliud abstractum esse a materia, h. e. esse expers materiae, sive spiritum esse. Illud quidem est unum; quia conceptus universalis pro omnibus individuis unius speciei est unus; verum forma expers materiae non est conceptus universalis, sed res concreta, cui plures similes esse possunt, non secus ac aliis formis, sive naturis materialibus. Ideo haec opinio vetus est deserenda.“]

Auf einer schimpflichen Zweideutigkeit also soll es beruhen, wenn angesehene Theologen und Philosophen, darunter der doctor angelicus, dem jener schwungvollen Widmung zufolge

alles angehört, was die philosophischen Institutionen, welche im römischen Kollegium der Gesellschaft Jesu Dominicus Palmieri aus der Gesellschaft vortrug, enthalten: auf einer schimpflichen Zweideutigkeit also soll es beruhen, wenn jene Denker aus der Abstraktheit unserer allgemeinen Begriffe die Folgerung ableiten, dafs rein geistige Wesen nicht wie materielle in numerischer Vervielfältigung innerhalb spezifischer Wesenseinheit existieren!

Der oberflächliche Schein spricht für Palmieri. Die infolge des Vorherrschens der empiristischen Richtung nominalistisch geschulte moderne Denkweise dürfte geneigt sein, dem kühnen Kritiker der „alten Meinung" zuzustimmen. Indessen lassen wir uns nicht einschüchtern, und stellen wir zuerst die Frage: Was ist abstrakt? In wie vielfachem Sinne kann das Wort gebraucht werden? In welcher seiner verschiedenen Bedeutungen wird das Wort gebraucht, wenn Thomas und seine Schule aus der Abstraktheit unserer Begriffe auf die Materie als Grund der Individuation schliefsen und die weitere Konsequenz ziehen, dafs auf immaterielle Wesen der Gedanke einer numerischen Vervielfältigung von Wesen derselben Art keine Anwendung finde?

Palmieri stellt Begriff (conceptus universalis) und Sache (res concreta) einander gegenüber, gebraucht also das Wort „abstrakt" im Gegensatze zu konkret. Nun bedeutet aber in jenem Argument das Wort soviel als „immateriell", und steht gegenüber dem „materiell". Das Argument besagt also: unsere Begriffe werden dadurch allgemein, dafs sie durch eine Art von Vergeistigung der sinnlichen, individuellen Vorstellung entstehen. Da nun in dieser Vergeistigung die Individuation abgestreift wird, so folgt, dafs die Individualität der körperlichen Dinge in der Materie wurzelt, und weiterhin, dafs immaterielle Wesen, nicht in jener Weise individualisiert seien, wie körperliche, nämlich so, dafs sie Wesen derselben Art neben sich haben. Mit anderen Worten: reine Geister sind mit speziellsten Arten materieller Dinge, nicht aber mit materiellen Individuen in Vergleich zu bringen.

In diesem Argument mögen sich Lücken finden. Man mag der Meinung sein, die nicht die unsrige ist, dafs es uns

unbekannte Ursachen aufser der Materie geben könne, durch die unter Engeln rein individuelle Unterschiede begründet werden. Man mag die Auffassung der Abstraktion als einer Art von Vergeistigung der sinnlichen Vorstellung bestreiten, wie ja P. wirklich thut. Aber wir fragen: ist man berechtigt, gegen den englischen Lehrer und die in dieser Frage mit ihm gehen, den Vorwurf einer schimpflichen Zweideutigkeit zu schleudern? [Darüber, dafs dieser Vorwurf thatsächlich den hl. Thomas treffe, kann nicht der leiseste Zweifel obwalten. Nicht nur trägt Thomas an verschiedenen Orten und aufs Nachdrücklichste die Lehre vor, dafs es mehrere Engel derselben Art nicht gebe, sondern er begründet sie in unzweideutiger Weise durch seine Theorie von der Individuation der körperlichen Dinge. Im ersten Artikel der quaest. disput. de spiritual. creaturis bedient sich Thomas genau derselben Argumentationsweise und der Ausdrücke, gegen welche der Vorwurf der Zweideutigkeit erhoben wird: Si Angelus est forma simplex abstracta a materia, impossibile est etiam fingere, quod sint plures Angeli ejusdem speciei: quia quaecunque forma quantumcunque materialis et infima, si ponatur abstracta, vel secundum esse vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una. Si enim intelligatur albedo, absque omni subjecto subsistens, non erit possibile, ponere plures albedines, cum videamus, quod haec albedo non differt ab alia nisi per hoc, quod est in hoc vel in illo subjecto; et similiter si esset humanitas abstracta, non esset, nisi una tantum. Dafs der hl. Thomas diese Lehre nicht zurückgenommen, zeigt S. theol. I. qu. 50 art. 4; 75 art. 7; qu. 76. art. 2. Die aus opusc. 15 al. 16. v. P. angeführten Worte stehen hiemit nicht im Widerspruche; denn es ist hier von Intelligenzen im allgemeinen die Rede. Man vgl. Joh. a S. Thoma, curs. theolog. t. IV. p. 585 (ed. Vivès.)]

Betrachten wir uns noch näher das Wort abstrakt. Es gibt, wie früher bemerkt wurde, eine zweifache Abstraktion, eine willkürliche und eine unwillkürliche. [Von einem anderen Gesichtspunkte ist eine dreifache Abstraktion, die physische, mathematische und metaphysische, zu unterscheiden. Da es nicht in

unserer Aufgabe liegt, eine erschöpfende Theorie der Abstraktion zu geben, so können wir von dieser und anderen Unterscheidungen Umgang nehmen. Doch möge bemerkt werden, dafs die willkürliche „Abstraktion", von der wir im Texte reden, im Grunde beschränkte Aufmerksamkeit, und von der wahren Abstraktion wesentlich verschieden ist. S. Sanseverino, Dynamilog. p. 941.] Willkürlich ist die Abstraktion, wenn ich in der Definition des Menschen ein Merkmal für sich betrachte und von den anderen absehe — abstrahiere. Eine Art willkürlicher Abstraktion liegt darin, wenn ich an der Landschaft, die sich vor mir ausbreitet, den Blick bald auf den Wald, bald auf den Flufs, im Walde bald auf diesen, bald auf jenen Baum, am einzelnen Baum bald auf diesen, bald auf jenen Zweig richte. Willkürlich ist die Abstraktion, wenn ich an einem Gegenstande diese oder jene Eigenschaft, die Farbe, die Gröfse u. dgl. für sich betrachte. Von diesen verschiedenen willkürlichen Abstraktionen kommt in unserem Falle offenbar keine in Frage.

Eine Art von unwillkürlicher Abstraktion ist in der Bethätigung der äufseren Sinne gegeben. Im Gegenstande sind Farbe, Ton, Gröfse u. s. w. vereinigt, in den Sinnen sind sie geschieden. Das Gesicht fafst Licht und Farbe für sich, getrennt vom Tone u. s. w. also abstrakt auf. Da in dieser, von den Sinnen ausgeübten Abstraktion der Gegenstand Farbe, Ton u. s. w. individuell bleibt, so kann auch sie für unseren Fall nicht weiter in Betracht kommen.

Nun beachte man, dafs die bis jetzt angeführten Abstraktionsweisen den Umstand gemein haben, dafs die Abstraktion sich auf aktuelle Teile, das Wort im weitesten Sinne genommen, des Gegenstandes bezieht. Mag dieser etwas Ideales, ein Begriff, oder etwas Reales, ein Gegenstand der Sinne, sein: immer sind es wirklich vorhandene Teile, Merkmale des Begriffes, Teilsubstanzen, Accidentien u. dgl., von denen der eine mit willkürlichem oder unwillkürlichem Absehen von den übrigen aus der Verbindung mit diesen herausgehoben, abstrahiert wird.

Dieser Umstand ist auch dann noch vorhanden, wenn der Mathematiker die Quantität für sich, ohne sensibles Substrat

betrachtet, vorausgesetzt, dafs es sich um eine bestimmte, individuelle Figur handelt, dieses Dreieck, diesen Kreis, der als solcher allerdings nur in einem bestimmten Stoff verwirklicht sein kann. Sieht man aber von dem Stoffe ab, und stellt das Dreieck, den Kreis für sich vor, so liegt hierin ohne Zweifel eine Abstraktion, aber eine solche, deren Gegenstand in den Dingen actu, wenn auch nicht in dieser Getrenntheit vom Substrat vorhanden ist.

Anders verhält sich die Sache, wenn wir den allgemeinen Begriff selbst ins Auge fassen, mag es sich nun um Begriffe von physischen oder mathematischen Gegenständen handeln. [In mathematischen Dingen findet folglich eine zweifache Abstraktion statt. Vgl. hierüber den Kommentar des hl. Thomas zum dritten Buche von der Seele lect. VIII. Vivès t. III. p. 161, ferner S. Th. I qu. 85. art. 1. ad 1.]

Erstens ist ein solcher Begriff nicht Produkt der Willkür; denn mag dies auch immerhin von der Begriffsbestimmung eines Gegenstandes gelten können: der Begriff selbst, oder jede wahre intellektuelle Vorstellung entspringt im Geiste, und aus der sinnlichen Vorstellung wie die gewappnete Pallas aus dem Haupte Jupiters.

Zweitens enthält der allgemeine Begriff nicht irgend etwas actu in der sinnlichen Vorstellung Gegebenes. Denn, wäre dies der Fall, so müfste eine Analyse dieser den Begriff ergeben. Dies ist aber unmöglich. Denn die Analyse der sinnlichen Vorstellung ergibt immer nur Individuelles, nie Allgemeines, das Wesen, den Inhalt des Begriffs.

Und nun, was werden wir von dieser Art von Abstraktion sagen? Dafs sie mehr ist als Abstraktion, dafs in ihr die Abstraktion durch die Auffassung des Teiles eines Ganzen mit Absehen von anderen Teilen verbunden ist mit einer Art von Vergeistigung und vollkommener Entkleidung von der Materie, dafs in diesem Falle die Vergeistigung das Wesentliche und Hauptsächliche, die Abstraktion in jenem anderen Sinne aber nur das Zufällige ist.

Wir halten es für überflüssig, was wir bereits ausführlich erörtert haben, zu wiederholen, nämlich, dafs die materiellen

Dinge in den Intellekt nicht gelangen können, ohne sozusagen die Existenzweise des reinen Geistes anzunehmen, dafs sie von der Materie und den Bedingungen der Materie befreit, und so vollkommen immateriell werden müssen, um in einem immateriellen Subjekt aufgenommen zu werden. Und jetzt fragen wir, ob es auf einer schimpflichen Zweideutigkeit beruhe, wenn aus der abstrakten, d. h. nach dem Gesagten immateriellen Seinsweise, welche das Körperliche durch seine Aufnahme im Geiste annimmt, auf die Seinsweise des reinen, von der Materie und jeder Beziehung auf sie freien Geistes geschlossen wird?

Dafs die Dinge in der Seele, im Intellekt in geistiger oder vergeistigter, also in einer höheren Weise, als sie in sich selbst bestehen, seien, lehrt der hl. Augustin [Nulla est pulchritudo corporalis, sive in statu corporis, sicut est in figura, sive in motu, sicut est cantilena, de qua non animus judicet. Quod profecto non esset, nisi melior in illo esset haec species, sine tumore molis, sine strepitu vocis, sine spatio vel loci, vel temporis. De civitate Dei l. 8. c. 6.], und der hl. Thomas leitet aus der Allgemeinheit oder Abstraktheit, d. h. aus der Freiheit von der Materialität und materiellen Individualität der intellektuellen Vorstellungen die Immaterialität der menschlichen Seele ab. [Ex hoc enim, quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit, quod species, qua intelligimus, est immaterialis. Quaest. disput. X. de veritate, art. 8. Aus der Geistigkeit der Spezies folgt zunächst die des Intellektes, aus der Geistigkeit des Intellekts die der Seele.] Wir müssen also wohl annehmen, dafs im Sinne dieser beiden grofsen Denker die Gleichsetzung des Abstrakten einerseits mit dem Allgemeinen, andererseits mit dem Immateriellen nicht eine schimpfliche Äquivokation impliziere.

Die Geistigkeit des allgemeinen Begriffs gegenüber der Materialität der individuellen, sinnlichen Vorstellung gilt in der peripatetischen Schule als etwas Zweifelloses. Die arabischen Philosophen betonten dieselbe, freilich unter neuplatonischen Einflüssen in einem Mafse, dafs sie glaubten, durch fortgesetzte Verallgemeinerung mit den getrennten Naturen, den reinen

Geistern und Gott selbst sich in unmittelbare Verbindung setzen zu können. Dies ist nun allerdings nicht die Lehre des Aquinaten: wenn nicht das Dogma der christlich katholischen Kirche, die Autorität des „Philosophen“ selbst würde ihn vor einer solchen Annahme bewahrt haben. Aus den abstrakten Begriffen läfst sich eine Erkenntnis des rein Geistigen, jedoch nur eine unvollkommene schöpfen. Der arabische Philosoph (Avempace, Ibn Badscheh) wäre im Rechte, wenn die immateriellen Substanzen nichts anderes wären, als die Formen und Spezies der materiellen Dinge, wie die Platoniker angenommen haben. Wenn aber, wie wir festhalten müssen, die geistigen Substanzen ganz anderer Art sind als die Wesenheiten der materiellen Dinge, so wird keinerlei Abstraktion der Wesenheit materieller Dinge von der Materie zu etwas, der geistigen Substanz Ähnlichem führen. Daher können wir durch die materiellen Substanzen die immateriellen Wesen nicht vollkommen erkennen. [S. Theol. I. qu. 88. art. 2. c.]

Sind wir nicht vielleicht aus dem, von Thomas hier angeführten Grunde ohne Berechtigung, den Schlufs von der Immaterialität der reinen Geister auf die Eigenartigkeit ihrer individuellen Natur zu ziehen?

Dieser Zweifel nötigt uns, noch tiefer in Sinn und Bedeutung des Allgemeinen und Abstrakten einzudringen. Um nämlich in unserer Frage klar zu sehen, sind die transzendentalen, die Gattungsbegriffe und die Begriffe der speziellsten Arten einerseits, andererseits aber die Begriffe von Substanzen und Accidenzen zu unterscheiden. Da es sich an diesem Orte um den Schlufs von der Seinsweise, welche materielle Substanzen im denkenden Geiste annehmen, auf die Seinsweise immaterieller Substanzen handelt, so werden wir von den accidentellen Wesenheiten abzusehen und nur die substanziellen in Betracht zu ziehen haben. Die letzteren aber werden nicht allein durch letzte Differenzen, sondern auch durch Gattungsbegriffe und transzendentale Begriffe, wie Sein, Eins u. dgl. bestimmt. Begriffe der beiden letzten Arten nun sind abstrakt nicht nur im Sinne der Immaterialität, also im Gegensatz zum materiellen Sein, sondern auch in jenem

Sinne, in welchem das Abstrakte dem Konkreten entgegengesetzt wird. Wenn dasjenige, was in solchen transzendentalen und Gattungsbegriffen vom Verstande aufgefafst wird, der Existenz unfähig ist, so liegt der Grund davon nicht in der Immaterialität dieser Begriffe, sondern in ihrem Mangel an Konkretheit, nämlich darin, dafs Sein nur als dieses oder jenes bestimmte Sein, z. B. als endliches oder unendliches, mögliches oder wirkliches, und auf analoge Weise Substanz nur als geistige oder körperliche gegeben sein kann. Denn als existenzfähig kann nur dasjenige bezeichnet werden, was eine um und um bestimmte Wesenheit besitzt. Eine solche aber ist vom Standpunkte der Logik in den untersten Arten, den species specialissimae gegeben.

Wir sagen: Vom Standpunkt der Logik; denn es bleibt gleichwohl noch fraglich, ob solche speziellste Arten konkrete, existenzfähige Wesenheiten seien?

Im Sinne des Aristoteles, Albert des Grofsen, und des hl. Thomas ist zu sagen, dafs solche unterste Arten konkrete, existenzfähige Wesenheiten seien, sobald in ihren Begriffen keine Beziehung auf den Stoff liegt. Denn, drückt ihr Begriff eine Wesenheit aus, die nur im Stoff realisierbar ist, so wird eben damit diese Wesenheit zu einer allgemeinen, und tritt insoferne in die Linie anderer allgemeiner und in solchem Sinne — nämlich im Gegensatz zum „konkreten" — abstrakter Wesenheiten. Denn, was im Stoffe realisierbar ist, das ist in ihm auch multiplizierbar, d. h. kann in einer Mehrheit gleichartiger Individuen existieren.

Sobald nämlich in einer logisch vollkommen bestimmten Spezies eine notwendige Beziehung auf den Stoff enthalten ist, liegt das eigentliche Hindernis der Unfähigkeit zu existieren nicht in dem Mangel an Bestimmtheit und Konkretion, in der Abstraktheit in diesem Sinne, sondern in der Materialität einer solchen Spezies, die in der formalen Immaterialität, die sie im denkenden Geiste besitzt, nicht existenzfähig ist, sondern des Stoffes bedarf, um aufserhalb des Geistes bestehen, d. h. existieren zu können. [In diesem Sinne wird die Differenz zwischen Platon und Aristoteles an verschiedenen Stellen vom hl. Thomas dargestellt. Statt vieler eine! „Quidam ut Platonici posuerunt formas rerum sensi-

bilium esse a materia separatas, et sic esse intelligibiles actu, et per earum participationem a materia sensibili effici individua in natura, earum vero participatione humanas mentes scientiam habere . . . Sed haec positio a Philosopho sufficienter reprobata est; qui ostendit, quod non est ponere formas sensibilium rerum nisi in materia sensibili; cum etiam nec sine materia sensibili in universali formae universales intelligi possent, sicut nec simus sine naso.“ De veritate qu. X. art. 6. c.]

Erläutern wir unseren Gedanken an Beispielen! Nehmen wir an, die Begriffe von Rose, Lilie, Eiche, Buche u. s. w. repräsentieren derartige speziellste Arten, so liegt es im Begriffe dieser Wesenheiten Wurzel, Blätter, Blüten zu haben, mit anderen Worten, sollen sie verwirklicht werden, so kann dies nur im Stoffe geschehen, Es gilt dies von allen Pflanzen, Tieren, Menschen [Auf die spezielle Schwierigkeit, welche die Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode der thomistischen Theorie zu bereiten scheint, werden wir im weiteren Verlaufe unserer Darstellung zu reden kommen.], um von unorganischen Wesen zu schweigen: der ideale, im Begriffe gedachte Typus, obgleich einer weiteren, logischen Determination nicht fähig und in diesem Betracht konkret, kann doch nicht als solcher in seiner idealen, immateriellen Reinheit aufserhalb des Geistes, der ihn denkt, da sein, weil er zu seiner Verwirklichung des Stoffes bedarf, und es nun einmal eine Rose, Eiche u. s. w. ohne realstoffliche Grundlage nicht geben kann.

Hier scheint der Ort zu sein, die Differenz platonischer und aristotelischer Denkweise etwas genauer ins Auge zu fassen.

Der Stagirite tritt der Ideenlehre Platons aus zwei Gründen, oder in zwei Punkten entgegen. Der erste Punkt betrifft die Übertragung der logischen Ordnung auf das reale Gebiet, die bei Platon in der Weise geschieht, dafs er die intelligible Welt der Ideen in derselben Weise sich gliedern und entfalten läfst, wie dies der menschliche, vom Allgemeinen zum Besondern fortschreitende, logische Gedankengang mit sich bringt. Dieser Vermischung des Logischen und Realen setzt Aristoteles seine strenge Scheidung von Logik und Metaphysik, logischer und realer

Ordnung entgegen, ohne seinerseits in das Extrem einer isolierten „formalen“ Logik zu verfallen.

Der zweite Punkt bezieht sich auf die Hypostasierung der Ideen körperlicher Wesen, die doch, um eine vom Gedanken eines denkenden Subjekts verschiedene, objektive Realität zu besitzen, der Verwirklichung im Stoffe bedürfen. Dagegen stellt Aristoteles durchaus nicht in Abrede, dafs es Begriffe geben könne, denen unmittelbar eine Realität entspricht, in denen, wie er sich ausdrückt, Fleisch und Fleisch-sein, Subjekt und Wesenheit eins und dasselbe sind. Solche Naturen aber sind eben die Intelligenzen. Daher kann es auch keinem Zweifel unterliegen, dafs der englische Lehrer durchaus im Geleise des aristotelischen Denkens sich bewegt, wenn er, abgesehen von der menschlichen Seele, der die Beziehung auf den materiellen Leib natürlich ist, jede Intelligenz als ein Wesen eigener Art betrachtet.

Wenden wir uns noch einmal zu dem gegen diese Annahme erhobenen Vorwurf der schimpflichen Zweideutigkeit zurück, so dürfen wir, um bei unseren Beispielen zu bleiben, fragen, ob die Begriffe Rose, Lilie, Eiche, in denen wir letzte Arten denken, abstrakt seien, nur im Sinne der Unbestimmtheit, der Trennung dessen, was nur die Seele auseinander hält, in Wirklichkeit aber vereinigt ist, mit einem Worte im Sinne jener Abstraktion, die Palmieri im Auge hat, und von der er sagt, sie geschehe per conceptionem mentis, quod omnibus ideis universalibus competit; oder ob zugleich und vor allem im Sinne des Freiseins von der Materie — esse expers materiae. Palmieri erklärt dies durch „Geist sein“ während es ganz allgemein von der Form geistigen Seins überhaupt gilt, unabhängig davon, ob es sich um Substanzen oder Accidenzen handelt. Denn allerdings werden die körperlichen Dinge dadurch, dafs sie von uns gedacht werden, nicht zu Geistern. Dessenungeachtet aber nehmen sie in der idealen Sphäre des Denkens gewissermafsen eine geistige, weil immaterielle Seinsweise an.

Ergibt sich doch schon aus dem allgemeinen und unbestreitbaren Grundsatze, dafs die Erkenntnisweise der Seinsweise des Erkennenden entsprechen müsse, die Konsequenz, dafs das Materielle

nur durch ein geistiges Bild erkannt werden könne; dafs es also, um in den Intellekt aufgenommen werden zu können, seiner stofflichen Existenzweise vollkommen entkleidet, vergeistigt, in diesem Sinne abstrakt werden müsse.

Palmieri unterscheidet die Abstraktheit des allgemeinen Begriffes von der Freiheit von Materie. In einem gewissen Sinne, wie aus dem bisher Gesagten hervorgeht, mit Recht. Andererseits aber beachte man, dafs gerade die Allgemeinheit des Begriffes, oder die Fähigkeit desselben, von mehreren prädiziert zu werden, seinen Grund in der immateriellen Auffassung des durch ihn Gedachten hat. Jeder Begriff ist dadurch allgemein, dafs er von dem hic et nunc oder von den Bedingungen der Materie abstrahiert, und diese Art von Abstraktheit ist es zunächst, die den allgemeinen Begriff als solchen charakterisiert, nicht jene, welche durch gesonderte Betrachtung seiner Merkmale entsteht.

Der gegen die thomistische Lehre geschleuderte Vorwurf erklärt sich aus der völlig verschiedenen Auffassung des Bildungsprozesses unserer Allgemeinbegriffe. Der Palmierische Begriff der Abstraktion ist ein ganz anderer als derjenige, den wir bei Thomas gefunden haben. Jene unwillkürliche Abstraktion, die aus der unter der Thätigkeit des intellectus agens erfolgenden immateriellen Aufnahme eines materiellen Erkenntnisobjektes stattfindet, ist dem vormaligen römischen Professor eine unverständliche, veraltete Sache. Ihm findet alles Erkennen durch Bildung einer Vorstellung bei Gegenwart des Objektes statt. Diese Vorstellung kann keine andere als eine individuelle sein. An ihr nimmt der Verstand seine trennenden und verbindenden Operationen vor, indem er das Gemeinsame für sich betrachtet und vom Eigentümlichen absieht. Kurz, es ist im wesentlichen die nominalistische Ansicht von der Abstraktion und den Allgemeinbegriffen. Die wahren Vorgänger Palmieris sind nicht Albert und Thomas, sondern Durandus und Occam. In dieser nominalistischen Richtung liegt denn auch das wahre Motiv für die Bestreitung der thomistischen Lehre vom Individuationsprinzip mit ihren notwendigen Konsequenzen: für uns ein neuer Beweis von dem Zusammenhang dieses Lehrpunktes mit den wichtigsten Teilen des thomistischen Systems. Denn

darüber dürfen wir uns keiner Täuschung hingeben, dafs die nominalistische Auffassung der Allgemeinbegriffe wie eine korrosive Säure wirkt, die alles zerstört, womit sie in Berührung tritt. Wäre der Nominalismus begründet, so müfste der stolze Bau der thomistischen Metaphysik in Trümmer sinken. Bevor wir aber diese Fäden der „Gedanken-Fabrik" weiter verfolgen, sei noch einmal auf das Verhältnis aufmerksam gemacht, in welchem platonische und aristotelische Denkweise mit Bezug auf den Gegenstand unserer Untersuchung zu einander stehen. Dafs die Körperwelt mittels der substanziellen Formen gleichsam ideal durchleuchtet und eben deshalb auch dem Verstande erkennbar sei: diesen Gedanken hält der gröfsere Schüler mit dem grofsen Meister fest. Freilich in einer Weise, durch die er erst wahrhaft zu seinem Rechte kommt; denn nach platonischer Ansicht würden wir durch die Begriffe nicht erkennen, was wir erkennen und erforschen wollen, die Welt, die wir erfahren, und in der wir leben, sondern eine andere, von ihr völlig verschiedene über ihr. Die substantiellen Formen des Aristoteles sind nicht etwas Jenseitiges, sondern das immanente Wesen des Stofflichen, in diesem aufgenommen und wahrhaft individuiert. Das Wesen des Einzelnen beruht daher nicht auf einer nebelhaften und ins Unbestimmte verschwimmenden Anteilnahme des Einzelnen an einem von ihm verschiedenen und allein wahrhaft seienden Allgemeinen, und darf daher auch nicht als eine blofse Erscheinungsform eines solchen aufgefafst werden. Der allgemeinen Idee als solcher kommt daher auch ein wirksamer Einflufs auf das Werden der Dinge nicht zu. Die Idee wirkt nur als vorbildlicher Gedanke eines wirkenden Prinzips, einer causa efficiens. Diese aber ist individuell; ein Individualwesen bringt ein anderes Individualwesen hervor.

Aufser den bereits hervorgehobenen Differenzpunkten ist dies der dritte, der die Theorie des Aristoteles von der platonischen Lehre unterscheidet. Es ist seine Auffassung des Werdeprozesses, durch welche Aristoteles die in der platonischen Ideenlehre enthaltenen Elemente eines falschen, idealistischen Rationalismus ausscheidet, ohne deshalb das ideale, zur Begründung

wahren Wissens — allgemeiner und notwendiger Erkenntnis — eingeführte Moment jener Lehre preiszugeben. Die wirkende Ursache nämlich wirkt als Form, oder wenn sie nicht reine Form ist, nach ihrer Form. Diesem Grundsatze gemäfs bringen Naturursachen Wirkungen hervor, die ihnen spezifisch oder generisch ähnlich sind, der Mensch einen Menschen, die Sonne zwar nicht wieder Sonnen, sondern Sonnenhaftes, wie die Farbenglut tropischer Pflanzen. Geistige Ursachen aber wirken nach den intellektuellen Formen des Verstandes, den Ideen. So erklärt sich die potentielle, weil durch die Materie gebundene, und gleichsam verunreinigte, in die zeiträumliche Daseinsweise des Hier und Jetzt herabgezogene, und deshalb durch die abstrahierende Thätigkeit des Verstandes erst zu entbindende Intelligibilität der materiellen Dinge, ohne dafs es nötig wäre, mit Platon die Realität des Einzelnen durch ein unklares Verhältnis zu den hypostasierten Begriffen von Dingen, die zwar eines geistig oder vergeistigt idealen, nämlich im Verstande, nicht aber eines geistig realen Seins, wie es Platon ihnen angedichtet, fähig sind, in Gefahr zu bringen.

Als eine Nachwirkung des platonischen Gedankens haben wir es anzusehen, wenn arabische Peripatetiker einerseits im Werdeprozefs den wirkenden Ursachen nur die Vorbereitung des Stoffes, die Einführung der Form aber dem Einflufs einer getrennten Intelligenz zuschreiben, und wenn dieselben Philosophen im Erkenntnisprozefs andererseits die Einwirkung der Dinge auf Sinn und Verstand auf eine blofse, einer höheren Intelligenz gebotene Veranlassung, die Ideen der Seele einzuflöfsen, reduzieren.