

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

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

Objektyp: **Article**

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

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

PDF erstellt am: **16.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761828>

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.



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.

(Schluss.)

Der Vorwurf, den der Philosoph des Unbewußten gegen Schopenhauer erhebt, daß dieser infolge der Verwerfung der Atome nicht zu sagen wisse, was die Individuen im Unorganischen seien, gibt uns zu weiteren Erwägungen Anlaß. Ist nämlich die Materie Grund der Individuation, so erklärt es sich, warum diese in den körperlichen Dingen in dem Grade unvollkommen ist, in welchem die Form in die Materie versenkt ist. Am unvollkommensten individualisiert sind demnach die unorganischen Körper, und es ist hier oft schwer oder unmöglich zu sagen, wo das eine Individuum aufhört und das andere anfängt.

Ist der Fluß, der Wasserfall, der See ein Wasserindividuum? Ist es der abgesonderte, abgerundete Tropfen? Wenn es Moleküle gibt, die sich als gesonderte, diskrete Thätigkeitscentren und Eigenschaftssubjekte gegen einander abgrenzen, so wäre freilich diesen der Charakter der Individualität zuzuerkennen.

In jedem Falle scheint in diesem Gebiete die Individualisierung ausschliesslich durch die Unterbrechung des kontinuierlichen Zusammenhanges des Gleichartigen, durch mechanische Teilung hergestellt zu werden.

Nach Aristoteles ist ein unorganischer Körper eins, wenn ein an sich seiender räumlicher Zusammenhang seiner Teile besteht; ein solcher aber ist vorhanden, wenn die Bewegung nicht nur zufälliger-, sondern notwendigerweise eine ist; diese Einheit ist demnach nicht da vorhanden, wo blofse Berührung stattfindet. Eben-
sowenig da, wo die Einheit der Form fehlt. Die Einheit der Substanz, bemerkt derselbe, beruht entweder auf dem räumlichen Zusammenhang, oder auf der Form oder dem Begriff. Daher auch ein Körper, der eine räumlich zusammengesetzte Gröfse ist, nicht schlechthin als eins zu bezeichnen ist, wenn er kein Ganzes bildet, d. h. nicht eine Form hat. [Metaph. V. c. 6. 1016 b. 9. sequ.] Endlich heifst es, Einheit der Zahl finde dann statt, wenn die Materie eine ist [L. c. b. 32.], wozu der heil. Thomas bemerkt: „Die Materie nämlich, sofern sie unter bestimmten (signatis) Dimensionen besteht, ist Grund der Individuierung der Form. Durch die Materie kommt es deshalb dem Singulären zu, der Zahl nach eines, von Andern Geschiedenes zu sein. [S. Thom. Comm. in Metaph. c. V. lect. VI. Vivès tom. 24. p. 537.]

Liefse sich, wie gesagt, die Existenz von Molekülen oder gleichartigen letzten Bestandteilen nachweisen, so müfsten diese als die Individuen im Bereiche des Unorganischen angesehen werden. Jene Unvollkommenheit aber, die wir als der materiellen Individualität anklebend bezeichneten, würde auch in ihnen sich finden: Denn der aktuellen Ausdehnung unterworfen, wären sie wenigstens nach der Seite der Quantität und Materie fortgesetzter Teilung zugänglich, da einer solchen nur die Form, also der Grund der spezifischen Einheit, nicht aber die Materie, also der Grund der individuellen Einheit, ein Hindernis entgegenstellen würde. Die blofse, mechanische Teilung also würde die individuellen Substanzen vervielfältigen. Jedes Molekül wäre der Wirklichkeit nach eine, der Möglichkeit nach viele Substanzen.

Dagegen können Atome im Sinne absolut der Teilung widerstrebender Seinsprincipien und Eigenschaftscentren nicht die letzten Bestandteile und eigentlichen Individuen im Unorganischen bilden. Denn entweder fehlt ihnen wahre, kontinuierliche Ausdehnung, in welchem Falle die räumliche Existenz der Dinge mit allen Erscheinungen realer Kohäsion und Adhäsion ins Gebiet subjektiver Phänomenalität zurücktreten würde, oder es wird jenen Elementen des Körperlichen wahre Ausdehnung zugeschrieben, in welcher letzterem Falle die Erklärung sich nicht mit ihnen befriedigen dürfte, da der Grund der Ausdehnung von dem Grunde der Einheit, dem Quellpunkt der Eigenschaften und Kräfte unterschieden werden muß, womit wir zu unserer Unterscheidung des Grundes der spezifischen oder formalen von dem Grunde der individuellen Einheit und weiterhin zur Materie als Prinzip der körperlichen Individuation zurückgeführt werden. Denn das Prinzip der realen Ausdehnung und Teilbarkeit enthält den Grund der Vervielfältigung des Gleichartigen in Raum und Zeit.

Wenn im Unorganischen ausschließlich das diskrete Fürsichbestehen des Gleichartigen Grund der Individuation ist, und deshalb die Schwierigkeit besteht, die diskreten Bestandteile des phänomenalen Körpers aufzuzeigen, um zu den wahren individuellen körperlichen Substanzen zu gelangen, so verhält es sich schon anders mit den Organismen. In ihnen gewinnt die Form bereits das Übergewicht über die Materie und hebt sie auch für die Erscheinung durch die organische Gliederung in scharfer Sondernung von ihrer Umgebung ab. Vollkommener als in den unorganischen Dingen ist daher die Individuierung in der Pflanzenwelt. Durch die bestimmte Scheidung von Wurzel, Stamm und Zweig, von Blatt, Blüte und Frucht stellt sich jede Pflanze als gesondertes Individuum neben ihres Gleichen dar. Gleichwohl hat man, wenn auch ohne zureichenden Grund, gezweifelt, ob der ganze Baum oder ein jeder Ast an ihm als ein individuelles Wesen zu betrachten sei. Das Wahre ist, daß auch hier noch jene den unorganischen Körpern eigene Unvollkommenheit der Individualität in einem gewissen Maße sich findet, derzufolge mechanische Teilung die Vervielfältigung der Substanzen in derselben

Art bewirkt. Die Pflanze ist demnach der Wirklichkeit nach numerisch eine, der Möglichkeit nach numerisch viele Substanzen. [Vgl. P e s c h, die großen Welträtsel I. S. 460. „Bei der Pflanze fehlt jedes Bewußtsein. Aber nicht minder klar wie beim Tiere erkennen wir den einen das Ganze umspannenden Plan, nach welchem der Organismus von innen heraus sich aufbaut und auf Produktion des Samens für ein neues Wesen derselben Spezies ausgeht. Aus einheitlicher Zweckrealität heraus entwickeln sich die zu einander gehörigen Teile. Die sich später entfaltende Harmonie aller Teile ist, wie in einem Keime, uranfänglich vorhanden.“]

Jener Zweifel aber schwindet völlig, wenn wir auf der Stufenleiter der lebendigen Wesen zum Tiere emporsteigen. Hier begegnet uns nicht bloß ein eigenartiger Typus, der durch die Einheit in der Mannigfaltigkeit selbst für die Erscheinung in Zeit und Raum dem Stoff das Gepräge selbständigen Fürsichseins aufprägt, sondern es zeigt sich überdies im sinnlichen Bewußtsein ein selbständiges, den Stoff überragendes, wenn auch an ihn gebundenes Centrum, durch welches ein Individuum jedem anderen derselben Art in sinnlich bewußter Scheidung gegenübertritt. Auf dieser Stufe genügt deshalb die mechanische Teilung zur Konstituierung für sich bestehender Individuen der gleichen Art nur mehr in jenen Fällen, in welchen die Organisation, und daher auch die Bewältigung des Stoffes durch die Form eine sehr unvollkommene ist. In den höheren tierischen Organismen aber geschieht die numerische Vervielfältigung in keiner Weise mehr durch bloße mechanische Teilung, wenn auch durch Einführung der Form in den Stoff auf dem Wege der Zeugung: denn in Bezug auf alle körperlichen Wesen bleibt es wahr, daß die Materie durch die in ihr begründete Zerstreung und Veräußerlichung der Form in Raum und Zeit Prinzip der numerischen Vervielfältigung ist. [Nur im Sinne dieser Unvollkommenheit der materiellen Individuation läßt sich von einer Relativität des Individualitätsbegriffs reden; denn in ihr allein liegt der Grund der Schwierigkeit, in gewissen Fällen zu bestimmen, was Individuum sei, ob z. B. der Polypenstock

oder der einzelne Polyp. Vgl. Pesch a. a. O. S. 461. Gegen den Versuch, diese Schwierigkeit im pantheistischen oder atomistischen Sinne auszubeuten, wird daselbst mit Recht bemerkt, daß es eine eigentümliche Wissenschaftlichkeit wäre, wenn man das Vorhandensein von wirklicher Einheit und Vielheit überhaupt deshalb leugnen wollte, weil sich hier und da die Unterscheidung derselben unserer Kenntnisaufnahme entzieht.]

Am vollkommensten ist die Individuation vollzogen im Menschen, der sich im überorganischen Selbstbewußtsein, das jede Möglichkeit einer Teilung und Mitteilung ausschließt, als selbständigen Mittelpunkt seines Lebens und Wirkens erfafst. Und dies ist in dem Maße der Fall, daß man zweifeln könnte, ob nicht die Form oder das Wesen, worin das Selbstbewußtsein wurzelt, als ein eigenartiges Wesen, d. h. als ein solches, in welchem formale und individuelle Einheit zusammenfallen, zu betrachten sei. Diese Annahme wäre in der That geboten, wenn im Begriff der Menschenseele von der möglichen und naturgemäßen Verbindung mit dem Stoffe abgesehen werden könnte. Wegen dieser Verbindung aber resultiert aus der intellektiven Seele und dem von ihr informierten Körper ein Wesen, das durch den gleichen Artbegriff mit anderen aufgefaßt wird, in welchem also der Grund der individuellen von dem Grunde der formalen Einheit verschieden ist.

Es liegt nahe, an die zuletzt gemachte Bemerkung die Widerlegung des Einwandes anzuknüpfen, der von jeher als der gewichtigste, ja als geradezu entscheidend gegen die thomistische Lehre vom Prinzip der Individuation betrachtet worden ist. Ist der Leib, so wird gefolgert, Grund der Individualität der Menschenseele, so hört mit der Trennung vom Leibe die Seele auf, eine individuelle Existenz zu besitzen. Nimmt man nun an, daß das Allgemeine als solches nicht bestehen könne, so bedeutet das Aufhören der Individualität der Seele geradezu ihre Vernichtung. Läßt man aber die Subsistenz des Allgemeinen zu, so tritt die Seele im Tode in den Schoß desselben zurück, wie sie sich durch Zeugung und Geburt daraus abgelöst hat. Die vielen Seelen werden so wieder zu einer Seele, und von einer persön-

lichen, unsterblichen Fortdauer nach dem Tode würde in diesem wie in jenem Falle — der Vernichtung — nicht die Rede sein können.

Auf diese Schwierigkeit haben die Peripatetiker auf verschiedene Weise zu antworten gesucht. Wir brauchen uns indessen nicht mit Avicenna [Brentano, Die Psychologie des Aristoteles u. s. w. S. 9. Anm. 23.] auf unbekante Qualitäten, durch welche die Seele im Jenseits individualisiert werde, noch auch auf die fortdauernden Spuren des diesseitigen individuell gestalteten Seelenlebens zu berufen. Die richtige Fährte zeigt uns vielmehr der englische Lehrer, der den obigen Einwurf in folgender Fassung gibt: Wenn die menschlichen Seelen gemäß der Vervielfältigung der Körper sich vervielfältigen, so können die Seelen nach erfolgter Auflösung nicht in ihrer Vielheit fortbestehen. Von zweien wird daher eines folgen: entweder wird die menschliche Seele aufhören zu existieren oder es wird nur eine Seele übrig bleiben, was der Ansicht jener zu entsprechen scheint, die nur das allen Menschen Gemeinsame als unsterblich betrachten, sei dies nun der thätige Verstand, wie Alexander meint, oder mit diesem zugleich — wie Averroes lehrt — der mögliche Verstand. [Contra Gent. l. II. c. 80.]

Die Lösung der Schwierigkeit lautet: Die Einheit einer Sache hängt von einer anderen, mit welcher sie in natürlichem Zusammenhange steht, ebenso ab, wie das Sein. Ist dieses Produkt jenes naturgemäßen Zusammenhanges, so wird auch Einheit oder Vielheit in Abhängigkeit von diesem Zusammenhange stehen. Nun ist aber die menschliche Seele eine in ihrem Sein vom Stoffe unabhängige Form, folglich werden zwar die Seelen mit der Vervielfältigung der Körper mitvervielfältigt, jedoch nicht so, daß die Vervielfältigung der Körper Grund der Vervielfältigung der Seelen ist. [L. c. c. 81 n. 1. Ostensum est autem, quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur, quod multiplicantur quidem animae secundum quod multiplicantur corpora; non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum.]

Scheint nicht mit dieser Lösung der Schwierigkeit Thomas die Lehre vom Individuationsprinzip wenigstens in der Anwendung auf den Menschen zurückzunehmen? Denn das Aufgenommensein der Form im Stoffe soll ja gerade Grund ihrer Individuation sein. Wird also geleugnet, daß der Grund der Vervielfältigung der Seelen in den Leibern liege, so scheint nicht mehr der Stoff den Grund der Individualität der Seele zu bilden, sondern diese vielmehr unmittelbar durch sich selbst individualisiert zu sein.

Es scheint so, aber es ist eben nur Schein. Die prägnante Kürze, deren sich Thomas in der angeführten Antwort bedient, nötigt uns, in der Absicht, seinen Gedanken vollkommen zu erfassen, etwas weiter auszuholen.

Dasjenige, was durch die Materie individualisiert wird, und zwar so, daß es als ein individuelles Wesen neben anderen individuellen Wesen der gleichen Art — wirklichen oder möglichen — besteht, ist eben das Wesen, die Form, der Inhalt des Artbegriffs. Wir sagen: das Wesen, nicht das Allgemeine, die Form, ohne nähere Bestimmung, ob metaphysische oder physische, denn das spezifische Wesen ist weder allgemein noch individuell, vielmehr gegen beide Bestimmungen indifferent, und es hängt durchaus von der Immaterialität derselben — des Wesens und der Form — ab, ob metaphysische und physische Form zusammenfallen, und ob das Wesen an sich ein individuelles oder nur durch die Verbindung mit der Materie ein solches ist.

Demnach werden wir mit Beziehung auf das Menschenwesen sagen müssen: Ohne Stoff, konkret gesprochen, ohne verleiblicht zu sein, wäre das Menschenwesen, vorausgesetzt, daß es in dieser immateriellen Seinsweise existieren könnte, nur ein Wesen im Sinne des platonischen Menschen an sich. Die menschliche Natur, wie sie im Begriffe aufgefaßt wird, wäre in dieser Hypostasierung nur eine. Nun kann aber die menschliche Natur in dieser immateriellen Weise nicht existieren, denn zu ihrer Verwirklichung wird ein Organismus, werden vegetative und sensitive Organe erfordert, die offenbar nur im Stoffe bestehen können. Um mit Aristoteles zu reden, Mensch und Menschsein ist nicht

dasselbe. Soll also das Menschsein, die menschliche Natur Wirklichkeit erlangen, so wird dies nicht in einem physisch einfachen Wesen, in einer reinen Form, sondern nur in einem physisch — aus Form und Stoff — zusammengesetzten Wesen geschehen können.

Eben deshalb aber wird eine solche Natur Wirklichkeit in einer Mehrheit solcher Wesen gewinnen, denen die begriffliche Wesenheit gemeinsam ist, die sich also nicht spezifisch, sondern nur individuell unterscheiden.

Betrachten wir jetzt genauer die Form, die reale, physische Form, durch welche der Begriff — das metaphysische Wesen — des Menschen verwirklicht wird, und fragen wir uns, wie sie beschaffen sein müsse, um jenen Begriff im Stoffe zu verifizieren. Die Wesensdefinition des Menschen ist die eines vernünftigen Sinnenwesens — animal rationale. Um eine solche Wesenheit zu verwirklichen, muß die den Stoff gestaltende Form, eine von ihm dem Sein nach unabhängige, für sich subsistierende, wengleich zur Verbindung mit ihm bestimmte sein. In dieser Unabhängigkeit vom Stoffe, in diesem Fürsichsein der Wesensform des Menschen oder der menschlichen Seele liegt der Grund ihrer Unsterblichkeit, und zwar ihrer persönlichen, individuellen Fortdauer. Denn diese bestimmte Form, die Menschenseele, gewinnt durch die Verbindung mit dem Stoffe nicht ihr Sein, wohl aber liegt in dieser Verbindung der Grund dafür, daß das Wesen, welches sie als Form bestimmt, mit anderen Wesen unter einen gemeinsamen Wesensbegriff fällt.

In jenem Einwand verbirgt sich dasselbe Mißverständnis, das wir bei einer anderen Gelegenheit rügen mußten. Die Lehre von der individualisierenden Materie wird so ausgelegt, als ob angenommen würde, daß sich ein Allgemeines mit einem Besonderen verbinde. Diese Auffassung mag allenfalls auf die platonisierende Ansicht von den Häccitäten zutreffen. Die Theorie, die wir verteidigen, hat einen ganz anderen Sinn. Die Verwirklichung des Begriffs findet statt durch Einführung der Form in den Stoff, die eine bewirkende Ursache voraussetzt, welche je nach der Beschaffenheit der Form eine geschöpfliche sein

kann, oder die ungeschaffene, schöpferische sein muß. Handelt es sich um die Erzeugung vegetativer oder sensitiver Wesen durch Ursachen derselben Art, so genügt die geschöpfliche Ursache, weil hier Formen in Frage kommen, die in ihrem Sein und Wirken an den Stoff gebunden sind und daher, um den bekannten scholastischen Ausdruck zu gebrauchen, aus der Potenzialität des Stoffes eduziert werden können. Handelt es sich dagegen um die Erzeugung eines Menschen, so genügt die Kausalität der menschlichen Erzeuger nicht und erscheint ein schöpferisches Eingreifen der ersten Ursache erforderlich, weil die Wesensform des Menschen, die menschliche Seele an sich subsistent ist und die Potenzialität der Materie überragt, also auch nicht durch Aktuierung dieser Potenzialität zum Dasein gebracht werden kann.

Sollte der angeführte Einwand wirksam sein, so müßte er lauten: Ist die menschliche Natur durch den Stoff individualisiert, so hört sie infolge der Trennung vom Stoffe auf zu existieren oder als individuelle zu existieren. Wer sieht nicht, daß der Einwand in dieser Fassung jeden Sinn verliert? Denn wie keine reale Zusammensetzung, so findet auch keine reale Trennung von Natur und Individualität statt. Allerdings hört die menschliche Natur mit dem Tode dieses Menschen auf, in diesem Individuum oder als diese individuelle Natur dazusein, aber ihre physischen Bestandteile dauern fort, der eine, der Leib, in neuen Wesensformen, der andere, die Seele, in ihrem reinen Fürsichsein, weil sie nicht, wie andere Formen, in ihrem Sein und spezifischen Wirken vom Stoffe abhängig ist. Denn man beachte wohl: das Vergehen anderer Formen ist nicht eine Rückkehr ins Allgemeine und der Grund ihres Vergehens nicht der Verlust der Individualität durch Trennung von der Materie, sondern der Mangel an eigener Subsistenz, die wesenhafte Abhängigkeit vom Stoffe: hierin allein liegt der Grund, warum jene Formen im Umgestaltungsprozess des Stoffes durch wirkende Ursachen entstehen und vergehen, während die menschliche Seele in individueller Existenz, getrennt vom Stoffe, beharrt.

Warum aber, frägt man, hält der hl. Thomas so entschieden fest an der Behauptung, daß auch die abgeschiedene Seele in ihrer Beziehung auf den Leib diese bestimmte individuelle Seele sei? [Summa c. gent. l. c. Hujus modi commensurationes remanent in animabus, etiam pereuntibus corporibus.] Aus dem einfachen Grunde, weil ohne diese Beziehung auf eine bestimmte Leiblichkeit die menschliche Seele — weder schlechthin nicht, noch auch nicht individuell, sondern ein Individuum eigener Art wäre, wie der reine Geist. Die Beziehung auf die Leiblichkeit also ist nicht schlechthin Grund der Individualität der Seele, sondern der Grund, daß sie — und auch dies nur indirekt oder, wie der technische Ausdruck der Scholastiker lautet — reduktiv, zur Spezies Mensch gehört, eine menschliche Seele, ein neben anderen gleichartigen Seelenwesen bestehendes Individualwesen ist.

Nunmehr werden wir jene Antwort des englischen Lehrers, daß mit den Körpern, aber nicht durch die Körper die Seelen vervielfältigt werden, vollkommen verstehen und mit seiner Lehre von der individualisierenden Materie vereinbar finden; denn in den Körpern liegt nicht der Grund, daß die Seelen vervielfältigt werden, sondern der Grund, daß die mit den Körpern vervielfältigten — durch Schöpfung entstandenen — Seelen in Verbindung mit den Körpern Wesen konstituieren, die mit anderen unter den gemeinsamen Artbegriff fallen, also von diesen nicht spezifisch, sondern nur numerisch sich unterscheiden.

Die voranstehenden Erörterungen und Bestimmungen mögen manchen steril, abstrakt, „scholastisch“ erscheinen, aber sie sind unvermeidlich, wenn man nicht in unwissenschaftlicher Resignation den eigentlich philosophischen und spekulativen Fragen aus dem Wege gehen will.

Man glaube indes ja nicht, daß die Frage nach dem Grunde der Individuation sich einfacher löse, wenn man auf den Standpunkt der Monadologie oder des Atomismus sich stellt. Jene setzt an die Stelle der Körper Aggregate einfacher Substanzen, geistiger Wesen. Dieser aber ist genötigt, wenn das ausgedehnte Atom nicht gleichgiltig in seine Teile auseinanderfallen soll, in

ihm einen zusammenfassenden Grund der Einheit anzunehmen und so den Dualismus von Stoff und Form, dem er entgehen will, wieder einzuführen. Weder Monadologie aber noch Atomismus sind in stande, die Individualität eines Organismus zu begreifen, da ein äußerlicher Inbegriff von Individuen kein neues Individuum, kein „Individuum höherer Art“ geben kann, wenn man nicht mit Worten spielen will. Wenn ein Aggregat von Individuen ein Individualwesen bilden soll, warum nicht gleich das All, die „Panspermie“ der Atome, so daß auch von dieser Seite die Extreme — Alleinslehre und Allvielheitslehre sich berühren? [Man hat gefragt, ob denn Einfachheit etwas so Vollkommenes sei, daß man sie nicht den Elementen des Körperlichen zuschreiben dürfe? Gewiß, die Einfachheit des Punktes, der Materie, des logischen Seins (*ens commune*) ist etwas sehr Unvollkommenes. Dagegen die Einfachheit eines für sich bestehenden Seins, einer Substanz, ist etwas so Vollkommenes, daß sie nichts Geringeres als die — Unendlichkeit selbst impliziert. Bedeutet die Einfachheit Freiheit von der Materie, so ist die betreffende Substanz ein Geistwesen; bedeutet sie überdies Freiheit von jeder Art der Potenzialität — auch der des Wesens zum Dasein, so ist sie unendliches Sein — *ens a se*.]

Rekurriert man auf den einheitlichen Zweck, so müßte auch eine Maschine als ein individuelles Wesen angesehen werden. Ist aber die Maschine dies nicht trotz ihrer zweckmäßigen Gestaltung, so wird der Zweck, der den Organismus als individuelles Wesen konstituieren soll, als substantielle Form bestimmt werden müssen, welche die an sich gleichgiltig zerfallenden Teile des Stoffes zur Einheit des Wesens verbindet. Das Resultat ist ein Individualwesen, das seine Wesensbestimmtheit oder formale Einheit der organisierenden Form, sein individuelles Dasein in Zeit und Raum dem unter bestimmten Quantitätsverhältnissen existierenden Stoffe verdankt. Mit einem Worte: auch die Betrachtung der Organismen führt uns zur thomistischen Lehre von der individualisierenden *materia signata* zurück.

Sollte es uns gelungen sein, den Sinn dieser Lehre vollkommen klar zu stellen, gegen jedes Mißverständnis zu sichern

und die feinen Fäden bloß zu legen, mit welchen sie sich durch das Gesamtgewebe der psychologischen und metaphysischen Probleme hindurchschlingt?

Wenn wir das gewonnene Resultat überschauen, so erscheint es als merkwürdig, daß ein und dasselbe Prinzip, die Materie, das Allgemeinste und das Besonderste in den körperlichen Dingen verknüpft. Die aristotelische Logik belehrt uns, daß die Gattung eines körperlichen Wesens nach der Materie, seine Differenz nach der Form zu bestimmen sei. Die aristotelische Ontologie aber sagt uns, daß auch der Grund der Individualität körperlicher Dinge in der Materie gelegen sei. Daß diese Behauptungen keinen Widerspruch enthalten, davon haben wir den Grund in der Unvollkommenheit und Potenzialität der Materie zu suchen. Die logische Gattung, das potenzielle Element des Begriffs, liegt der Materie näher, als das aktuale, formgebende derselben. Oder, genauer gesprochen, im Wesensbegriff sind diese Unterschiede unbeschadet seiner vollkommenen Einfachheit vorhanden, weil er von der materiellen Realität der Dinge abstrahiert ist. Dieselbe Potenzialität der Materie enthält auch den Grund, warum die darin aufgenommene Form verunendlich, begrenzt und in der Weise individualisiert ist, daß Individuen von spezifisch gleicher Form, d. i. derselben Art, neben einander existieren können. Dieselbe Unvollkommenheit der Materie erklärt auch die psychologische Thatsache, daß der Intellekt nicht das Einzelne, Individuelle nach seinem eigentümlichen Wesen, sondern nur das mehreren Individuen Gemeinsame, die allgemeine Wesenheit, die Art zu erkennen vermag. Denn, indem der menschliche Verstand in der Erkenntnis der Dinge von ihnen abhängig ist, vermögen diese nur durch die Form, nicht durch das Stoffliche an ihnen auf den Verstand einzuwirken. Infolgedessen erkennt dieser nur die Form der materiellen Dinge, die Materie aber nach Analogie der Form, also überhaupt das Allgemeine oder die aus der materiellen Beschränkung entbundene, reine Wesenheit. Die individuellen Unterschiede aber oder die aus der Materie entspringenden, durch das Hier und Jetzt bedingten und darin sich offenbarenden substantiellen Modalitäten,

welche die Individuen als solche konstituieren, gehen für den abstrahierenden menschlichen Verstand verloren.

Alle Schwierigkeit konzentriert sich demnach in dem Begriff der Materie, diesem geheimnisvollen, flüssigen, aalgleichen Dinge, das dem Verstande in dem Augenblicke, in welchem er es zu ergreifen strebt, zu entschwinden scheint: in dem Begriffe der Materie, die zwar irgend etwas sein soll, aber doch nichts Formbestimmtes, kein *τί*, kein *ποιόν*, kein *ποσόν*, nichts, was direkt unter eine der zu unterscheidenden Gattungen des Seienden fällt; eine Realität, die sich als bestimmbares Prinzip der Substanz auf diese Kategorie reduzieren soll, wie die Einheit als Prinzip der Zahl, der Punkt als Prinzip der Linie auf die Kategorie der Quantität sich reduzieren; ein in sich Mögliches und Unbestimmtes, nur in Verbindung mit der Form Wirkliches, das in allen Körpern Grund der Ausdehnung und Teilbarkeit, in den substantiell veränderlichen aber Grund solcher das Wesen selbst ergreifender mannigfaltiger Bestimmbarkeit sein soll.

Eine eingehendere Erörterung und Verteidigung des aristotelischen Begriffs der Materie, als sie in der bisherigen Darstellung selbst enthalten ist, zu geben, liegt auferhalb unserer Aufgabe. Wir werden uns mit einigen apologetischen Bemerkungen, welche die Realität der passiven Potenz, der ontologischen Voraussetzung des naturphilosophischen Begriffs der Materie betreffen, begnügen. Diesen aber wollen wir die Expositionen voraussenden, welche die Lehre von der individualisierenden Materie in der thomistischen Schule im Kampfe gegen Skotus und andere erhalten hat.

Wir hoffen uns dadurch den Dank aller derjenigen zu erwerben, welche Sinn für spekulative Untersuchungen besitzen und der Arbeit abstrakten Denkens nicht aus dem Wege gehen: Bedingungen, die wir als unerläßlich für alle betrachten müssen, die sich mit der Frage nach dem Prinzip der Individuation beschäftigen und dieselbe einer befriedigenden Lösung zuführen wollen.

III.

Die Theorie der individualisierenden Materie in der „Schule des hl. Thomas“.

Als Vertreter der thomistischen Schule wählen wir uns zwei durch treues Festhalten an der Lehre, tiefes Eindringen in den Sinn des Meisters und eigene eminente spekulative Begabung hervorragende Jünger des englischen Lehrers: Cajetan und den schon öfter genannten Johannes vom hl. Thomas.

Der Kommentator der theologischen Summe, Kardinal Cajetan, spricht sich über den Sinn der materia signata in seinem Kommentar zur Schrift des hl. Thomas de ente et essentia ausführlich aus. Er berührt zunächst eine zwischen den Anhängern der thomistischen Lehre obwaltende Differenz der Ansichten über die materia signata. Die Einen nämlich betrachten Materie und Quantität als Teilursachen der Individuation und repartieren derart zwischen beiden, daß ihnen die Materie als Prinzip der Inkommunikabilität, die Quantität als Grund der Teilung und Unterscheidung von allem anderen gilt. Andere dagegen — longe melius — sehen die materia signata, nicht die materia quanta oder das Aggregat der Materie und Quantität, als Grund der Inkommunikabilität und Teilung zugleich an. Diese letztere Ansicht sucht Cajetan als die allein der wahren Meinung des englischen Lehrers entsprechende und zugleich sachlich begründete nachzuweisen.

Die materia signata bedeutet soviel als die eigene Materie des Individuums oder die einer bestimmten Quantität, bestimmter Raumverhältnisse fähige Materie. Denn diese bestimmte Materie ist ein innerer Bestandteil dieses bestimmten Individuums, z. B. des Sokrates, und wäre in seine Definition aufzunehmen, wenn das Individuum definiert werden könnte. Wir müssen uns nämlich denken, daß ein individuelles Agens, z. B. dieser Samen die Materie sofort (continuo) für eine einzuführende Form in der eigentümlichen Weise gestaltet, daß, wie menschlicher Samen die Materie für eine menschliche Seele geeignet macht, so dieser Samen für diese Seele.

Wie aber diese Materie diese Form erfordert, so steht sie auch in bestimmter Beziehung zu diesen Quantitätsverhältnissen. Allem nämlich, was in der Natur besteht, sind die Größen- und Wachstumsverhältnisse bestimmt. Insofern also die Materie diese Materie ist durch ihre Kapazität für bestimmte Quantitätsverhältnisse, ist sie *materia signata*. Daher spricht der hl. Thomas nicht von der Materie mit gewissen Dimensionen, sondern unter gewissen Dimensionen, und anderswo sagt derselbe, daß die Materie, wie sie in der Hinordnung auf die Form im allgemeinen, nämlich die Total- und Partialform, den generischen Unterschied der himmlischen Körper von den unteren (sublunaren) begründe, [Nach aristotelisch-scholastischer Ansicht unterscheidet sich die irdische von der himmlischen Materie dadurch, daß sie successiv für verschiedene Formen, die sich folglich als Partialformen verhalten, empfänglich ist. Die Potenzialität der himmlischen Materie dagegen ist durch eine Form (Totalform) in der Weise aktuiert, daß sie jede andere, successiv eintretende Form ausschließt.] ebenso auch durch die Hinordnung auf diese oder jene Quantität den numerischen Unterschied in den materiellen Dingen bewirke. Die *materia signata* bedeutet also nicht ein Aggregat von Materie und Quantität, sondern bezeichnet direkt (in recto) die Materie, und nur indirekt (in obliquo) die Quantität, wie die Potenz der Materie direkt auf diese, indirekt aber auf die Form sich bezieht, weil sie nur durch die Form definierbar ist.

Diese Fassung der thomistischen Lehre empfiehlt sich, ohne daß es einer weitläufigen Begründung bedürfte. Denn Materie und Quantität stehen nicht auf gleicher Linie in der Bewirkung der numerischen Unterschiede. Die geschiedene Quantität nämlich kann sich offenbar nur als Bedingung der individualisierenden Funktion eines substantiellen Prinzips verhalten, da die Individuation der Substanz zu erklären ist.

Wir übergehen daher die eingehende Beweisführung Cajetans und heben nur einige Antworten hervor, welche er auf die besonders von Skotus gegen die *materia signata* erhobenen Einwendungen und Schwierigkeiten gibt. Die Quantität, so lautet

eine dieser Schwierigkeiten, kann nicht Grund der signatio der Substanz sein, da diese in der Ordnung der Natur der Quantität selbst vorangeht, und das Spätere nicht Grund und Ursache des Früheren, oder auch ein und dasselbe — die materia signata — nicht Früheres und Späteres zugleich sein kann. Hierauf also erwidert Cajetan, das Verursachte könne Ursache seiner Ursache sein in einer anderen Gattung des Verursachens. Wirklich verhalte sich die materia signata als Materialursache der Quantität, diese aber hinwiederum als Formalursache der materia signata. Die Ursachen nämlich sind, wie Aristoteles lehrt, einander gegenseitig Ursachen. In diesem Sinne könne denn auch ein und dasselbe zugleich früher und später sein als ein anderes.

• Auf die Frage aber, wie man denn diese Kausalität der Quantität näher zu denken habe, rekurriert Cajetan auf den konkreten Prozeß des Werdens, in welchem durch die bewirkende Ursache die Materie in Abhängigkeit von dieser bestimmten Quantität gesetzt, dieser Quantität fähig gemacht wird. Auf diese Art konkurriert die Quantität, zur Bestimmung (signatio) der Materie, als Akt, wegen dessen gerade diese Empfänglichkeit eintritt. Es verhält sich also das Agens als wirkende, die Materie als aufnehmende, die Quantität als bestimmende formgebende Ursache der Individualität oder Signation der Materie. Durch die Keimkraft, die Kraft des Wachstums, ist z. B. die Dimension eines Baumes als durch eine wirkende Ursache bestimmt und damit die Materie und weiterhin das Ganze nach Form und Materie individualisiert.

Ein anderer Einwurf wird geradezu aus dem Satze selbst geschöpft, auf welchem die Theorie von der individualisierenden Materie beruht, nämlich daß in den Körpern der spezifische Unterschied durch die Form, der numerische durch die Materie begründet werde. Verhält sich nämlich nach dem zuletzt Gesagten die Quantität als Form und Akt, so bewirkt sie jenem Grundsatz zufolge nicht bloß einen numerischen, sondern einen spezifischen Unterschied. Ist dies aber nicht der Fall, so fällt jener Grundsatz und damit der ganze Bau, auf welchem die Lehre von der individualisierenden materia signata errichtet ist.

Die Antwort wird in der Distinktion des formalen Unterschiedes von dem Unterschiede der Formen gesucht. Verschiedene Quantitäten sind verschiedene Formen, jedoch nicht formal verschieden, und begründen in ihrer Rückwirkung auf die Materie nicht einen formalen, sondern numerischen Unterschied.

Quantität und Materie gehören, so wird schliesslich eingewendet, verschiedenen Kategorien an; jene ist etwas Accidentelles, diese aber (per reductionem) Substanz, die *signatio materiae* also etwas Substantielles. Wie kann nun ein Accidens den Grund einer substantiellen Bestimmung, nämlich der Multiplikation von Substanzen enthalten?

Es hindert nichts, erwidert Cajetan, daß die Bedingung einer substantiellen Folge in einem andern Prädikament liege; denn obgleich die Substanz jedem andern Prädikament vorangehe, so könne doch ein Accidens, sofern es sich als Akt und Form verhalte, genau unter diesem Gesichtspunkte, der Substanz vorangehen. Die Richtigkeit dieser Antwort zeigt die einfache Thatsache der mechanischen Teilung, die sich als Bedingung der Multiplikation der Substanzen, keineswegs aber als Konstitutiv derselben verhält, nicht etwas Substantielles, sondern Accidentelles ist. [De Ente et Essentia. Comment. Thomae de Vio Cajetani sup. cap. II. Venet. 1588 p. 8. sequ.]

Die Erklärungen und Unterscheidungen Cajetans sind auch für die späteren Thomisten maßgebend geblieben.

Wie wir bereits in der Einleitung gesehen haben, stellt Johannes vom hl. Thomas vor allem fest, daß in den körperlichen Dingen der Grund der formalen Einheit nicht mit dem Grunde der individuellen Einheit zusammenfalle, daß deshalb auch nicht die Wesenheit als solche das Prinzip der Individuation sein könne. „Zur Individuation eines materiellen Dinges wird nicht bloß eine in sich ungeteilte Einheit erfordert, sondern eine solche, die auch von jedem anderen Individuum innerhalb derselben Art geschieden ist. Da nämlich die materielle Natur der Existenz in mehreren Individuen fähig ist, so muß das Individuationsprinzip nicht nur die Anforderung erfüllen, von den Individuen einer anderen Art zu unterscheiden, sondern auch von

denen der eigenen Art, folglich muß die Individuation aus einem so beschaffenen Prinzip fließen, daß es einen substantiellen ohne einen essentiellen oder formalen Unterschied begründe. Denn sie ist nicht der formalen Einheit entgegengesetzt und hebt dieselbe nicht auf ihr Grund kann daher auch nicht in einem wesentlichen Prädikate liegen, weil sonst ein wesentlicher und nicht bloß individueller Unterschied resultieren würde. [Joh. a Sancta Thoma, Philos. Naturalis l. c. p. 52 a.] Andererseits aber darf doch der Grund der Individuation nicht außerhalb der Substanz gesucht werden; liegt er also nicht im Wesen und der das Wesen konstituierenden Form, so kann er nur in dem andern Konstitutiv der körperlichen Substanz, in der Materie gelegen sein. [Ergo oportet id reducere ad aliquod principium, quod quidem pertinet ad substantiam rei, nec tamen essentialem et formalem divisionem faciat, solam ergo faciat materialem, quia formalis non est, licet formas ipsas et quidditates materialiter dividat, atque adeo non potest procedere ex entitate formae, ut constituit unitatem formalem et essentialem, ut facit officium formae, sed quatenus ei adjungitur aliquid, quod sine distinctione formali faciat distinctionem formarum. L. c.]

Die von Suarez hiergegen erhobenen Einwendungen lassen sich trotz des bestechenden Scheines, womit sie vorgebracht werden, beantworten. Denn wenn behauptet wird, nicht die Materie, als das unbestimmte, potenzielle, sondern die Form als das bestimmende, aktuale, eigne sich zum Individuationsprinzip, so wird die Materie im Stande der Potenzialität und Unbestimmtheit verwechselt mit derselben im Stande der Verwirklichung, die sie allerdings durch die Form besitzt. Prinzip der Individuation aber ist die Materie in diesem letzten Stande. „Der Akt (das Verwirklichende) unterscheidet formell (bewirkt den Wesensunterschied); die Inkommunikabilität, das Individuellsein (neben anderen Individuen derselben Art) aber entspringt aus der Materie als ihrem Prinzip, vorausgesetzt, daß diese im Akt ist durch ihre Form, weil es ohne Form keine aktuale Materie, also auch keine aktuale Individuation gibt. Aber dies ist nur eine begleitende Bedingung der Individuation (requiritur con-

comitanter et propter existentiam) und es ist deshalb die Form nicht Wurzel und eigentlicher Grund der Individuation, insofern diese den Modus des individuellen Unterschiedes ausdrückt. [Actus est, qui distinguit formaliter, sed modus distinguendi materialiter, et incommunicabiliter est ex parte materiae, ut ex principio, supponendo tamen, quod materia sit in actu per formam, quia sine forma non datur individuatio in actu, sed hoc requiritur concomitanter et propter existentiam, non quia forma sit radix seu ratio propria individuationis, ut praecise dicit modum distinctionis individualis. L. c. p. 56 b.]

Die Individuation ist nämlich nicht ein Wesenskonstitutiv, sondern ein Modus der Wesenheit und gehört zur metaphysischen Stufe (dem gradus metaphysicus oder der metaphysischen Wesenheit, d. h. dem einheitlichen und einfachen Inbegriff der intelligiblen Bestimmungen eines Wesens) nicht als konstituierendes, sondern als modifizierendes Prädikat, sofern sie überhaupt als Prädikat zu bezeichnen ist. Denn mehr als die Weise (ratio) des Prädikats kommt ihr die des Subjektes, das alles andere im Individuum ist, zu.

Damit erledigt sich ein anderer Einwand des Suarez, daß die Individuation zur Linie des Prädikaments (wonach die Individuation der Substanz eine substantielle, die des Accidens eine accidentelle ist) und zum metaphysischen Grade gehöre, d. h. die letzte Seinsbestimmtheit bilde und deshalb, wie alle anderen metaphysischen Grade, aus demselben ungeteilten Sein (entitas) und derselben Form fliesse und sich von ihnen nicht reell, sondern nur intellektuell (per intellectum i. e. ratione) unterscheide. Es bedürfe also zur Individuation und individuellen Einheit keines hinzukommenden Prinzips, sondern wie etwas durch sich reales Sein ist, so auch diese reale und individuelle Einheit.

Dieser Einwand also erledigt sich, wenn man die Individuation als substantiellen Modus faßt, der zwar demselben Sein wie die übrigen metaphysischen Grade oder Wesensbestimmungen, aber nach einem andern Verhalten angehört, nämlich mit Beziehung auf gewisse Accidentien (dem hic et nunc, der bestimmten

Quantität oder Signation der Materie), von denen die Individuation abhängt. Jenes eine Sein aber, woraus die Individuation fließt, ist nicht die Teilform (*forma partialis, physica*), die den Grund der übrigen metaphysischen Grade enthält, sondern es genügt als solche die Form des Ganzen, z. B. die menschliche Natur (*humanitas*), die auch die Materie oder das Prinzip der Unmittelbarkeit in sich schließt, und ebenso wird nach jenem Verhalten des einheitlichen Seins oder der Form, nicht wie sie die Beschaffenheit der Wesenheit, sondern die Beziehung der Unmittelbarkeit ausdrückt, der individuelle Grad genommen und kommt demnach dieser nicht, wie gegen Skotus festzuhalten ist, gänzlich von außen, sondern von demselben Sein, wie die übrigen metaphysischen Grade, jedoch nach einem verschiedenen Verhalten und mit Beziehung auf etwas von außen Hinzukommendes. [L. c. p. 55.]

Mit anderen Worten: Aus der Teilform und Materie entspringt ein Wesen, eine Entität, die Form des Ganzen, die in dieser Verwirklichung genommen, als ein einheitliches Sein spezifisch und individuell bestimmt ist. Indem aber dieses einheitliche Sein aus der Verbindung realer Bestandteile, der Teilform und der Materie resultiert, ist seine spezifische Bestimmtheit auf jene, seine individuelle auf diese, sofern sie in bestimmten Quantitätsverhältnissen besteht, zurückzuführen.

Wir knüpfen hieran zwei Reflexionen. Die eine betrifft die Bestimmung der Individualität als eines Modus. Wäre nämlich die Individualität ein Konstitutiv der Wesenheit, wie andere metaphysische Grade, z. B. die Animalität oder Rationalität im Wesen des Menschen, so wäre nicht abzusehen, wie denn im Prozeß der Abstraktion eine solche Bestimmung sich sozusagen verflüchtige, während dieses Verschwinden des Individuellen erklärlich erscheint, wenn die Individualität der Form auf einer aus ihrer Verbindung mit der Materie resultierenden Modifikation beruht.

Die zweite Bemerkung betrifft die Natur der Materie. Die thomistische Lehre nämlich vom Prinzip der körperlichen Individuation steht und fällt mit der Begriffsbestimmung der Materie als passiver Potenz in der Gattung der Substanz. Denn ist die

Materie nicht Potenz, sondern an sich aktuelles Sein, so kann sie mit der Form nicht mehr wahrhaft ein Sein bilden. [Ex diversis actu existentibus non fit aliquid unum per se. S. Th. quaest. disp. (tom. 14. Viv. p. 112). Vgl. Caj. in S. Th. 1. qu. 76 a. 3.]

In dieser Voraussetzung würden Materie und Form nicht mehr ein individuelles Wesen konstituieren, in welchem der Grund der Individualität von dem Grunde der spezifischen Bestimmtheit verschieden wäre.

Wenn daher Leibnitz [Erdmann, Leibnit. Opp. philos. p. 2.] gegen die Unterscheidung, die Körper seien numerisch eins per suam entitatem, sed non totam, bemerkt: „Da beide Teile (Form und Materie) numerisch eins seien, so würde, wenn die inneren Prinzipien des Einen und Seienden wie Ganzes und Teil sich unterscheiden, folgen, daß auch das Eine und Seiende wie Ganzes und Teil sich unterscheiden, ja daß das Sein über das Eins etwas hinzufüge;“ so läßt derselbe außer acht, daß die Prinzipien der spezifischen Wesenheit und der numerischen Einheit sich nicht wie Ganzes und Teil, sondern wie Teile verhalten, die sich zur Einheit des Seins zusammen schließen, das seine Wesensbeschaffenheit besitzt nach dem einen Teil, der Form, seine individuelle Einheit und zeiträumliche Getrenntheit aber auf Grund des anderen Teiles, der Materie.

Auf einen weiteren Einwurf, daß Accidentien, da sie die einheitliche Substanz, in der sie wurzeln, voraussetzen, nicht Grund der substantiellen Einheit sein können, wird geantwortet, die Quantitätsverhältnisse oder die individuellen Accidentien seien nicht die eigentliche Wurzel oder der Formalgrund der Individuation der Substanz, sondern nur Bedingungen ihrer Ausübung oder aktuellen Bethätigung. Denn ohne die wirkliche Teilung und bestimmte, abgegrenzte Quantität ist die Materie vielmehr Grund der allgemeinen oder generischen Bestimmungen der Wesenheit, in welchem Sinne gesagt wird, daß im Wesensbegriff die spezifischen Bestimmungen von der Form, die generischen von der Materie genommen werden.

In der Frage nach der Individuation der materiellen Dinge liegt nämlich, was nicht entschieden genug betont werden kann,

das entscheidende Moment in dem Grunde der Existenz oder der Möglichkeit einer Mehrheit von Individuen derselben Art. Denn nur dieser Grund schließt die Möglichkeit jeder weiteren Kommunikation aus und ist deshalb ausschließlich das wahre Prinzip des individuellen, unmitteilbaren Seins oder der Individuation. Nun kann aber jener Grund der Multiplikabilität der Art nur in der Materie liegen, da diese allein, soviel an ihr gelegen, der intelligiblen Bestimmtheit entbehrt. Also ist die Materie Prinzip der Individuation. Um aber die individuierende Funktion zu üben, ist es notwendig, daß sie existiere, und zwar unter bestimmten Quantitätsverhältnissen existiere; dies aber leistet ihr die Form. So ist die Form und sind die Quantitätsbestimmungen Bedingungen, nicht aber Grund der Individuation.

Daß die Form nicht dieser Grund in materiellen Wesen sein könne, erhellt aus dem vom hl. Thomas wiederholt ausgesprochenen Grundsatz, die Form sei Grund der spezifischen Einheit, die Materie Grund der individuellen Vervielfältigung. Als Prinzip der Spezies in den materiellen Dingen ist die Form Prinzip von Etwas, das Mehreren mitgeteilt werden kann, also als solche (*prout stat sub conceptu formae*) nicht Prinzip der Individuation. Vielmehr muß zur Form ein anderes Prinzip hinzukommen, wodurch sie unmitteilbar wird. Denn besitzt sie diese Unmitteilbarkeit durch sich selbst, so ist sie nicht materielle, einen Stoff informierende Form. Ist sie aber dies, so hat sie die Unmitteilbarkeit nicht aus sich selbst, sondern aus der Materie. Folglich ist diese Prinzip der Individuation. [Joh. a S. Th. L. c. p. 58. Aus St. Thomas vgl. *Cont. gent.* l. II c. 93 n. 2. *Comm. in Metaph. lect. IV.* (Edit. Vivès p. 130.) In II. *Sentent. dist. III. qu. I. art. IV.*]

Dasselbe leuchtet ein, wenn man die Natur der Form und die Natur der Materie betrachtet; denn im Begriffe der Form liegt es, mitgeteilt und aufgenommen zu werden, im Begriffe der Materie aber, Subjekt der Mitteilung zu sein und aufzunehmen. Endlich ist die Form Grund der Differenz und des formellen Unterschiedes, während der Unterschied der Individuen ein materieller ist, also zu seiner Grundlage mehr die Materie hat als

die Form. Zwei Individuen nämlich unterscheiden sich nicht wesentlich (quidditativ), obgleich sie Substanzen sind, weil alle wesentlichen Prädikate, die in dem einen sind, auch in dem anderen sich finden. Sie würden sonst nicht an der untersten und letzten Spezies teilnehmen, wenn sie in irgend einem wesentlichen Prädikate sich unterscheiden, da gerade die wesentlichen Prädikate die Natur der Spezies konstituieren. Wie also integrale Teile, z. B. Haupt, Hände, Füße eines lebendigen organischen Ganzen an derselben Form partizipieren und daher nicht im Wesen, sondern materiell sich unterscheiden, obgleich sie zur Gattung der Substanz gehören, so auch Individuen; denn zur Entstehung solcher genügt die Trennung integraler Teile oder die Lösung ihres kontinuierlichen Zusammenhanges. Wenn also diese weder so lange sie ein Kontinuum bilden, noch wenn ihre Kontinuität aufgehoben ist, sich wesentlich unterscheiden, da die Aufhebung der Kontinuität für sich allein nicht etwas Wesentliches und ein quidditatives Prädikat, sondern nur die Materie und Quantität, folglich keine formelle Teilung, wenn auch eine Teilung der Form und Substanz betrifft, so kann auch diese Unterscheidung (der Individuen nämlich) nicht aus der Form, sofern sie das Geschäft der Form vollzieht, d. h. sofern sie formell (wesentlich, quidditativ) trennt und unterscheidet, entspringen, sondern nur aus etwas anderem aufer der Form. Denn die Form teilen oder unterscheiden nicht nach der formalen Distinktion, heißt sie teilen, nicht insofern sie die Funktion der Form übt, sondern nach etwas zu ihr Hinzukommendem, was nicht Form ist oder nicht die Funktion der Form übt. Wie aber die Materie nicht Grund der formalen Distinktion ist, obgleich sie diese empfängt, so auch umgekehrt: obgleich die Form nach einer nicht formalen Unterscheidung geteilt wird und diese in sich aufnimmt, so kann die Unterscheidung doch nicht in der Form selbst ihren Grund haben, sondern in dem andern Wesensbestandteile, der Materie. [L. c. p. 58. 59.]

Halten wir hier einen Augenblick inne! Die vorangehenden Erklärungen unseres Kommentators mögen viele heutzutage nicht nach ihrem Geschmacke finden und als abstrakt, dürr, wenn

nicht als wunderlich und grillenhaft von sich weisen. Der bis ins Heiligtum der Theologie eingedrungene Positivismus hat uns bereits zu sehr der abstrakten, begrifflichen Erörterungen entwöhnt. Spekulative Untersuchungen sind uns „dürre Heide“ oder gelten, was der schlimmste aller Vorwürfe ist, als scholastisch. In allem verlangen wir die Farbe und Form des sinnlich Anschaulichen. Selbst in den sogenannten Geisteswissenschaften ist es nur philologische und historische Gelehrsamkeit, was unserer Beachtung würdig erscheint. Allenfalls noch in der Form der Zahl, des Mathematischen, findet das Abstrakte Gnade. Und doch werden wir uns des Sinnes und Kerns der Wirklichkeit durch Messen, Zählen und Wägen so wenig als durch Anschauung bemächtigen. Das Wirkliche zu verstehen wird uns nur durch Denken gelingen. Element alles Denkens aber ist der Begriff. Jede wissenschaftliche Untersuchung ist daher mehr oder minder abstrakt. Mögen dies also jene Erörterungen immerhin sein, wenn sie nur wahr und das Verständnis der Erscheinungen in Natur und Geist zu fördern geeignet sind. Nun ist aber das entschieden der Fall. Denn will man sich weder dem Begriffsabsolutismus eines extremen Realismus noch dem begrifflosen Nominalismus ergeben, so wird man an den Unterscheidungen des Allgemeinen und Besonderen, des Wesenhaften und Zufälligen, des Substantiellen und Accidentellen festhalten müssen. Man wird einerseits die Substantialität des Individuellen nicht leugnen dürfen und andererseits doch zugeben müssen, daß alles, was wir vom Wesen desselben erkennen, ihm mit anderen gemeinsam, also allgemein ist. So wird man notwendig auf die von Johannes vom hl. Thomas mit Recht urgierte Unterscheidung der „Teilung der Form“ von der „formellen Teilung“ geführt; denn die Formen sind individuell und dennoch Grund des Allgemeinen: scheinbar entgegengesetzte Bestimmungen, die sich nur unter der Voraussetzung vereinigen lassen, daß der Grund der Individualität nicht in der (materiellen) Form als solchen, sondern in der mit ihr zur Wesenseinheit verbundenen Materie liegt.

Unleugbar sind diese Unterscheidungen dem Geiste der aristotelischen Philosophie, die von dem Bestreben beseelt ist, die

Forderungen der Wissenschaft, die auf das Allgemeine geht, mit der Existenz des Einzelnen in Einklang zu setzen, entsprechend. Der Widerspruch, den man darin finden wollte, daß der Stagirite das Einzelne wie das Allgemeine als wesentlich, substantiell betrachtet und daher das Letztere, die begrifflichen Bestimmungen der Substanz als *οὐσία δευτέρα* bezeichnet, löst sich, wenn man in der individuellen Substanz den Grund des Allgemeinen von dem Grunde des Individuellen, mit anderen Worten, das Prinzip der formellen Einheit, die Form, von dem Prinzip der individuellen Scheidung und Vervielfältigung, der Materie, zu unterscheiden versteht.

Daß der Grund der Individuation, fährt Johannes vom heil. Thomas in seiner Auseinandersetzung fort, auch nicht in irgend einer accidentellen Form gelegen sein könne, ist einleuchtend, da die Individuation der Substanzen eine substantielle ist, das Substantielle aber seine Wurzel nur in der Substanz selbst haben kann. Das Prinzip der Individuation muß also im Wesen, wenn auch in einem Bestandteile desselben liegen, der, indem er die Individuation berührt, die Spezies unberührt läßt.

In den Fehler, den Grund der Individuation außerhalb der Wesenheit zu suchen, verfiel Skotus. Die skotistische Häcceität kann indessen in einem zweifachen Sinne verstanden werden: nämlich entweder in dem Sinne der individuellen Differenz oder in dem eines von außen zur spezifischen Natur hinzutretenden Prinzips der Individuation. Wenn Skotus nichts anderes sagen wollte, als daß die Natur formell durch die individuelle Differenz individualisiert werde, so enthält seine Behauptung etwas Selbstverständliches, berührt aber den Punkt der Schwierigkeit nicht; denn in der vorliegenden Frage handelt es sich darum, ob die Individualität ebenso wie die übrigen metaphysischen Bestimmungen aus der einen Form resultiere oder einen anderen Grund innerhalb oder außerhalb der Wesenheit habe. Im zweiten Falle aber, d. h. wenn die Häcceität einen außerhalb der Wesenheit liegenden Individuationsgrund bedeuten soll, könnte das als „Diesheit“ bezeichnete Sein (*entitas*) wiederum als ein substantielles oder accidentelles gefaßt werden. Gesetzt, man nähme

letzteres an, so werden sich abermals zwei mögliche Fälle darbieten. Jenes die Individualität konstituierende Accidens könnte ein eigentümliches und notwendiges oder ein allgemeines und zufälliges sein. Beides aber ist unmöglich. Denn die eigentümlichen Accidencien (*propria*) fließen aus der gemeinsamen Natur und kommen folglich jeder so beschaffenen Natur zu; die allgemeinen Accidencien aber können vorhanden oder nicht vorhanden sein und sich verändern unbeschadet der Individualität ihres Subjektes. Betrachtet man aber jene „Diesheit“ als etwas Substantielles, so ist sie entweder ein eigentümliches Sein oder eine Modifikation eines Seins. Wenn das Erstere, so kann sie sich von der Substanz der Sache selbst nicht unterscheiden, also auch nicht von außen kommen und die skotistische Ansicht würde in dieser Fassung in die Meinung derjenigen zurückfallen, denen jede Substanz unmittelbar durch sich selbst individuell ist. Nimmt man aber das Zweite an und denkt sich die Individuation als substantiellen Modus, so muß sie, falls sie wesentlich und natürlich sein soll, in der Substanz selbst wurzeln. Als solche Wurzel aber haben wir die Materie, nicht eine von außen hinzutretende „Diesheit“ anzusehen. [L. c. p. 56 sequ.]

Der Grund individueller Vervielfältigung kann demnach nur in der Wesenheit selbst, und zwar in dem bestimmbareren Konstitutiv derselben, der Materie liegen.

Diese aber vermag ihre individuierende Funktion nur insofern sie unter einer bestimmten Quantität existiert, auszuüben. Wir sehen uns hiermit vor die im Bisherigen mehr nur gestreifte Frage gestellt, in welchem Sinne die quantitativ bestimmte Materie — *materia quantitate signata* — als Individuationsprinzip zu betrachten sei.

Die an dieses zu stellende Anforderung nämlich geht nicht bloß dahin, Einheit, sondern auch Unmittelbarkeit zu begründen und die Substanz in der Weise zu vervielfältigen, daß eine substantielle, nicht aber wesentliche, essentielle Unterscheidung entstehe. Dieses vermag aber nicht die Form als solche, wohl aber die Materie zu leisten, nicht zwar in der ihr, abgesehen von der Form, eigenen Indifferenz und Potenzialität, sondern unter dem

Zeichen einer bestimmten Quantität — ut determinata et signata.

Die signatio materiae geschieht nicht formell durch die Quantität, sofern sie (accidentelle) der Materie inhärierende und dieselbe affizierende Form ist, sondern durch die innere Hinordnung der Materie auf die Quantität als teilende und trennende Form. Als bestimmte accidentelle Form nämlich setzt die Quantität das individuelle Ganze voraus, kann also in diesem Betracht nicht Prinzip der Individuation sein.

Es liegt aber kein Widerspruch darin, daß ein und dasselbe — in unserem Falle die begrenzte, abgeteilte Quantität — in verschiedenen Beziehungen das Frühere und Spätere zugleich sei: das Frühere nach der Seite der Geteiltheit und Abgegrenztheit, zu welcher die Materie wesentlich hingeordnet und durch welche Hinordnung sie Prinzip der Individuation ist: das Spätere, insofern sie Form ist, d. h. dem aus Form und Materie bestehenden Ganzen eine bestimmte Beschaffenheit gibt, Grund und Träger weiterer accidenteller Bestimmungen der Farbe und übrigen sensiblen Qualitäten ist.

In der näheren Bestimmung dieser Hinordnung weichen die Anhänger der thomistischen Schule unter einander ab. Gleichwohl fällt es nicht schwer, die richtige, der wahren Meinung des Meisters selbst entsprechende Spur zu finden. Überflüssig erscheint die Annahme eines besonderen der Materie inhärierenden substantiellen Modus, durch welchen diese in Hinordnung auf eine bestimmte Quantität bestünde. Die Materie bedarf eines solchen nicht, um Wurzel der Individuation überhaupt zu sein; denn hierzu genügt es, daß sie letztes Subjekt ist, was ihr durch ihre eigene Natur, nicht durch einen besonderen Modus zukommt. Ebensowenig aber bedarf es eines solchen, um sie zur Aufnahme dieser bestimmten Quantität zu befähigen. Denn das diese und andere Accidentien oder Formen aufnehmende Subjekt ist hierzu ebenfalls durch sich selbst, ohne einen besonderen Modus befähigt. Auch würden dieselben Schwierigkeiten rekurrieren, nämlich ob dieser Modus durch die Materie oder durch sich selbst individualisiert sei.

Die Hinordnung der Materie auf die Quantität ist demnach präzise auf die Trennung und Teilung der letzteren zu beziehen und diese Trennung als Bedingung zu betrachten, von der die aktuelle, individualisierende Funktion der Materie abhängt, nicht aber als Grund der Individuation.

Die Behauptung, daß die Materie wurzelhaft durch die Quantität signiert — bestimmt — sei, oder insofern individualisiere, als sie Wurzel einer bestimmten Quantität ist, darf demnach nicht so verstanden werden, als wäre die Materie für sich allein Wurzel und Träger der Quantität. Denn diese entspringt aus dem Ganzen und inhäriert dem Ganzen. Vielmehr ist jene Behauptung ausschließlich auf die Teilung und Trennung der das Ganze informierenden Quantität zu beziehen. Dadurch, daß das Ganze in quantitativer Begrenzung besteht, entspringt aus der Materie jene Ungeteiltheit und Unmittelbarkeit desselben, durch die es individuelle Substanz einer gewissen Art neben anderen wirklichen oder möglichen derselben Art ist. [L. c. p. 60 sequ.]

In Übereinstimmung mit dieser Exposition steht, was der hl. Thomas von der signatio der Materie lehrt. Während in keinem anderen Accidens außer der Quantität ein eigentlicher Grund der Teilung liegt, tragen ebendeshalb die Dimensionen einen gewissen Grund der Individuation nach der bestimmten Lage, insofern diese eine Differenz der Quantität ist, an sich. Daher hat die Quantität einen doppelten Individuationsgrund, von denen der eine, wie es für jedes Accidens der Fall ist, aus dem Subjekte stammt, der andere aber aus ihr selbst, insofern sie eine bestimmte Lage besitzt, wegen deren wir noch mit Abstraktion von der sinnlichen Materie diese Linie und diesen Kreis uns vorstellen können.

Daher sind es auch nicht die bestimmten Dimensionen als solche, welche die Materie zur signata machen, denn diese sind veränderlich und verändern sich nicht selten, ohne daß das Individuum ein anderes wird; vielmehr kommen sie in anderer Weise, nämlich nur als Dimensionen überhaupt in Betracht; denn obgleich die vorhandenen Dimensionen immer nur bestimmte sein

können, wie auch die Farbe nur als Weiß oder Schwarz u. s. w. existieren kann, so sind sie doch Bedingung der Individuation nur als unbestimmte Dimensionen, d. h. die getrennte und in ihrer Rückwirkung auf die Materie trennende und unterscheidende Quantität ist, abgesehen von ihren bestimmten Dimensionen, Grund der Signation der Materie und Bedingung der Ausübung ihrer individualisierenden Funktion.

Wenn demnach der hl. Thomas die *signatio materiae* auf die unbestimmte Quantität zurückführt, so meint er damit die Quantität, sofern sie die Teilung und getrennte Lage bewirkt, und in dieser von den bestimmten Dimensionen der Quantität unabhängigen Rücksicht wird gesagt, die Quantität bezeichne die Materie, indem sie durch Teilung die Bedingung setzt, die erforderlich ist, damit die Materie ihre Unmittelbarkeit tatsächlich ausübe.

Der Zirkel aber, der darin liegen soll, daß die Quantität ihre Bestimmtheit aus dem Ganzen, die Materie inbegriffen, schöpfe, die Materie selbst aber diese bestimmte sein soll durch die *quantitas signata*, verschwindet, wenn man erwägt, daß etwas nach verschiedenen Beziehungen Ursache und Wirkung sein könne, ein falscher Zirkel aber nur dadurch entstehe, daß ein und dasselbe in der nämlichen Beziehung als Ursache und Wirkung, Bedingendes und Bedingtes zugleich behauptet wird. Die Quantität geht der Bestimmtheit der Materie voran als Disposition und in *genere causae materialis*, und dieses nur insofern sie getrennt ist und trennend, nicht aber sofern sie in bestimmten Dimensionen vorhanden das Ganze informiert. Nur in dieser letzteren Beziehung, also in *genere causae formalis* (d. i. als *actu* informierend) ist sie das Spätere und selbst durch die bestimmte und substantiell informierte Materie bestimmt.

Obgleich nämlich die Quantität nie anders als in bestimmten Dimensionen mit einer bestimmten Begrenzung und Gestalt wirklich ist, so ist doch die Formalität und Beziehung der Quantität, inwiefern sie teilend und unterscheidend ist, eine andere, als inwiefern sie bestimmend und informierend sich verhält, und das Erste, wodurch die Materie zur Form disponiert wird, ist das

Geteilt- und Getrenntsein von jedem anderen Teile oder jeder anderen Materie, die von jener Form unter den konkreten Umständen nicht informiert werden kann, und unter dem Gesichtspunkte dieser Trennung wird in der Materie die Quantität der substantiellen Form vorausgedacht durch ein Voraus (prioritas) der Disposition, obgleich dieselbe Quantität unter dem Gesichtspunkte accidenteller Information die Wesensform zur Voraussetzung hat und nur mittels derselben dem Subjekte zukommt.

Und es liegt nichts Ungereimtes darin, daß dieselbe (accidentelle) Form unter verschiedenen Beziehungen und Gesichtspunkten der Wesensform vorangehe und ihr folge. Die Ursachen nämlich sind sich gegenseitig Ursachen und was nach der einen Rücksicht Wirkung ist, ist nach der andern Ursache. So ist auch die Quantität Wirkung und Ursache zugleich in Bezug auf die individuelle Materie. Die Materie nämlich nimmt diese singuläre Quantität nicht auf, bevor sie selbst singulär und bestimmt ist, andererseits aber geht die Quantität, inwiefern sie Materie von Materie scheidet, der Individuation ihres Subjektes voran als eine notwendige Bedingung, daß die Materie ihre und des Ganzen substantielle Unmittelbarkeit gegen jede andere Materie bethätige. [L. c. p. 63 sequ.]

Versuchen wir, dasselbe mit wenigen Worten zu sagen.

In unserer Frage handelt es sich um die Individualität von Wesen, die spezifisch mit anderen identisch und numerisch davon verschieden sind. Eine derartige numerische Vervielfältigung von Substanzen setzt die Quantität voraus und beruht präzise auf der Teilung derselben. Durch die quantitative Teilung hat die Substanz ihr Hier und weiterhin, da das Hier der Grund der Beweglichkeit, die Zeit aber das Maß der Bewegung ist, ihr Jetzt. Es ist aber ein Hier und Jetzt der Substanz. Die Substanz selbst ist in Raum und Zeit. Der letzte und eigentliche Grund des Hier und des Jetzt muß also in der Substanz gelegen sein, und zwar da, wo auch die Wurzel der Quantität liegt: in der Materie. Denn obgleich das Ganze Träger ist der bestimmten Quantität, so kommt ihm doch die Quantität auf

Grund der Materie zu. Denn infolge dieser ist der Körper im Raume ausgebreitet und der Teilung unterworfen.

Hinwiederum, um die verschiedenen Gesichtspunkte zusammenzufassen, liegt der Grund der mangelnden Intelligibilität in der Quantität und der durch sie signierten Materie, denn diese sind es, die im Abstraktions- oder Vergeistigungsprozesse abgestreift werden.

Es zeigt sich somit, daß in der Lehre von der *materia quantitate signata* alle in der Theorie vom Grunde der Individuation in Betracht kommenden Bestimmungen zu einem harmonischen Ganzen sich vereinigen.

Kehren wir zur Exposition unseres Gewährsmannes und Führers zurück, so halten wir es für überflüssig, ausdrücklich zu bemerken, daß es sich um ein sachliches Früher oder Später, nicht um ein zeitliches handelt, wenn die Quantität als Grund und Folge der bestimmten Materie bezeichnet wird. Wie die integralen Teile des Organismus zumal, aber in einem wechselseitigen Kausalnexus bestehen, indem die vegetativen Organe durch die sensitiven und umgekehrt bedingt sind, so bestehen auch die Teile des metaphysischen Ganzen, Substanz und Accidentien in gegenseitiger Abhängigkeit, indem die Accidentien (die bestimmte Quantität) einerseits als Disposition für die wesentliche Beschaffenheit der Substanz, andererseits aber als hinzukommende der Substanz inhärierende Formen sich verhalten.

Ein anderes Beispiel läßt sich mit Johannes vom hl. Thomas aus dem Verhältnis der Seele zu ihren Kräften entnehmen. Die sensitiven Seelenvermögen nämlich verhalten sich einerseits dispositiv für das intellektive Seelenleben und setzen andererseits dieses selbst in seiner Substantialität voraus, da es keine menschlichen Sinne ohne Rationalität gibt und dieselben Sinne aus der intellektiven Seele als der Formalursache des ganzen menschlichen Seins fließen.

Endlich läßt sich auf das Verhältnis der Organisation zur Seele hinweisen; denn die (vollendete) Organisation ist einerseits Wirkung der Seele, andererseits Disposition für dieselbe.

Schließlich ist noch ein Einwand zu berühren. Die Teilung oder Trennung der Quantität ist etwas Accidentelles; wie kann die Individualität der Substanz, die, wie wiederholt zugestanden wurde, etwas Substantielles ist, von ihr auch nur wie von einer Bedingung abhängen? Und wenn die getrennte Quantität, obgleich nur Bedingung der Individuation, doch als Prinzip derselben bezeichnet wird, warum nicht auch die Form, die ja ebenfalls als Bedingung für die individualisierende Funktion der Materie anerkannt worden ist?

Auf den ersten Teil dieses Einwandes erwidern wir, es hindere nichts, daß ein Accidens Bedingung einer substantiellen Bestimmung sei. Durch die Thätigkeit, die etwas Accidentelles ist, werden substantielle Veränderungen hervorgebracht. Mechanische Einwirkung scheidet eine Substanz in zwei Substanzen, ein Individuum in zwei oder mehrere Individuen, eben weil jenes Accidentelle nur als Bedingung einfließt, der eigentliche Grund der substantiellen Multiplikation aber in der Substanz, genauer der Materie, ihrer Indifferenz, Potenzialität und Unvollkommenheit gelegen ist.

Was den zweiten Teil des obigen Einwandes betrifft, so steht die Teilung der Quantität, die *quantitas signata*, in einer wesentlich anderen Beziehung zur individualisierenden Funktion der Materie als die Form. Denn diese fließt auf die Individuation selbst nicht ein, ist vielmehr Grund der spezifischen oder formalen Einheit und wird selbst durch die Aufnahme in die Materie individuiert. Die Form kommt nur als Grund der Aktuierung oder Verwirklichung der Materie, also indirekt für die Bethätigung ihrer individualisierenden Funktion in Betracht. Die Teilung der Quantität dagegen, oder des getrennten Fürsichseins des Körpers als dieses Quantum, in dieser bestimmten Lage, in diesem bestimmten Verhältnis zu Raum und Zeit, ist direkte Bedingung für jene individualisierende Funktion, indem ein Körper als Individuum einer Art neben anderen Individuen derselben Art auf dem substantiellen Grund seines materiellen und der accidentellen Bedingung seines quantitativ räumlichen und im Raume getrennten Daseins existiert. [L. c. p. 66 sequ.]

IV.

Die Potenzialität der Materie.

Die Schwierigkeiten, welche die thomistische Lehre vom Individuationsprinzip sowie die anderweitigen damit zusammenhängenden Lehrpunkte weniger dem Denken als dem „Vorstellen“ darbieten, konzentrieren sich in dem Begriffe der Materie als einer realen Potenz.

Dafs hierin der „springende Punkt“ liege, dessen waren sich die Scholastiker, speziell die Thomisten, von jeher vollkommen bewußt.

Wie uns K. Werner berichtet, so reduziert sich nach des Thomisten Guerinois Behauptung der Gegensatz zwischen seiner Schule und den Skotisten lediglich auf die Grunddifferenz, ob es zwischen dem *ens actuale* und dem *ens mere possibile* noch ein Mittleres gebe, welches als *ens reale* denkbar ist. Hat man die Denkbarkeit einer *potentia realis passiva* erwiesen, so fällt eine Menge von gegnerischen Einwendungen von selbst hinweg. [Karl Werner, *Der hl. Thomas von Aquin*. Bd. III. S. 259.]

Dafs die reale passive Potenz nicht blofs denkbar, sondern angesichts der Thatsache des Werdens, Geschehens denknötwendig sei, erleidet für uns keinen Zweifel.

Speziell die Materie kann nur als ein potenzielles Sein begriffen werden. Als Wurzel der Ausdehnung, der Passivität, der realen Teilbarkeit, substantiellen Veränderlichkeit, als Grund der relativen Intelligibilität und numerischen Multiplizität [der körperlichen Dinge ist sie notwendig als Potenz, nicht als Akt zu bestimmen. Wer diesen Begriff der Materie verwirft, hat nur zwei Wege vor sich: entweder bei der realen Ausdehnung stehen zu bleiben, ohne nach ihrem Grunde zu forschen, was einem Verzicht auf die Philosophie gleichkommt, oder die Ausdehnung als ein nur für den „Zuschauer“, die vorstellende Monade bestehendes Phänomen zu betrachten.

Frägt man aber nach dem Grunde der Ausdehnung, so wird man, um nicht in diesen phänomenalistischen Standpunkt zurück-

zufallen, aufer der Zusammensetzung aus integralen Teilen, eine von dieser ganz und gar verschiedene nur begrifflich bestimmbare Zusammensetzung in den Körpern annehmen müssen: nämlich die aus zwei substanziellen Konstitutiven, von denen das eine den Grund der Aktivität, positiven Beschaffenheit, Intelligibilität, das andere den Grund der Passivität, räumlichen Beschränktheit, relativen Nichtintelligibilität des Körpers enthält, der eine bestimmender Akt, Entelechie, der andere bestimmbare Potenz ist. Denn nur Akt und Potenz können sich zur Einheit des Seins und Wesens verbinden.

Auf dasselbe Resultat hat uns die Erklärung der Thatsache der eigentümlichen Weise körperlicher Individuierung geführt. Denn ein und dasselbe Sein kann einen verschiedenen Grund seiner formalen, spezifischen und seiner individuellen Einheit nur dann haben, wenn in ihm zwei Wesenskonstitutive, inkomplete Substanzialprinzipien verbunden sind, die sich wie Akt und Potenz verhalten und daher fähig sind, ein Sein und Wesen zu konstituieren.

Von ganz hervorragender Bedeutung erscheint diese Begriffsbestimmung der Materie für die Auffassung des physischen organischen Lebens, indem sie gestattet, das Leben als eine wesenhafte und substanzielle Bestimmung der organischen Körper zu fassen, ohne genötigt zu sein, eine sogenannte Lebenskraft an fertige unorganische Substanzen anzuheften, oder in hylozoistische oder mechanistische Vorstellungen zu verfallen. Aus diesem Grunde ist denn auch der aristotelische Seelenbegriff zu allen Zeiten ein Gegenstand der Bewunderung für die wahrhaft großen denkenden Naturforscher gewesen.

Endlich lehrt ein Vergleich zwischen den einander extrem entgegengesetzten Standpunkten des Idealismus (Intellektualismus) und Materialismus, als deren klassische und typische Vertreter Platon und Demokrit zu betrachten sind, daß die aristotelische Auffassung, indem sie die Materie als potenzielles Sein bestimmt, die Mitte einhält zwischen dem platonischen Begriff derselben, wonach sie bloße Privation, ein Nichtseiendes und Nichtseinsollendes ist, und der extrem realistischen Bestimmung, in welcher

sie als ein an sich wirkliches und subsistierendes Sein gilt, also auf eine Höhe emporgeschraubt wird, die nur dem geistigen Sein gebührt.

Indes gerade um den Begriff des potenziellen Seins drehen sich noch heutzutage die zahlreichen Einwendungen, die man von verschiedenen Standpunkten aus gegen die aristotelisch-scholastische Auffassung der Materie glaubt erheben zu müssen. Aus diesem Grunde wird sich die Verteidigung des aristotelischen Begriffes der Materie auf den höheren und umfassenderen Standpunkt der Ontologie oder der Erörterung der Grundbegriffe stellen müssen, wenn sie in entscheidender und überzeugender Weise geführt werden soll. Der Begriff einer substanziellen Potenzialität hat den einer realen Potenz überhaupt zur Voraussetzung. Es handelt sich daher um den Nachweis der Objektivität oder objektiven Giltigkeit dieses Begriffes. [Von diesem Standpunkt behandelte der Verfasser die logisch-ontologischen Voraussetzungen des aristotelischen Begriffes der Materie in der Abhandlung: „Über die objektive Bedeutung des aristotelischen Begriffes der realen Möglichkeit.“ (Jahresbericht der philosophisch. Sektion der Görres-Gesellschaft für das Jahr 1883.)] Diesen Ausdruck des „Geltens“, dessen sich ein in neuester Zeit viel genannter und von manchen sehr gefeierter Philosoph bedient hat, um darin, wie er glaubt, den unvergänglichen Sinn der platonischen Ideenlehre zu fassen [Lotze, Logik. Leipzig 1874. S. 502.], nehmen wir auch für uns in Anspruch, wenn man uns mit der Frage bestürmt, was denn diese reale Potenz, die sich in allem Geschöpflichen findet, sei? Wir antworten: Das mögliche Sein läßt sich nicht anschauen, es ist weder Sauer- noch Wasserstoff, weder Atom noch Monade, aber es ist objektiv, es gilt. Die Annahme seiner Realität ist nicht das Produkt eines excessiven Realismus, nicht auf gleiche Linie zu setzen mit der Behauptung der Realität des formell Allgemeinen, das allerdings von bloß logischer, nicht von realer ontologischer Bedeutung ist.

Das real Mögliche also gilt! Es gilt nicht allein im Logischen, sondern auch im Realen, in Geist und Natur. Denn schon die Natur des Geschaffenen verhält sich zur Existenz wie die

Potenz zum Akt. Und wiederum verhält sich das Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes, obgleich an sich ein aktuelles Sein, doch als Potenz zum intelligiblen Sein, und geht dasselbe in der „objektiv realen“ Ordnung, indem es das Wissen erwirbt, aus der Potenz in den Akt über, nicht durch ein eigentliches Leiden, unter Verlust von Formen, sondern indem es durch das Intelligible, zu dem es in Möglichkeit ist, aktuiert, vervollkommenet wird.

Wenn dieses Werden im menschlichen Geiste auf einer accidentellen Potenzialität beruht, so muß das Entstehen materieller Wesen aus vorhandenem Stoffe, das Wort im Sinne der *materia secunda* genommen, in einer substanziellen Potenzialität begründet sein. Denn soll nicht alles Werden in der bloßen Ortsveränderung an sich unveränderlicher Elemente oder schließlich in dem subjektiven Verhalten vorstellender Kräfte zu einander bestehen, sondern ein wahres Werden, Entstehen und Vergehen von Wesen angenommen werden, so muß in der „objektiv realen Ordnung“ ein Übergang aus der substanziellen Potenzialität zur substantiellen Aktualität stattfinden. Die so geforderte substanzielle Potenzialität, die Grundlage des Entstehens materieller Wesen aus dem Stoffe, ist es, was wir *Materie*, *materia prima*, nennen.

Mit dieser Methode einer ontologischen Behandlung und Begründung naturwissenschaftlicher Fragen und Lösungen stellen wir uns allerdings in dem Streite, der früher oder später, wenn die von den Fortschritten der Empirie geblendete und eingeschüchterte Philosophie ihre Fassung wiedergewonnen haben wird, darüber entbrennen wird und entbrennen muß, wem der Primat in der Wissenschaft gebühre, ob der Physik, beziehungsweise der Mathematik, oder der Metaphysik, auf die Seite der Metaphysik. Denn auch der Versuch, der Mathematik diesen Primat einräumen und, was auf dasselbe hinauskommt, metaphysische Fragen mit Hilfe mathematischer Formeln lösen zu wollen, statt Sinn und Tragweite dieser selbst durch Denken zu rechtfertigen, muß als ein durchaus verfehlt bezeichnet werden.

Gegen unser Verfahren, den Begriff der *Materie* ontologisch durch Zurückführung auf oberste Begriffe und Grundsätze der

Vernunft auf seinen wahren Gehalt für das menschliche Erkennen zu prüfen, hat man geglaubt vom theologischen Standpunkt aus Protest erheben zu sollen. „Die Wahrheit von dem Dasein und den Eigenschaften Gottes, die Lehre von der Schöpfung aus nichts und von dem Werden und Vergehen der Dinge wären schlecht verteidigt, wenn sie auf dem einzigen Grund der objektiven Bedeutung der reellen Möglichkeit begründet wären.“ [Tübinger theolog. Quartalschrift. 1885. S. 56 f.] Sehen wir zunächst davon ab, daß diese Worte unsere Meinung keineswegs richtig wiedergeben, so ist jener angeblich theologische Protest in Wahrheit weniger dies, als vielmehr ein Protest im Namen der modernen Naturforschung oder noch genauer im Interesse des physikalischen und chemischen Atomismus, und im Sinne einer atomistisch-teleologischen Philosophie gegen den aristotelisch-thomistischen Begriff der Materie. [A. a. O. S. 21. 22.] Eine etwas befremdende Erscheinung: ein Theologe, der im Namen der Empirie gegen ein Philosophumenon sich ausspricht, das Jahrhunderte hindurch die mächtigsten Geister beherrschte und auch heutzutage noch vielen den Schlüssel zur Lösung bedeutsamer und schwieriger Probleme zu enthalten scheint. Doch warum soll es dem Theologen benommen sein, an die solide Basis der Empirie zu erinnern, auf welcher heutzutage die einzige mögliche Philosophie sich erheben muß? [A. a. O. S. 56.] Nicht bloß heutzutage, sondern zu allen Zeiten mußte die Philosophie auf der so festen als breiten Basis der Erfahrung sich aufbauen, wenn sie wahre Philosophie sein wollte, und dieser Grundsatz hat in keiner Schule noch so unbestritten Geltung behauptet, als in der peripatetischen. Freilich war man in dieser Schule auch immer eingedenk eines anderen nicht minder unumstößlichen Grundsatzes, daß die Wissenschaft bei den Thatsachen nicht stehen bleiben dürfe, sondern nach dem den Erscheinungen zu Grunde liegenden Wesen, sowie nach den letzten Gründen der Dinge und ihrer Veränderungen forschen müsse, und daß dies nur, da die Thatsachen sich nicht von selbst deuten, mit Hilfe der Prinzipien der Vernunft als einer zweiten selbständigen Erkenntnisquelle geschehen könne.

Für diesen philosophischen Standpunkt ist nun freilich seit Bacon und Descartes, noch mehr aber seit Kant das Verständnis verloren gegangen. Die Folgen liegen zu Tage, indem sich die Philosophie einerseits in Positivismus, der ratlos vor dem Chaos der sinnlichen Wahrnehmungen steht, andererseits in einem subjektivistischen Pantheismus, der im gleichförmigen Äther der Vernunftidee verschwimmt, verloren hat.

Stellt man sich dagegen auf den aristotelischen Standpunkt der Vernunftforschung über die Thatsachen der Erfahrung, so fällt vor allem der Einwand zu Boden, den man aus der vorgeblichen Undenkbarkeit, im Grunde nur Unvorstellbarkeit, der „thomistischen“ Materie entnehmen will. Denn wer möchte zweifeln, daß dies die eigentliche Meinung sei, wenn geklagt wird, „die thomistische Materie als ein Mittelding zwischen Sein und Nichts, als eine Realität, die nicht existieren kann“ (?), sei „nicht nur der Vorstellung unzugänglich, sondern auch kaum begreiflich, ja schwer denkbar“? [A. a. O. S. 20.]

Wollte man konsequent verfahren, so müßte man nicht bloß die „Denkbarkeit“ der realen Potenz, sondern jedes metaphysischen Begriffes, des Seins, der Ursache u. s. w., ja jedes Begriffes überhaupt in Abrede stellen, denn die von Kant, dessen Einfluß die Geister noch immer in einem fast unglaublichen Maße beherrscht, eingeführte Ansicht, Begriffe ohne Anschauung seien leer, führt folgerichtig zur sensualistischen Behauptung, daß alle Begriffe nur Worte und Zeichen seien, deren wir uns der Einfachheit wegen zur Zusammenfassung ähnlicher oder verbundener Erscheinungen bedienen. Wenn alles, was schwierig und „kaum“ denkbar ist, über Bord zu werfen ist, dann wird es bald nichts mehr geben, was in der Wissenschaft und der Erkenntnis fest stünde. Denn wie dem Sensualisten der allgemeine Begriff undenkbar ist, so finden Kritizismus und Skeptizismus den Gedanken selbst absurd, daß irgend eine Vorstellung einem Gegenstand ähnlich sei und ihn „vorstellig“ machen solle.

Die Materie im aristotelischen Sinne wird wohl denkbar sein, wenn sie gedacht werden muß, wenn die Thatsachen zur Bildung jenes Begriffes zwingen. Nach unserer Ansicht ist dies

der Fall. Der Theologe der Tübinger Quartalschrift bestreitet es, und zwar aus naturwissenschaftlichen Gründen. Ist denn aber, fragen wir, die Sache vom Standpunkt auch nur der modernen Naturwissenschaft schon ausgemacht? So lange Naturforscher von der Bedeutung eines Tyndall [A. a. O. S. 22. Anm.: „Neville verwirft die Definition der Materie von Tyndall, wonach sie der Anfang und die Fähigkeit (Möglichkeit) aller Formen und aller Qualitäten des Lebens wäre“ u. s. w.], Harms [Allgemeine Encyclopädie der Physik und Chemie. Band I, philosophische Einleitung.], du Bois-Reymond [Die Grenzen des Naturerkenntnis. Leipzig 1882. S. 21.], v. Bär [Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften. St. Petersburg 1876. S. 254, Anm.] u. s. w. den aristotelischen Begriff von der Materie oder seinen Naturbegriff, von welchem die Auffassung der Materie als Potenzialität in genere substantiae unzertrennlich ist, adoptieren oder wenigstens dem Atomismus nur einen relativen Wert zugestehen, müssen wir uns entschieden dagegen verwahren, daß man von philosophischer und theologischer Seite uns die atomistische Theorie als eine ausgemachte naturphilosophische Wahrheit aufoktroyiere.

Mit Recht ist von den Aristotelikern der jüngsten Zeit bemerkt worden, daß durch die scholastische Theorie keineswegs der Gebrauch der Atomistik in Physik und Chemie als unzulässig ausgeschlossen werde, und die hingegen von dem Tübinger Theologen vorgebrachten Einwendungen müssen als durchaus verfehlt bezeichnet werden. Ja, zum Zwecke des Messens, Zählens und Wägens ist die Annahme des Atoms so notwendig als die Zurückführung des Kontinuierlichen auf das Diskrete, der Krümmungsverhältnisse auf die Verhältnisse gerader Linien in der Mathematik, um jene dem Kalkül zu unterwerfen. Aber damit ist man noch weit davon entfernt, das Atom in seiner fingierten Diskretheit als Existenz und als das wahre Wesen der Körper erwiesen zu haben.

Genau gesprochen kann zwischen der empiristischen Atomistik, für welche das Atom Korpuskel, d. h. ein kleiner Körper mit allen oder den meisten Eigenschaften der Körper ist, und

der Theorie des Stagiriten kein Widerstreit bestehen, da sie sich in ganz verschiedenen Sphären bewegen, jene im Gebiete der Erscheinung, diese aber in dem des Ansich oder Wesens, das der Erscheinung zu Grunde liegt. Unvereinbar ist die aristotelische Theorie nur mit dem sog. philosophischen Atomismus, der das Atom, mag er ihm äußerlich Kräfte anheften oder nicht, als aktuelles, unteilbares und unveränderliches Prinzip alles körperlichen Seins betrachtet.

Abgesehen von anderen in diesem Begriff liegenden Absurditäten, widerspricht die Annahme der Aktualität und Formbestimmtheit des Atoms der Natur des Körpers. Denn nur der Geist ist als reine Form actus purus, und auch dieser nur relativ, nicht absolut, da sein Wesen zum Sein in Potenz ist. Die Annahme der wesentlichen Unveränderlichkeit des Atoms aber steht in Widerspruch mit der thatsächlichen Wesenseinheit organischer und chemisch zusammengesetzter Körper, denn die Zusammensetzung aus unveränderlichen Bestandteilen, die als komplette Wesen und Substanzen existieren, kann keine andere als eine äußerliche und accidentelle sein. Wie will man also der von uns angenommenen, im Wesen des Körpers gelegenen Potenzialität entgehen?

Dafs Körper verändernd auf einander einwirken, ist eine unbestreitbare Thatsache, die der Philosophie das sogenannte Problem der Wechselwirkung zur Lösung aufgibt. Nicht blofs Körper aber, auch Leib und Seele sollen auf einander wirken. Bekannt sind die mißlungenen Versuche des Occasionalismus, der prästabilierten Harmonie, zu denen sich in neuester Zeit der Lotzesche gesellte, der die Wechselwirkung der einfachen Atome oder Monaden aus dem substanziellen Bande der göttlichen Immanenz ableitet. Die ungereimteste Vorstellung ist ohne Zweifel diejenige, welche die Bewegung von Atom zu Atom überspringen läßt.

Die aristotelische Ontologie löst die Schwierigkeit einfach durch die Begriffe von Akt und Potenz. Die Körper stehen in realer Wechselwirkung, weil sie infolge ihrer Form sich thätig, infolge der Materie sich leidend verhalten. Leib und Seele aber

wirken nicht wie getrennte Substanzen auf einander, sondern verhalten sich als Form und Materie in der Einheit des durch sie konstituierten Wesens. Die Wechselwirkung besteht in diesem Falle zwischen den Vermögen untereinander und den Organen, nicht aber zwischen Leib und Seele selbst.

Reine Geister aber wirken als reine Formen, ohne zu leiden, berühren durch ihre Kraft, ohne ihrerseits berührt zu werden.

Wie sollen wir dagegen eine reale Wechselwirkung zwischen Atomen oder Monaden denken? Möge uns der Tübinger Theologe auf diese Frage eine befriedigende Antwort geben!

Im philosophischen Systeme des Aristoteles und des heil. Thomas steht der Begriff der Materie nicht isoliert. Die Behauptung, daß das potenzielle Sein Realität besitze, beschränkt sich nicht auf die Materie. Dieser Philosophie zufolge ist nicht nur im Logischen das Besondere im allgemeinen, der Schlusssatz in den Prämissen der Potenz nach enthalten, sondern auch der Begriff der Potenz nach im Wahrnehmungsbild, die allgemeine Natur der Potenz nach im Individuum, die Vorstellung der Potenz nach im vorstellenden Vermögen des Subjekts. Noch mehr, die Kontingenz des kreatürlichen Daseins, die Zufälligkeit des Geschehens im Zusammentreffen von einander unabhängiger Ursachen, die Freiheit des menschlichen Handelns, all das beweist dem Stagiriten, daß das Reale durch den Begriff des Wirklichen nicht erschöpfend gedacht werde, mit anderen Worten die objektive „Giltigkeit“ des möglichen Seins. [S. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. Bd. II. Vom Sein. III. Vom wirklichen und möglichen Sein. S. 99 ff. (der 1. Aufl.)]

Diese Ausdehnung des möglichen Seins über die verschiedensten und bedeutsamsten Probleme gemahnt uns aufs neue der Abwehr „extremer Folgerungen für die theologische Wissenschaft“, welche der Tübinger Theologe gegen uns richten zu müssen geglaubt hat. Die Wahrheiten von dem Dasein Gottes u. s. w. sollen schlecht verteidigt sein, wenn sie auf dem einzigen Grund der objektiven Bedeutung der realen Möglichkeit begründet wären. Auf dem einzigen Grund! Dieses haben wir nicht behauptet. Die teleologischen, moralischen, geschichtlichen

Grundlagen und Schrittsteine unserer Gotteserkenntnis anzutasten, ist uns nie in den Sinn gekommen. Daß aber diese Gotteserkenntnis in der Art auf jene Voraussetzung der objektiven Giltigkeit des Möglichen begründet sei, daß sie miteinander stehen oder fallen, dies ist allerdings unsere Meinung, und wir halten es für ein Leichtes, dieselbe zur Evidenz zu erheben.

Wenn diejenigen Recht behalten sollen, nach welchen der Begriff des Möglichen nur eine subjektive Betrachtungsweise der Dinge ohne reale Grundlage enthält, dann ist eben nur das Wirkliche möglich, d. h. alles, was ist, ist notwendig. Damit ist die Kontingenz der Dinge und die wissenschaftliche Basis für den Schluß auf einen Schöpfer der Dinge eliminiert.

Gesetzt, die Kontingenz und Potenzialität der Dinge wären nicht nur nicht der einzige, sondern auch nicht ein zureichender Grund für jene Wahrheiten des Daseins Gottes und Geschaffenseins der Dinge, so könnte dennoch die Leugnung ihrer Kontingenz und Potenzialität die Aufhebung der genannten Wahrheiten als unvermeidliche Konsequenz nach sich ziehen.

Das Dach des Hauses ruht nicht allein auf dem Fundamente, sondern noch auf anderweitigen Stützen; gleichwohl wird es mit diesen zusammenstürzen, wenn man dem Ganzen das Fundament entzieht.

Kein besonnener Philosoph, wenigstens kein scholastischer, wird behaupten, daß das principium contradictionis die positive und einzige Quelle aller Vernunftwahrheiten sei; gleichwohl steht ebenso unleugbar fest, daß mit der Aufhebung jenes Prinzips der Bau der menschlichen Wissenschaft so vollständig destruiert würde, daß darin kein Stein auf dem anderen bliebe.

Mit der Objektivität des möglichen Seins aber verhält es sich so, daß ihre Leugnung den Schluß vom kontingenten auf das (durch sich) notwendige, von dem beweglichen auf ein unbewegtes und unbewegliches Sein unmöglich macht, ihre Anerkennung aber dem Theismus der Vernunft die erforderliche wissenschaftliche Grundlage bietet.

Der kosmologische Beweis für Gottes Dasein, der allen anderen zur unumgänglichen wissenschaftlichen Voraussetzung

dient, beruht auf dieser Grundlage. Mag von der Thatsache der Bewegung, oder dem Kausalzusammenhange, oder der Kontingenz der Dinge, oder von den verschiedenen Graden, in welchen diese am Sein und Guten partizipieren, der Ausgangspunkt genommen werden: immer und immer wieder ist es die objektive Giltigkeit des Möglichen, wodurch die Festigkeit der vorausgesetzten Thatsache wissenschaftlich sicher gestellt ist.

Was die Bewegung betrifft, so wird zwar von derselben „theologischen“ Seite her behauptet, Galilei habe die aristotelischen Bewegungsgesetze beseitigt, „indem er das Streben der schweren und leichten Körper nach unten und oben zur Ruhe durch die allgemeinen Fallgesetze und den Übergang von der Ruhe zur Bewegung, von der *potentia* zum *actus* durch das Gesetz der Trägheit ersetzte.“ [Tübinger Quartalsch. S. 10.]

Wie der aristotelische Begriff der Bewegung als Übergang von der Potenz in den Akt durch das Gesetz der Trägheit beseitigt sein soll, erscheint uns noch unverständlicher, als wenn etwa die Behauptung aufgestellt würde, seit Galilei und Newton sei die Metaphysik durch Mathematik überflüssig gemacht worden. So viel wir verstehen, besagt das Trägheitsgesetz, daß ein Körper durch sich selbst seinen Zustand nicht ändern, also aus der Ruhe nicht in Bewegung und aus der Bewegung nicht in Ruhe sich versetzen könne. Nach dieser Seite war den scholastischen Aristotelikern das Trägheitsgesetz nicht unbekannt, soweit es nämlich auf den allgemeinen Prinzipien der Veränderung beruht. Um aber aus einem Zustande in den anderen versetzt werden zu können, muß der Körper zu dem letzteren in Potenz sein, es wird also in ihm irgend eine passive Potenz vorausgesetzt. Wir fragen demnach, in welchem Sinne denn durch das Trägheitsgesetz der allgemeine aristotelische Begriff der Bewegung ersetzt worden sei?

In der Auffassung, die der Bewegung von unserem Gegner der scholastischen Kosmologie gegeben wird, wäre ein wahrer Unterschied von Bewegung und Ruhe und damit freilich auch ein Übergang vom Möglichen zum Wirklichen überhaupt nicht mehr anzunehmen und alle Bewegung relativ. Wer sieht indes

nicht, daß damit die Bewegung in ein subjektives Phänomen verwandelt wird? Denn wenn es keine absolute, sondern nur relative Bewegung gibt, so ist die Bewegung eben nur für den „Zuschauer“.

„Es gibt“, behauptet der Tübinger Theologe, „im Universum überhaupt keine absolute Ruhe. Die scheinbare Ruhe ist wie die Ausgleichung entgegengesetzter Bewegungsantriebe, jeder Körper hat in sich ein Prinzip der Bewegung. Sein und bewegtes Sein sind gleich ursprünglich.“ [A. a. O. S. 10.]

Von welcher Art dieses Bewegungsprinzip sei, ob aktiv oder passiv, ob beides zugleich, unterläßt man uns zu sagen. Die sich ausgleichenden Bewegungsantriebe aber können nur aktive sein. Wir stünden damit auf dem Standpunkte des Dynamismus, der Theorie der entgegengesetzten Kräfte, die sich gegenseitig binden, jener Theorie, die, indem sie die Ruhe und den Übergang von der Ruhe zur Bewegung im einzelnen leugnet, über das gesamte Weltall das Leichentuch einer absoluten Ruhe breitet.

Diese Bewegungslehre steht im Widerspruche mit den That- sachen der Erfahrung, wie mit den Prinzipien der Vernunft; denn jene zeigen uns ein wirkliches Leiden und Verändertwerden der Dinge, diese aber lehrt uns, daß eine reale, wenn auch relative Bewegung immer die absolute des einen der Relationsglieder zur Voraussetzung haben müsse. Wäre dem nicht so, so würde, wie gesagt, alle Bewegung auf subjektivem Scheine beruhen.

Die aristotelische Erklärung der Bewegung als Übergang von der Potenz in den Akt umfaßt jede Art von Veränderung. Wir fragen deshalb, ob dieser Bewegungsbegriff nur für die örtliche oder für jede Art von Bewegung durch die moderne Bewegungstheorie beseitigt worden sei? Mit anderen Worten: ist der Tübinger Theologe gewillt, alle Veränderung auf örtliche Bewegung zurückzuführen? Dies hiefse die äußersten Konsequenzen des monadologisch- oder atomistisch-mechanischen Standpunktes ziehen. Was uns betrifft, so gestehen wir zwar zu, daß es keine Veränderung ohne örtliche Bewegung gebe, nehmen aber außerdem qualitative und quantitative Veränderungen, sowie ein wahres Entstehen und Vergehen von Substanzen an.

In jeder solchen Veränderung aber findet Bewegung, d. h. Übergang von der Potenz in den Akt statt. Ja selbst der menschliche Geist ist insofern der Bewegung unterworfen, als er das Wissen nicht von Haus aus besitzt, sondern in Bezug auf dasselbe aus der Potenz in den Akt übergeht.

Bleiben wir für einen Augenblick bei der örtlichen Bewegung stehen, so ist die scholastische Theorie vielleicht doch nicht so grundlos, als manchem scheinen möchte; und könnte die Lehre von dem natürlichen Ruheort der Körper einen Kern tiefer Wahrheit in sich bergen. Die aristotelische Bewegungslehre ist vorwiegend physikalisch und nimmt auf die konkreten Eigenschaften der Körper Rücksicht, die der modernen aber mathematisch, von diesen Eigenschaften abstrahierend. In der letzteren werden nur die Quantitäten oder Massen in Betracht gezogen, und die Form und Zweckbeziehung der Dinge aufser acht gelassen. Dafs diese Theorie grofse Erfolge erzielte, ist unleugbar; dafs sie alle Rätsel gelöst und die Beziehungen der Weltkörper zur vollen Klarheit gebracht habe, kann mit Grund nicht behauptet werden. Die wahre Natur und die wahren Ursachen der Bewegung sind naturwissenschaftlich noch nicht ergründet und mathematisch überhaupt nicht zu ergründen. Über den Sinn und die endgiltige Bedeutung der Attraktion ist das letzte Wort nicht gesprochen und wird dasselbe von der empirischen und mathematischen Naturforschung überhaupt nicht gesprochen werden.

Wenn es nach dem Gesagten nicht blofs relative, sondern absolute Bewegung gibt, und wenn die Bewegung nicht allein in der Vorstellung erkennender Wesen, sondern in objektiver Realität besteht, so ist die Annahme realer Ausdehnung, strikter Kontinuität und damit die Existenz an sich ausgedehnter Substanzen unvermeidlich. Denn die Monaden oder Kraftpunkte mögen einen verworrenen subjektiven Schein von Ausdehnung, mit nichten aber können sie reale Ausdehnung oder gar ein ausgedehntes Wesen erzeugen. Wahre Ausdehnung aber setzt ein unvollkommenes, potenzielles, zerstreues Konstitutiv in der ausgedehnten, in der Ausdehnung aber doch sich behauptenden und einheitlichen Substanz voraus. Irgendwie ist diese Wahrheit

selbst im Dynamismus, der die zerstreuende, centrifugale der konzentrierenden, centripetalen Kraft entgegengesetzt, anerkannt. Aber nicht blofs setzen Kräfte Substanzen voraus, denen sie inhärieren und können Substanzen nicht Produkt von Kräften sein: sondern überdies ist das, was zerstreut, nicht Kraft, aktive Potenz, sondern im Gegenteil passive Potenz, und weil nicht Ausfluß, sondern Bestandteil der Substanz, substantielle Potenz. In dieser aber liegt der Grund jeder, insbesondere auch der örtlichen Bewegung.

Fassen wir das über Bewegung Gesagte zusammen, so ist dieselbe ohne die reale Giltigkeit des Möglichen undenkbar und der aristotelische Beweis, der die Thatsache der Bewegung in dem Sinne des Übergangs von der Potenz in den Akt zur Basis nimmt, um sich zur Existenz eines ersten Bewegens, der in keiner Weise in Potenz, sondern durchaus Akt, actus purus ist, zu erheben, erscheint durch keinerlei Ergebnisse moderner Naturwissenschaft erschüttert.

Hinwiederum, eliminiert man die reale Bewegung, den Übergang vom Möglichen zum Wirklichen, so fällt die Basis jenes Schlusses auf einen transzendenten Bewegungsgrund hinweg.

Dasselbe läßt sich zeigen, wenn der Ausgangspunkt vom Kausalzusammenhange, und ebenso, wenn er von der Kontingenz der Dinge genommen wird.

Denn da die Wirkung in der Ursache der Möglichkeit nach enthalten ist, so gibt es keinen wahren Kausalzusammenhang, wenn das Mögliche nichts weiter als ein Verstandesbegriff ohne objektive Geltung ist.

Nicht minder wird die Kontingenz der Dinge aufgehoben, wenn man die objektive Bedeutung jenes Begriffes negiert; denn kontingent ist, was nicht blofs nach subjektiver Betrachtung, sondern an und für sich, und von menschlicher Auffassungsweise unabhängig sein oder nicht sein kann, also zum Sein in Möglichkeit ist.

Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß diese Möglichkeit überall eine passive und noch weniger, daß sie eine substantielle sein müsse; denn etwas anderes ist die Möglichkeit, etwas anderes

der Grund derselben. Der Grund eines möglichen Seins kann sowohl in einer aktiven und passiven Potenz zumal, als auch, wie das in der Schöpfung der Dinge der Fall ist, in der aktiven Potenz — der göttlichen Schöpfermacht — allein liegen. In allen Fällen aber ist die Möglichkeit eine objektive in dem oben angegebenen Sinne, und die Verwirklichung, wo sie stattfindet, ein Übergang vom Möglichen zum Wirklichen, mag nun die Möglichkeit als sachliches oder zeitliches Prius zu denken sein, und zwar ein nicht bloß gedachter, sondern in der objektiv-realen Ordnung sich vollziehender Übergang.

Da sich den Peripatetikern der Schluß auf eine erste transzendente Ursache unmittelbar aus der Thatsache der Bewegung und des Kausalzusammenhanges ergab, so konnte ihnen die Frage nach dem zeitlichen Anfang der Bewegung, oder wie sich die Scholastiker ausdrückten, der Neuheit der Welt (*novitas mundi*) als eine untergeordnete erscheinen. Aristoteles spricht sich darüber in verschiedenem Sinne aus. In den Topiken rechnet er sie zu den „wegen der Größe des Gegenstandes kaum zu lösenden Problemen“ [Top I, 11. 104 b. 16.]; in den physikalischen Schriften aber sucht er die Anfangslosigkeit der Bewegung aus apriorischen Gründen zu erweisen.

Der hl. Thomas widerlegt die von dem Stagiriten vorgebrachten Scheingründe, vertritt aber seinerseits die Ansicht, daß auch das Gegenteil, der Anfang der Bewegung, sich nicht mit zwingenden Gründen erhärten lasse. Merkwürdigerweise begegnen wir in dieser Frage auf Seite des Aquinaten seinen sonst unermüdlichen Gegner, den *doctor subtilis*, Skotus. Um von der thomistischen Schule zu schweigen, so hält auch Suarez den Anfang der Welt vom philosophischen Standpunkte für unerweislich. [Methaphys. disputat. Disp. 20. Sect. 6.]

Dieses Verhältnis, versichert man uns, habe sich angesichts der modernen Naturforschung geändert, und was vordem als sekundäre Frage galt, sei nunmehr zur Hauptfrage geworden. „Die Frage“, so läßt sich unser Theologe vernehmen, „konzentriert sich für uns dahin, ob dieses bewegte Sein, das wir in der Zeit wahrnehmen, als anfangslos nachzuweisen sei oder nicht.

Läßt sich der Beweis erbringen, daß die Bewegung einen Anfang genommen hat, so folgt daraus notwendig, daß für die Bewegung und das Sein der Dinge eine außerweltliche Ursache und ein Anfang angenommen werden muß.“ [Tübinger Quartalsch. a. a. O. S. 10.]

Dieser Beweis nun soll mittels des Clausiusschen Gesetzes, demzufolge die ganze Entwicklung der Welt einem Endzustand zustrebt, in welchem Gleichheit der Temperatur herrscht und alle Bewegung aufhört, wirklich erbracht sein. Daraus nämlich, daß dieser Endzustand in gegebener Zeit eintrete, müsse gefolgert werden, daß auch die Entwicklung eine gegebene Zeit gedauert und somit einen Anfang genommen habe. [A. a. O. S. 13.]

Wir wollen den Wert und die apologetische Brauchbarkeit dieses Räsonnements, dessen wir uns wohl selbst gelegentlich zur Verstärkung des kosmologischen Argumentes bedient haben [Lehrbuch der katholischen Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Regensburg 1874. Band I. S. 35.], dahin gestellt sein lassen. Indes scheint uns die naturwissenschaftliche Grundlage desselben nicht völlig gesichert. Wir sind daher auch weit entfernt, darin einen Ersatz für die allgemeineren und minder „konkreten“ Erörterungen des hergebrachten kosmologischen Argumentes zu erblicken. Auch dürfte die Bedeutung, die ihm allenfalls zukommen möchte, nicht darin liegen, daß es den Anfang des Seins oder auch nur der Bewegung erweise, als vielmehr in der Hindeutung auf ein übermechanisches und übermaterielles Bewegungsprinzip, das Grund des Lebens, der Distinktion der Dinge, der Ordnung ist. Auch dem Theologen der Tübinger Quartalschrift scheint das nicht entgangen zu sein, wenn er sich dahin ausspricht, der möglichen „ewigen“ Welt bliebe nur das Chaos übrig.

Wir glauben deshalb zu dem Schlusse berechtigt zu sein, daß die Basis, die der Tübinger Theologe für den wissenschaftlichen Theismus aus der modernen Physik entnehmen will, eine viel schwankendere ist, als jene, welche wir ihm mit der Vorzeit in der „objektiven Bedeutung des real Möglichen“ gegeben haben. Denn daß das Mögliche sich nicht selbst verwirkliche,

ist jedem Verstande einleuchtend; gehen also die Dinge in der objektiv-realen Ordnung aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit über, so ist die Existenz einer transzendenten und reinen Wirklichkeit erwiesen: ein Beweis, der von naturwissenschaftlichen Tagesmeinungen und Hypothesen unabhängig ist.

Verstehen wir unseren Theologen recht, so dürfte er selbst dem „naturwissenschaftlichen“ Argument für den zeitlichen Anfang der Bewegung mit Rücksicht auf den Ursprung der Dinge durch Schöpfung nur den Wert einer Hypothese zuerkennen. Wir glauben dies aus seiner Äußerung entnehmen zu sollen, daß alle christlichen Philosophen und Theologen von der Schöpfung aus nichts ausgehen. [A. a. O. S. 7.] Da sich unser Autor, wenn nicht zu den Philosophen, doch sicher zu den Theologen rechnet, müssen wir annehmen, daß auch er von der Schöpfung aus nichts „ausgehe“. [A. a. O. S. 56: „Diese Disziplin (die Philosophie ist gemeint) überlasse ich gerne ihren besonderen Vertretern.“ Diese Bescheidenheit ist nicht die unsrige. Wir sind der Überzeugung, daß der wissenschaftliche Theologe philosophieren müsse und diese Disziplin nicht ihren besonderen Vertretern überlassen dürfe. Thatsächlich philosophiert auch der Tübinger Theologe und wählt der Scholastik gegenüber seinen philosophischen Standpunkt — in der Empirie.]

Die Behauptung, daß die christlichen Philosophen von der Schöpfung aus nichts ausgehen, können wir nur mit einer wesentlichen Einschränkung, beziehungsweise Unterscheidung acceptieren. Es ist die bekannte Unterscheidung von äußerer leitender Norm und innerem zur Wissenschaft gehörenden Prinzip. Glaubenssätze können für den Philosophen und die Philosophie jenes, nicht aber dieses sein. Wir halten nun allerdings dafür, daß die Schöpfung aus nichts, wenn auch in den Offenbarungsinhalt aufgenommen, dennoch nicht zu den spezifischen Lehren, den eigentlichen Geheimnissen des Christentums, zähle, sondern zugleich eine strikt erweisbare Vernunftwahrheit bilde. Dies ist die übereinstimmende Lehre der klassischen Scholastik. Und in der That bliebe der Vernunft und Philosophie, wenn sie die Schöpfung aus nichts nicht von ihren eigenen Prinzipien aus beweisen

könnte, nur die Wahl zwischen Pantheismus, Dualismus und Skeptizismus.

Die Schöpfung aus nichts kann nicht Prinzip für den Philosophen sein. Denn die Philosophie hat von unmittelbar evidenten Wahrheiten der Vernunft und Erfahrung auszugehen, und nichts von dem als Prinzip oder sicheres Resultat aufzunehmen, was nicht an sich selbst evident oder aus evidenten Wahrheiten abgeleitet ist. Mit Gioberti aber zu behaupten, daß die Schöpfung aus nichts eine unmittelbar evidente Vernunftwahrheit sei — *ens creat existentias* — liegt sicherlich auch nicht im Sinne des Tübinger Theologen.

Nicht Prinzip, wohl aber leitende Norm sind die Wahrheiten der Offenbarung für den christlichen Philosophen. Eine solche Norm bietet ihm insbesondere das Kreationdogma, indem es einerseits als Prüfstein zur Beurteilung und Verurteilung falscher Verhältnisbestimmungen Gottes zur Welt dient, andererseits aber die Richtung und das Ziel der Forschung bestimmt und durch Angabe des Facits den Kalkül erleichtert, oder, ohne Bild gesprochen, durch Angabe der zu beweisenden Wahrheit den Weg zur Auffindung der Beweise selbst ebnet.

Mag daher auch die sich selbst überlassene Vernunft [Es ist hier nicht der Ort, auf die Streitfrage über den Kreatianismus des Aristoteles einzugehen; daß die Schöpfung aus nichts in der Konsequenz der aristotelischen Metaphysik liege, scheint uns durch Albert den Großen und den hl. Thomas außer allen Zweifel gestellt zu sein. Ebenso aber halten wir dafür, daß in den aristotelischen Schriften sich nichts finde, was in einem jener Lehre ungünstigen Sinne gedeutet werden müßte. Vgl. „Katholik“ 1884 (Novemberheft).] sogar in ihren hervorragendsten Vertretern die Schöpfung aus nichts nicht zu voller Erkenntnis und klarer Aussprache gebracht haben, so bildet dieser Umstand doch kein Hindernis, daß dieselbe in die Kraftsphäre der Vernunft und Vernunftwissenschaft falle; denn es liegt kein Widerspruch darin, daß die gefallene Natur das Höchste, was ihr in theoretischer Beziehung erreichbar ist, nicht ohne höhere göttliche Hilfe erreiche.

Die Unterscheidung der religiösen Wahrheiten in solche, die der Offenbarung spezifisch eigen sind, und in solche, die,

wenn auch mit Schwierigkeit, von der Vernunft erkannt werden können, erscheint als eine unumgänglich notwendige, wenn die falschen Annahmen des Traditionalismus, der Theosophie und Glaubensphilosophie vermieden werden sollen. Daher ist diese Unterscheidung für den Theologen geradezu eine Lebensfrage; denn die Vermischung des Natürlichen und Übernatürlichen ist immer für die Theologie, nicht für die Philosophie verhängnisvoll geworden, indem der unaustilgbare metaphysische Drang der menschlichen Vernunft notwendig dazu treibt, das Geglaubte auch zur Erkenntnis bringen zu wollen. Beruhen also alle religiösen Wahrheiten gleichmäfsig auf Glauben, so wird man sich versucht fühlen, alle gleichmäfsig zum Wissen erheben zu wollen. Es wäre uns ein Leichtes, diese Behauptung durch Beispiele aus der allernächsten Vergangenheit zu beleuchten.

Dem Tübinger Theologen ist es darum zu thun, die „extremen“ Folgerungen unseres Standpunktes für die theologische Wissenschaft abzuwehren. [Tübinger Quartalschrift a. a. O. S. 56.] Wir haben nun allerdings erklärt, dafs die Leugnung der Objektivität des möglichen Seins den Eleatismus nach sich ziehe. Man kann noch weiter gehen und behaupten, dafs es ohne Anerkennung der objektiven Giltigkeit des Möglichen weder eine wissenschaftliche Theologie noch eine wissenschaftliche Philosophie gebe und geben könne. Wie kann doch, wird man fragen, an einem so kleinen Dinge so Grofses hängen? Warum denn nicht? Oder was ist einfacher und unscheinbarer als der Satz des Widerspruches? Und doch, wer ihn leugnet, wirft den ganzen Bau menschlichen Wissens über den Haufen. Es gibt eben gewisse Begriffe und Wahrheiten, die ihrer Allgemeinheit wegen nicht aufgehoben werden können, ohne zugleich alle anderen Wahrheiten in ihren Ruin mit hineinzuziehen. Denn hier wie sonst ist es leichter niederzureifsen als aufzubauen, und die Leugnung einer Wahrheit kann die Vernichtung auch solcher nach sich ziehen, die aus ihr allein nicht positiv bewiesen werden können. Zu diesen Wahrheiten eben gehört die des möglichen Seins. Wer sie streicht, hat damit auch das reale Werden, die Kontingenz, die Freiheit und alles, was drum und dran hängt, gestrichen.

Man glaubt gegen extreme Folgerungen unserer Lehre vom theologischen Standpunkte protestieren zu sollen. Und doch fordert gerade dieser die objektive Realität des Möglichen sowohl im apologetischen als auch in seinem eigenen innersten Interesse.

An der Schwelle der Theologie begegnet uns der Begriff Gottes als reinsten Akt, dem gegenüber alles geschaffene Sein als ein aus Akt und Potenz zusammengesetztes erklärt wird.

In diesem Begriff erblicken die Theologen mit Recht den entschiedensten Protest gegen Emanatismus, Pantheismus, Theosophismus: die notwendige Voraussetzung für die wissenschaftliche Schöpfungslehre, da aus dem göttlichen, schlechthin ungemischten, absolut aktualen Sein nichts auf andere Weise als durch absolute Setzung — Schöpfung aus nichts — hervorgehen kann.

Werfen wir dann einen flüchtigen Blick in das Innere der Theologie, so setzen die übernatürlichen Wirkungen Gottes, sowohl die Wunder als auch die Gnadenwirkungen, in den Seelen eine gewisse Empfänglichkeit oder Potenzialität voraus, die von den scholastischen Theologen Potenz des Gehorsams genannt wird, und als passive Potenz bestimmt werden muß, wenn nicht die Teilnahme am göttlichen Sein und Leben, die übernatürliche Gotteskindschaft, das Licht der Gnade und Herrlichkeit als eine Blüte reiner Menschlichkeit erscheinen und an die Stelle des Christentums und seiner übernatürlichen Ordnung der Humanismus des neunzehnten Jahrhunderts gesetzt werden soll.

Nicht allein an den Begriff der realen Möglichkeit, speziell der passiven Potenz, knüpft sich ein vitales Interesse der Theologie, sondern auch der prinzipielle und methodische Standpunkt, von welchem wir seine Objektivität verteidigen, nämlich der des Begriffes im Unterschiede von dem der Anschauung, bildet eine Lebensfrage der christlichen Theologie. Zwar fehlte es nicht an Versuchen, den Geist der neueren Philosophie auch in die Theologie einzuführen und den scholastischen „Begriffsstandpunkt“ durch den der „Idee“ oder der Verbindung der Vorstellung mit dem Begriff zu ersetzen. Diese Versuche aber mußten an der Natur der Dinge scheitern. Nach christlicher Auffassung gehört der Standpunkt der Anschauung der jenseitigen

Theologie an. Die Theologie des Diesseits aber ist, wenn sie nicht das Geistige auf das Niveau des Sinnlichen herabziehen, oder, dieser Gefahr ausweichend, nur in Bildern und Symbolen sich bewegen will, auf die Sprache des abstrakten Begriffs angewiesen: womit wir nicht ein Begreifen der Geheimnisse, ein Zurückführen derselben auf den Inhalt der Vernunft, sondern die begriffliche Fassung nach der Norm der Geheimnisse selbst ausdrücken wollen.

So wenig wir jedoch gewillt sind, die vermeintlich „extremen“ Folgerungen, die sich für Theologie und Philosophie aus der Leugnung der Objektivität des Potenzbegriffes ergeben sollen, einzuschränken, so müssen wir uns doch gegen ein Mißverständnis verwahren. Unsere Meinung ist nicht, daß jene Folgerungen aus der Verwerfung der substanziellen Potenzialität der Materie, sondern daß sie aus der Leugnung der Objektivität oder objektiven Giltigkeit des möglichen Seins überhaupt entspringen. Wir wollten diejenigen, welche den Begriff der Materie als Potenz aus dem Grunde bestreiten, weil in ihm das mögliche Sein wie ein reales behandelt werde, auf die Konsequenzen hinweisen, zu welchen die Behauptung führt, daß nur dem aktualen, nicht aber dem potenziellen Sein Realität zukomme. Man mag den fraglichen Begriff aus anderen Gründen bestreiten: ihn von dem ontologischen Standpunkt der Nichtrealität des Potenziellen bekämpfen, ist gefährlich, doppelt gefährlich für den Theologen.

Aber auch die philosophische Bedeutung des real Möglichen ist eine eminente. Jene beiden metaphysischen Grundprinzipien, denen die aristotelische Metaphysik den größten Raum widmet, beruhen mittelbar oder unmittelbar auf diesem Begriffe. Der eine nämlich besagt, daß jede Veränderung, jeder Übergang aus der Potenz in den Akt einen Akt, d. h. eine Wirklichkeit zur notwendigen Voraussetzung habe und nichts sich durch sich selbst aktuiere oder verwirkliche, und hängt somit unmittelbar mit der objektiven Geltung des potenziellen Seins zusammen. Das andere Grundprinzip aber, das sog. principium contradictionis, glaubt der Stagirite nur mit Hilfe des Unterschiedes des möglichen und wirklichen Seins gegen die aus der Thatsache der Veränderung und Bewegung geschöpften Einwendungen verteidigen zu können.

„Das Seiende nämlich wird in doppeltem Sinne gebraucht, so daß in gewisser Hinsicht allerdings etwas aus dem Nichtseienden entstehen kann, in anderer Hinsicht aber nicht, und daß dasselbe gleichzeitig ein Seiendes und Nichtseiendes sein kann; nur hat das Seiende nicht beidemale dieselbe Bedeutung. Denn potenziell kann derselbe Gegenstand gleichzeitig das Entgegengesetzte sein, aktuell aber nicht.“ [Metaph. I. 5. 1009a. 32 squ.]

Für diejenigen, welche trotz all' dieser Gründe darauf beharren, daß der Begriff einer realen und substanziellen Potenz für sie schlechterdings unfafslich sei, steht noch ein Weg offen. Es ist der, den der hl. Augustin nach seinem eigenen Geständnis mit Erfolg eingeschlagen. Vor allem aber empfehlen wir diesen Weg den Theologen. Oder wem, wenn nicht diesen, werden wir die Worte: „Wohlan betet! betet um Erleuchtung!“ zurufen dürfen, ohne befürchten zu müssen, daß unser Rat mit Hohn zurückgewiesen werde?

„Hast nicht du, o Herr, diese Seele, die dir bekennt, belehrt? Hast nicht du ihr gezeigt, daß, bevor du diesen gestaltlosen Stoff bildetest und unterschiedest, derselbe nichts war, nicht Farbe, nicht Gestalt, nicht Körper, nicht Geist, und doch auch nicht ein völliges Nichts? Es war eine gewisse Formlosigkeit ohne jegliche Bestimmtheit der Art und Gestalt.“ [Nonne tu, Domine, docuisti hanc animam, quae tibi confitetur? Nonne tu, Domine, docuisti me, quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus, non tamen omnino nihil? Erat quaedam informitas, sine ulla specie. Confess. l. XII. c. III.]

„Wenn ich aber, o Herr, alles mit Mund und Feder gestehen soll, was du mich über diesen Stoff gelehrt hast, so habe ich ihn zuvor, wenn ich seinen Namen von solchen, die ihn selbst nicht verstanden, vernahm und nicht verstand, mit mannigfaltigen und unzähligen Formen gedacht. Häßliche und grauenvolle Formen schwebten in verwirrter Ordnung der Seele vor, immerhin aber Formen. Und ich nannte dies formlos, nicht wegen Ermangelung jeder Form, sondern weil es eine solche hatte, von deren ungewohnter und unziemlicher Erscheinung mein Sinn sich ab-

gestoßen und die menschliche Schwäche sich verwirrt fühlte. Was ich aber wirklich dachte, war nicht durch Beraubung jeder Form, sondern nur im Vergleich zu geformteren und schöneren Dingen formlos. Und doch forderte die Vernunft, daß ich alle Reste jeder Form hinwegnehme, was ich aber nicht vermochte. Denn ich glaubte eher, das sei überhaupt nicht, was jeder Form entbehre, als daß ich etwas zwischen der Form und dem nichts dachte, ein weder Geformtes noch nichts, ein Formloses fast — nichts. Da hörte ich auf, meinen von den Bildern geformter Körper erfüllten und sie nach Willkür verändernden Geist zu befragen, und richtete meine Gedanken auf die Körper selbst, indem ich ihre Veränderlichkeit betrachtete, wie sie aufhören zu sein, was sie waren, und anfangen zu sein, was sie nicht waren. Und ich vermutete, daß dieser Übergang von Form zu Form durch ein gewisses Formloses, nicht aber durch ein völliges Nichts geschehe, verlangte aber, nicht bloß zu vermuten, sondern zu wissen. Und wenn Wort und Griffel alles, was du mir von dieser Frage erklärt (enodasti), gestehen sollten, welcher Leser wird es in die Länge zu fassen vermögen? Und dennoch wird mein Herz nicht aufhören, dir Ehre und Lobpreis für das zu widmen, wofür Worte nicht ausreichen. Die Veränderlichkeit nämlich der wandelbaren Dinge ist selbst aller Formen fähig, in welche das Veränderliche sich verwandelt. Und was ist diese? Ist sie Geist, ist sie Körper oder irgend eine Art oder Form des einen oder anderen? Wenn gesagt werden könnte, sie ist ein Nichts-Etwas und ist es wiederum nicht, so würde ich dies sagen, und doch war sie schon irgendwie, um diese sichtbaren und geordneten Gestalten aufzunehmen.“ [L. c. cap. VI.]

So der große heilige Augustin. War das Licht, das ihm geworden, ein Irrlicht? Dann haben die größten Geister vor und nach ihm einem Irrlicht nachgejagt. Wer möchte es behaupten? Getrost! Der augustinische Begriff der Materie ist auch jetzt noch haltbar, ja der allein haltbare und wird es für alle Zukunft bleiben.

Die Lehre von der Potenzialität der Materie ist nicht bloß von eminenter, theoretischer Bedeutung, sondern auch von prak-

tischer Fruchtbarkeit, für das Verständnis nämlich der sittlichen und sozialen Ordnung.

Die soziale Ordnung baut sich auf dem Grunde der einfachsten Gesellschaft, der ehelichen, auf, die auf der Gemeinschaft der Geschlechter beruht, und wird durch die unsichtbaren Bande der sittlichen Tugend zusammengehalten.

Aristoteles wendet auf das Verhältnis der Geschlechter die Begriffe von Akt und Potenz an. Nach seiner Ansicht verhalten sich Mann und Weib wie Form und Materie, im Physischen wie im Ethischen. Das Weib steht der Natur und damit auch der Materie, der Mann der Form und der Vernunft näher. Der natürliche Unbestand, die empfängliche Bildsamkeit des Weibes, das Veränderliche, Launenhafte, durch Zufälligkeiten Bestimmbare seines Wesens erhält naturgemäfs Mafs und festen Bestand durch den Mann, der selbst von der Vernunft beherrscht, seinerseits aktulierend und formgebend in der Familie zur Herrschaft bestimmt ist, nicht zu einer despotischen, sondern politischen, wie sie einem Herrscher über Freie geziemt.

Der moderne Naturalismus emanzipiert mit der Materie, die ihm das wahrhaft Seiende ist, auch das Weib und entfesselt die in ihm schlummernde Naturgewalt, die nun ihrerseits der Herrschaft über die Vernunft sich bemächtigt und den Mann sittlich entnervt und mit sich in den Abgrund der regellos wogenden unbeständigen Leidenschaften herabzieht. Mit dem Naturalismus verbindet sich die Poesie in der Vergötterung des emanzipierten Weibes, um es zuletzt, nachdem sie es in der Form des „ewig Weiblichen“ auf den Altar erhoben, als einen abstofsenden Pfuhl aller Gemeinheit und aller Laster auf den Pranger zu stellen: ein litterarisches Spiegelbild von dem Übergange des Zeitgeistes aus dem Rausché eines unwahren Idealismus zu einer nicht minder unwahren und unnatürlichen, sogenannten „realistischen“ Ernüchterung, die ebenso tief unter die wahre Wirklichkeit herabsinkt, als jener darüber hinwegfliegt.

Wie in dem besprochenen Falle, so spielt auch in der richtigen Bestimmung des Verhältnisses der Vernunft und des Willens zu den Affekten der Sinnlichkeit, d. h. im Begriff der ethischen

Tugend die Auffassung der Materie als des an sich unbestimmten und potenziellen Seins eine entscheidende Rolle. Losgerissen von diesem ontologischen und psychologischen Fundamente bleibt die aristotelische Tugendlehre ein unverständliches Rätsel. Gegen die bekannte, zum Sprichwort gewordene, aristotelische Erklärung der ethischen Tugend als der richtigen Mitte zwischen zwei Extremen — in medio virtus — ist der Vorwurf einer äußerlichen, mechanischen Auffassung erhoben worden. Nichts kann ungerichter sein. Das Mechanische und Mathematische des aristotelischen Tugendbegriffes bildet nur ein untergeordnetes Moment desselben, das aus dem Elemente oder Stoffe, in welchem die sittliche Tugend sich ausgestaltet, stammt. Diesen Stoff nämlich bilden die Affektionen des sinnlichen Teiles, denen einerseits das Unbestimmte und Maßlose, nach entgegengesetzten Richtungen Ausschweifende der Materie anhaftet, die aber doch andererseits der Vernunft teilhaft sind, insofern sie nämlich nach dem ihnen immanenten psychischen Element des Erkennens und Begehrens durch die Vernunft bestimmt und geleitet werden können. Daher ist auch die ethische Tugend, von der jener Tugendbegriff streng genommen allein gilt, nur nach einer Seite Mitte, nämlich nach dem ethisch zu gestaltenden Elemente, worin sie webt und waltet, oder der Sinnlichkeit. [Daher ihre Definition: *ἕξις προαιρετικὴ μεσότητος τῆς πρὸς ἡμᾶς ἐν ἡδέσι καὶ λυπηροῖς*. Eth. Eudem. II, 10. 1227 b. 8.] Nach der anderen Seite aber ist sie vielmehr ein Höchstes und Äußerstes, sofern sie nämlich ihre Norm in der Vernunft, dem Schönen (*καλὸν* = bonum honestum) besitzt. [Eth. Nic. II, 6. 1107 a. 7. — Ganz im Sinne des Stagiriten spricht sich der hl. Thomas über die ethische Tugend aus: Dicendum, quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis: pro materia autem habet passiones et operationes: si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic secundum id quod rationis est, habet rationem extremi illius, quod est conformitas; excessus vero et defectus habent rationem alterius extremi, quod est difformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, in quantum passionem reducit ad regulam rationis: unde Philosophus dicit

in 2 Eth.: Virtus secundum substantiam medietas est, in quantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam: secundum optimum autem et bonum est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis. S. Th. 1. 2. qu. 64 art. 1 ad 1.]

Würde Aristoteles das Zuwenig und Zuviel, zwischen denen sich die Tugend als Mitte bewege, in jenem mechanischen Sinne, den man ihm wohl zur Last gelegt hat, verstanden haben, so würde sich die Absurdität ergeben, daß z. B. der Ehebrecher als tugendhaft zu bezeichnen wäre, so lange er im Ehebrechen Maß hielte. Das Maß der Tugend ist vielmehr das der Vernunft, nicht der subjektiven, im Sinne Kants und der Anhänger der „autonomen“, subjektivistischen Moral, sondern die objektive, die durch das Objekt bestimmte innere Güte und Vernunftgemäßheit der Handlung; die richtige Mitte ist daher eine moralische, nicht eine mechanische, das heißt nach dem Verhältnis zum Schönen, zum Gute der Vernunft bestimmt.¹⁾

Tapfer z. B. ist nicht derjenige, der sein Leben weder zu viel, noch zu wenig aufs Spiel setzt, sondern derjenige, der es um des Schönen, des seiner selbst willen zu Achtenden und zu Liebenden thut.²⁾

Die Sache, das Ziel, die Norm der Vernunft sind es, die den Begriff des Tugendhaften wesentlich bestimmen³⁾ und daher auch, soweit die Tugend ihren Sitz in den nicht an sich vernünftigen, wohl aber der Vernunft empfänglichen Vermögen hat, diesen ihr Gepräge, nämlich das des Maßvollen, von jeder Ausschweifung nach rechts und links, von den Fluktuationen des materiellen Daseins in schlaffem Zurückweichen und übermütigem Aufschäumen sich ferne Haltenden aufdrückt. Das Unbeständige, Veränderliche, des Maßes Entbehrende, zwischen Gegensätzen Schwankende, und zugleich des Maßes Bedürftige hat aber seinen

¹⁾ Ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη (forte ὠρισμένη Bonitz) λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. Eth. Nic. II. 6. 1106. b. 36.

²⁾ Ὁ μὲν οὖν ἂ δει καὶ οὐ ἔνεκα ὑπομένων καὶ φοβούμενος καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε, ὁμοίως δὲ καὶ θαρρόων, ἀνδρείως. L. c. 3, 10. 1115. b. 17. Οἱ μὲν οὖν ἀνδρεῖοι διὰ τὸ καλὸν πράττουσι. Ib. 3, 11. 1116. b. 30.

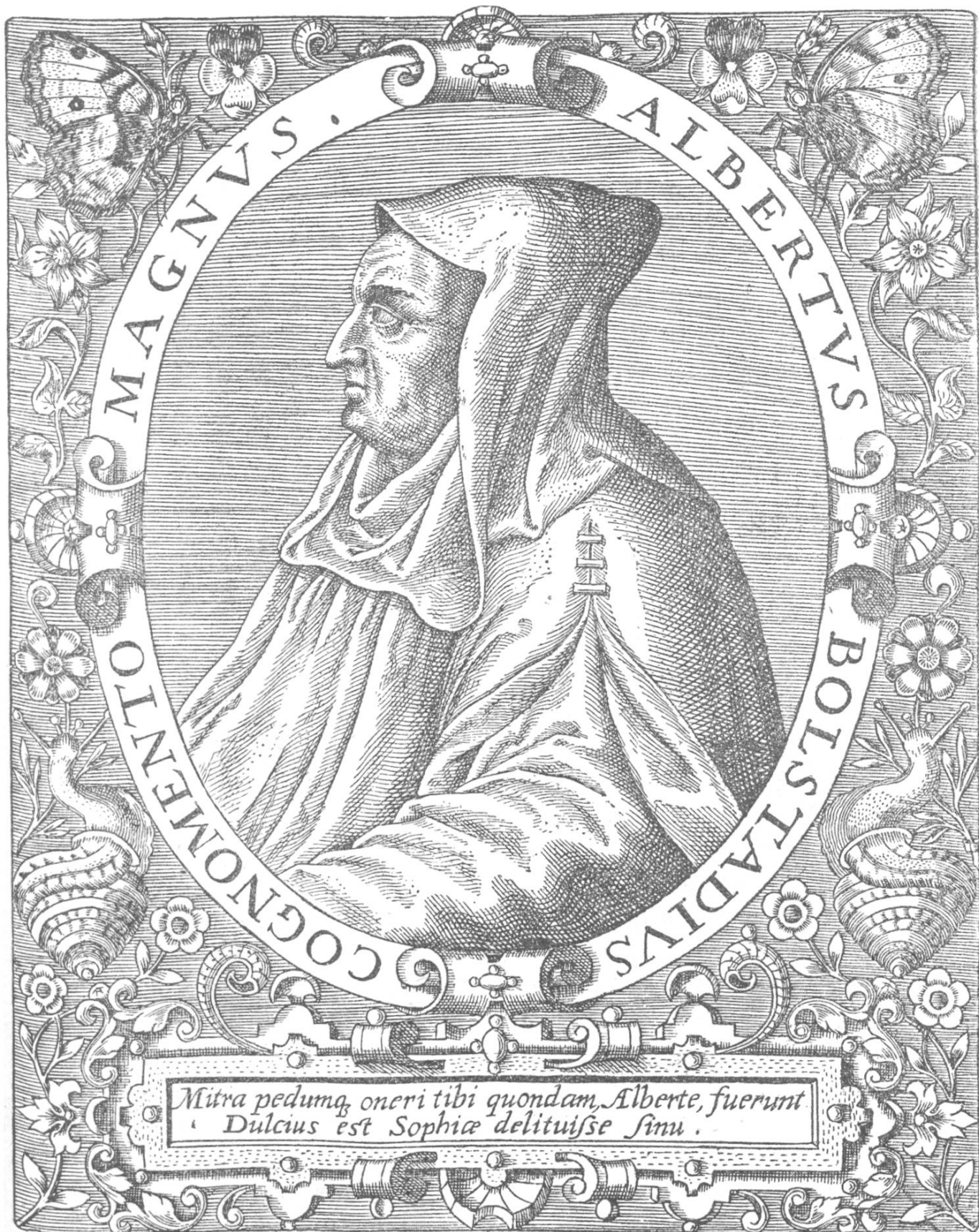
³⁾ Ἡ κυρία ἀρετὴ οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως; οὐ μόνον κατὰ τὸν ορθὸν λόγον, ἀλλὰ καὶ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγον. Eth. Magn. 2, 3. 1200 a. 4.

Grund in der Materie; denn, wie Nikolaus von Cusa sagt, wegen der darin überwiegenden materiellen Möglichkeit befindet sich alles Sinnliche in einem beständigen Schwanken. [De docta ignorantia l. 1. c. 11.]

Aus ihr stammt demnach das Mechanische und Mathematische im Begriff der ethischen Tugend als der Mitte zweier Extreme. Nur ein unnatürlicher Dualismus, der Geist und Materie, Seele und Leib als zwei vollkommene Substanzen neben einander bestehen und in eine rein äußerliche Verbindung treten läßt, kann das „Mechanische“ in dem erklärten Sinne aus dem Begriff der sittlichen Tugend streichen wollen.

Wenn wir unsere Ansicht von der Materie in einem kurzen und endgiltigen Ausdruck zusammenfassen sollen, so scheint uns denjenigen, die nicht bloß bei den Erscheinungen stehen bleiben und mit dem Rechnen, Wägen und Messen, wozu der Atomismus der empirischen Disziplinen allenfalls ausreichen mag, sich begnügen, sondern den Erscheinungen auf den Grund gehen und das Seiende auch „verstehen“ wollen, nur ein zweifacher Weg sich zu eröffnen: entweder diese vor den Sinnen in Raum und Zeit sich ausbreitende Erscheinungswelt mit allen ihren Unvollkommenheiten als ein trügerisches Spiel der „Maja“, als einen subjektiven Schein, den sie dann irgendwie, so gut es eben geht, erklären mögen, zu betrachten, und das Wesen der Materie in die Negation und Privation zu setzen; oder in den Körpern einen Realgrund der Wandelbarkeit und relativen Nichtintelligibilität anzunehmen, der begrifflich nicht anders als im Sinne des Aristoteles und des hl. Augustin gefaßt werden kann, nämlich als ein zwischen der Wirklichkeit und dem Nichts schwebendes Sein: ein Begriff, der selbst unwandelbar ist, und wie wir wenigstens nicht zweifeln, eine Periode überdauern wird, in welcher untergeordnete wissenschaftliche Standpunkte eine ungerechtfertigte Herrschaft über die Königin der natürlichen Wissenschaften, die Metaphysik, sich angemafst haben, eine Herrschaft, die früher oder später gestürzt werden wird und muß, weil sie gegen die Natur der Dinge ist. Denn die Herrschaft gebührt nicht den Sinnen, sondern der Vernunft.





*Mitra pedumq; oneri tibi quondam, Alberte, fuerunt
Dulcius est Sophiæ delituisse sinu .*

