

Der Einzelmensch und seine Philosophie

Autor(en): **Thiel, Matthias**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **22 (1944)**

PDF erstellt am: **03.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-819650>

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.

Der Einzelmensch und seine Philosophie.

Von Dr. P. Matthias THIEL O. S. B.

Im zweiten Kapitel der Genesis wird uns die Erschaffung des Menschen mit den wenigen Worten erzählt: «Da bildete Gott der Herr den Menschen aus dem Staub der Erde und hauchte ihm den Odem des Lebens ins Angesicht. So wurde der Mensch zu einem lebenden Wesen.»¹ So unwissenschaftlich dieser Bericht über die Entstehungsweise des ersten Menschen klingt, so anregend ist er für den, der sich die Zeit nimmt, seinen reichen Inhalt geistig zu verarbeiten. Denn er enthält schon die erste Antwort auf eine Frage, die noch heute in jeder Philosophie gestellt und noch immer nicht von allen auf die gleiche Weise gelöst wird. Wie es in der angeführten Schriftstelle ausdrücklich heißt, tat Gott bei der Erschaffung des ersten Menschen zwei Dinge: Zur Bildung des menschlichen Leibes bediente er sich der Erde, das Leben dagegen teilte er dem Menschen unmittelbar mit. Also weder die kunstvoll geformte Erde noch das Leben für sich allein war der erste Mensch, sondern erst beide zusammen gaben ihm ein menschliches Sein.

I. Verhältnis des Einzelmenschen zum Menschen im allgemeinen.

Auf diese dualistische Lösung des Leib-Seele-Problems gründet der hl. Thomas seine Beantwortung eines anderen Problems, das gleichfalls bis zum heutigen Tage aktuell geblieben ist: ich meine die Frage nach dem Verhältnis des Einzeldinges zu seiner Art und Gattung². Im folgenden wenden wir seine Lösung gleich auf den Einzelmenschen an.

¹ Übersetzung von Henne.

² *Rozwadowski Alex.*, De fundamento metaphysico nostrae cognitionis universalis secundum S. Thomam, in: Acta secundi Congressus thomistici internationalis. (1936) Romae 1937, 109: «S. Doctor constanter docet cum Philosopho genus sumi a materia et ab eo quod est materiale in re, differentiam vero specificam a forma et ab eo quod est formale». Z. B. De Pot. q. 7 a. 3: «Quamvis materia non sit genus, nec forma sit differentia, tamen ratio generis sumitur ex materia, et ratio differentiae sumitur ex forma». Vgl. auch De ente et ess. c. VI.

Als Gott den ersten Menschen erschuf, handelte er offenbar nach einer Idee. Im bewußten Gegensatz zu Platon lehrt Thomas, daß Gott von jedem Einzelding eine solche Idee habe, weil es eine mit seinem Wesen unvereinbare Unvollkommenheit wäre, wenn Gott nicht auch die Einzelmerkmale der Dinge im voraus erkannte¹. Ja, die Einzeldinge müssen sogar mehr eine Idee haben, nach der sie verursacht worden sind, als das Allgemeine, weil das Allgemeine ja nur in ihnen und durch sie ein Sein hat, sie also in einem wahreren Sinne des Wortes sind als das Allgemeine². Damit ist schon gesagt, daß jedes Ding von Gott nur nach *einer* Idee erschaffen ist, und nicht etwa nach so vielen, als es Arten und Gattungen untergeordnet werden kann.

Gott erkennt überhaupt nicht auf dem Wege über das Allgemeine, weil auch das eine Unvollkommenheit in sich schließt. Das Zusammenfassen von vielen Einzeldingen unter einem gemeinsamen Art- oder Gattungsbegriff ist eine spezifisch menschliche Erkenntnisweise, die darin begründet ist, daß der Mensch seine Erkenntnisse nur unter Mitwirkung seiner Gegenstände gewinnt, der eigentümliche Gegenstand seines Verstandes aber, die körperlichen Wesenheiten, ihre Individuation oder Vereinzelnung nicht offenbaren können. Denn die körperlichen Wesenheiten sind aus Stoff und Form zusammengesetzt. Den Stoff im allgemeinen erkennen wir durch die Form. Um aber auch den Einzelstoff begrifflich zu erfassen, müßten wir die Ausdehnung definieren können, durch die der Stoff eines konkreten Einzelkörpers gegen die übrige Stoffmasse abgegrenzt ist. Das ist deshalb unmöglich, weil die Ausdehnung nur eine ausgedehnte Erkenntnisform verursachen kann, für die der menschliche Verstand als geistiges Vermögen nicht aufnahmefähig ist³. Wie hätte z. B. Eva erschaffen werden können ohne einen Stoff mit ganz eigener Ausdehnung? Wodurch aber unterschied sich die Ausdehnung des Stoffes, aus dem Eva gebildet wurde, von der des Stoffes in Adam? Daß Gott zur Erschaffung der Eva eine Rippe Adams benützte, macht die Frage nur noch schwieriger.

¹ Verit. III 8: « Plato ... non posuit ideas singularium, sed specierum tantum ... Nos autem ponimus Deum esse causam singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; et ideo oportet nos singularium ponere ideas ».

² A. a. O. Sed contra. « Praeterea, ideae ordinantur ad esse rerum. Sed singularia verius habent esse quam universalia, cum universalia non subsistant nisi in singularibus. Ergo singularia magis debent habere ideam quam universalia ».

³ Vgl. *Borne P.*, De ente materiali et spirituali sub respectu extensionis et inextensionis, in: Divus Thomas Plac. 1939, n. 3-6.

Die thomistische Lehre, daß die Befähigung, ein anderer Körper zu werden, dem Stoffe durch die Hinordnung auf die erste Ausdehnung der neuen körperlichen Substanz gegeben werde, ist nur eine ganz allgemeine Erklärung, wie körperliche Einzelsubstanzen überhaupt entstehen, die uns in ihrer Anwendung auf einen konkreten Fall nicht befriedigt. Man kann, ja man muß sogar sagen, in ordine intentionis oder der Absicht nach habe Gott den Leib Adams der gewollten Seele angepaßt, indem er dem Stoffe eine relatio transcendentalis, d. i. eine innere Hinordnung auf eben diese Seele gab, so daß er nur von dieser Seele belebt werden konnte; aber in der *Ausführung* paßte er doch auch die Seele dem von ihm zubereiteten Stoffe an. Wäre die Seele nicht einmal in ordine executionis dem Stoffe angepaßt, dann wäre ihre Beziehung zu diesem eine rein akzidentelle, und könnte sie deshalb mit dem Stoffe unmöglich eine Wesenheit bilden. Ihr Verhältnis zum Leibe würde dann treffend durch den platonischen Vergleich mit dem Wagenlenker veranschaulicht. Sie gehörte dann zur Welt der reinen Geister. Besteht dagegen zwischen der Form des Einzelkörpers und dem mit ihr verbundenen Stoffe eine *innere* Beziehung, dann ist offenbar auch die Form so lange nicht vollkommen bestimmbar, als unerkannt bleibt, was ihre wesentliche Beziehung zu dem für sie eigens zubereiteten Stoffe zu bedeuten hat. Die Form allein kann diese Bedeutung nicht offenbaren, da zum vollen Erfassen einer Beziehung nicht genügt, daß der Beziehungsträger sich offenbart, sondern auch das Beziehungsziel das gleiche tun muß. Um also eine konkrete körperliche Einzelwesenheit vollkommen zu durchschauen, müßte auch ihr Stoff sich dem menschlichen Verstande auf dem Wege über die Sinne offenbaren. Nun ist dieser Stoff, wie wir eben sahen, im Einzelkörper wesentlich auch auf die Ausdehnung hingeordnet, so daß von ihm das gleiche gilt wie von der Form. Wie die Form nicht ohne den von ihr verwirklichten Stoff, so ist dieser nicht ohne die dem Einzelkörper zukommende Ausdehnung begrifflich erfaßbar. So kommt notwendig in unser Erkennen der Körpersubstanzen eine gewisse Dunkelheit, die sich dahin auswirkt, daß wir die Einzelwesenheiten innerhalb der gleichen Art nicht mehr begrifflich voneinander unterscheiden können. Ein gutes Beispiel dafür liefert uns wieder die Schöpfungsgeschichte unserer Stammeltern. Nachdem Adam alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels benannt hatte, zeigte ihm Gott auch die aus seiner Rippe gebildete Gehilfin. Aber für diese fand er keinen besonderen Namen, sondern er rief aus: « Diese endlich ist Bein von

meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch », und, wie es dann in der Heiligen Schrift weiter heißt, gab er ihr den Namen « Männin ». Gott hatte auch die Eva nach einer *Einzelidee* geschaffen, aber weil Adam « Bein und Fleisch » in Eva nicht von dem seinigen unterscheiden konnte, wurde in seinem Geiste aus zwei göttlichen Einzelideen ein einziger, von den Einzelmerkmalen absehender, allgemeiner Artbegriff.

So unvollkommen diese unsere menschliche Erkenntnisweise mittels der Art- und Gattungsbegriffe auch ist, dadurch wird sie doch nicht unwahr. Denn indem wir viele Einzeldinge unter einem gemeinsamen Begriffe zusammenfassen, wollen wir keineswegs behaupten, daß sie auch nur ein Sein besitzen. Wir geben ihnen nur deshalb einen gemeinsamen Namen, weil sie, obwohl jedes ein eigenes Sein hat und auch, wie Adam und Eva, in seinem Sosein Besonderheiten aufweist, dennoch in so vielen Eigenschaften und Vollkommenheiten übereinkommen und einander gleichen, daß wir für sie keine verschiedene Begriffe finden. So mögen uns beliebig viele Einzelwesen begegnen, die so aussehen und sich so benehmen wie wir selbst; wir werden sie notwendig dem Begriffe « Mensch » unterordnen. Schon der einfache, philosophisch ganz ungeschulte Mann aus dem Volke sagt z. B. : das ist *ein* Baum, das ist *ein* Stein. Obwohl er sich über diese Redeweise keine Rechenschaft gibt, verrät er damit, daß auch er in einem fort mit abstrakten Begriffen arbeitet. Ein anderes Beispiel : unser beliebtestes und vollkommenstes Gebet ist unstreitig das « Vater unser ». In diesem kurzen Gebet sind alle Wünsche, die in einem Menschenherzen erlaubterweise aufsteigen können, in nur sieben Bitten zusammengefaßt. Man mache sich einmal klar, welche Abstraktionskraft dazu gehörte, alle Bedürfnisse des Menschen in so wenigen Worten auszudrücken, und wie trotzdem gerade dieses Gebet das populärste von allen werden konnte, dann wird man nicht mehr versucht sein, in den Allgemeinbegriffen nur blutleere Skelette zu sehen.

Die gemäßigten Realisten unterscheiden mit Recht zwischen Form und Inhalt unserer Allgemeinbegriffe¹. Die Form ist allgemein und das Produkt unseres Verstandes, der Inhalt dagegen wird unserem Verstande von den Einzeldingen geliefert.

¹ Vgl. *Gredt Jos.*, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*. Friburgi 1937⁷, n. 114 ff., oder *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*. Freiburg 1935, 66 ff.

Mit Porphyrius¹ bestimmt der hl. Thomas das Verhältnis des im Einzelmenschen verwirklichten Inhaltes zu der begrifflich erfaßten allgemeinen Menschennatur noch näher als ein *Teilnahmeverhältnis*². Damit ist ein Doppeltes gesagt: einmal, daß der Einzelmensch etwas mehr ist als bloß Menschsein³. Denn was ganz etwas ist, nimmt an diesem nicht teil, sondern ist es wesentlich⁴. Und sodann, daß alle Einzelmenschen zusammen durch ihre gemeinsame Teilnahme am Menschsein ein Mensch sind. Wie der Einzelmensch etwas mehr ist als bloßes Menschsein, erhellt aus der thomistischen Individuationslehre. Nach dieser ist die Vereinzelnung der Körpersubstanzen nicht, wie bei den geistigen Substanzen, einfach die Verneinung weiterer Teilbarkeit, sondern erhält die allgemeine Wesenheit durch die Vereinzelnung noch einen positiven Zusatz. So könnte einer in bezug auf alle sieben notae individuantes anders sein als er wirklich ist, und dennoch mit gleichem Recht als *Mensch* bezeichnet werden, und es auch wirklich in gleicher Vollkommenheit sein, aber er wäre dann nicht mehr *dieser* Mensch⁵.

Um weiter zu erklären, wie alle Einzelmenschen zusammen ein Mensch sind, unterscheidet der hl. Thomas, ebenfalls Porphyrius folgend⁶, drei Weisen der Teilnahme⁷. Die erste gehört der logischen Ordnung an. Denn auf diese Weise nehmen die weniger allgemeinen Begriffs-

¹ Isag. (Edit. Brandis) c. 2, 2b 23: Ἡ μὲν γὰρ τοῦ εἶδους μετουσίχ οι πολλοὶ ἄνθρωποι εἰς.

² III Dist. 18 a. VI q. 111 sol. 1: « Omnes homines sunt unus homo in natura communi, ut dicit Porphyrius ».

³ Quodl. 2 q. 2 a. 3: « Quodcumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur; et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius ».

⁴ Thomas, In Met. 1 lect. 10 n. 154: « Individuum autem est homo per participationem, in quantum natura speciei in hac materia designata participatur. Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid habens aliquid aliud adiunctum, proprie participare dicitur ».

⁵ Thomas, a. a. O. n. 155: « Socrates vel Plato, quia habet praeter naturam speciei principium individuans quod est materia signata, ideo dicitur secundum Platonem participare speciem ». — S. Th. I 93, 3 ad 3: « Cum dicitur quod substantia non recipit magis et minus, non intelligitur quod una species substantiae non sit perfectior quam alia; sed quod unum et idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoque minus; nec etiam a diversis individuis participatur species substantiae secundum magis et minus ». Vgl. auch S. Th. I 94, 3 obiectio 2.

⁶ Vgl. Fabro Corn., La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino. Milano 1939. 102 f.

⁷ Expositio super Boëtium de hebdomadibus, c. 11 (Edit. Mandonnet 1, 172):

inhalte an den allgemeineren teil, z. B. der Inhalt des Begriffes « Mensch » am Inhalt des allgemeineren Gattungsbegriffes « Lebewesen », und « Sokrates » an « Mensch ». Die beiden anderen Weisen des Teilnehmens finden sich in der ontologischen Ordnung. Auf die eine von ihnen nimmt das physische Subjekt an bestimmten Formen teil, z. B. am Wissen von einer Sache oder am Vollbringen einer Handlung, und auf die andere erhält die Wirkung Anteil an den Vollkommenheiten ihrer Ursache. In diesem letzten Sinne werden alle Geschöpfe in bezug auf Gott *entia per participationem* genannt.

In neuerer Zeit wollte man in der Auffassung, daß das Einzelding am Allgemeinen teilnehme, noch Spuren eines nicht ganz überwundenen Platonismus entdeckt haben¹. Danach würde Thomas zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelding noch ein Ursächlichkeitsverhältnis annehmen. Dadurch würde er das Einzelding dem Allgemeinen nicht nur logisch, sondern auch ontologisch unterordnen. Darin läge eine Entwertung der Einzeldinge, die mit Recht abgelehnt werden müßte. Wir gehen hier auf diesen Vorwurf nicht näher ein, weil ein anderer das tun möchte. Uns scheint, daß der Aquinate sich selbst widerspräche, wenn er mehr als eine rein logische Teilnahme des Einzeldinges am Allgemeinen zuließe, das will sagen, eine Teilnahme, die dem Einzelding nur im menschlichen Erkenntsein zukommt.

Danach sind alle Einzelmenschen insofern zusammen ein Mensch, als nur alle zusammen die Idee « Mensch » ihrem ganzen Umfange nach verwirklichen. Jeder von uns ist zwar ein ganzer Mensch, so daß er es nicht noch mehr werden könnte, aber er ist nicht der einzig mögliche Mensch. Neben ihm sind noch unendlich viele andere Wesen möglich, in denen dieselbe Allgemeinidee « Mensch » verwirklicht und vereinzelt

« Est autem participare quasi partem capere ; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud ; sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem ; et eadem ratione Socrates participat hominem ; similiter etiam subiectum participat accidens, et materia formam : quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum : et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae ; puta, si dicamus quod aër participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole ».

¹ Vgl. *Heimsoeth Heinz*, Die sechs großen Themen der abendl. Metaphysik. Berlin-Steglitz 1934², 219. — *Meyer Hans*, Das Wesen der Philosophie und die philos. Probleme, in: Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik, herausgegeben von *Theodor Steinbüchel*. Abtlg. 5. Bonn 1936, 35.

ist. Daher nimmt er an der Verwirklichung dieser Idee nur teil, und ist er also in diesem Sinne mit allen anderen Einzelmenschen zusammen nur ein Mensch¹.

II. Der Einzelmensch und seine besondere Lebensaufgabe.

Welche praktische Bedeutung für den Einzelmenschen dieses rein logische Teilnahmeverhältnis zum allgemeinen Menschsein hat, kommt uns zum Bewußtsein, wenn wir daran gehen, die ihm *von Gott* gestellte Lebensaufgabe genauer zu bestimmen. Wir sagten schon, Gott erkenne auch die Einzelmerkmale der Dinge. Auf Grund dieser umfassenden Kenntnis schreiben wir ihm so viele Ideen zu, als es Einzeldinge geben kann. Nun ist es aber eine notwendige Folge seiner unendlichen Vollkommenheit, daß Gott alles nur zu seiner eigenen Verherrlichung erschafft. Daher muß jedes Ding, es mag heißen wie es will, die Aufgabe haben, etwas zur Verherrlichung Gottes beizutragen, und zwar muß diese Aufgabe der Natur eines jeden Dinges genau angepaßt sein. Sonst würde Gott Unmögliches verlangen. Der Mensch kann also nicht die gleiche Aufgabe haben wie das Tier oder wie der reine Geist. Und auch der Einzelmensch Sokrates muß eine andere Lebensaufgabe haben als der Einzelmensch Platon. Nach dem Gesagten nehmen zwar alle : der reine Geist, der Mensch, das Tier, die Pflanze und das Mineral, an der gleichen Gesamtaufgabe teil, Gott zu verherrlichen. Aber wie alle Dinge auch im Sein übereinkommen und doch voneinander verschieden sind, so hindert die Gemeinschaft der allen Dingen gestellten Aufgabe nicht, daß jedes einzelne eine ganz besondere zu erfüllen hat. Das Verhältnis dieser Einzelaufgaben zur Gesamtaufgabe muß das gleiche sein, wie das zwischen dem Sein des Einzeldinges und dem Sein überhaupt. Denn *agere sequitur esse*, so wie ein jedes Ding ist, muß es auch tätig sein.

¹ *Caietanus* erklärt in seinem Kommentar zur Isagoge (Edit. Marega, Romae 1934, 56) die angeführte Stelle des Porphyrius im gleichen Sinne : « Circa illud verbum 'participatione speciei plures homines sunt unus homo', notandum est, quod Porphyrius non absolute dixit 'plures homines sunt unus homo' ; sed cum illa conditione, scilicet 'participatione speciei'. Ista autem conditio est conditio diminuens ly 'unus homo', quoniam cum absolute dicitur 'unus homo', intelligitur de unitate numerali, quae est maxima unitas ; cum autem adiungitur sibi ly 'participatione speciei', iam distrahitur quodammodo praeiacens praedicatum et de homine uno secundum speciem, qui non est homo unus, accipi oportet. Et ideo non valet : plures homines sunt unus homo participatione speciei ; ergo sunt unus homo ».

Daher hängt die Lösung der Frage, welches die Sonderaufgaben der Einzeldinge sind, wesentlich von der Lösung der anderen ab, wie sich das besondere Sein der Dinge vom Sein überhaupt unterscheiden läßt. Wir haben in einem früheren Aufsatz bereits gezeigt, daß sich kein Sein so genau bestimmen läßt, wie das menschliche¹. Die Definition « animal rationale » ist die vollkommenste Wesensbestimmung, die von einem Ding gegeben werden kann. Und deshalb können wir auch keine besondere Lebensaufgabe so genau bestimmen wie die des Menschen. In der allgemeinen und der besonderen Ethik werden unsere Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst, gegen den Mitmenschen, und selbst gegen die untermenschlichen Dinge mit einer solchen Vollständigkeit angegeben, daß wir von der besonderen Lebensaufgabe des Menschen im allgemeinen ein ganz klares Bild erhalten.

Bei uns Menschen bleibt demnach nur die Schwierigkeit, die Lebensaufgabe des *Einzelmenschen* genauer zu bestimmen. Um das mit der gleichen Klarheit tun zu können, dürfte der Satz « De singularibus non est scientia » nicht wahr sein. Daß wir nicht so sind wie die anderen Menschen, und daß wir deshalb auch nicht die ganz gleiche Lebensaufgabe erfüllen können, ist uns ganz klar; aber von unserer Einzelaufgabe eine *Wesensdefinition* geben, das können wir nicht. Wir stehen hier an einer absoluten Grenze des uns mit rein natürlichen Kräften erreichbaren Wissens. Deshalb müssen wir uns im folgenden damit begnügen, daß wir das Verhältnis der einem bestimmten Einzelmenschen obliegenden Aufgabe zu der dem Menschen überhaupt gestellten noch etwas genauer angeben.

Um uns das Verhältnis der von einem bestimmten Einzelmenschen zu erfüllenden Lebensaufgabe zu der des Menschen überhaupt klarer zu machen, gehen wir am besten von der unleugbaren Tatsache aus, daß jeder Mensch sein eigenes Gewissen hat. Das Gewissen wird bestimmt als « die Anwendung des Naturgesetzes auf einen bestimmten Einzelfall: das Vernunfturteil, das die ausführenden Grundsätze des Naturgesetzes auf einen bestimmten Einzelfall anwendet und vorschreibt, was hier und jetzt zu tun sei gemäß dem Naturgesetz »². Aus dieser Begriffsbestimmung ist schon ersichtlich, daß das Naturgesetz selbst allgemeinen Charakter besitzt und also für den Menschen überhaupt gilt. Denn wozu brauchte es sonst noch einer besonderen

¹ Was ist der Mensch? in: Divus Thomas 1942, 3-34.

² *Gredt Jos.*, Die aristotelisch-thomistische Philosophie. Freiburg 1935. Bd. II, 292.

Anwendung auf bestimmte Einzelfälle? Daß auch nicht jeder Einzelmensch sein eigenes Naturgesetz hat, beweist die andere, gleich unbestreitbare Tatsache, daß der einzelne, um die Naturgesetze zu erfüllen, außer dem Gewissen noch besonders die Tugend der Klugheit benötigt. Ein dem Einzelmenschen unmittelbar auferlegtes Naturgesetz würde sowohl das Gewissen als die Klugheit überflüssig machen.

Damit eine solche Anwendung des allgemeinen Naturgesetzes auf einen bestimmten Einzelfall möglich ist, darf das Verhältnis der dem Einzelmenschen gestellten Aufgabe zu der des Menschen überhaupt nicht das eines Teiles zu einem wirklichen Ganzen sein. In einem wirklichen Ganzen, z. B. in einem Organismus, werden die für das Ganze geltenden Gesetze nicht einfach auf die einzelnen Teile angewendet, sondern hat jeder Teil das besondere Gesetz, auf seine Weise dem Ganzen zu dienen. Wenn daher in der Ethik dem Einzelmenschen die gleiche *unmittelbare* Hinordnung auf Gott zuerkannt wird wie dem Menschen überhaupt, und die Antwort auf die erste Katechismusfrage, wozu der Mensch auf Erden sei, ganz gleich lautet, ob man an *den* Menschen denkt oder an *diesen* bestimmten, so setzt das voraus, daß weder der Mensch im allgemeinen noch die ihm als solchem gestellte Lebensaufgabe ein wirkliches, sondern nur ein rein gedankliches, *logisches* Ganzes bildet.

In einem solchen logischen Ganzen wird das Verhältnis des Teiles zum Ganzen ausgedrückt durch die Unterscheidung zwischen konkret und abstrakt. Je nach dem Gesichtspunkt, von dem aus das Verhältnis betrachtet wird, kann man das Abstrakte oder das Konkrete Teil des anderen nennen. Das Konkrete ist das Einzelding mit allem, was es braucht, um existenzfähig zu werden. Das Abstrakte dagegen ist nur das begrifflich Erfasste. Werden ja unsere Begriffe gerade dadurch abstrakt, daß in ihnen etwas am Einzelding unberücksichtigt bleibt. Dieses ist vor allem die Existenz. Denn im Gegensatz zu den Urteilen bezeichnen unsere Begriffe einzig die Wesenheiten der Dinge. Daß diese auch sind, wird durch die Begriffe weder bejaht noch verneint. Sodann lassen unsere Begriffe alle Einzelmerkmale der bezeichneten Wesenheiten unberücksichtigt. Wir können das Einzelding wohl beschreiben, aber seine Einzelwesenheit begrifflich erfassen, ist uns unmöglich. Dadurch werden unsere abstrakten Begriffe notwendig allgemein. Deshalb lehren die Thomisten, unseren Begriffen entspreche die Natur der von ihnen bezeichneten Einzeldinge nur dem Inhalte nach. Dieser Inhalt sei in den Dingen draußen vereinzelt, in unserem

Verstande dagegen durch das Weglassen aller unterscheidenden Einzelmerkmale so verallgemeinert, daß das von ihm Bezeichnete in unzählig vielen Einzeldingen verwirklicht sein kann. So entspricht zwar die Natur in dem konkreten Einzelmensch « Titus » unserem Allgemeinbegriff « Mensch » inhaltlich vollkommen, aber demselben Begriff entsprechen mit der gleichen Vollkommenheit auch Alexander, Brutus und unzählige andere konkrete Einzelmenschen. So betrachtet, ist also das Abstrakte nur ein Teil des Konkreten, nämlich nur das am Konkreten begrifflich Erfasste. Aber insofern dasselbe Abstrakte in vielen konkreten Einzeldingen verwirklicht sein kann, verhält sich auch umgekehrt jedes dieser Einzeldinge zum Abstrakten wie der Teil zum Ganzen. Denn in jedem von ihnen ist ja die Möglichkeit, das Abstrakte zu verwirklichen, nur zu einem ganz geringen Teil verwirklicht.

Daraus ergibt sich auch die Antwort auf die Frage, was früher sei : das Abstrakte oder das Konkrete. In der physischen Ordnung ist das Konkrete früher als das Abstrakte, denn dieses hat ja als solches außerhalb unseres Verstandes überhaupt kein Dasein ; in der Erkenntnisordnung dagegen ist das Abstrakte früher als das Konkrete¹.

Das auf unseren Fall angewendet, können wir das Verhältnis der einem bestimmten Einzelmenschen gestellten Aufgabe zu der des Menschen überhaupt nunmehr so ausdrücken : die einem bestimmten Einzelmenschen gestellte Aufgabe ist zugleich mehr und weniger als die des Menschen überhaupt. Sie ist mehr, insofern in ihr auch allen konkreten Bedingungen Rechnung getragen ist, unter denen der Einzelmensch hier und jetzt lebt, so daß sie nicht nur dem Inhalte, sondern auch der Form nach erfüllbar ist. Zu ihr gehört z. B. die Ausübung eines bestimmten Berufes. Sie ist aber zugleich auch weniger als die des Menschen überhaupt, insofern sie nur eine von den vielen Weisen ist, auf die man die dem Menschen überhaupt gestellte Aufgabe erfüllen kann. So wie Titus nicht der Mensch überhaupt ist, sondern nur *ein* Mensch, so ist auch die ihm gestellte Aufgabe nicht die dem Menschen überhaupt gestellte Aufgabe — eine solche gibt es außerhalb unseres Verstandes gar nicht —, sondern nur *eine* dem Menschen gestellte.

¹ *Del Prado N.*, De veritate fundamentali Philosophiae christianae. Friburgi (Helv.) 1911, 56 : *Esse essentiae* per prius convenit speciebus, quia sola species definitur et definitio significat esse essentiae ; et per posterius dicitur de individuo seu convenit ei. *Esse autem existentiae* per prius convenit individuis ; ablato enim esse individuorum, impossibile est aliquid remanere, ut Philosophus dicit lib. Praedicament. ; posterius autem convenit ipsis speciebus ».

Aber wie die Natur in Titus der allgemeinen, begrifflich erfaßten Menschennatur wenigstens inhaltlich durchaus entspricht, so daß wir zwischen ihm und Mensch das Gleichheitszeichen setzen können, so entspricht auch die ihm gestellte Lebensaufgabe bis zur intentionalen Identität der des Menschen überhaupt. Dadurch ist es dem einzelnen möglich gemacht, die ihm persönlich gestellte Lebensaufgabe zu erfüllen, obwohl er sie niemals ganz klar von denen anderer Menschen unterscheiden kann. Indem er die dem Menschen überhaupt gestellte Aufgabe auf alle ihm mögliche Weise zu erfüllen sucht, erfüllt er auch die ihm als Einzelmenschen gestellte besondere Lebensaufgabe. Indem er z. B. Gott über alles liebt, tut er nicht nur etwas, zu dem der Mensch überhaupt verpflichtet ist, sondern erfüllt er auch eine ganz persönliche Pflicht. Die intentionale Identität unserer konkreten Einzelaufgabe mit der abstrakten, dem Menschen überhaupt gestellten, bewirkt, daß die Erfüllung dieser zweiten zugleich die Erfüllung der ersten ist. Wie aber ein jeder hier und jetzt die dem Menschen überhaupt gestellte Lebensaufgabe erfüllen soll, sagt ihm sein Gewissen. Denn der Mensch hat nicht nur die Fähigkeit, das Allgemeine aus den konkreten Einzeldingen zu abstrahieren, sondern, nachdem er eine allgemeine Wesenserkenntnis gewonnen hat, kann er mittels eines uneigentlichen Zurückdenkens über das entsprechende Phantasiebild nun auch den Ausgangspunkt seines Erkennens, das konkrete Einzelding, als etwas erkennen, von dem der ganze *Inhalt* seiner allgemeinen Wesenserkenntnis wahrheitsgemäß aussagbar ist¹. Was wir Gewissen nennen, ist nichts anderes als jener Akt, durch den unser Verstand sich von der allgemeinen Kenntnis der dem Menschen überhaupt gestellten Aufgabe zu uns als Einzelmenschen zurückwendet, um den Inhalt dieser Aufgabe nun auf uns konkret anzuwenden. Wir haben in einem früheren Aufsatz² diese Anwendung unserer allgemeinen Wesenserkenntnisse auf die Welt der konkreten Einzeldinge, ganz allgemein genommen, die Weltanschauung eines Menschen genannt. Das Gewissen ist jener Teil dieser Weltanschauung, der das sittliche Leben betrifft.

In der gleichen intentionalen Identität zwischen Einzelaufgabe und allgemeiner Menschaufgabe ist es auch begründet, daß ein Mensch den anderen erziehen kann, ja, daß überhaupt ein soziales Zusammenarbeiten möglich ist. Denn hat der Einzelmensch nicht

¹ Vgl. *Gredt Jos.*, Das Körperwesen im Einzelding und im menschlichen Verstande, in : *Divus Thomas* 1938, 257-264.

² Weltanschauung, Philosophie und System, in : *Divus Thomas* 1942, 319-334.

einmal von seiner eigenen Lebensaufgabe ein befriedigend klares Bild, wie soll er dann genau wissen, welche Aufgabe Gott seinem Mitmenschen gestellt hat? Nur das Bewußtsein von der intentionalen Identität zwischen der dem einzelnen gestellten Lebensaufgabe und der des Menschen überhaupt gibt uns den Mut, anderen Menschen Vorschriften zu machen.

Wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen und sagen, aus dem dargelegten Verhältnis der einem bestimmten Menschen gestellten Lebensaufgabe zu der des Menschen überhaupt liege auch die letzte Erklärung für das tiefe Bedürfnis des Einzelmenschen nach sozialer Verbindung. Wenn der Einzelmensch sein armseliges Können im Lichte der dem Menschen überhaupt gestellten Aufgabe in ihrer vollen Erfüllung anschaut, dann muß ein niederdrückendes Ergänzungsbedürfnis in ihm wach werden. Er sieht dann ein Ideal, das er ohne die Hilfe anderer nicht erreichen kann. Nur alle Menschen zusammen sind imstande, die dem Menschen überhaupt gestellte Aufgabe in ihrem ganzen Umfang zu erfüllen. Der einzelne nimmt an dieser Erfüllung nur teil; aber je mehr er das tut, desto vollkommener erfüllt er die ihm als Einzelmenschen gestellte Lebensaufgabe.

III. Ursachen, durch die das Philosophieren eines Menschen vereinzelt wird.

Der hl. Thomas lehrt, der Verstand sei das vornehmste Seelenvermögen des Menschen¹. Danach muß das Erkennen der Wahrheit als unsere erste Aufgabe auf Erden bezeichnet werden. Wir haben bereits in einem früheren Aufsatz gezeigt, daß der Philosoph seinen besonderen Beruf gerade in der Lösung dieses grundlegendsten Teiles der dem Menschen überhaupt gestellten Aufgabe sieht². Denn die von ihm erstrebte Weisheit unterscheidet sich von der des Nichtphilosophen nur nach dem Grade der Vollkommenheit. Daher glauben wir die Aufteilung der dem Menschen überhaupt gestellten Aufgabe in unzählig viele Einzelaufgaben am besten an der Philosophie veranschaulichen zu können. Wir tun das, indem wir die verschiedenen Ursachen aufdecken, durch die das Philosophieren eines Menschen vereinzelt wird.

¹ In Eth. X lect. 10 n. 2087: « Intellectus est optimum eorum quae in nobis sunt ».

² Philosophische und nichtphilosophische Weisheit, in: Divus Thomas 1935, 129-159.

I. Subjektive Ursachen der Vereinzelung.

a) *Abhängigkeit unseres Philosophierens vom angeborenen Charakter.*

*Fichte*¹ hat den bekannten Ausspruch getan: « Was für eine Philosophie man hat, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es lebte ». Sehen wir von dem fatalistischen und subjektivistischen Standpunkte ab, von dem aus *Fichte* diesen Ausspruch getan hat, so können wir ihm bis zu einem bestimmten Punkte recht geben. Auch der Verfasser des zweiten Buches der aristotelischen Metaphysik und Thomas sind der Ansicht, daß die Menschen schon von Natur aus sehr verschieden zum Philosophieren und überhaupt zum Aufnehmen wissenschaftlicher Erkenntnisse veranlagt sind². Nach ihnen sind die einen z. B. mehr mathematisch, andere mehr poetisch, wieder andere von Natur aus mehr zu übertriebener Genauigkeit, andere dagegen zum Gegenteil geneigt³. Die neueren Typologen wollen die Veranlagungen zu bestimmten Denkformen sogar an der Kopfbildung erkennen. So bezeichnet *Friedrich Märker*⁴ auf Grund vorliegender Bildnisse Kant als abstrakten, theoretischen, Darwin dagegen als konkreten Denker. Aber wie immer sie unterscheiden, in der Sache sind alle einig. So wie einer von Natur aus beschaffen ist, benimmt er sich auch in der Wissenschaft, mag diese Philosophie heißen oder anders. Das allgemeine Prinzip, von dem diese Vereinzelung des Erkennens reguliert wird, lautet: *Actus limitatur per potentiam*, die Wirklichkeit wird durch die sie aufnehmende Möglichkeit beschränkt. In der Anwendung auf das Erkennen

¹ WW I, 1, 334.

² Der Aquinate kennt auch Akzidenzien, die im Einzelding eine bleibende Ursache haben. *De Anima* a. 12 ad 7: « Tria sunt genera accidentium; quaedam enim causantur ex principiis speciei, et dicuntur propria sicut risibile homini; quaedam vero causantur ex principiis individui; et hoc dicitur, quia vel habent causam permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia inseparabilia, sicut masculinum et femininum, et alia huiusmodi; quaedam vero habent causam non permanentem in subiecto, et haec sunt accidentia separabilia, ut sedere et ambulare ». Zu den Akzidenzien, die im Einzelding eine bleibende, aber außerwesentliche Ursache haben, gehört auch alles das, was den angeborenen Charakter eines Menschen ausmacht. Vgl. meine Schrift: *Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen*. Freiburg 1929.

³ *Thomas*, In *Met.* II lect. 5 n. 334.

⁴ Typen. Erlenbach-Zürich 1930, 14 f.

drückt Thomas dasselbe gewöhnlich so aus: *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Wie ein jedes Ding ist, nimmt es auch alles auf. Nun ist jeder Mensch ein Individuum, folglich muß auch ein jeder auf ganz individuelle Weise aufnehmen. Das gilt schon vom Kinde, längst bevor es fähig ist, sittliche Handlungen zu setzen. Eine Zeitlang hat man viel die orientalischen und die abendländischen Weisen des Auffassens und Denkens einander gegenübergestellt und dabei so große Verschiedenheiten aufgedeckt, daß gezweifelt wurde, ob der Orientale überhaupt fähig sei, unsere abendländische Philosophie, insonderheit die scholastische, sich ganz anzueignen¹. Es ist hier nicht notwendig auf diese Frage näher einzugehen. Sicher ist, daß der Orientale zufolge seines verschiedenen Charakters an die Fragen des Lebens nicht in gleicher Weise herantreten kann wie der Abendländer, und daß das sich in seinem ganzen Philosophieren bemerkbar macht.

b) *Einfluß der persönlichen Erfahrungen und der Vorkenntnisse auf das Philosophieren.*

Nach dem Erziehungsplane Platons sollte die eigentliche philosophische Ausbildung der jungen Athener erst mit dem zwanzigsten Lebensjahre beginnen. Denn zum Verständnis der Philosophie ist mehr als zu jeder anderen Wissenschaft, die Mathematik nicht ausgenommen, schon eine gewisse Lebenserfahrung vorausgesetzt. Aristoteles hält diese besonders für diejenigen notwendig, die in der Ethik und der Staatswissenschaft unterwiesen werden sollen². Der Grund ist leicht einzusehen. Er liegt in der Abhängigkeit unserer Verstandeserkenntnis von der sinnlichen Wahrnehmung. Nichts ist in unserem Verstande, was nicht auf dem Wege über die Sinne in ihn eingegangen wäre. Daher muß auch jeder Lehrer diesen Weg benützen, indem er in seinen Unterweisungen immer wieder an etwas anknüpft, was seine Schüler schon aus eigener Erfahrung wissen. « *Omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione* » sagt der Aquinate in seinem Kommentar zu den

¹ Vgl. *Klingseis Rup.*, Die Philosophie im Dienste des Heidenapostolates, in: *Lumen caecis*, Festschrift für Erzabt Norbert Weber von St. Ottilien. St. Ottilien, Missionsverlag 1928.

² Nik. Eth. I 1, 1095 a 2: *Διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκείος ἀκροατῆς ὁ νέος ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων.* — *Thomas*, In Eth. I lect. 3 n. 38: « *Iuvenis non est conveniens auditor politicae et totius moralis scientiae, quae sub politica comprehenditur, quia . . . nullus potest bene iudicare nisi ea quae novit* ».

Analytica posteriora des Aristoteles, und gibt damit ganz dessen Ansicht wieder. Wie aber kann der Lehrer an etwas anknüpfen, was er selbst noch nicht erfahren hat?

Diese Abhängigkeit unseres Verstandes von den Sinnen würde auch das Philosophieren zweier Menschen mit vollkommen gleichen Charakteren verschieden machen. Denn wo in aller Welt finden sich zwei Menschen, die während ihres ganzen Lebens beständig die gleichen Erfahrungen machen? Selbst Zwillinge und in denselben äußeren Verhältnissen lebende Menschen haben zuweilen ganz entgegengesetzte Schicksale. Ein Beispiel dafür, von welcher Bedeutung das gerade für das Philosophieren haben kann, bietet uns der hl. Thomas im zweiten Kapitel seiner Summa contra Gentiles. Nachdem er den Zweck dieser Summa angegeben hat, bemerkt er, es sei für ihn deshalb schwer, die katholische Lehre gegen die Angriffe der Heiden zu verteidigen, weil er nicht, wie die Kirchenväter, unter den Heiden aufgewachsen und in deren Lehre unterrichtet worden sei. Daher kenne er die Lehre der Heiden zu wenig, um sie durch innere Argumente zu widerlegen¹. Was der Aquinate hier von sich bekennt, kann jeder leicht an sich selbst feststellen. Ist einer z. B. in der Jugend vor allem in den Real-fächern ausgebildet worden, dann wird er sein Leben lang merklich anders philosophieren, als wenn er ein humanistisches Gymnasium besucht hätte. Wie in unserer leiblichen Entwicklung jedes folgende Stadium von allen vorausgegangenen abhängig ist, so daß z. B. die Folgen einer Unterernährung in der Jugend später durch keine noch so gute Pflege ganz beseitigt werden können, so läßt auch in unserem geistigen Leben jedes tiefere Erlebnis unauslöschliche Spuren zurück.

c) *Zusammenhang des Philosophierens mit dem sittlichen Leben.*

Das Verlangen nach Glück hat über den Menschen eine solche Macht, daß er keinen überlegten Akt setzen kann, der nicht seine Glückseligkeit zum Endziele hätte. Daher folgt der Mensch nur einem Naturgesetz, wenn er auch seinem Philosophieren diese Richtung

¹ « Contra singulorum autem errores difficile est procedere, propter duo. Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega ut ex his quae dicunt possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum gentilium, quorum positiones scire poterant quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi. »

gibt¹. Aber man muß hier wohl unterscheiden zwischen dem Glückseligkeitsgegenstand (*finis ultimus obiectivus*) und dem, wodurch dieser Gegenstand erreicht und erfaßt wird (*finis ultimus «quo» seu formalis*). Die Weisheit, die sich der Mensch mittels der Philosophie erwerben will, ist nicht der Gegenstand seiner Glückseligkeit, sondern nur ein Mittel, durch das er den eigentlichen Glückseligkeitsgegenstand erreichen möchte, nämlich Gott als Inbegriff aller Vollkommenheiten, mag er nun diesen Gott mit den Theisten als Person oder mit den Pantheisten als das Unendliche auffassen. Aristoteles zählt zwar unter den Vorzügen des wahren Weisen auch den auf, daß er das Wissen einzig aus Liebe zum Wissen erstrebe². Allein so weit, aus dem Philosophen einen rein spekulativen Menschen zu machen, wollte der Stagirite gewiß nicht gehen. Später konnten nicht einmal die Stoiker ihre Theorie vom reinen Wissen ganz verwirklichen. Es gibt nur spekulative *Wissenschaften*; der Mensch selbst ist immer beides: spekulativ und praktisch.

Damit ist schon gesagt, daß auch der Philosoph seinen Glückseligkeitsgegenstand nicht einzig durch sein Philosophieren erreichen will. Er unterscheidet sich von den übrigen Menschen nur dadurch, daß er das Erkennen aus den letzten Gründen allen anderen Glückseligkeitsmitteln *überordnet*.

Die Thomisten unterscheiden zwischen der Glückseligkeit als Zustand (*beatitudo quoad statum*) und dem metaphysischen Wesen der Glückseligkeit (*beatitudo quoad essentiam*). Die Glückseligkeit als Zustand ist der vollkommene Besitz des Glückseligkeitsgegenstandes; als metaphysisches Wesen der Glückseligkeit dagegen bezeichnet man einzig die Tätigkeit, durch die der Mensch *anfängt*, den Glückseligkeitsgegenstand zu besitzen. Nach den Thomisten ist diese Tätigkeit jener Verstandesakt, durch den der Mensch Gott nicht bloß ganz abstrakt als an und für sich allein beglückendes Ziel erkennt, sondern konkret als *sein* höchstes Gut erfaßt. Um jedoch Gott so zu erkennen, muß der Mensch sittlich vollkommen sein. Denn der Verstand tut ja nichts anderes als feststellen, was da ist. Er ist in keiner Weise schöpferisch tätig. Daher vermag er so lange Gott nicht als das höchste Gut dieses konkreten Menschen, dessen Verstand er ist, zu erkennen,

¹ *Augustinus*, De civit. Dei, lib. XIX c. 1 (MP. L. 41, 623): «Nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit.»

² Met. I 2, 982 a. 14: Τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν ἑαυτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἰρετὴν οὐσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἕνεκεν.

als er in ihm nicht eine volle Gleichförmigkeit mit Gott als oberster Sittenregel findet. Aus diesem Grunde lehren auch die Thomisten, daß in diesem Leben die sittliche Vervollkommnung wichtiger sei als das bloße Erkennen selbst der tiefsten Wahrheiten.

Nun ist jene Tätigkeit unseres Verstandes, durch die wir Gott als unser höchstes Gut erkennen, offenbar ein Akt vollendetster Weisheit. Denn indem wir etwas als unser höchstes Gut erkennen, erkennen wir es als unser wahres Endziel. Die Zielursache aber ist von allen Ursachen nicht nur die erste, sondern auch jene, von der alle übrigen abhängen. Daher erblicken Aristoteles und Thomas im Erkennen der Dinge aus dem Endziel die höchste Form der Weisheit¹.

Daraus folgt, daß auch die von der Philosophie erstrebte Weisheit trotz ihrer rein spekulativen Natur mit dem Verstande allein nicht erreichbar ist. Der Verstand verhält sich zum Erkennen ähnlich wie unsere Füße zum Gehen. Wie diese nur das Organ sind, das der Mensch braucht, um sich von der Stelle zu bewegen, und daher das Gehen vom ganzen Menschen abhängt, so daß man aus dem Gang eines Menschen auf seinen ganzen Charakter schließen kann, so ist der Verstand nur die geistige Fähigkeit, *mittels* der wir erkennen, deren Tätigkeit aber vom *ganzen* Menschen vereinzelt wird².

Der Zusammenhang des Philosophierens mit dem sittlichen Leben ist ein so notwendiger und so enger, daß *Max Scheler*³ das Philosophieren zu den sittlichen Handlungen rechnen wollte. Er glaubte, diese Ansicht schon bei den alten Griechen, besonders bei Platon gefunden zu haben. In Wirklichkeit stammt sie aus seiner anderen Theorie, daß die menschliche Person unmittelbarer Träger der sittlichen Werte sei⁴. Denn ist das richtig, dann gehören alle Handlungen, die irgendwie von der menschlichen Person ausgehen, ausnahmslos der sittlichen Ordnung an. Allein nicht die menschliche Person ist der unmittelbare Träger des Sittlichen, sondern die menschliche Handlung, und zwar nur diejenige, über die der Mensch Herr ist. Denn die sittliche Handlung legt dem Menschen Verpflichtungen auf, die nicht weiter reichen, als er für seine Handlungen verantwortlich gemacht werden kann. Das

¹ *Thomas*, In Met. III lect. 4 n. 378: « Si sapientia est principalis et praeceptiva respectu aliarum, maxime videtur quod procedat per causam *finale*m. »

² Vgl. *Thomas*, S. Th. I 76, 1 c.

³ Vom Ewigen im Menschen. Leipzig 1921, 65 ff.

⁴ Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Halle 1927³, 23 ff.

aber ist nur so weit der Fall, als er über sie Herr ist¹. Aus diesem Grunde muß man selbst bei den menschlichen Erkenntnissen unterscheiden. Obwohl der Verstand schlechthin die vollkommenste Fähigkeit der menschlichen Seele ist, und die menschlichen Erkenntnisse von den Erkenntnissen aller anderen Wesen spezifisch verschieden sind, bedürfen auch sie einer Ergänzung durch den Willen, um Träger sittlicher Werte zu sein. Denn unter ihnen gibt es manche, die sich dem Verstande einfach aufdrängen, und für die deshalb niemand verantwortlich gemacht werden kann. Daher gehören der sittlichen Ordnung nur jene Erkenntnisse an, die der Mensch unmittelbar oder mittelbar in ihrer Ursache frei gewollt hat. Und umgekehrt werden auch die Willensakte erst dadurch sittlich gut oder schlecht, daß sie mit Überlegung gesetzt werden. Wenn daher gesagt wird, unmittelbarer Träger sittlicher Werte seien die menschlichen Handlungen, so sind unter diesen nur solche Handlungen zu verstehen, an deren Setzung Verstand und Wille beteiligt sind, also die überlegten, freien Handlungen².

Jede Wissenschaft ist von solchen überlegten, freien Handlungen reich durchsetzt. Daß ich z. B. augenblicklich an die Bedeutung des sittlichen Lebens für das Philosophieren denke, geschieht mit Überlegung und aus freiem Entschluß. Erst dadurch werden die Wissenschaften in die sittliche Ordnung erhoben. Wir haben in einem früheren Aufsatz gezeigt, wie die Kultur eines Menschen das Individuationsprinzip seiner Sittlichkeit ist, wie aber umgekehrt jede sittliche Wandlung unvermeidlich auch das kulturelle Schaffen mit einem anderen Geiste erfüllt³. So mögen zwei Menschen die gleiche Frage behandeln und in ihr auch zu der gleichen Lösung kommen; soweit sie diese Frage aus verschiedenen sittlichen Beweggründen behandeln, gleichen sie zwei Wanderern, die zwar eine Wegstrecke zusammengehen, von denen aber der eine nach einem Heiligtum pilgert, der andere dagegen auf einer Geschäftsreise ist. Wie jede Kulturstufe eigene Möglichkeiten sittlich guter und sittlich schlechter Lebensformen bietet, so gibt umgekehrt jede sittliche Lebensform dem Kulturschaffen eine eigene Zielrichtung. Man denke nur an den großen Einfluß, den die verschiedenen asketischen Schulen auf die Geschichte der Künste aus-

¹ *Thomas*, S. Th. I-II 1, 1 : « Illae solae actiones vocantur proprie humanae quarum homo est dominus ».

² S. Th. I-II 1, 3 : « Actus humani dicuntur humani, in quantum procedunt a voluntate deliberata ».

³ Kultur und Sittlichkeit, in : *Divus Thomas 1941*, 49-74.

geübt haben. In der Philosophie tritt dieser Einfluß des Sittlichen weniger offen zu Tage, weil da jeder ihn möglichst zu überwinden oder zum mindesten zu verbergen sucht. Das hat seinen Grund zum Teil in der Forderung, daß in ihr die Entscheidung über Annahme oder Zurückweisung einer Ansicht nicht dem subjektiven Wollen, sondern der objektiven Evidenz überlassen werde, und zum Teil darin, daß niemand anderen gerne Einblick in sein sittliches Leben gewährt. Aber so berechtigt beides ist, man täusche sich nicht selbst. Solange ein Mensch sittlich noch nicht ganz geläutert ist, bleibt seine Liebe zur Wahrheit und wahren Weisheit immer begrenzt. Das will nicht heißen, daß er notwendig irgendeine Wahrheit leugnet; aber neben der Liebe zur Wahrheit im allgemeinen gibt es auch eine Angst und eine Flucht vor gewissen Wahrheiten im besonderen, die das Philosophieren eines Menschen zu einer wahren Tragödie machen können.

2. Objektive Ursachen der Vereinzelung.

Aber, so fragt man sich hier unwillkürlich, wie kann die Philosophie als strengste aller Wissenschaften eine solche Individualisierung zulassen? Bei der Kunst ist das leicht zu verstehen, weil dieselbe Wahrheit sinnlich sehr verschieden dargestellt werden kann. Die Philosophie dagegen will nichts anderes als die objektiv gegebenen und für alle Menschen gleichen Seinswahrheiten in menschliche Erkenntniswahrheiten umwandeln. Diese Wahrheit wird definiert als die Übereinstimmung des Verstandes mit der Sache. Nun gilt doch ganz allgemein, daß zwei Dinge, die mit einem dritten übereinkommen, auch untereinander übereinstimmen. Daher müssen zwei Vermögen, die dieselbe Wahrheit erkennen, unter sich ebenso vollkommen übereinstimmen wie mit der Sache. Wenn dem aber so ist, dann scheint die in der Philosophie erlaubte Individualität nicht größer zu sein als die zweier Standbilder, die genau die gleiche Person darstellen und sich nur durch ihren Untergrund unterscheiden. Auf die Frage, welche Möglichkeiten einer Vereinzelung auch die Philosophie bietet, soll der folgende Teil unserer Untersuchung antworten.

Wäre die Philosophie gleichbeteuend mit Vollbesitz der Weisheit, dann gäbe es in ihr keine weitere Möglichkeit der Vereinzelung als die, daß sie in verschiedenen Subjekten Dasein erhält. Denn, wie Thomas¹

¹ Expositio super Dionysium, De divinis nominibus, c. IV lect. 4 (Edit. Mandonnet II 359): « Manifestum est enim quod circa unum non contingit nisi uno modo verum dicere, sed multipliciter errare a veritate contingit. Et ideo

bemerkt, läßt sich von einer Sache immer nur auf eine Weise Wahres aussagen. Aber die Philosophie ist, wie ihr Name schon anzeigt, wesentlich nur ein *Streben* und *Suchen* nach der Weisheit. Nicht so, als ob diese überhaupt noch nicht erreicht wäre, sondern in dem Sinne, daß die Philosophie die Seinswahrheit noch lange nicht ganz erschöpft hat. Alle Fortschritte des Erkennens von den ersten Anfängen des Philosophierens an bis zum heutigen Tage ändern nichts an der Tatsache, daß wir, was den Vollbesitz der Wahrheitserkenntnis anbelangt, nur Sucher geblieben sind. Soweit wir wirklich erkennen, sind wir auch schon im Besitz der Wahrheit und der Weisheit ; aber was wir erkennen, ist nicht alles. Wir möchten einen vollkommenen Einblick in den ursächlichen Zusammenhang aller Dinge gewinnen, aber wie weit sind wir noch davon entfernt ! Und in dieser Unvollkommenheit unseres Wissens ist es begründet, daß auch die Philosophie unbeschadet ihrer Wahrheit große Verschiedenheiten zuläßt, ja, daß keine zwei Menschen auf die gleiche Weise philosophieren. Wir glauben diese Verschiedenheiten aus zwei Ursachen erklären zu können : erstens daraus, daß die Philosophie jedem eine fast unbegrenzte Freiheit läßt in der Wahl seines Ausgangspunktes, und sodann daraus, daß in ihr ganz entgegengesetzte Methoden nicht nur getrennt anwendbar, sondern sogar miteinander vereinbar sind.

a) *Mannigfaltigkeit der Prinzipien, von denen man beim Philosophieren ausgehen kann.*

In der Frage, ob Christi Auferstehung die Ursache unserer Auferstehung sei, stützt Thomas ¹ seine bejahende Antwort auf das Prinzip, daß in jeder Gattung das erste die Ursache von allem Nachfolgenden sei. Wenn irgendwo, dann muß das vom Philosophieren gelten. Strebt doch der Philosoph ganz bewußt danach, alle seine Ansichten in möglichst vollkommenen Einklang mit seinen ersten Prinzipien zu bringen. Daher haben diese bei ihm für den Aufbau des ganzen Systems eine entscheidende Bedeutung ².

Prinzip im weitesten Sinne des Wortes wird alles das genannt,

illi qui cognoscunt veritatem, conveniunt in una sententia ; sed illi qui ignorant, dividuntur per diversos errores ».

¹ S. Th. III 56, 1 : « Illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium quae sunt post ».

² Vgl. *Thiel*, Weltanschauung, Philosophie und System, in : Divus Thomas 1942, 319-334.

von dem etwas auf irgendeine Weise seinen Ursprung hat. Nun entsteht aber die Philosophie eines Menschen aus Vielem. Nach Platon und Aristoteles erhält die Philosophie ihren ersten Anfang vom *Erstaunen*¹. Der Mensch gerät nämlich dann in Erstaunen, wenn er für eine seine Aufmerksamkeit besonders auf sich lenkende Erscheinung keine befriedigende Erklärung findet. Und das trifft so weit zu, als ihm die Ursachen der Erscheinung verborgen sind². Nun werden aber die Menschen nicht alle durch die gleichen Erscheinungen in Erstaunen versetzt. Wir haben im vorausgehenden schon bemerkt, daß jeder von uns seine eigenen Erlebnisse hat. Daher wäre es am staunenswertesten, wenn alle Menschen mit der gleichen Frage zu philosophieren anfangen. Es gibt zwar Fragen, die jeden nachdenkenden Menschen beschäftigen, z. B. die Fragen nach dem Ursprung der Welt und der sittlichen Ordnung; aber wie verschieden selbst diese Fragen gestellt werden können, zeigt uns klar ein Vergleich zwischen den Anfängen der Philosophie im alten Griechenland und bei den Indern. Während die griechische Philosophie mit kosmologischen Fragen beginnt, nehmen bei den alten Indern die religiösen und sittlich-sozialen Fragen die erste Stelle ein.

Schon die Stellung einer Frage kann auf einer *Voraussetzung* beruhen. So antwortet der hl. Augustinus³ den Manichäern auf den Einwand, was denn Gott in der langen Zeit vor der Weltschöpfung getan habe, einfach mit der Leugnung ihrer Voraussetzung, daß es schon vor der Weltschöpfung eine Zeit gegeben habe. Deshalb war für ihn die gestellte Frage sinnlos. Die Philosophie sucht die Zahl ihrer Voraussetzungen möglichst zu verringern und die unvermeidlichen zu rechtfertigen. Aber wie wenig Übereinstimmung hier herrscht, und zugleich von welcher Bedeutung die Voraussetzungen für ein philosophisches System sein können, zeigt uns am besten die Krioterologie. In ihr klagt einer den anderen an, daß er offen oder versteckt unerlaubte Voraussetzungen mache: der Idealist den Realisten, der kritische Realist den natürlichen Realisten.

¹ Plato, Theätet 155 D: Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη. — Arist. Met. I 2, 982 b 11: Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν.

² Thomas, S. Th. I 12, 1: « Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad causam primam rerum, remanebit inane desiderium naturae ».

³ De genesi contra manichaeos. Lib. 1 c. II n. 3 (MPL 34, 174).

« Wir wissen », bemerkt *Hans Meyer*¹, « heute, daß es eine voraussetzungslose Wissenschaft nicht gibt und nicht geben kann. Jede Wissenschaft ist 'gebunden' ». Und auf den Vorwurf, das Ausgehen von bestimmten Voraussetzungen relativiere die Wissenschaft, antwortet er mit Recht: « Die Arten der Betrachtung, der Auswahl des Gesichtspunktes, der Bewertung, der synthetischen Zusammenschau usw. sind gewiß recht verschiedene; aber es müssen jederzeit *mögliche* Betrachtungsweisen, Forschungswege, Bewertungseinstellungen sein, möglich, nicht bloß von Seite des erkennenden Subjektes, sondern vor allem von der Seite des zu erforschenden Gegenstandes ».

Von jeder Wissenschaft vorausgesetzt sind vor allem gewisse *Erkenntnisquellen*, und davon, welche Erkenntnisquellen jemand zuläßt, hängt seine ganze Philosophie ab. Die immerwährende Philosophie läßt deren drei zu: nämlich, die Autorität oder Überlieferung, die Vernunft und die sinnliche Erfahrung. Die neuere Philosophie dagegen lehnt die erste der drei genannten Erkenntnisquellen ab, und so entsteht zwischen ihr und der immerwährenden Philosophie ein sich fast in allen Fragen bemerkbarer Gegensatz. Und indem die neuere Philosophie in vielen ihrer Vertreter auch den wissenschaftlichen Wert der sinnlichen Erfahrung in Zweifel zog, in anderen dagegen die Vernunft den Sinnen unterordnen wollte, wurde sie selbst in die zwei großen Lager des Rationalismus und des Sensualismus gespalten, von denen jedes viele Unterabteilungen hat.

Was die *Erfahrung* ganz im allgemeinen betrifft, so findet sich kaum ein positiv eingestellter Philosoph, der sich nicht in irgend einer Form auf sie beruft und von ihr ausgehen möchte. Aber wie verschieden ist dieses Ausgehen! So hat nach Platon die sinnliche Erfahrung für unsere geistige Erkenntnis nur die Bedeutung einer Gelegenheit, bei der sich die Seele an eine vor ihrer Einkerkering in den Leib geschaute Idee erinnert; dagegen nimmt sein Schüler Aristoteles zwischen der sinnlichen Erfahrung und der Verstandeserkenntnis einen ursächlichen Zusammenhang an; der hl. Augustinus schränkt dann diese Abhängigkeit dadurch ein, daß er z. B. die mathematischen Erkenntnisse von dem Entstehen aus der sinnlichen Erfahrung ausnimmt, während der hl. Thomas lehrt, daß alle Verstandeserkenntnisse ausnahmslos mittels einer Abstraktion aus der sinnlichen Vorstellung entstehen. Daher ist es nicht zu verwundern, daß es nicht einen ein-

¹ A. a. O. 74.

zigen Begriff gibt, über den alle Philosophen unter sich vollkommen einig wären, nicht einmal innerhalb der Scholastik.

Nehmen wir nur den *Seinsbegriff*, der auch ein Prinzip des Philosophierens genannt werden kann, insofern er unter allen Begriffen die erste Stelle einnimmt und von allen anderen vorausgesetzt wird. Nach der gemeinsamen Lehre der Scholastiker wird der Seinsbegriff unmittelbar aus der sinnlichen Erfahrung gewonnen. Und doch bestehen auch schon über ihn so verschiedene Ansichten, daß bereits Platon¹ von einer Riesenschlacht der Philosophen um die Seinserkenntnis spricht. Von den Scholastikern seien nur die Namen : Thomas, Skotus, Suarez und Cajetan genannt². Weil die anderen Begriffe nur das, was vom Seinsbegriff ganz verschwommen bezeichnet wird, klarer und deutlicher wiedergegeben, muß jeder andere Seinsbegriff die ganze auf ihm aufgebaute Philosophie verändern³. Daher sagt *Olgiati*⁴ in seiner Kontroverse mit Orestano mit Recht, solange die Idealisten ihren falschen Seinsbegriff nicht aufgeben, sei nicht zu erwarten, daß sie von ihrem Idealismus ablassen. Wegen ihrer verschiedenen Seinsbegriffe können Idealisten und Realisten sich nicht einmal recht verstehen. Denn wie *Carl Jaspers* in seiner « Psychologie der Weltanschauungen »⁵ zutreffend bemerkt, können nur solche Menschen einander verstehen, die eine Sache auf die gleiche Weise anschauen. Aus diesem Grunde sind so viele Kontroversen gänzlich fruchtlos. Wie soll nämlich da, wo es an einem gemeinsamen Fragepunkt fehlt, eine Übereinstimmung der Ansichten erreicht werden können?⁶ Auch Menschen mit den gleichen Grundbegriffen können in manchen Fragen geteilter Meinung sein ; aber diese Meinungsverschiedenheiten bleiben immer auf Einzelfragen beschränkt. Menschen dagegen mit anderen Grundbegriffen bleiben sich in ihrem gesamten Denken und Fühlen für immer fremd.

¹ Sophistes 246 : Καὶ μὴν ἕοικέ γε ἐν αὐτοῖς οἷον γιγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας πρὸς ἀλλήλους.

² Vgl. *André Marc*, L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la Scolastique postérieure, in : Archives de Philosophie, vol. X. cah. 1. Paris 1933.

³ *Thomas*, De ente et ess. Prooem. : « Quia parvus error in principio magnus est in fine . . . ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur . . . ideo, ne ex eorum ignorantia errare contingat . . . dicendum est ».

⁴ *Francesco Olgiati e Francesco Orestano*, Il Realismo. Milano 1936, 81 : « Se cadesse il concetto di realtà come autocreatività, ogni forma di idealismo morrebbe, perchè sarebbe tagliata alla radice ».

⁵ Berlin 1925³, 51.

⁶ *Cicero*, Oratio 116 : « Nisi inter eos, qui disceptant, convenit, quid sit illud, de quo ambigitur, nec recte disseri, nec unquam ad exitum perveniri potest. »

Mit dem Seinsbegriff beginnt zwar unser Verstandeserkennen ; aber aus ihm allein wird noch nichts bewiesen, weil Begriffe, für sich genommen, noch keine Erkenntniswahrheit enthalten. Daher sind sie auch noch keine *Erkenntnisprinzipien im strengsten Sinne des Wortes*¹. Als solche sind erst Sätze anzusehen, die selbst nicht mehr bewiesen werden können, weil sie unmittelbar einleuchten, die dagegen alle anderen beweisen helfen. Das genügt schon, um offensichtlich zu machen, daß es nicht gleichgültig ist, welche Prinzipien jemand seiner Philosophie zugrunde legt. Aber selbst unter den Freunden der immerwährenden Philosophie besteht keine vollkommene Übereinstimmung weder über die Zahl der zulässigen ersten Prinzipien noch über ihre Rangordnung : ob z. B. dem Grundsatz des inneren Widerspruches oder dem der Einerleiheit die erste Stelle zuerkannt werden muß². So unwesentlich es erscheinen mag, ob man diesem oder jenem Grundsatz den Vorzug gibt, wenn nur alle beide zugegeben werden, so reicht doch schon diese einfache Verschiebung in der Rangordnung hin, dem ganzen System eine besondere Note zu geben. Denn sooft die letzte Rechenschaft für eine Ansicht gefordert wird, bleibt nichts anderes übrig, als auf das allererste Prinzip zurückzugehen³.

So sehen wir, daß die Mannigfaltigkeit der Prinzipien, von denen man beim Philosophieren ausgehen kann, allein schon imstande wäre,

¹ *Thomas*, In Met. IV lect. 6 n. 605 : « Sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus : una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia : alia, qua componit et dividit : in utroque est aliquod primum : in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens ; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis : ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividit. »

² Vgl. *Mansev Gallus*, Das Wesen des Thomismus. Freiburg (Schweiz) 1935, 252 ff.

³ *Orestano* bemerkt mit Recht : « Il pubblico non tecnico difficilmente si rende conto, che si possa stare tanto a discutere per una proposizione detta prima o detta dopo, per una premessa di qua che diventa conseguenza di là, per l'una o per l'altra sfumatura di uno stesso concetto, per l'accento posto a una frase o a una parola piuttosto che ad altre. Chi ha invece coscienza dei grandi movimenti storici, utili o aberranti, scaturiti da una formula dall'apparenza innocente e persino da un membro di frase aggiunto o tolto, non può che esercitare il più vigile senso critico sulle posizioni iniziali. Un poco più o un poco meno e interi mondi di pensiero e di realtà sorgono o scompaiono ». *Francesco Oligati e Francesco Orestano*, Il Realismo. Milano 1936, 115.

in diesem unzählige Abwechslungen zu begründen. Denn wo immer viele Möglichkeiten bestehen, bringt die menschliche Willensfreiheit es mit sich, daß niemals alle Menschen die gleiche verwirklichen, sondern daß, je nach seiner individuellen Veranlagung und seinen persönlichen Erfahrungen, der eine diese und der andere jene bevorzugt. Daß diese Wahlfreiheit der Prinzipien nicht unbegrenzt sein kann, versteht sich von selbst. Aber darauf brauchen wir hier nicht einzugehen.

b) *Verschiedene Methoden des Philosophierens und ihr Einfluß auf die Anordnung der Erkenntniswahrheiten.*

Mit den Prinzipien der Philosophie hängt aufs engste die Methode zusammen. Denn Methode ist nach der ursprünglichen Bedeutung des Wortes Weg nach einem Ziele ($\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ — $\delta\delta\acute{o}\varsigma$). Nach dem allgemeinen Sprachgebrauch versteht man unter Methode aber nur den Weg, den die menschliche *Vernunft* einschlagen muß, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Daher haben die Lateiner das griechische Wort $\mu\acute{\epsilon}\theta\omicron\delta\omicron\varsigma$ nicht einfach mit *via*, sondern gleich mit «*via et ratio*» übersetzt.

Schon diese Wortbestimmung läßt erkennen, daß Methode eine gewisse Ähnlichkeit hat sowohl mit der Kunst als mit der Klugheit. Denn auch zum Wesen dieser beiden gehört, daß sie uns ein bestimmtes Ziel erreichen helfen. Die Kunst wird von Thomas bestimmt als «die richtige Erkenntnis des Schaffens» (*recta ratio factibilium*), und die Klugheit als «die richtige Erkenntnis des Handelns» (*recta ratio agibilium*: S. Th. I-II 57, 4). Danach unterscheiden sich Kunst und Klugheit dadurch, daß die Kunst wesentlich der Erreichung eines nicht letzten Zieles und der Herstellung eines Werkes dient, die Klugheit dagegen dem Menschen sein Endziel erreichen hilft. Denn im Gegensatz zum Schaffen geht alles Handeln notwendig auf ein Letztes. Dieses aber kann auch etwas anderes sein als das wahre Endziel des Menschen. Darum bedarf der Mensch einer besonderen Fertigkeit, um seinem Handeln immer die Hinordnung auf das *wahre* Endziel zu geben. Diese Fertigkeit nennt man Klugheit. Daraus ist schon zu ersehen, daß Kunst und Klugheit, in ihrem eigentlichen Sinne genommen, *praktische* Fertigkeiten sind. Wie sich aber der Mensch auch rein spekulative Ziele setzen kann, so gibt es auch rein spekulative Methoden. Daher ist der Begriff «Methode» weiter als Kunst und Klugheit. Zwischen Kunst, Klugheit und Methode besteht nur eine Analogie der Verhältnisgleichheit (*analogia proportionalitatis propriae*).

Nach dem Gesagten kann man die wissenschaftliche Methode bestimmen als die richtige Erkenntnis der anzuwendenden Mittel, um von einer bestimmten Sache eine Wissenschaft zu erhalten. Wir sagen von einer *bestimmten* Sache, weil jede Wissenschaft ihren eigentümlichen Gegenstand hat.

Zuweilen wird die Methode auch objektiv genommen. Dann bezeichnet das Wort die vom Menschen einzuhaltende Ordnung im Gebrauche der Mittel, die etwas zum wissenschaftlichen Erkennen einer bestimmten Sache beitragen.

So scheint die wissenschaftliche Methode nur ein anderer Ausdruck für Logik zu sein, deren Aufgabe ja auch ist, die Verstandestätigkeit ordnungsgemäß so zu leiten, daß eine strenge Wissenschaft entsteht. Aber die Logik hat eine Doppelnatur: sie ist selbst schon eine Wissenschaft, und sodann eine freie Kunst (*ars liberalis*). Als besondere Wissenschaft kann auch sie nur mittels einer Methode erworben werden. Daraus erhellt schon, daß sie unmöglich mit Methode einfach gleichgesetzt werden darf. Als freie Kunst ist sie freilich ein methodisches Mittel, auf das keine Wissenschaft ganz verzichten kann. Wie aber jede Wissenschaft ihren eigentümlichen Gegenstand, so hat sie außer der Logik noch besondere methodische Mittel. So verlangen Physik und Mathematik andere Weisen der Abstraktion als die Logik, und müssen darum die in ihnen zu verwendenden Begriffe auf andere Weise erworben werden als die logischen. Aus diesem Grunde kann man nur sagen, die Logik *gehöre zu* den methodischen Mitteln.

Während die logischen *Gesetze* in allen Wissenschaften gleich sorgfältig beobachtet werden müssen, ist uns in bezug auf den Gebrauch der verschiedenen methodischen Mittel, die logischen Denkformen nicht ausgenommen, eine große Freiheit gelassen. Nach dem Ausmaß, in dem dieses oder jenes wissenschaftliche Mittel bevorzugt wird, unterscheidet man verschiedene Typen wissenschaftlichen Vorgehens. Die älteste Unterscheidung ist die zwischen Analyse und Synthese. Sie findet sich im wesentlichen schon bei dem Pythagoreer Archytas (400-365 v. Chr.). Andere Unterscheidungen sind z. B. die beschreibende, die genetische, die dialektische, die scholastische und die transzendente Methode¹. Ein Vergleich dieser verschiedenen Methoden läßt leicht erkennen, daß sie einander zum Teil ausschließen, zum Teil aber auch gegenseitig ergänzen. Soweit sie sich ergänzen, müssen sie

¹ Vgl. *Eisler Rud.*, Wörterbuch der philos. Begriffe. Berlin 1929⁴. Bd. II, 141.

miteinander verbunden werden, damit eine vollkommene Wissenschaft entsteht. So kann nicht einmal die Logik rein synthetisch vorgehen. Muß doch auch die Logik ihre Begriffe aus der Erfahrung gewinnen und immer wieder nach dieser sich richten. Wie will einer z. B. die möglichen Aussageweisen ohne jeden Gebrauch der analytischen Methode ausfindig machen?

In der Frage, welcher Methode der Vorzug gebühre, weist die philosophische Literatur der Neuzeit große Gegensätze auf. Der Streit dreht sich besonders um den wissenschaftlichen Wert von Synthese und Analyse, oder, was dasselbe ist, von Deduktion und Induktion. Während *Kant*, *Hegel*, *Schelling* und ihre Schulen die Philosophie ganz synthetisch zu gestalten suchten, wollten z. B. Bacon von Verulam und die Positivisten mit August Comte an der Spitze nur die Analyse gelten lassen. Die Unsicherheit, die dadurch in den Gebrauch dieser beiden Methoden gekommen ist, macht sich bis tief in die scholastischen Kreise bemerkbar. Nicht nur in der Naturphilosophie, sondern auch in der Kriteriologie, in der Theodizee und in der Ethik wird ein förmlicher Kampf um die beste Methode geführt. Wir stimmen *Otto Willmann*¹ bei, der die Weisung der Unterrichtslehre verallgemeinert: « Analyse, wenn nötig, Synthese, wenn möglich, d. h. Ausgehen von der Erfahrung, dem Gesichtskreise, dem Gegebenen, wo es gilt, die Basis zu sichern; aber Betrachtung von den herrschenden Höhepunkten, von lichtspendenden Prinzipien aus, wenn die Bearbeitung des Stoffes diesen weit genug entgegengeführt worden ist. » Recht hat auch *Hans Meyer*², wenn er bemerkt, in keiner Wissenschaft sei bloß eine Methode erlaubt, sondern eine gewisse Verbindung der Methoden bleibe immer das beste. Es gebe keine absolut beste Methode. Schon Aristoteles habe gefordert, daß die Methode der Natur des Gegenstandes angepaßt werde³.

*Sanseverino*⁴ zählt drei Gesetze einer guten Methode auf: die-

¹ Analyse und Synthese im Geistesleben der Gegenwart, in: Aus der Werkstatt der Philosophia perennis. Freiburg 1912, 166.

² A. a. O. 20.

³ Met. II 2, 995 a 15: Τὴν δ'ἀκριβολογίαν τὴν μαθηματικὴν οὐκ ἐν ἅπασιν ἀπαιτητέον, ἀλλ' ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν ὕλην. (Dieses Buch wird jetzt dem Rhodier Pasicles zugeschrieben.)

⁴ *Sanseverino Caietanus*, Institutiones seu Elementa Philosophiae christianae, Neapoli 1885. Vol. 1, 184 sq.: « Prima methodi lex praecipit, ut in veri investigatione a notis ad ignota, sive, ut dici solet, a magis notis ad minus nota progrediatur... Altera lex iubet a noto ad ignotum gradatim progredi, ita ut singulae conclusiones ex principiis proximis eliciantur, neque ullus inter eas hiatus existat... Tertia

selbe muß erstens vom Bekannteren zum weniger Bekannten fortschreiten, zweitens dieses so tun, daß in der Entwicklung keine Stufen übersprungen werden, sondern daß jede Schlußfolgerung aus ihrem unmittelbaren Prinzip gezogen wird, und endlich, daß alles Nachfolgende mit dem Vorausgegangenen innerlich zusammenhängt.

Es braucht kaum eigens bemerkt zu werden, daß die Beobachtung dieser Gesetze und damit die ganze Anordnung der Gedanken ein anderes Aussehen erhält, je nachdem diese oder jene Methode bevorzugt wird. Nun schreibt aber, wie wir gesehen, die Philosophie selbst kein bestimmtes Ausmaß vor, in dem die verschiedenen Methoden anzuwenden sind. Denken wir z. B. an die Psychologie, die in eine spekulative und eine empirische unterschieden wird. Welche Möglichkeiten der Abwechslung im Gebrauch der Methoden bietet schon dieser eine Teil der Philosophie! Daher gilt von den Methoden das gleiche wie von den Prinzipien: sie allein ermöglichen schon so viele Variationen, daß keiner den anderen im Philosophieren zu kopieren braucht.

Die dem Menschen überhaupt gestellte Aufgabe ist so reich an Möglichkeiten, daß jeder sich in ihrer Erfüllung vollkommen auswirken kann. Sie läßt dem einzelnen sogar einen sehr weiten Spielraum zum Gebrauche seiner Willensfreiheit. Weder Beruf noch Umwelt bestimmt unsere Lebensform ganz. Daher können auch Menschen mit gleichem Berufe und in denselben Verhältnissen ihr Leben sehr verschieden gestalten. Es ist dazu nicht einmal erforderlich, daß die einzelnen das eigens beabsichtigen. Im Gegenteil, jede Sucht, es in allem anders zu machen als die übrigen Menschen, macht nur lächerlich. Die sogenannten Originale werden mit Recht für verdreht gehalten. Echte Originalität ist nichts anderes als die volle Auswirkung einer konkreten menschlichen Einzelnatur. Je mehr der einzelne seine ganze Kraft aufbietet, um an der Erfüllung der dem Menschen überhaupt gestellten Aufgabe mitzuarbeiten, desto origineller wird sein Beitrag. Das gilt auch von der Philosophie. Ohne es zu wollen, philosophiert jeder wahre Philosoph auf seine eigene Weise, und ohne der Wahrheit Eintrag zu tun, kann jeder seiner Philosophie eine ganz persönliche Note geben.

lex statuit *connexionem* inter omnes progressionis gradus servandam esse, ita ut in illam nulla irrepit enuntiatio cum ea, quae ipsi praecedit, haud connexa ».