Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 7 (1929)

Artikel: Das Wesen des Thomismus
Autor: Manser, G.M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762713

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

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

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

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das Wesen des Thomismus.

Von G. M. MANSER O. P.

b) Das Wesen der Analogie.

Hier liegt der Schwerpunkt des ganzen Problems, aber auch seine Hauptschwierigkeit. Rücken wir derselben vorsichtig und stufenweise etwas näher. Vom Leichteren zum Schwierigeren fortschreitend, wird uns die Schwierigkeit selbst klarer und faßlicher.

Schon der etymologische Sinn des Wortes: ἀναλογία = « entsprechendes Verhältnis, eine Übereinstimmung oder Proportion unter mehreren », bringt uns dem Gegenstande etwas näher. Daher der häufige durchaus berechtigte Gebrauch des Wortes: « proportio » — Verhältnis — für « analogia » bei den Lateinern, wie Cicero [1], Quintilian [2], Augustin [3], die auch das aristotelische « κατ' ἀναλογίαν » mit « secundum proportionem » ins Lateinische übertrugen. [4] Ganz dem entsprechend, gebrauchen auch die großen Scholastiker, wie Thomas von Aquin [5], Bonaventura [6], häufig für die Ausdrücke: analogia, analogice, die Termini: proportio, secundum proportionem, proportionaliter. Damit haben wir bereits ein erstes, wichtiges Moment: die Analogie ist ihrem wurzelhaftesten Sinne nach etwas **Relatives,** etwas «*Beziehungsweises* », etwas aus der *Vergleichung* mehrerer Hervorgehendes.

Das führt uns weiter zu einem zweiten Moment. Es weist uns hin auf den **mathematischen Ursprung** der philosophischen Analogielehre. Sie ist im Grunde genommen eine *Proportionslehre,* die der Mathematik entlehnt wurde: « proportio, proprie loquendo, nihil aliud est, quam habitudo quantitatis ad quantitatem, sicut quod aequalis

[1] De Univers. 12. [2] Instit. Orat. l. I. 8; V. 11.

[3] De Musica l. I. c. 12 (P. L. 32, 1097).

[4] Vgl. zu Aristoteles II. Anal. Post. c. 13, die lateinsche Übersetzung der Didot-Ausgabe I. 167, 48, und zu II. Anal. Post. c. 14, wo das κατ' ἀναλογίαν, wie häufig anderswo, mit: secundum proportionem übersetzt wird. Did. I. 169. 24. —

[5] In Anal. Post. l. II. lect. 17; ib. lect. 19; in I. Eth. lect. 7; in V. Eth. lect. 5; Verit. II. 11 sagt er kurz und bündig: « secundum analogiam quod nihil est aliud dictu, quam secundum *proportionem.* »

[6] I. Sent. D. 1, a. 3 q. 1.

sit una alteri vel tripla. »[1] Hier handelt es sich also um bloße *Größenverhältnisse*, die aus der Vergleichung verschiedener Zahlen oder Figuren als Einheiten hervorgehen und daher eo ipso, weil sie nur aus der Vergleichung des Verschiedenen mit dem Verschiedenen hervorgehen, etwas *Relatives*, etwas *Beziehungsweises* darstellen. So kann eine Zahl zur anderen sich verhalten wie die Hälfte oder ein Drittel oder ein Viertel, oder umgekehrt: wie das Doppelte, das Dreifache, Vierfache usw. Alles das sind *Einheiten im Verschiedenen*. Stellt der Mathematiker die Verhältniseinheit zwischen zwei einfachen Proportionen fest, z. B. 4 : 8 = 100 : 200, so haben wir die eigentliche mathematische Gleichung — proportionalitas —[2], die, auf das methaphysische Gebiet übertragen, den eigentlichen *Charaktertyp* der metaphysischen Analogie, wie wir sehen werden, verkörpert. Schon hier leuchtet es ein, wie berechtigt Feckes[3] dem gelehrten Jesuiten Przywara gegenüber bemerkt, daß Ausdrucksweisen wie « Gleichnis » und « gleichnisweise » die wahre metaphysische Analogie weit hinter sich zurücklassen. Sie klingen zu « metaphorisch ». Eine « Gleichungsidentität » ist weit mehr als ein « Gleichnis »! Bereits in der mathematischen Proportionslehre, die ja arithmetisch und geometrisch einer unerschöpflichen Vielgestaltigkeit fähig ist, liegen zwei Ideen, die für ihre Übertragung auf das philosophische Gebiet große Bedeutung haben: die *Einheit trotz der Verschiedenheit*. Keine Zahl ist der anderen Zahl gleich oder identisch. Das ist sogar undenkbar. Sie sind also *verschieden*. Und dennoch gibt es unter den Zahlen und Zahlgruppen Verhältniseinheiten, die Einheit des Ganzen, Halben, Drittels, Hundertstels usw. Sie sind also doch *nicht absolut verschieden*. Ihre Verhältnisse stehen in der Mitte zwischen der *absoluten Identität* und der absoluten *Verschiedenheit*. Sie bilden eine *relative Identität*.

Das erklärt uns einigermaßen ein weiteres Moment: die **Übertragung** der mathematischen Proportionslehre auf das philosophische, das metaphysische Gebiet: « exinde translatum est nomen proportionis ut habitudo cujuslibet ad rem alteram proportio nominetur, sicut materia esse proportionata formae. »[4] Scheinbar ist dieser Übergang ein kühner Sprung. Besagt er doch die Übertragung der rein *quanti-*

[1] Verit. 8. 1 ad 6.

[2] *Arist.* V. Eth. c. 3; *Thomas*, in V. Eth. lect. 5. — Ich folge in bezug auf die Kommentare des hl. Thomas immer der Vivès-Ausgabe von Paris.

[3] Probleme der Gotteserkenntnis, S. 150.

[4] Verit. 8. 1 ad 6; in Boëtium de Trinit. q. 1 a. 2 ad 3; III. C. G. 54.

tativen Proportion auf die *Seinsordnung* der Dinge. Aber der Sprung rechtfertigt sich, sowohl erkenntnistheoretisch als ontologisch. *Erkenntnistheoretisch :* insofern, da all unser Erkennen der Sinneswelt entspringt, der natürliche Erkenntnisweg uns abstrahierend vom Physischen zu den mathematischen Begriffen und von diesen zu den metaphysischen emporführt. [1] *Ontologisch :* denn, da die Dingwesenheiten nach oben ganz verschiedene Maßstäbe der Seinsteilnahme und nach unten wieder das individuelle Sein verschieden messen, gibt es auch in der Seinsordnung ganz verschiedene *Seinsgrößen,* größere und kleinere *Seinsvollkommenheiten,* die zueinander folgerichtig in ganz verschiedenen Verhältnissen = Proportionen stehen, wie in der Mathematik die rein quantitativen Größen. [2] Wer das leugnet, zerschlägt wieder die Vielheit der Dinge. Wer das zugibt, findet die Übertragung der mathematischen Proportion auf die Metaphysik — freilich mit Abstreifung der rein mathematisch extensiven Größe [3] — für vollberechtigt. Er findet es dann ganz richtig, wenn die Aristoteliker zwei Größen oder quantitates unterscheiden : die *Ausdehnungsgröße* — extensiva —, die für die Mathematik maßgebend ist, und die *Inhaltsgröße* — intensiva —, die, der Metaphysik angehörend, das Sein, die Seinsvollkommenheit und Tätigkeitsmacht der verschiedenen Dinge verschieden mißt und die soviel verschiedene ontologische Größenverhältnisse hervorbringen kann als es überhaupt Dingnaturen und Formen gibt : « in tot distinguitur, quot sunt naturae vel formae. » [4] So ist es dann ganz verständlich,

[1] *Arist.* V. Met. c. 1 ; VI. c. 14 ; X. c. 3 u 7 ; *Thomas,* in Boët. de Trinit. q. 5 a. 3 ; in II. Meth. lect. 2 ; S. Th. I. 85 1 ad 2 ; I-II. 52. 1. Es handelt sich hier überall um die drei berühmten Abstraktionsgrade, nach denen die spekulativen Wissenschaften eingeteilt werden.

[2] « Duplex est quantitas. Una sc. quae dicitur ... quantitas *dimensiva,* quae in solis rebus corporalibus est. ... Sed alia est quantitas *virtutis,* quae attenditur secundum *perfectionem alicujus naturae* vel *formae.* ... Primus autem effectus formae est *esse ;* nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est *operatio* » (I. 42 1 ad 1).

[3] Verit. 8. 1 ad 6.

[4] « Est autem duplex quantitas sc. *dimensiva,* quae secundum extensionem consideratur, et *virtualis,* quae attenditur secundum *intensionem ;* virtus enim rei est ipsius perfectio secundum illud Philosophi in VII. Phys. : unumquodque perfectum est quando attingit debitum propriae virtuti et sic quantitas virtualis uniuscujusque *formae* attenditur secundum modum suae *perfectionis.* Utraque autem quantitas per multa *diversificatur ;* nam sub quantitate *dimensiva* continetur longitudo et latitudo et profundum et numerus in potentia ; quantitas autem *virtualis in tot* distinguitur, *quot sunt naturae* vel formae, quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit. » Verit. 29. 3.

wenn Thomas sagt: jedes bestimmte Verhältnis irgend eines Dinges zu einem anderen ist eine Proportion, wenigstens im weiteren Sinne [1], und sie ist es, insofern eben mehrere verschiedene Dinge in einem dritten übereinkommen. « Proportio nihil aliud est, quam habitudo duorum ad invicem *convenientium in aliquo.* » [2] Folglich ist auch die ontologische Proportion oder Analogie etwas eminent *Relatives*, ein *beziehungsweises* Sein, weil es aus den Seinsbeziehungen mehrerer verschiedener Dinge als Einheit hervorgeht. Wer hat diesen *relativen* Charakter der Analogie schärfer betont als Aristoteles, wenn er sagte: alles, was sich verhält wie das eine zum anderen: « ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο », gehört zur Analogie. [3]

Diesen eminent relativen Charakter drückt auch — damit treten wir der Hauptschwierigkeit um einen weiteren Schritt näher — die **Definition der Analogie** aus. Die verschiedenen Fassungen der Analogiedefinition des Aquinaten weisen überall auf den gleichen Inhalt hin. Ob wir die Analogie beschreiben mit den Worten: « quorum nomen commune est et secundum illud nomen definitio rei partim eadem, partim diversa » [4], oder: « secundum proportionem eadem » [5], oder: « unum nomen dicitur de multis secundum rationes diversas *non totaliter*, sed in *aliquo convenientes* » [6], oder: « secundum rationes, quae partim sunt *diversae* quidem secundum quod diversas habitudines important, *unae* autem secundum quod ad *unum aliquid et idem* istae diversae habitudines referuntur » [7], — alle diese Fassungen wollen dasselbe ausdrücken. Alle drücken die drei Elemente der Analogie aus: den gemeinsamen *Namen*, die verschiedenen *Analogata* und das Dritte, in dem sie übereinkommen, das *Analogon*: das « unum aliquid et idem », das besonders in der letzteren Formel am bestimmtesten zum Ausdruck kommt. Überhaupt ist dieses Analogon, dieses dritte *Einheitliche* unter Verschiedenen, formell das Hauptelement der Analogie, und wir reden im Sinn und Geiste des hl. Thomas [8], wenn wir sagen: *jede wahre Analogie hat schon an sich einen terminus principalis*, einen Kardinal-

[1] Verit. 26. 1 ad 7.
[2] In Boët. de Trinit. q. 1 a. 2 ad 3.
[3] IV. Met. 6 (II. 520. 34).
[4] In XI. Met. lect. 3; in I. Eth. lect. 7; S. Theol. I. 13. 5.
[5] Verit. 2. 11. [6] In I. Eth. lect. 7. [7] In IV. Met. lect. 1.
[8] « In omnibus nominibus, quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est, quod *omnia dicuntur* per respectum *ad unum*. Et ideo illud *unum* oportet quod ponatur in *definitione omnium*. » I. 13. 6.

punkt, um den sich alles dreht ; und diese Rolle spielt eben das *Analogon*, die Einheit der Analogata !

Damit sind wir bei der **Hauptschwierigkeit** des Problems angelangt. *Worin besteht jene* Einheit, *jenes « quid unum et idem » der wesentlich verschiedenen Analogata in dem Analogon ?* Das ist die Frage, um die sich alles dreht. Bei der Beantwortung droht uns *Gefahr* von links und von rechts. Sagen wir : das Analogon — was nichts anderes ist als das Sein mit den übrigen Transcendentalia — komme den Analogata in einem *absolut einheitlichen* Sinne zu, dann haben wir nur *Univocatio*, also keine Analogie und zugleich keine Vielheit der Dinge, die doch eine Tatsache ist. Sagen wir aber : das Analogon wird in einem *absolut verschiedenen* Sinne von den Analogata ausgesagt, dann haben wir nur *Aequivocatio*, dann besitzen die Analogata überhaupt kein Sein, gibt es also wieder keine Vielheit der Dinge. Folglich muß die Analogie etwas *Mittleres* sein zwischen Univocatio und Aequivocatio, wie Thomas [1], Cajetan [2], die Schule von Coimbra S. J., das Collegium Ripense [3] M. D., Johannes a S. Thoma [4] und Suarez [5] mit anderen erklären. Aber, das löst die Frage nicht. Worin besteht dieses Mittlere ? Cajetans Warnung vor einer *zu starken* Annäherung der Analogie an die Aequivocatio einerseits und an die Univocatio anderseits [6] veranlaßt uns hier, drei Gesichtspunkte spezieller ins Auge zu fassen : *Analogie und Aequivocatio, Analogie und Univocatio*, die *Analogie in sich selbst als Mittleres zwischen beiden*. Punkt eins und zwei sind negativ-kritischen Charakters, während drei die positive Lösung bringen sollte.

α) Die Analogie und die Aequivocatio.

Die Lösung des Analogieproblems wird eine verschiedene sein, je nach der verschiedenen *Erkenntnislehre*, die jemand vertritt. Das liegt außer allem Zweifel. Und im Lichte dieser Wahrheit sind wir bei der Lektüre der Analogieliteratur zur Überzeugung gekommen, daß die oben erwähnte Schwierigkeit noch auf eine sowohl einfachere als

[1] « Iste modus communitatis (analogia) *medius* est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. » I. 13. 5. Dasselbe in XI. Met. lect. 3.

[2] De nom. analog. c. 2. pag. 254 ; c. 11. pag. 279.

[3] Vgl. *Ramirez*, op. c. pag. 18-19, der noch andere zitiert.

[4] Cursus phil. thomist. Log. II. P. q. 13 a. 3.

[5] Disp. Metaph. disp. 28. sect. 3 n. 20.

[6] De nom. anal. c. 11.

auch tiefere Formel zurückgeführt werden kann, sogar zurückgeführt werden *muß*. Wie jede Idee, hat auch der Analogiebegriff seinen conceptus *subjectivus* und *objectivus*. Thomistisch gefaßt, erfassen wir das Objekt, die Sache selbst, die ratio rei zuerst und früher als unsere Erfassung, in der wir die Sache erfassen ; denn würde kein Gegenstand erfaßt, wäre keine Erfassung da. Das will sagen : der *conceptus objectivus* ist in der Erkenntnisordnung als das, *was*, « quod », erkannt wird, als Sach- und Dingerkenntnis, unmittelbarer, früher, als der conceptus *subjectivus*, in welchem, « in quo », wir die Sache erkannt haben. [1] Von dieser Grundauffassung unserer Erkenntnis hängt Tod und Leben des *Realismus* ab, aber auch das Los der Analogie als Mittleres zwischen Univocatio und Aequivocatio. Je nachdem jemand den conceptus objectivus des Seins in allen Analogata entweder als einen *absolut einheitlichen* = identischen oder *absolut verschiedenen* auffaßt, ist die Analogie als Mittleres eo ipso abgetan.

Daraus ergeben sich gewisse Richtlinien für das Verhältnis von Analogie und Aequivocatio und ihre gegenseitige zu starke Annäherung. Wir reden hier selbstverständlich nicht vom **Idealismus.** Mit der Leugnung der extramentalen Welterkenntnis hat er zu allen Zeiten jeden sachlichen conceptus objectivus einfach aufgehoben und folgerichtig jede wirkliche Vielheit der Dinge und folgerichtig jede Metaphysik und metaphysische Analogie. Viel näher liegt uns hier der **Empirismus**, insofern er noch gewisse extramentale, empirische Erkenntnisse verfochten hat. Da er jede übersinnliche, vielen quidditativ gemeinsame Begriffe leugnet, fehlt ihm auch jeder irgendwie einheitliche conceptus objectivus und geht die Analogie in der Aequivocatio unter, in der höchstens derselbe Name oder auch dasselbe Einzelsinnesbild als Kollektivzeichen für eine Menge entitativ absolut verschiedener Einzeldinge gesetzt wird. Zwar redet auch der Empirismus von Analogien, und mehr als wir. Aber es sind rein *äußerliche* Ähnlichkeiten, die jede Identität ausschließen, weil nie, wie schon Ockam mit Recht gesagt hat, etwas Individuelles einem andern Individuellen identisch sein kann. Wir nannten soeben W. Ockam. Sein

[1] I. 85. 2 ; vgl. *Gredt*, Elem. phil. n. 7. Wir reden nur vom conceptus *objectivus*, trotzdem Suarez auch vom conceptus subjectivus redet, von dem er sogar den objectivus abhängig macht. Faßt man den conceptus objectivus thomistisch als « *repraesentatum* », und den subjectivus als *repraesentans* auf, so hängt alles in unserer Frage vom objectivus ab. Vgl. *Johannes a S. Thoma*, Log. p. II, q. 13 a. 5 ; *Gredt*, ib. n. 176.

Nominalismus oder « Terminismus » war nicht bloß Vorläufer des modernen Empirismus, sondern er bedeutet die radikalste Reduktion der ganzen Universalienlehre, der Univocatio und Analogie auf die bloße Aequivocatio ; denn gibt es keine allgemeine, real begründete Ideen, gibt es nur Einzeldinge — singularia —, wie Petrus Aureolus [1], W. Durandus [2] und Ockam [3] behaupteten, dann gibt es nur gemeinsame Namen, die von absolut verschiedenen Dingen ausgesagt werden : « quorum nomen solum commune est, ratio autem rei significatae per nomen diversa ». [4] Daher ist für Ockam das *Sein*, in welchem die ganze Analogielehre verankert ist, nicht in den Dingen. [5] Die Kategorieneinteilung ist nicht sachlich in den Dingen begründet [6] ; denn es gibt für ihn keinen irgendwie allgemein-einheitlichen conceptus *objectivus*, denn nur das Singuläre ist reell. Das ist alles logisch. Aber wie kamen eigentlich diese « Singularisten » zur Leugnung jeder Metaphysik ? Gewisse Moderne, auch Scholastiker, sind bei der Beantwortung dieser Frage ernstlich interessiert. Das geschah nun also. Nach Ockam schaut unser Geist direkt das Singulare, das Sinnlich-Einzelne. Das ist die einzig *reale* Erkenntnis, weil es ja nur Singuläres gibt. Dieser Schaukenntnis wird dann alle abstraktiv-allgemeine Erkenntnis nachfingiert, indem der Geist in jenem Schaubilde, die Existenz weglassend, rein subjektive Concepte nachformt, deren Gegenstand aber genau derselbe ist, wie der des Schaubildes, also etwas Singuläres. [7] Es gibt also keinen für mehrere Dinge einheitlichen conceptus *objectivus* und daher keine Seinsanalogie. — Diese Schautheorien tauchen jetzt in den modernen Analogielehren wieder auf. Wir denken hier an P. *Descoqs* S. J. [8] Daß er, Suarez folgend und in völliger Übereinstimmung mit den drei obigen Singularisten : Aureolus [9], Durandus [10], Ockam [11], das Indivi-

[1] I. Sent. D. 23. a. 2 [2] II. Sent. D. 3. q. 2.

[3] I. Sent. D. 2. q. 4-8.

[4] De Cat. c. 1 ; *Thomas*, in IV. Met. lect. 1.

[5] « Unum et ens sunt ex rebus universalibus, quae non habent esse extra animam. » I. Sent. D. 2. q. 4.

[6] « Ista (praedicamentorum) non est divisio *rerum* extra animam, quia res extra animam non praedicantur de pluribus ; non enim praedicatur *nisi vox* vel conceptus vel aliquod signum ad placitum institutum ; sed ista est divisio *vocum* sive conceptuum sive intentionum in anima. » Expos. aur. Praed. c. 4 u. 7.

[7] I. Sent. Prol. q. 1 ; D. 2. q. 4 u. 7.

[8] *Pedro Descoqs* S. J., « Institutiones Metaphysicae generalis », Tomus I : « De ente in communi. » Paris 1925, pag. 60 ff., 143 ff.

[9] II. Sent. D. 12. q. 1 a. 1 u. 2.

[10] II. Sent. D. 3. q. 3. [11] I. Sent. D. 2. q. 6.

duationsprinzip mit dem Individuum einfach identifiziert, frappiert weniger, ist aber doch sehr bezeichnend. Aber interessant ist seine « Ichschautheorie », die mit Ockam merkwürdige verwandtschaftliche Züge aufweist. Aus der direkten « Ichschau », — also dem Singulare —, der ersten und einzig direkt-realen Erkenntnis, will er durch Nachbildung des Geschauten die Ideen des Seins und die übrigen Allgemeinbegriffe als Abbilder gewinnen. Daß das sehr nominalistisch klingt und daß mit dieser Theorie sowohl das Sein als Analogon als auch die Allgemeinbegriffe als Analogata zu bloßen *subjektiven Zeichen* nicht in sich erkannter Dinge werden müßten, hat Gredt O. S. B. mit Recht hervorgehoben. [1] Auch hier wieder der Beweis, daß wir ohne die *quidditative Abstraktion* der Ideen, die Descoqs ablehnt, weder zu einer Metaphysik noch zu einer metaphysischen Analogie kommen. Das war schon der Grundfehler Ockams.

All diese « Schautheorien », die zur Zeit wie Pilze emporsprossen und auch manchem modernen Scholastiker den Kopf verdrehen, sind eigentlich *plotinischen* Geblütes. Plotins System ruht, erkenntnistheoretisch, fundamental auf der Intuition. Mit Plotin, dem Fürsten des Neuplatonismus, hat auch die **Werdephilosophie,** wie sie sich von Heraklit bis auf Bergson entwickelte, lebensvollste Beziehungen. Auch sie bedroht jede metaphysische Analogie. Gibt es kein Sein, sondern nur Werden, dann fallen das Sein als Analogon und die Dinge als Analogata zugleich. In bezug auf die *Gotteserkenntnis* bietet uns die Geschichte der Philosophie eine interessante Illustration. Den arabischen Juden Moses Maimonides bekämpft Thomas wiederholt als Gegner der analogen Gotteserkenntnis. [2] Er rechnet ihn sogar ausdrücklich zu den Anhängern der *Aequivocatio*. [3] Faktisch hat Maimonides († 1204) in seinem berühmten « Führer der Umherirrenden » (Moreh Nebûchîm) diesen Standpunkt vertreten. [4] Thomas wirft ihm vor, er hätte wohl Gott als *Ursache* aller kreatürlichen Weisheit, alles Lebens, aller irdischen Weltvollkommenheit betrachtet, dabei aber

[1] Vgl. *Gredt*, « Divus Thomas », B. 5 (1927), S. 358-60.

[2] Pot. q. 7 a. 5 u. 7.

[3] « Quidam autem aliter dixerunt quod de Deo et creatura nihil praedicatur analogice, sed *aequivoce pure*. Et hujus opinionis est Rabbi. » q. 7. a. 7.

[4] « Quo circa ex his manifestum est ei, qui intelligit naturam similitudinis, quod τὸ Ens vel existens et reliqua attributa, ut voluntas, sapientia, potentia, vita de Deo et aliis, cum nulla inter eos sit similitudo, *mere aequivoce* et ὁμωνύμως dicantur, non autem analogice. » Rabbi Mosis Majemonidis « liber Doctor Perplexorum », P. I. cap. 56, ed. Basileae 1629. pag. 93.

bestritten, wie wenn diese Vollkommenheiten *in Gott selbst* wären. [1] Mit anderen Worten : wir könnten wohl das *Dasein* Gottes erkennen, aber nichts Positives von seiner *Natur*. Wir wissen, welche Rolle dieser Gedanke in der ersten Periode der Scholastik gespielt hat. Er läuft auf Plotin zurück. Plotins Gott ist wohl die erste unendliche Macht — πρώτη δύναμις —, die alles schafft und wird. Aber er ist nicht in sich gut, sondern nur allen anderen gut : « τοῖς δ' ἄλλοις ἀγαθόν. [2] » In sich ist er nicht « Sein », nicht « Geist » und Erkennen und « Substanz », die erst in der ersten Emanation, im « νοῦς » werden. [3] Nichts kann daher von ihm selbst ausgesagt werden, nicht Sein, Wesenheit und Leben ; leugne von ihm das Sein selbst, dann erfassest Du ihn. [4] — Den Einfluß dieses Agnosticismus haben wir dann in der Frühscholastik, besonders bei Skotus Erigena (810-877), der Gott das « Nichts per excellentiam » nennt [5] und, trotz der Offenbarung, es wagte, die drei Personen : Vater, Sohn und Heiliger Geist mit der Einheit der göttlichen Natur « Metaphern » zu nennen. [6] — Nur im Lichte dieser Theorien vermögen wir den in der Frühscholastik so oft wiederholten Satz : nur « *daß* » Gott ist, aber nicht irgendwie « *was* » er ist, erkennen wir, zu verstehen. Auch Eckhart O. P. war von diesem Plotinismus beeinflußt.

Als *Resultat* dieser ersten Auseinandersetzung über Analogie und Aequivocatio ergibt sich : *Idealismus, Empirismus, Nominalismus* mit der alten und modernen *Werdephilosophie* sind unversöhnliche Feinde jeder metaphysischen Analogie. Und sie sind es, weil sie entweder die *Realität des Seins*, d. h. seinen conceptus objectivus überhaupt leugnen — dann gibt es kein Analogon mehr, oder jede *reale Einheit* des Seins in den Dingen leugnen — dann fällt das Analogon und die Analogata. Beides aber hebt die *tatsächliche Vielheit der Dinge auf*. Ist das Sein *nicht real*, so gibt es keine Dinge. Ist es nicht real *in den Dingen*, so sind sie nicht, d. h. gibt es keine reale *Vielheit* der Dinge. Somit ergibt sich als absolut notwendige Bedingung, unter der allein eine metaphysische Analogie möglich ist : **Der conceptus objectus des**

[1] Pot. 7. 5 u. 7. 7.
[2] En. 6. lib. 9. c. 6 (Didot-Ausgabe).
[3] En. 5. l. 3. c. 12 ; En. 6. l. 9. c. 6.
[4] En. 3. l. 8. c. 9 (Did. 188. 36).
[5] « Dicitur (Deus) *non esse* et *omnino nihil esse* », « per *excellentiam nihilum* non immerito vocitatur. » De divis. Nat. lib. III. 19 (P. L. 122. 680-81).
[6] Ib. lib. I. 13. (457-58).

Analogon « ens » muß irgendwie eine reale Seinseinheit und daher Identität in den Analogata ausdrücken. Wie diese Einheit und Identität näher zu bestimmen ist, sei dem folgenden überlassen!

β) Die Analogie und die Univocatio.

Zuerst ein Wort über das Wesen der *Eindeutigkeit* — **univocatio.** Das ist nötig, weil sie mißverstanden wurde und heute noch wird. Dennoch ist die Definition des Altmeisters klar: etwas, was « von vielen, deren Name derselbe ist, dem Namen entsprechend, auch als Definition der Sache dieselbe ist ». [1] Den Hauptgedanken: eine Aussage von vielen nach *derselben Wesensdefinition*, demselben *Wassein* nach, drückt Thomas öfter scharf aus: « secundum rationem omnino eandem » [2] oder: « totaliter eandem ». [3] Auch betont er richtig, daß jedes Univocum in eines der fünf Praedicabilia — genus, species, differentia, proprium, accidens — hineingehört. [4] Weiter ist klar, daß diese verschiedene Partizipationen des transzendentalen Seins sind. Aber hier beginnen die *Mißverständnisse*. Unsere moderne Zeit vermag leider das « ens » zumeist nur nach seinem *existenziellen* Gehalte zu fassen. Und doch hängt die ganze Metaphysik von der *quidditativen* Partizipation des Seins ab. In welchem Sinne sind nun die fünf Aussageweisen eine Teilnahme am transzendentalen Sein? Antwort: *sie haben an sich mit der Existenz gar nichts zu tun.* [5] Sie sind und durch sie die Kategorien, die *quidditative* Vervielfältigung des ens in die begriffliche Weltvielheit. Sie sind die Antwort auf die Frage: was gehört zum *konstitutiven*, zum innerlich notwendigen oder nicht notwendigen Sein eines Dinges? Nur diese Auffassung erklärt uns, warum die Kategorien nicht auf « Substanz » und « Akzidens » als zwei höchste Genera zurückführbar sind. Ihre Unterscheidung gehört zur *Existenzweise*. Wenn daher im Gebiet der fünf Praedicabilia von *Akt* und *Potenz* die Rede ist, — z. B. das Genus ist in Potenz zur Differenz als Akt —, so wird das in einem rein *logisch* übertragenen Sinne genommen. Daher hat die Compositio von Wesenheit und Existenz hier gar nichts zu tun. Auch hat Thomas *erkenntnistheoretisch* diese Distinctio für den Beweis der Existenz Gottes oder die Analogie gar

[1] « ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός. » Cat. c. 1.
[2] In IV. Met. lect. 1.
[3] In XI. Met. lect. 3; Verit. II. 11.
[4] I. C. G. 32.
[5] Vgl. *Habbel*, Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin, S. 9 ff.

nicht *vorausgesetzt*. Sie ist das *Letzte* und *Tiefste* in *der Sache*, aber nicht das *Erste* und *Nächste* in der *Erkenntnisordnung*.

Nun die zu starke Annäherung der Analogie an die Univocatio! Wer gehört zu dieser Richtung? Wir nennen zwei Hauptvertreter: Duns Skotus und Franz Suarez.

Duns Skotus († 1308) ist auch in unserer Frage das Opfer seines *Formalismus* geworden. Von ihm hat Suarez gesagt, daß er dem Sein als solchem einen *absolut einheitlichen* conceptus objectivus zuerteilte.[1] Das ist richtig. Und das trieb ihn zur *Univocatio* des Seins, die er offen verteidigt.[2] Für ihn ist nämlich das Sein als solches *in den Dingen selbst* eine aktuelle, absolut einfache Form[3], die in *Gott* und *Geschöpf*, *Substanz* und *Akzidens*, allen *Dinggattungen* und *Arten* als erste allgemeinste Form existiert[4], weshalb das Sein auch von allem, nicht bloß « secundum idem nomen », sondern auch « secundum eandem definitionem », also univoce ausgesagt werden muß und ohne das eine *Gottes- und Dingerkenntnis* gar nicht möglich wäre.[5] Dieses aktuelle Innesein des « Seins » in allen Dingen nach seiner simplicissima quidditas und die ihm folgende univocatio in der Aussageordnung nennt er eine « primitas communitatis et praedicationis ».[6] Skotus bestreitet dennoch sehr entschieden, wie wenn Gott deshalb unter ein *Genus* fallen würde.[7] Auch eine starke *Einschränkung* macht er bezüglich seiner Univocatio entis. Nämlich von den sog. *passiones entis* — unum, verum — und den ultimae *differentiae* rerum schließt er die Univocatio entis aus. Von diesen wird das Sein nur analog ausgesagt. Warum das? Die *Passiones* entis, wie unum, verum, sind

[1] Disp. Met. Disp. 2. sect. 2. n. 5.

[2] I. Ox. D. 3. q. 3; D. 8. q. 3.

[3] Ox. I. D. 8. q. 3.

[4] I. Ox. D. 3. q. 3. n. 8. « Omnia enim genera et species et individua et omnes partes essentiales generum et ens increatum includunt ens quidditative. »

[5] « Quod Deus non est a nobis cognoscibilis naturaliter, nisi ens sit *univocum* creato et increato, ita potest argui de substantia et accidente. » I. Ox. D. 3. q. 3. n. 9. Ich weiß freilich, daß die Anhänger des Doctor subtilis zumeist den *extramentalen* Charakter des ens univocum leugnen, den Suarez ihm zuschrieb und daß sie die univocatio entis nur in die *logische* Ordnung verlegen, in der physischen Ordnung ihm aber nur einen *analogen* Charakter geben. So hätten wir dann eigentlich nichts anderes als eine *analogia inaequalitatis*. Allein diese Interpretation löst das Problem gar nicht und ist mit Skotus selbst und seinem *Formalismus* schwer vereinbar, zumal er die univocatio entis auch auf die *individua* ausdehnt (vgl. oben Anm. 4). Mit unserer Fassung stimmt auch die folgende Unterscheidung zwischen ens und passiones ejus und ens und differentiae ultimae.

[6] I. Ox. D. 3. q. 3.

[7] I. Ox. D. 8. q. 3.

für Skotus eigene Formen, die zum Sein, wie jedes proprium zu dem, dessen proprium es ist, erst hinzutreten als ein « additum ». Folglich ist das ens ut sic nicht formell und aktuell in ihnen, denn dann wären sie nicht propria ; denn dasselbe ist doch nicht Eigentümlichkeit seiner selbst, « quia idem tunc esset passio sui ipsius ». [1] Also kann das Sein von seinen Passiones nicht eindeutig ausgesagt werden. Dasselbe gilt von den *ultimae differentiae*. Auch in ihnen kann das Sein nicht formell und aktuell sein, denn die differentiae determinieren ja das determinierbare ens in die Vielheit der *verschiedenen* Dinge. Nun kann doch nicht dasselbe zugleich das « *Determinierbare* » und « *Determinierende* » sein. [2] In beiden Fällen kann nur von einem « *virtuellen* » Enthaltensein des Seins in den Passiones und differentiae die Rede sein, und folglich wird es von ihnen nur analog ausgesagt. Insofern kann man dann auch sagen, daß nach Skotus das ens von den verschiedenen Dingen als *verschiedenen* nur analog ausgesagt wird, denn verschieden sind sie eben durch die differentiae.

Bedroht nicht auch diese Theorie die tatsächliche Vielheit der Dinge, die Grundlage all unseres Erkennens ? Uns scheint es so zu sein. Sehen wir hier ab von dem eminent *monistischen* Zuge, der in einem ersten extramentalen, Gott und Kreatur und allen Genera eindeutig gemeinsamen Sein liegen müßte. Aber in den ultimae differentiae, durch die ja gerade das Sein in die Weltvielheit zerfällt, soll das Sein überhaupt nicht aktuell sich finden ! Ja, was sind denn diese Differenzen noch, wenn sie nicht aktuelles Sein haben ? Und wie steht es dann mit der *Unterscheidung* und *Vielheit* der Dinge ? Suarez hat an diesem skotischen ens univocum zwei Dinge gerügt : erstens, daß es Gott, trotz aller Proteste des Doctor Subtilis, doch unter ein Genus stelle, nämlich des ens ; zweitens, daß es nicht wirklich in dem unter ihm stehenden sein könnte. [3] Mir scheint, er hat Recht !

Das letztere Urteil ist um so auffallender, als **Franz Suarez** († 1617) dem Duns Skotus in vielen Fragen und auch in unserer, außerordentlich sympathisch war. [4] Zwar lehnt er, wie wir soeben andeuteten, das Sein als eine *extramentale*, in den Dingen einheitlich

[1] I. Ox. D. 3. q. 3. n. 6-7.

[2] I. Ox. D. 3. q. n. 6.

[3] Disp. Met. Disp. 2. sect. 5. n. 10 u. 16.

[4] Vgl. speziell Disp. Met. disp. 2. sect. 1 ; (Opera omnia ed. Vivès, Parisiis 1861, v. 25, pag. 64 ff.) ; disp. 28, sect. 3 (ib. v. 26, pag. 13 ff.) ; disp. 32,sect. 2 (ib. v. 26, pag. 319 ff.).

existierende Form ab.[1] Aber in unserer *begrifflichen* Welt, in unserer Erkenntnis, « ex modo concipiendi nostro »[2], hat das Sein als solches einen *absolut einheitlichen conceptus objectivus*, der, von allen Seinsgattungen und Arten völlig absehend, und ohne Beziehung zu ihnen und ohne ein *Aggregat* aus ihnen zu sein, *unmittelbar* sein eigenes Objekt — objectum adaequatum — hat, und das immer dasselbe bleibt, wenn das Sein mit dem, was unter ihm steht — Substanz, Akzidens — verglichen wird.[3] Die These ist ausdrücklich gegen Cajetan.[4] Aber die Frage : wenn das Sein für sich ein derartiges absolut einheitliches « Wassein » ist, das der Vielheit der Dinge begrifflich zukommt, ist es dann nicht *Univocum*, das vielen im gleichen Sinne zukommt ? Suarez fühlt diese Gefahr, hebt sie sofort[5] und öfter nachher hervor.[6] Er bekennt offen, alle Verfechter der Univocatio entis hätten sich stets auf diesen einheitlichen conceptus objectivus berufen.[7] Dessen ungeachtet hält er mordicus an ihm fest, und eher wäre er bereit, die ganze Analogielehre, die doch *unsicher* ist, fahren zu lassen, als diesen einheitlichen conceptus objectivus des Seins : « non solum assero, omnia, quae diximus de *unitate* conceptus entis, longe clariora et certiora videri, quam quod ens sit analogum, et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, *potius analogia, quae incerta est*, quam unitas conceptus, quae *certis* rationibus videtur demonstrari, esset neganda. »[8]

Dennoch will Suarez an der *Analogie des Seins* festhalten.[9] Für sie spricht die communior sententia eines *Aristoteles, Thomas*, Averroës, Alexander, Porphyr, Albert, Ammonius und der Thomisten,

[1] Disp. II. sect. 2. n. 5 ; sect. 5. n. 10 u. 16.

[2] Ib. sect. 2. n. 5.

[3] Ib. Disp. 2. sect. 1. n. 11-14 ; sect. 2. n. 7-15 ; n. 22 u. 34. Nach Aufstellung seiner These verteidigt Suarez folgende Sätze :

« Datur una ratio entis objectiva » (sect. 2. n. 8.).

« Ens non significat substantiam et accidens immediate » (n. 9.).

« Conceptus entis non includit genera omnia prima » (n. 12).

« Conceptus entis objectivus praecisus est ab omni ratione particulari » (n. 15.).

« Conceptus entis, etiam ut comparatur ad inferiora, est praecisus ab illis » (n. 34). — Suarez wird nicht müde, diese absolute Einheit des conceptus objectivus zu betonen.

[4] Ib. sect. 2. n. 4.

[5] Ib. n. 36.

[6] Ib. Disp. 28. sect. 3. n. 9.

[7] Ib. Disp. 32, sect. 2. n. 2 ; Disp. 28. sect. 3. n. 18. Hier sagt er auch von der thomistischen Lösung : « Illa distinctio de ente *includente* vel *non includente* inferiora nihil refert ad ejus analogiam explicandam. »

[8] Ib. Disp. 2. sect. 2. n. 36.

[9] Ib.

die aber unberechtigt den conceptus unus objectivus auszuschließen suchten. [1] Indes ist bei Suarez des Schwankens und Wankens kein Ende! Trotz der Hauptthese: das Sein wird analog ausgesagt, macht er wieder die Einschränkung, daß es doch Fälle gebe, in denen das Sein nicht analog, sondern univoce ausgesagt wird. [2] Weiteres Wanken: die Lösung jener, die da im Sinne der Analogia *inaequalitatis* sagten: das Sein wird *logisch* « univoce » und physisch « analogice » ausgesagt, hält er für eine « responsio *probabilis*, nimium tamen favet univocationi entis ». [3]

Aber nun die Hauptfrage: In was verlegt Suarez, da das Analogon wie das Univocum einen absolut einheitlichen conceptus objectivus haben, den **Unterschied** zwischen *Univocatio* und *Analogia?* Fallen nicht beide zusammen? Man sollte es meinen. Beide müßten « secundum eandem rationem » von dem ihnen Untergeordneten, « inferiora », ausgesagt werden. Suarez sucht sich durch eine Unterscheidung der Schlinge zu entziehen. Man muß zwischen dem *Ideeninhalt* beider und ihrer *Zuteilung* unterscheiden. Dem Univocum kommt es zu, daß es nicht bloß einen absolut einheitlichen Gehalt besitzt, sondern er wird auch im gleichen Sinne, « aequaliter » und unterschiedslos, ohne besondere Beziehung zu diesem oder jenem, dem Vielen zuerteilt. [4] Das Sein dagegen als Analogon ist zwar abstraktiv *in sich* genommen auch durchaus einheitlich: « licet ratio communis, ut abstracta, *sit in se una* », wird aber doch Gott und Kreatur und allem Untergeordneten verschieden zuerteilt [5], und die Verschiedenheit der Dinge verlangt diese verschiedene Zuteilung jener ratio communis des Seins; ja man kann sogar sagen: jene ratio communis des Seins ist doch in *sich nicht so ganz einheitlich dieselbe:* « non est omnino eadem, quia non est ex se omnino uniformis. » [6]

[1] Ib. Disp. 32. sect. 2. n. 3.

[2] « nihil vetat respectu aliquorum ens esse *univocum.* » Ib. Disp. 28. sect. 3. n. 5.

[3] Ib. Disp. 28. sect. 3. n. 20.

[4] « nam univocum ex se ita est *indifferens* ut *aequaliter*, et sine ordine vel *habitudine* unius ad alterum, ad inferiora descendat. » Disp. 28. sect. 3. n. 17.

[5] Ib.

[6] « Ideo licet ratio communis (entis), ut abstracta, sit *in se una*, tamen rationes constituentes singula entia esse diversas et per illas ut sic constitui unumquodque absolute in esse entis. Deinde (quod ad rem maxime spectat) ipsamet ratio communis ex se postulat talem *determinationem* cum *ordine et habitudine* ad unum et ideo, licet secundum confusam rationem sit eadem, sicut est *una*, nihilominus *non est omnino eadem*, quia *non est ex se omnino uniformis*, quam uniformitatem et identitatem requirunt *univoca* in ratione sua et ita debet definitio univocorum exponi. » Ib. n. 21.

Weitere Kommentare über diese Theorie sind unnötig. Es springt aus dem Dargelegten förmlich in die Augen: *der absolut einheitliche conceptus objectivus des Seins hätte Suarez logisch zur univocatio entis und damit wieder logisch zur Leugnung jeder wahren Analogie, aber auch der tatsächlichen Vielheit der Dinge führen müssen.* Um dieser fatalsten monistischen Konsequenz zu entgehen, wurde Suarez das Opfer von Wankungen, Inkonsequenzen und Widersprüchen und einer so schwachen Überzeugung von der Tragweite der Analogielehre, daß man alles das bei einem solchen Manne fast nicht zu fassen vermag. Für uns aber ergibt sich der weitere ergänzende Schluß: der conceptus objectivus des Seins als Analogon muß zwar eine **reale Seinseinheit** und **Identität** ausdrücken, — das war das Resultat der ersten Untersuchung —, aber diese Einheit und Identität kann **nicht eine absolute,** sie kann nur eine **relative,** eine *beziehungsweise* sein. So nur ist das Analogon ein *Mittleres* zwischen aequivocum und univocum. Und fügen wir hinzu: beide Konklusionen stützen sich auf die *faktische Vielheit der Dinge!*

γ) Die Analogie selbst.

Der moderne Geist wird kaum je Verständnis haben für die tief spekulative Analogielehre der Scholastik, wenn man ihm nicht zeigt, daß sie von der *tatsächlichen Erfahrung* gefordert wird. Zu dieser Erfahrung gehört die *Vielheit* der Dinge, ohne die alles menschliche Erkennen fällt. Diese Vielheit fordert aber die Analogie des Seins, wie wir sahen. Ja, in gewissem Sinne dürfen wir sogar behaupten: die Analogie ist grundlegender als die Univocatio, denn, wenn das Sein nicht analog ausgesagt wird, gibt es auch nicht *eines,* das *eindeutig* von vielen ausgesagt wird, weil es dann überhaupt kein «Vieles», sondern nur ein «Absoluteinerleisein» gibt, wie Parmenides behauptete. Daher der tiefsinnige Ausspruch des Aquinaten: «Sicut in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed *analogum* quod est *ens*».[1]

Nehmen wir jetzt den Faden wieder auf. Als Mittleres zwischen dem Aeqivocum und Univocum muß das Sein als Analogum eine sachliche *Einheit,* Identität, die aber etwas *Relatives* ist, bedeuten. Worin besteht jene Einheit? Worin ihre Relativität? Daraus ergibt sich dann als Drittes der wahre Sinn der *Analogiedefinitionen.*

[1] I. 13. 5 ad 1.

I. Die Identität in der metaphysischen Analogie.

In der Verwechslung der metaphysischen Analogie mit der bloß äußerlich-zufälligen Analogie liegt der Grundirrtum der heutigen Zeit. Dieser Verwechslung sind dann und wann auch Scholastiker zum Opfer gefallen. Und doch ist der Unterschied zwischen beiden ein gewaltiger. Beide nehmen schon, sagen wir, in der Begriffswelt als Ganzes eine vollständig andere Stellung ein. Denken wir hier nur an den porphyrischen Baum. Dann leuchtet uns das sofort ein. Die Univocatio herrscht *in den Kategorien* auf- und absteigend. Die äußerlich zufällige Analogie verhält sich *lateral*, liegt zwischen verschiedenen Genera und Kategorien, von denen keine entitativ in der anderen sein kann. Die metaphysische Analogie steigt von den Kategorien *aufwärts* zu den Transcendentalia, die das kategoriale Sein innerlich wesentlich konstituieren. Nur in dieser Analogie ist das Analogon, sagen wir das Sein, *formell*, innerlich-notwendig in allen Analogata als eine *forma inhaerens*, wie Thomas sagt [1], weshalb Cajetan sie als die einzig wahre bezeichnet. [2] Nur in ihr ist das Analogon, in dem die Analogata sich einigen, etwas *Identisches*, etwas *Quidditativ-Identisches*, wenn auch nur beziehungsweise, wie wir später dartun werden. Für diese Identität im Analogon der metaphysischen Analogie möchten wir einige spezielle Gründe hervorheben.

1. Schon die Herleitung der metaphysischen Analogie aus der **mathemathischen** spricht dafür. Wenn wir sagen: $2 : 4 = 6 : 12$ oder $5 : 15 = 6 : 18$, so handelt es sich hier überall nicht um bloße *Ähnlichkeiten*, sondern um wirkliche *Größenidentitäten*, um die *Hälfteinheit* und *Dritteleinheit*. Daher der himmelweite Unterschied zwischen *Gleichungsverhältnissen* und *Gleichnissen*. Und wenn auch die philosophische Proportion nicht immer mit der gleichen Genauigkeit abgezirkelt werden kann, wie die mathematische, so bleibt die letztere doch immer das Vorbild für die Berechnung der *Seinsgrößen*. Allda, wo verschiedene Analogata im Sein als Analogon übereinkommen, muß somit diese communitas der Verschiedenen im Sein als eine *Identität* und nicht bloß als eine similitudo gefaßt werden. Freilich, die Analogata

[1] In I. Eth. lect. 1.

[2] « Praeponitur autem analogia haec caeteris ... dignitate et nomine. Dignitate quidem, quia haec fit secundum genus *causae formalis inhaerentis* ». - Scimus siquidem secundum hanc analogiam rerum *intrinsecas entitates, bonitates, veritates.* » De nom. analog. c. 3.

werden *unter sich* durch diese Identität nur *ähnlich*, weil sie an sich zugleich auch verschieden sind !

2. Noch evidenter wird das aus der Natur der Transcendentalia selbst, speziell des **Seins,** das das primum Analogon aller Analogata ist. *Alles Vielheitliche und Verschiedene, insofern* und *insoweit* — hier gibt es natürlich Grade — *es auf das transzendentale Sein als solches zurückläuft, wird in ihm ein Einheitliches, etwas Identisches.* Warum das ? Weil das transzendentale Sein als solches *unterschiedslos, viellos* ist, denn deshalb ist es transzendental, weil es über jeder Vielheit liegt. Daher ist es real mit der Einheit dasselbe : « οὐδὲν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν », sagt der Altmeister unermüdlich. [1] In dieser begrifflichen *Dieselbigkeit* wurzelt das *Identitätsprinzip*, der wissenschaftliche Eckstein aller weiteren Identitäten. Wie sollen die Analogata in diesem Sein durch *Seinsteilnahme übereinkommen*, ohne, freilich nach dem Grade des Übereinkommens, eine *Identität*, eine *Einheit* zu bilden ? Das wäre im Widerspruch mit dem inneren Wesen des Seins und zugleich die Leugnung des Übereinkommens selbst. Es ist schade, daß man Aristoteles, dem Thomas so treu folgt, vergessen hat. In einem lichtvollen Kapitel hat er die ganze Theorie über die verschiedenen *Einheitsarten* dargelegt. [2] Vorerst scheidet er die *akzidentellen* Einheiten « κατὰ συμβεβηκός » aus. [3] Dann folgen die innerlich-notwendigen, — καθ' αὑτό = per se —, die mathematischen und ontologischen. Zu den letzteren rechnet er vier : die *Individualeinheit*, die *Gattungs-* und *Artseinheit* und die *Analogieeinheit* « κατ' ἀναλογίαν ». [4] Für ihn ist also die Analogieeinheit ein « unum per se » ! Bezeichnend ist es auch, daß sowohl der Stagirite [5] als der Aquinate [6] die Einheit der Metaphysik als Wissenschaft — davon hängt ihr Wohl und Weh ab — durch die Reduktion ihrer riesig vielgestaltigen Objekte — Substanz, Akzidens, Werden, Gewordenes, der Gegensätze, selbst des Nichtseins — auf die analoge Einheit des Seins zu retten suchen, nämlich in dem Sinne, daß das verschieden in den Dingen partizipierte Sein in allem als ein unum quid commune, « ἕν τι καὶ κοινόν », sich finde. [7] Für Aristoteles

[1] III. Met. 2 (II. 501. 4) ; dasselbe ib. (II. 500. 41) ; X. Met. 3 (II. 587. 43).
[2] IV. Met. c. 6.
[3] Das. (II. 518. 38-519. 10).
[4] Das. (II. 520. 30). Dasselbe bei Thomas in V. Met. lect. 6.
[5] X. Met. c. 3.
[6] In XI. Met. lect. 3.
[7] X. Met. 3 (II. 588. 27) ; Dasselbe III. Met. 2 ; dasselbe bei Thomas in XI. Met. lect. 3.

ist somit die Analogieeinheit im Sein als Analogon eine wirkliche, eine *quiddidative Identität !*

3. Und so fragen wir schließlich : wie wäre es anders denkbar ? Selbstverständlich sind die Transzendentalia *keine vollständige Dingnaturen,* weil sie nicht in sich existieren, sondern in den Weltdingen. Das werden wir später betonen. Aber soll die *Causa,* die analog und daher ganz verschieden von den verschiedenen Ursachen ausgesagt wird, nicht ihre eigene *Natur,* ihre eigene Wesenheit haben ? Wie soll man sie dann unterscheiden von der Wirkung ? Ist die Wirkung als « Gewordenes » nicht wieder quidditativ unterschieden von der Ursache ? Und so kann man von allen Ursachen, von Akt und Potenz, von Wesenheit und Existenz fragen, die alle analog den Weltdingen zukommen. So kann man vom *Bonum, Verum, Unum* und endlich vom *Ens* sagen, das, als primum analogum, von allen Analogata proportionell ausgesagt wird. Werden sie aber als eigene **natura** — φύσις — von den Analogata ausgesagt, dann ist die Analogieeinheit irgendwie eine quidditative Identität, denn jede *Natur* ist das Prinzip einer quidditativen Einheit. Auch das war wieder die Idee des Aristoteles, wenn er von dem Sein und dem Einen sagt : sie hätten die identische Natur, « μία φύσις » [1], und sie würden analog nach einer gewissen *derselbigen Natur,* « μίαν τινὰ φύσιν » ausgesagt. [2] Ebenso kategorisch ist Thomas, da er vom Analogon in der Analogie behauptet, es sei ein « unum sicut una *quaedam natura* », und die Analogata würden zu ihm sich verhalten wie « ad *unum aliquid* et *idem* ». [3] Übrigens, wie wäre es überhaupt möglich, wenn das Sein, Wahre, Gute usw. in der Analogie nicht irgendwie quidditativ ausgesagt würde, das « Sein » vom « Nichtsein », das « Wahrsein » vom « Falschsein », das « Gutsein » vom « Malum » usw. zu unterscheiden ? — Wie, fragen wir weiter, würde es dann stehen mit unseren Begriffen von den *ersten Prinzipien* — Widerspruchs- und Identitätsprinzip —, denen die Seinsidee direkt zugrunde liegt und von denen alle unsere weiteren Erkenntnisse abhangen, wenn das Sein nicht als ein *quid unum* den Dingen zukäme ? Die Folgen sind nicht

[1] III. Met. 2 (II. 500. 41).

[2] Ib. (II. 500. 14).

[3] « Quandoque vero secundum rationes, quae partim sint diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, *unae* autem secundum quod ad *unum aliquid* et *idem* istae diversae habitudines referuntur, et illud dicitur *analogice* praedicari i. e. proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur. Item sciendum, quod illud unum ... est unum numero ... unum sicut *una quaedam natura.* » In IV. Met. lect. 1.

auszudenken. Ganz anders dachten Aristoteles und Thomas. Beide erklären, die berühmte, echt metaphysische Definition des « τὸ τί ἦν εἶναι » hätte Anwendung nicht bloß auf das Univocum, sondern auch das Analogum, aber eine verschiedene: das erstere *nach ein und demselben*, « καθ' ἕν », das andere in *Beziehung zu ein und demselben*, « πρὸς ἕν » [1], oder wie Thomas es getreulich wiedergibt: das eine « secundum unam rationem », das andere « secundum respectum ad unum ». [2]

II. Die Relativität der Analogieidentität.

Die beiden obigen aristotelisch-thomistischen Definitionen weisen uns den Weg weiter. Was immer univoce — eindeutig — identisch ist, das hat eine *absolute* Einheit in *ein und derselben Natur*, sei sie generisch oder spezifisch [3], mit anderen Worten: die univoca sind, wie Thomas sagt, « simpliciter », schlechterdings identisch. Anders ist es mit den Analogata. Die Analogata sind ihrer generischen oder spezifischen Natur nach ganz verschieden, wie z. B. Substanz und Qualität. Aber sie kommen überein in *ihrer Beziehung zu einem*, « πρὸς ἕν », hörten wir Aristoteles sagen [4], oder wie er anderswo gesagt: analog verhalten sich mehrere zueinander, wo das eine zum anderen sich verhält, « ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο ». [5] Während also die *eindeutige* — univoca — Identität eine absolute ist, weil sie in einer *kategorialen Dingwesenheit*. z. B. Tier, Mensch, Substanz liegt, ist die Analogieidentität nur eine *relative*, « ad aliquod unum » [6], d. h. eine Identität, die aus den übereinstimmenden *Beziehungen* — relationes — mehrerer wesentlich verschiedener Dinge zu einem Dritten, in welchem sie übereinkommen, hervorgeht. [7] Diese *Relativität* der Analogieidentität ist denn auch der Grund, warum sowohl der Stagirite als auch der Aquinate nur von einer « *gewissen Natur* », « quaedam natura », reden [8], weil sie nicht eine « Dingwesenheit » ist, sondern nur aus den Beziehungen verschiedener Dingwesenheiten hervorgeht. So müssen wir also die Analogieeinheit eine Relations- oder **Beziehungsidentität** nennen.

[1] VI. Met. c. 4 (II. 541. 41 ss.). Dasselbe ausdrücklich vom ens als analogum III. Met. c. 2 (II. 500. 14).

[2] In VII. Met. lect. 4.

[3] *Johannes a S. Thoma*, Log. p. II. q. 13. a. 3.

[4] In VII. Met. lect. 4.

[5] « κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο. » IV. Met. 6. (II. 520. 34).

[6] I. C. G. 34. [7] In IV. Met. lect. 1.

[8] III. Met. c. 2 (II. 500. 14); Thomas ib.

Das hat die metaphysische Analogie wieder, wie früher angedeutet, gemein mit der mathematischen Proportion. Auch da entstehen die Gleichungseinheiten aus an sich ganz verschiedenen Zahlen, unter denen sich bestimmte Verhältnisse konstatieren lassen, die zu einer Verhältniseinheit, also zu einer Beziehungsidentität führen. Das Wort : « Verhältnisidentität », « Relationseinheit » wird natürlich den Wert und die Bedeutung unserer Analogieidentität in den Augen vieler Leser stark herabsetzen. Mit Unrecht. Die metaphysische Analogieidentität ist ihrer Grundlage nach sehr tiefgreifend. Sie hat es nicht etwa mit bloßen Größeneinheiten wie die mathematischen zu tun oder mit bloß akzidentellen Beziehungen, wie die relatio praedicamentalis, die auch ein πρός τι ist = ad aliquid. Nein, sie fußt viel tiefer in der **transzendentalen Relatio,** die, weil sie transzendental ist, das *Sein als solches* angeht, und daher alles Sein, das substanzielle wie das akzidentelle. Es ist die habitudo ad esse. Das Sein ist aktuell in allem, was ist, sonst wäre es nicht. Das Sein konstituiert alles, was ist : « quaelibet natura essentialiter est ens. » [1] Dasselbe gilt auch vom *Wahren,* vom *Einen,* vom *Gutsein,* vom *Etwassein,* denn, was immer Sein ist, ist insofern auch Eines, Wahrsein, Gutsein, Etwassein. Folglich haben alle kategorialen Dinge, mögen sie untereinander noch so verschieden sein, eine Beziehung, eine entitative Hinordnung zum Sein, zum Wahren, zum Gutsein, zur Einheit. Alle *Wirkursachen* kommen überein, daß sie wirken, alle *Wirkungen,* daß sie geworden, alle *Formalursachen,* daß sie dingbestimmend sind, alle *Zielursachen,* daß sie als Gut der Strebenden angestrebt werden und alles *Potenzielle* ist zum Akt hingeordnet und damit zum Sein und dem Einen. Alle Ursachen besagen eine innerlich-notwendige Hinbeziehung zum Sein. So konnte Aristoteles [2] in seinem tiefsinnigen, unsterblichen Artikel beweisen, wie das ganze kategoriale Sein, d. h. die Weltdinge in ihrer Vielheit : *Substanz, Akzidens, Einheit* und *Vielheit, Werden* und *Veränderung, Gegensätze* und selbst das *Nichtsein* eine notwendige Hinbeziehung auf das transzendentale Sein und Eine ausdrücken. Hier in diesen transzendentalen Relationen liegt die Grundlage der metaphysischen Analogie. Hierin liegt auch ihre ganze *Tiefe !*

Aber das bedarf einer weiteren, wichtigen Erläuterung. Die Naturdinge sind eine Fülle, eine ungeheure Menge von *wesentlich* — sei es

[1] Verit. 1. 1.

[2] III. Met. c. 2 (Did. II. 500-502 ; Thomas in IV. Met. lect. 1.

generisch oder spezifisch — verschiedenen Dingen und Eigenschaften und Tätigkeiten. Ein jedes von ihnen hat seine eigene *Wesenheit*, die begrifflich absolut einheitlich ist für alles das, was unter sie fällt und daher univoce ausgesagt wird. Dieselbe Wesenheit schließt aber auch jedes andere Ding, das eine andere Wesenheit besitzt, absolut aus, weil es sie nicht enthält : « ita, quod unius ratio non claudit id, quod claudit ratio alterius », wie Cajetan sagt. [1] Da jede Vielheit die Einheit und jede Verschiedenheit als solche die Identität ausschließt, ist jede Seinseinheit unter wesentlich verschiedenen Dingen als solchen absolut ausgeschlossen. Wie kommen wir da zu einer Analogie, in welcher mehrere wesentlich verschiedene Dinge entitativ irgendwie identisch sind ? Das ermöglicht das *Sein*, — mit den übrigen Transzendentalia —, welches alle Dinge aktuell konstituiert, auch ihre *Verschiedenheit*, und nichts ist in ihnen, das nicht Sein wäre, denn dem Sein kann *nichts beigefügt* werden, was nicht wieder Sein wäre. [2] Aber wie ist das möglich ? Indem wesentlich verschiedene Dinge in *denselben* transzendentalen Beziehungen übereinstimmen, einig sind, weil sie Sein haben, weil sie wahr sind, einheitlich sind, weil sie als Wirkursachen wirken, weil alle Wirkungen geworden sind, weil sie in ihrem veränderlichen Sein alle potenziell sind und daher vom Aktuellen als Wirkursache abhangen und zum Akte als Ziel hingeordnet sind. Alles das sind Beziehungen — entitative —, in denen entweder alle Weltdinge oder wenigstens viele übereinkommen. So sagen wir dann : die Substanz verhält sich zum Sein wie die Qualität zu ihrem Sein, die Materie zur Form, wie die Essenz zur Existenz, das Auge zum Wohle (bonum) des Leibes, wie der Verstand zu dem der Seele [3], der Arzt zur Erwirkung der Gesundheit, wie der Lehrer zur Hervorbringung des Wissens. Allein, wie steht es denn mit diesen *Beziehungsidentitäten ?* Wesentlich verschiedene Dinge besagen doch verschiedene Seinsteilnahmen, Wahrheitspartizipationen und folgerichtig *verschiedene* Beziehungen zum Sein. Wie verschieden die Substanz und Qualität, Materie und Form, Auge und Verstand, wie verschieden das Wirken des Arztes und des Dozenten ! Das ist wahr ! Wie kommt man da zu einer *identischen* Beziehung des Seinhabens, des Wirkens in mehreren verschieden-Wirkenden, des Wahrseins in allen Dingen ?

[1] De nom. analog. c. 4.
[2] III. Met. c. 2 (II. 501. 3) ; Thomas in IV. Met. lect. 1 ; de Verit. 1. 1.
[3] Thomas in I. Eth. lect. 7.

Nun das ist doch sehr einfach: man abstrahiert vom Verschiedenen und dann hat man das Sein und das Wahre und das Wirken im absolut identischen Sinne! Allein, das ist nicht so einfach, denn auch im Verschiedenen als solchem ist aktuell das Sein, das Wahre! Wie können wir etwas von etwas abstrahieren, wenn das, von was wir abstrahieren, wieder notwendig in dem ist, was wir von ihm abstrahierten? Das ist schlechterdings unmöglich.[1] Und überdies: Wenn das Sein oder das Seinhaben oder das Wahre den Dingen im absolut identischen Sinne — univoce — zukommt, dann gibt es nur *ein* Sein, also keine verschiedene Dingwesenheiten, keine genera und species. Die tatsächliche *Dingvielheit* bricht wieder zusammen. Auf diesem Wege gibt es also keine Seinseinheit unter mehreren oder allen Dingen. Und doch kommt das Sein und das Wahre usw. allen Dingen innerlich-notwendig zu, wie das Wirken allen Wirkursachen. Die Transzendentalia sind also doch irgendwie vielen oder allen Dingen *gemeinschaftlich*. Aber wie? Offenbar nach der Maßgabe, nach dem *Verhältnisse*, wie sie an dem Sein, dem Wahren usw. teilnehmen. Und diese Teilnahme am Sein ist so groß wie das Sein der Dinge selbst, weshalb Thomas[2] und Cajetan[3] betonen, daß die Analogie auch das *numerische* Sein umschließe. In der Tat drückt ein jedes Ding, ob Substanz oder Akzidens, weil es eine bestimmte Seinsteilnahme ist, ein *bestimmtes Verhältnis* zum Sein[4], zum Wahrsein und Einssein, wie auch jedes Wirken zur Wirkursache aus. Die Teilnahme am Sein ist *verschieden* und wie verschieden, — z. B. bei Substanz und Akzidens, wie verschieden das Wirken bei den höheren und niedrigeren Ursachen —, aber *sie haben alle Sein*, und alle Wirkursachen wirken. Alle haben also bestimmte Verhältnisse, Proportionen zum Sein und hierin sind sie identisch. Selbst die *Gegensätze*, ja sogar das *Nichtsein*[5] stehen in einem bestimmten Verhältnisse zum Sein. Stimmt das Verhältnis mehrerer in der Seinsteilnahme mit einem anderen Verhältnisse mehrerer in der Seinsteilnahme überein, sodaß wir ein Verhältnis zweier Verhältnisse, eine Identität zweier Verhältnisse haben, dann haben wir die eigentliche **Seinsproportionalität.**[6] Z. B. Materie und

[1] Verit. 1. 1.
[2] In IV. Met. lect. 1.
[3] De nom. analog. c. 2.
[4] I. Sent. D. 19. a. 2 ad 1.
[5] « Dicendum quod enti et non enti aliquid secundum analogiam convenit, quia ipsum non-ens ens dicitur analogice. » Verit. 2. 11 ad 5.
[6] Verit. 2. 11; 2. 3 ad 4; Pot. 7. 7; in IV. Met. lect. 1; I. Sent. D. 19. a. 2 ad 1; in V. Eth. lect. 5. I. C. G. 34; S. Th. I. 13. 5.

Form verhalten sich als Potenz und Akt zur Seinsteilnahme, wie Essenz und Existenz, die auch Potenz und Akt sind ; oder der Steuermann verhält sich zum Schiff, wie der Staatslenker zum Staate [1], — beide sind Principium und causa efficiens ; oder das Auge verhält sich zum Leibe wie der Verstand zur Seele, weil, wie Thomas sagt, beide zum Wohle, bonum, des einen und anderen sind. [2] Diese vollkommenste Analogieeinheit kann in den verschiedensten Gestalten auftreten ; auch unter denselben Analogata nach den verschiedensten Gesichtspunkten von Akt, Potenz, Wirkursache oder Finalursache usw. Aber immer setzt sie, offen oder versteckt, die Hinbeziehung zu einem Transzendentale, entweder im strikten Sinne oder im weiteren Sinne, — zu einer der vier Ursachen — voraus. Auch können die Analogata selber wieder zueinander in verschiedene Verhältnisse treten, je nachdem das Sein in ihnen mehr oder weniger oder gleich, — magis, minus, aequaliter — partizipiert ist. [3] Diese Proportionalitätsanalogie hat, unter anderen, *einen* besonderen Vorzug. Wie die mathematische Proportionalität zweier Gleichungen in den Gleichungsgliedern die verschiedensten Größenverhältnisse zuläßt und die proportionelle Identität doch immer die gleiche bleibt — z. B. $2 : 4 = 4 : 8$ oder $4 : 8 = 100 : 200$ —, so auch die metaphysische Proportionalität. [4] Das hat, wie wir sehen werden, für die Anwendung der Analogie auf die Erkenntnis Gottes außerordentliche Bedeutung.

Zwei Dinge sind oft verwechselt worden : die Analogata *im Analogon* und die Analogata *unter sich*. Die Einheit der Analogata im Analogon ist eine *Identität*, ein *unum quid*. Dabei werden aber die in sich absolut verschiedenen Analogata durch diese Identität im Analogon *untereinander* nur *ähnlich*. Wahr bleibt dabei auch, daß jene Identität im Analogon nur eine *beziehungsweise*, eine *relative* sein kann, weil sie nur, unter Wahrung der Verschiedenheit der Analogata, aus *Beziehungen* hervorgeht. Das orientiert uns genauer über die Einheit des **conceptus objectivus** des Analogon, d. h. des *Seins* und aller Transzendentalia. Ihren Prinzipien treu, haben die Thomisten mit Cajetan [5] stetig behauptet, daß das Analogon den Analogata,

[1] *Cajetan*, De nom. anal. c. 3.
[2] In I. Pot Eth. lect. 7.
[3] Pot. 7. 7 ; Cajet. ib. c. 8.
[4] Verit. 2. 11 ad 5 ; 2. 3 ad 4.
[5] De nom. anal. c. 4 ; *Joh. a S. Thoma*, Log. p. II. q. 13. a. 5 ; *Gredt*, Element. phil. n. 176.

d. h. das Sein den Naturdingen nicht nach einem absolut einheitlichen conceptus objectivus — conceptus objectivus adaequatus oder secundum rationem simpliciter unam — zukomme. Das wäre tatsächlich gleichbedeutend mit der univocatio entis. Die Auffassung war das Verhängnis für Duns Skotus und Suarez. Sie müßte die Vielheit der Dinge zerschlagen, zum Monismus führen. Weil sie den absolut einheitlichen conceptus objectivus des Ens ablehnten, nannte man die Thomisten « *Cajetanistae* », um sie von Thomas und Aristoteles zu trennen. Ohne Grund! Wer hat die absolute Einheit, die absolute Eindeutigkeit des Seins schärfer abgelehnt als Aristoteles, wenn er sagt: weder das Sein noch das unum ist ein *Universale* und daher werden sie von den Weltdingen nicht als das « Dasselbige » ausgesagt: « μὴ ἐστι τὸ ὂν ἢ τὸ ἓν καθόλου καὶ ταὐτὸ ἐπὶ πάντων ». [1] Über Thomas wollen wir nach dem früher Gesagten nicht mehr reden. [2] Beiden ist die Analogieeinheit immer nur ein « *secundum quid* », eine *beziehungsweise* Einheit.

Damit ist eigentlich alles Notwendige gesagt. Einen absolut einheitlichen conceptus objectivus haben nur die *Naturdinge*, wie Substanz, Qualität, Tier, Mensch, weil sie eine eigene Dingwesenheit ausmachen, die von allen univoce ausgesagt wird. Dazu gehören eben auch die *Analogata*, in ihrem eigenen Wesenssein betrachtet. Von ihnen gilt daher Cajetans Wort: « tot (conceptus) perfecti, quot analogata. » [3] Dagegen ist das transzendentale Sein — ut sic — *nicht ein Ding in sich, getrennt* von den Weltdingen [4], sondern es ist aus den Dingen und daher *in den Dingen*, sie konstituierend und sich in ihnen durch die verschiedenen *Seinsweisen* — modi essendi — *vervielfältigend* [5] und dadurch die transzendentalen Relationen begründend. Und da die Analogata in der Analogie an sich schlechterdings verschieden bleiben und nur in einer *Verhältniseinheit, Beziehungseinheit* sich einigen, nur *proportionaliter*, kann die Einheit nur eine *relative* sein und folglich auch der conceptus objectivus des Analogon nur ein *unvollkommen einheitlicher* sein. Dieses Verhältnis zwischen den absolut einheitlichen Begriffen der Analogata in sich und dem unvollkommen einheitlichen im Analogon, drückt die folgende Definition,

[1] III. Met. c. 2 (II. 502. 40); dasselbe das. 500. 15; 500. 43.
[2] In IV. Met. lect. 1; I. C. G. 34.
[3] De nom. anal. c. 4.
[4] III. Met. c. 2 (II. 502. 41).
[5] Verit. 1. 1.

die Ramirez zur seinigen gemacht [1], trefflich aus : « ea, quorum nomen est idem, sed ratio significata per nomen est *simpliciter diversa*, et *secundum quid eadem*. »

III. Die Analogiedefinitionen.

Im Lichte des Gesagten sind uns die früher erwähnten Analogiedefinitionen des Aquinaten verständlicher. Alle bezeichnen uns die Analogie als ein *mittleres* zwischen der *Aequivocatio* und *Univocatio*. Nehmen wir ein von Thomas bevorzugtes Beispiel: die Analogieeinheit der Substanz und Qualität im transzendentalen Sein. Da die beiden Analogata — Substanz und Qualität — jedes für sich seine eigene ratio, Wesenheit und infolgedessen seine eigene Definition hat, wodurch das eine das andere schlechterdings geradezu ausschließt, ist es unmöglich, daß beide nach einer gemeinschaftlichen, absolut einheitlichen Wesenheit, Definition, also eindeutig oder univoce von vielen ausgesagt werden könnten. *Hier die Scheidung der Analogie von der Univocatio !* Anderseits drücken beide eine Beziehung zum Sein aus, sie haben Sein, ja das Sein konstituiert sogar ihre Wesenheiten. Ohne das Sein, das sie allerdings verschieden partizipieren, wären sie gar nicht. Sie haben also eine *innerlich wesentliche* Hinordnung zum Sein nach Maßgabe ihres ganzen eigenen Seins. Beide kommen also in diesem innerlich-notwendig wesentlichen *Verhältnisse* zum Sein überein. Durch diese *Verhältniseinheit* unterscheidet sich die Analogie von der *Aequivocatio*, die den gleichen Namen absolut verschiedenen Dingen gibt. Beide Momente, die der Analogie eigen sind, werden in allen Definitionen gebührend betont: « quorum ... definitio rei *partim eadem, partim diversa*. [2] ... secundum *proportionem* eadem [3] ... secundum rationes diversas *non totaliter*, sed in *aliquo convenientes* [4] ... *diversas* habitudines, *unae* autem secundum quod ad *unum aliquid et idem* istae diversae habitudines referuntur. » [5]

Die obige Unterscheidung der Analogie von der Univocatio wirft Licht auf die **Abstraktion,** die zwar beiden: dem *Univocum* und *Analogum* zukommt, aber in ganz verschiedenem Sinne. Beiden muß die Abstraktion in irgend einem Sinne zukommen, denn beide, das

[1] De Analogia, pag. 19.
[2] In XI. Met. lect. 3 ; I. Eth. lect. 7.
[3] Verit. 2. 11.
[4] I. Eth. lect. 7.
[5] In IV. Met. lect. 1.

Univocum — z. B. Mensch — und das Analogon — z. B. das Sein — sind etwas Vielen *einheitlich Gemeinsames*. Auf dem Gebiete der menschlichen Erkenntnis gibt es aber gar nichts *Vielen Gemeinsames*, ohne daß man in dem Vielen *das Eine* betrachtend, das *Viele* irgendwie beiseite, außer acht läßt. [1] Aber dieses *Beiseitelassen* des *Vielen* ist ein anderes im Univocum und ein anderes im Analogon.

a) Das **Univocum** — sei es genus oder species, Substanz oder Akzidens — drückt eine *bestimmte naturdingliche* Wesenheit aus, von jeder anderen unterschieden und abgegrenzt, folglich in seiner Sphäre etwas absolut *Komplettes*. Daher abstrahiert es vollkommen von dem *Vielheitlich-Verschiedenen*, dessen Einheit es ist. Dieser *abstractio absoluta* entsprechend, ist seine ratio communis oder seine Einheit ebenfalls eine *absolute*, weshalb es eben *eindeutig*, ganz im identischen Sinne von allen inferiora, seien sie Individuen oder Arten, ausgesagt werden kann. [2]

b) Anders ist es mit dem **Analogum.** Das transzendentale Sein ist als solches keine Dingnatur in der Welt. Es ist aber *aus* den Weltdingen erworben und *in* denselben, alles konstituierend, weil alle Weltdinge nur sind, insofern sie Sein haben. Das ist auch der Grund, warum *ontologisch* alle Dinge innerlich-notwendige Beziehungen, relationes transcendentales zum Sein haben — ratione comprehensionis. Aber ebenso richtig ist es zu sagen, daß dasselbe transzendentale Sein *logisch*, d. h. in ordine praedicationis, aus seiner eigenen Natur zur Vielheit der Weltdinge, die seine Analogata sind, hingeordnet ist, weil es nur in ihnen real existiert und aus ihnen erworben wurde. Insofern ist es ganz richtig, zu sagen, das ens transcendentale ist selber ein *Relativum* und hat als Analogon nur einen conceptus *incompletus*. Diese Unvollkommenheit und die ihr folgende Hinordnung des transzendentalen Seins zu den Weltdingen als Analogata, in denen allen es ist, wenn auch verschieden, verhindert in der Analogie eine *absolute Abstraktion* des Analogon von den Analogata. Die proportionelle Analogieeinheit im Sein kann die vielheitlich verschiedenen Analogata deshalb nicht absolut ignorieren, weil das Sein auch in ihnen ist, sie also aktuell enthält und die proportionelle Identität aus ihnen selbst durch ihr Übereinkommen im Sein hervorgeht. Dennoch kann das Einheitliche als solches nicht *Vieles* sein und wird infolgedessen das

[1] I. 85. 1.

[2] In IV. Met. lect. 1 ; *Cajetan*, De nom. analog. c 4 u. 5.

« Viele » in der Einheit *überschaut* und *übersehen*, wie die Zahlengrößen und Zahlenunterschiede in der mathematischen Gleichungseinheit, die so wenig eine *Aggregations-* oder *Sammeleinheit* ist, als die metaphysische Proportionsidentität. In diesem Sinne spricht man in der Analogie von einer *abstractio* und *praecisio imperfecta*, die die Vielheit der Analogata nicht ignoriert, sie aber als solche vor der Einheit zurücktreten und *abblenden*, gleichsam im Schatten läßt. [1]

Dieselbe proportionelle Einheit der Analogata im Analogon ermöglicht dann auch die **Aussagbarkeit** — praedicatio — des Analogon von den Analogata. Da Substanz und Qualität im Sein eine Einheit haben, ist das Sein der Substanz und Qualität gegenüber ein *Universale*, dem Substanz und Qualität logisch als inferiora unterstehen. Daher sind die Aussagen : die Substanz ist Sein, die Qualität ist Sein, richtig. Da aber die Einheit nur eine proportionelle ist, ist das Sein und mit ihm alle Transzendentalia, *nicht ein Universale im strengen, vollkommenen Sinn*, nicht univoce, sondern nur *proportionaliter* oder eben analogice, und so müssen die Aussagen gefaßt werden. [2]

Das Wohl und Weh der *ganzen Metaphysik* hängt von der Analogielehre ab, so hatten wir eingangs zum Probleme gesagt. Es schien wohl manchem Leser eine Übertreibung. Aber wir hatten zu wenig gesagt. Die tatsächliche **Vielheit der Dinge, auf der jedes menschliche Wissen ruht, bricht ohne sie zusammen !** Wird das Sein — und das gilt von allen Transzendentalia — absolut *verschiedendeutig* — aequivoce — den Weltdingen zuerteilt, so haben sie kein Sein, also gibt es keine Vielheit. Wird es ihnen absolut *eindeutig* — univoce — zugesprochen, so gibt es keine verschiedenen Kategorien, gibt es nur *ein Ding*, also wieder keine Vielheit. Kürzer gesprochen : gibt es in beiden Fällen entweder *nichts* oder *nur Sein, kein potenzielles* Sein. Die Lehre von **Akt und Potenz** ist auch die Grundlage der Analogielehre !

(Fortsetzung folgt.)

[1] Vgl. *Cajetan*, De nom. anal. c. 5.
[2] *Cajetan*, ib. c. 6.