

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 12 (1934)

Artikel: Die Universalienlehre im Lichte von Akt und Potenz (Der noëtische Parallelismus)
Autor: Manser, G.M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762279>

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: 29.12.2025

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

Die Universalienlehre im Lichte von Akt und Potenz.

(Der noëtische Parallelismus.)

Von G. M. MANSER O. P.

Wieviel Geschrei hat man nicht erhoben wegen des Streites über die *Universalien*? Diese Frage hat der geistreiche Kardinal Gonzalez O. P., einst Primas des denkerreichen Spaniens, gestellt und sie beantwortet mit der Bemerkung, trotz all dem Spotte, mit dem man dieses Problem überschüttet hat, ist es doch eines der fundamentalsten der ganzen Philosophie.¹ Und das war wahr einstens und ist heute noch wahr. Der Begriff der Wissenschaft bezeugt es, denn als Synthese von Prinzipien und Sätzen, die notwendig die Allgemeinideen und ihren realen Wert zur Voraussetzung haben, scheiden sich ihre Wege bei dieser Problemlösung. Die Geschichte der Philosophie ist eine unbestechliche Zeugin hiefür. Das ist der Grund, warum das Los und die Not der Wissenschaft die Lösung dieser Frage, trotz der Klagen über « unnütze », « vorwitzige », « spitzfindige » Streitfragen, immer und immer wieder an die Oberfläche trieb.

Wenn wir bei Besprechung der Grundlage der thomistischen Synthese diese Frage als Einleitung an die Spitze gestellt, hatten wir dafür verschiedene Gründe. Gewisse merkwürdige Deutungen der thomistischen Universalienlehre im eigenen Lager sprachen lebhaft dafür. Sodann sind wir der Ansicht, daß nur die Akt-Potenzlehre auch diese Frage tiefer und lichtvoller zu beleuchten imstande ist. *Die aristotelische Universalienlehre ruht eminent auf der Akt-Potenzlehre.* Damit haben wir den Gesichtspunkt bezeichnet, unter dem die Frage hier ins Auge gefaßt wird.

Universale und Singulare — Allgemeines und Einzelnes — sind begrifflich unversöhnliche Gegensätze. Und doch sollen sie im Universalienprobleme, miteinander versöhnt, zugleich bestehen. Vielleicht berühren wir schon hier eine der größeren Schwierigkeiten des ganzen

¹ Die Philosophie des hl. Thomas v. Aquin. B. I, S. 69.

Problems, die in erster Linie begrifflich geklärt werden sollte. Überdies haben beide in der Geschichte des menschlichen Wissens um den genetischen Vorrang gerungen.

Hier nun vorerst ein paar Federstriche über die *begriffliche Festlegung* des Universale und dann über seinen wissenschaftlichen *Vorrang* vor dem Singulare.

I.

Der Begriff des Universale.

Darin kommen widerspruchslös alle überein, daß die « Allgemeinheit » etwas besagt, ein « Eines » ausdrückt in Beziehung zu « Vielen ». Beide sprachlichen Ausdrücke : « universale » = unum versus alia und das deutsche « Allgemein » = etwas, das allen gemein ist, zeigen uns hier die richtige Fährte. Damit kehrt aber auch hier jenes schon erwähnte Problem der Vereinigung des « Unum » und « Multum », des *ἐν* und *πολύ*, vor deren Versöhnung Plotin betend gezittert haben soll, zurück. Da liegt wohl das allertiefste Geheimnis der Universalienlehre. Ob dieses Geheimnis befriedigend gelöst werden kann, ohne die Akt-Potenzlehre, lassen wir augenblicklich beiseite. Dagegen sei hier betont : in der *realen Welt* bestehen tatsächlich beide : das « Eine » und « Viele » vereinigt. Wer das « Viele » leugnete, würde die Vielheit der Dinge und damit die Möglichkeit seiner eigenen Aussage bedrohen. Wer das « Eine » in Frage stellte, hätte fürwahr wieder kein « Vieles », das eine Mehrheit von Einheiten bedingt.

Das alles liegt in dem metaphysisch gefaßten Begriff des Universale selbst, der zwar aus der Erfahrung erworben ist, aber, wie alle metaphysischen Begriffe, nicht aus der Erfahrung seinen unveränderlichen Wert besitzt. In diesem Sinne kann man von einem metaphysischen « Apriorismus », den Fuetscher dem Thomismus zum Vorwurfe gemacht¹, reden. Der wahre Thomismus steht tatsächlich und im Gegensatze zum Empirismus auf dem Boden der Metaphysik, aber nicht einer subjektiv projizierten, sondern einer durch die Erfahrung erkannten Metaphysik.

Keiner hat den Grundzug des Universale als einer Verbindung des « Einen » und « Vielen » prägnanter und tiefsinniger vertreten als der Altmeister der Philosophie, *Aristoteles*. Für ihn gibt es kein *καθόλου*,

¹ Akt und Potenz, S. 292 ff.

kein Universale außer in der Beziehung « Eines » — ἓν — zum « Vielen » — ἐπὶ πλείονων.¹ Anhand dieses Grundzuges erhalten nicht bloß die verschiedenen *Benennungen* des Universale ihre lichtvolle Beleuchtung, sondern auch die wesentlich verschiedenen *Lösungsversuche* des schwierigen Problems.

Die Benennungen ! Hat das « Eine » zu « Vielem » Beziehung als « Ursache » zu vielen verschiedenen Wirkungen, die es als Wirk-Exemplar oder Zweckursache hervorzubringen vermag, so haben wir das **Universale in causando**, also der « Ursächlichkeit » nach. In diesem Sinne huldigt die ganze christliche Philosophie einem Monismus, indem sie das gesamte geschöpfliche Sein, weil es *potentiell* ist, auf eine erste göttliche « Wirk-Exemplar-Finalursache zurückführt. Hat das « Eine » als « Zeichen » Beziehung zu « Vielen », die es bezeichnet, haben wir das **Universale in significando**, das allerdings in der Geschichte wieder ganz verschieden gefaßt wurde, bald als bloßes « Mengezeichen » — *Collectivzeichen* — bald als Zeichen der Seinseinheit — metaphysisches Zeichen. Bedeutet das « Eine » in « Vielem » oder auch « Allem », denn Alles ist auch Vieles, eine « Seinseinheit », entweder im transzendentalen oder kategorialen Sinne — letzteres je nach Gattungen, Arten, spezifischen Unterschieden usw., so haben wir die Seinsgemeinschaft oder das **Universale in essendo**, die, wie unten gezeigt werden soll, logisch und metaphysisch und letzteres wieder aktuell und potentiell gefaßt werden kann. Alles das zeigt uns, wie die Verbindung von Einheit und Vielheit, welche dem Universale grundlegend ist, die verschiedenen Benennungen und Unterscheidungen des Universale illustriert.

Sie illustriert auch die *verschiedenen Lösungsversuche* des Problems. Der **Nominalismus** aller Zeiten verlegte das « Eine » im « Vielen » bloß in denselben *Namen*, dem er nicht einmal eine einheitliche Idee zugrunde legte, sodaß er eigentlich nicht die Einheit des Namens zu erklären vermochte und damit notwendig in einen Selbstwiderspruch sich verwickeln mußte.

Plato gab dem Universale, getrennt von den irdischen Dingen, physische Existenz und identifizierte damit das « Eine » mit dem « Vielen » selbst. Damit war in diesem **absoluten Realismus** der Selbstwiderspruch wieder gegeben, weil das « Eine » zugleich das « Viele » war, also allgemein und nicht-allgemein sein sollte.

¹ VI. Met. c. 13 (II 553, 12) ; II. Anal. Post. c. 11 (II 164, 29) ; I. Anal. Post. c. 11 (I 131, 38).

Indem die Fridegisus, Scotus Eriugena und Wilhelm v. Champeaux die altplatonische Lehre gleichsam dem Himmel entrissen und in die Erde versenkten, begründeten sie den **empirischen Realismus**, auch « Ultrarealismus » genannt. Auch hier waren das « Eine » und « Viele » dasselbe. Dieselbe physisch existierende Menschennatur — das ist das berühmte Beispiel dieser Scholastiker — ist dieselbe in allen Menschen, das « Viele » ist also das « Eine ». Wieder in sich widerspruchsvoll, begründete diese Theorie den Pantheismus der folgenden Jahrhunderte.

Vom edlen Streben geleitet, einerseits den fatalen monistischen Gefahren des Ultrarealismus zu entgehen, anderseits die Realität der Allgemeinbegriffe möglichst solid sicherzustellen, begründete Duns Scotus seinen berühmten **Formalismus**. Die Natur der Allgemeinidee — das « Eine » — existiert in der « Vielheit » der Einzeldinge, und zwar als *aktuelle*, in sich gemeinsame Formalität. Aber weil sie dort mit der Haecceität jedes Dinges verbunden ist, kann sie erst positiv Vielen zuteilbar werden durch die Abstraktion von der Haecceität. Hier ist das « Eine » *aktuell* im « Vielen », in den Einzeldingen, im Aristotelismus, wie wir sehen werden, nur potentiell.

Anders als alle genannten Richtungen, dachten zu allen Zeiten, die **Subjektivisten**, auch Konzeptualisten und Idealisten, im noëtischen Sinne, genannt. Bei ihnen liegt das « Eine » des « Vielen » in der *bloßen Idee*, ohne jedes Korrelat in den Dingen selbst.

Damit gehen wir zur Hauptfrage über, zur

aristotelisch-thomistischen Universalienlehre,

bekannt unter dem Namen *gemäßigter Realismus*, den man vielleicht treffender *potentiellen Realismus* nennen würde. Freilich ist in neuester Zeit gerade dieser « gemäßigte » Realismus von der thomistischen Universalienlehre, wenn nicht absolut gezeugnet, doch lebhaft in Frage gestellt worden. Man hat vor allem den thomistischen *Parallelismus* zum Gegenstand scharfer Angriffe gemacht.¹ Wir werden versuchen,

¹ L. Fuetscher S. J. hat in seinem schon erwähnten Werke: « Akt und Potenz » (1933) vor allem den thomistischen Parallelismus scharf angegriffen. Gegen die Thomisten, zu denen auch die Wägsten seines Ordens, wie Remer-Geny S. J., G. Mattiussi S. J., De Maria S. J., Kard. Billot S. J. gehören, hat er die These aufgestellt: um die Objektivität der Allgemeinbegriffe zu wahren (49; 46) hat der Thomismus auf Grund seines Parallelismus (46, 48) einen *übertriebenen Begriffsrealismus* gelehrt, indem er das, was in der Begriffswelt nur begrifflich sich unterscheidet, als reale Unterscheidungen in die physische Ordnung der Dinge projizierte

diesen thomistischen Parallelismus etwas genauer zu erklären. Stellen wir hier gleich die bestimmteren Fragen: gibt es in der thomistischen Universalienlehre einen Parallelismus? Und wenn «ja», auf *was bezieht er sich* und auf *was bezieht er sich nicht*? Gerade hier soll es uns klar werden, wie das ganze Universalienproblem um das Verhältnis des εἷς zum πού, des «Einen» zum «Vielen» sich dreht.

1. Es gibt tatsächlich einen thomistischen Parallelismus.

Dem Sinne nach drückt dieser Parallelismus nichts anderes aus als eine *Einheit*, eine Übereinstimmung der *metaphysischen* und *physischen* Ordnung, beziehungsweise der *Erkenntnis-* und *Seinsordnung*, wie Fuetscher ganz richtig sagt.¹ Die thomistische Universalienlehre geht, mit anderen Worten dahin, daß das «Eine», die *Natur* des Allgemeinbegriffes, «Vielen» real existierenden Dingen einheitlich zukommt. Von einem solchen Parallelismus reden nicht bloß die modernen Aristoteliker Trendelenburg² und Friedrich Überweg³ ausdrücklich, sondern sinngetreu auch alle großen Scholastiker des XIII. Saeculum bis zu Wilhelm Okkam, nennen wir Alexander von Hales, Albert d. Gr., Bonaventura, Thomas und Duns Scotus. Sie alle waren sich dessen bewußt, daß die Wissenschaft ohne dieses Eine-Einheitliche in der Vielheit der Dinge dem Subjektivismus rettungslos zum Opfer fallen müßte. Duns Scotus war es, der einem Frater Adam gegenüber auf seine Behauptung: es gibt in der Dingwelt nur Singularia und jede materielle Substanz ist aus sich individuell, die scharfsinnige Bemerkung machte: wenn die Natur im Singulären nicht irgendwie allgemein ist, dann gibt es überhaupt kein real begründetes Universale und dann ist es um die Wissenschaft geschehen.⁴ Richtig hat Fuetscher⁵, Franz Suarez die Leugnung des Parallelismus zugesprochen⁶, aus Gründen,

— Projektionstheorie (48-49) — so zwar, daß der scotistische Formalismus noch einen gemäßigteren Realismus darstellt als der Thomismus (53). Dem Beweise für diese These will Fuetscher sein ganzes Buch widmen (56-57). Ohne vorläufig auf den Inhalt des interessanten Buches einzugehen, bemerken wir nur, daß des Autors Stellung nicht immer klar erscheint. Zuweilen spricht er nur gegen den «vollkommenen Parallelismus», so S. 41, 42, 167, 273. Anderswo aber lehnt er jeden Parallelismus ab (48), wie Suarez, dem er offenbar folgen will.

¹ Akt und Potenz, S. 46, 48.

² Log. Unters. (Ed. 2), 357 ff.

³ System der Log. (1882), S. 3 und Vorwort S. vi.

⁴ II. Oxon. D. 3 q. 1.

⁵ Akt und Potenz, S. 55.

⁶ «Nam a parte rei homo non constituitur ut homo praecise, neque in se separatus, sed constituitur ut Petrus, Paulus, Franciscus; unde in unoquoque eodem

die später geprüft werden sollen. Thomas von Aquin hat mit seiner Auffassung, daß ein und dieselbe Natur des Universale *in sich*, im *physisch individuellen* Dinge und im *Verstande* betrachtet werden könne, doch sicherlich scharf genug die Existenz eines Parallelismus betont.¹ Davon nachher. Für den großen Stagiriten gibt es überhaupt kein Allgemeines — Universale, ohne daß « dasselbe Eine » in Vielen sich findet oder in Vielen zu sein geeignet ist.²

II. *Der thomistische Parallelismus bezieht sich auf das inhaltliche, quidditative Sein der Allgemeinbegriffe.*

Der Sinn dieses Satzes ist der: aristotelisch-thomistisch ist jede Wesenheit, Natur eines Dinges, sei es Substanz oder Akzidens etwas = « Eines », das innerlich-notwendig einer « Vielheit » zukommt oder zukommen kann. Das « Weiße », obgleich Akzidens, kommt allem « Weißen » innerlich-notwendig zu. Alles das fällt daher in die *Definition* des Dinges. Mit Recht hat daher De Maria S. J. diesen Parallelismus auf das Definierbare des Dinges zurückgeführt.³ Maßgebend ist diese Auffassung auch für die *Verbindung* mehrerer Begriffe im Urteil und im Beweise. Was einem Subjekte, z. B. Mensch oder Relatio, als Gattung, Art, Artsunterschied oder Eigentümlichkeit — die vier ersten praedicabilia — zukommt, gehört ihm innerlich-notwendig und ist daher ein wirkliches Universale, weil innerlich-notwendig in « Vielen », während das Zufällige — accidens logicum — nicht mehr als eigentliches Universale im Hinblick auf jenes Subjekt gelten kann. *Auf dieser Auffassung ruht die ganze Metaphysik.* Was demnach dieser Parallelismus in der Allgemeinidee erfaßt, ist das « id quod », das, *was* — quid — das Universale uns präsentiert.

Die Tragweite des Parallelismus, so aufgefaßt, springt jedermann in die Augen. Betont unser obiger erster Satz die *Realität* der Wissenschaft, so soll dieser zweite die *Notwendigkeit* derselben garantieren. Ohne *Realität* und *Notwendigkeit* keine Wissenschaft.⁴

constituitur homo quo Petrus; neque *in re est aliquid vere unum constitutivum hominis*, quod *reapse commune* sit». In Met. Disp. V. sect. II, n. 33.

¹ II. Sent. D. 3 q. 3 a. 2; Quodl. VIII a. 1; I 85, 2 ad 2.

² VI. Met. c. 13 (II 553, 12; II .An. Post. 11 (I 184, 29).

³ Comp. Log. et Metaph. Log. Maj. q. 1 a. 5.

⁴ *Fuetscher* hat diese innerlich-notwendige Verbundenheit der Wissenschaft in den Dingwesenheiten, wie die Alten sie aufgefaßt, bestätigt. Aber, meint er, es wäre jetzt in der neueren Zeit eine « Wandlung » eingetreten (255), zumal beim Aufblühen der modernen Naturwissenschaften und im engen Zusammenhange mit den verschiedenen Auffassungen des Individuationsprinzips (256). Leider ist

Wie scharf und grundlegend Thomas im geschilderten Sinne das Universalienproblem erfaßt hat, geht daraus hervor, daß er im Allgemeinbegriffe alles auf die Wesenheit, die « *natura* », die es präsentiert, konzentriert hat: die *eine* und *selbige Wesenheit*, wie sie *in sich*, im *Verstande* und in den *Einzeldingen* vorhanden ist: « *Triplex est alicujus naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus, sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicujus naturae secundum esse intelligibile, sicut natura lapidis prout est in intellectu. Tertia vero consideratio naturae absolute prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum, quae per se competunt tali naturae* ». ¹ Wir werden auf diese Beschreibung des thomistischen Universale zurückkommen. Hier drängt es uns noch zu sagen, mit welcher Schärfe der Meister der Wissenschaftslehre, Aristoteles, jenen inhaltlich wesenhaften Parallelismus betont hat. Ohne daß, so sagt er, das *eine, dasselbige Wassein* « *τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ* » von *Vielen* « *ἐπὶ πλείονων* » unzweideutig ausgesagt wird, gibt es überhaupt kein Universale « *καθόλου* », noch irgend eine demonstratio « *ἀπόδειξις* ». ² Ganz in diesem Sinne hat auch der Aquinate die Stelle kommentiert. ³

Einer weittragenden Verwechslung scheint Fuetscher mit seinem inhaltlichen Gegensatz der **metaphysischen** und **physischen** Dingform, welche den obigen aristotelischen Parallelismus gerade aus den thomistischen Voraussetzungen widerlegen sollte, zum Opfer gefallen zu sein. Wir trafen diesen angeblichen Gegensatz schon bei den Beweisen des hl. Thomas für die Einzigkeit der Substanzialform. ⁴ Zwischen der thomistischen *metaphysischen* und *physischen* Dingform soll ein inhaltlicher großer Unterschied sein, also kein Parallelismus, und dieser Unterschied soll sich ergeben gerade aus dem thomistischen Individuationsprinzip. ⁵ Wieso das? Sowohl nach den Thomisten als Thomas selbst ⁶, besteht die thomistische Abstraktion darin, daß der Intellectus

diese Wandlung eingetreten und damit die Gefahr für jede *Metaphysik*, die den Parallelismus verlangt. Ob das Universalienproblem mit dem Individuationsprinzip so eng verbunden ist, wie Fuetscher glaubt, werden wir unten sehen.

¹ Quodl. VIII a. 1; dazu auch I 85, 2 ad 2; II. Sent. D. 3 q. 3 a. 2 ad 1; De Pot. q. 5 a. 9 ad 16.

² I. Anal. Post. c. 11 (I 131, 36-41).

³ In I. Anal. Post. lect. 18 (Viv. 22, 149).

⁴ Fuetscher, Akt und Potenz, S. 299, 301, 303, 305, 309.

⁵ Das. 256, 258, 273.

⁶ 273-74.

agens die real-physische Form von der «individuiierenden» Materie abstrahiert.¹ Aber, fragt er, sind Wesens- und Formerkenntnis äquivalente Ausdrücke, wie auch Thomas zu sagen scheint?² *Damit ist der Gegensatz zwischen metaphysischem Wesen und physischem, im thomistischen Sinne, klar.* Was die Wesenheit des körperlichen Dinges — thomistisch — ausmacht, ist die *Form*, während die Materie nur die rein numerische Verschiedenheit der einzelnen Individuen bedingt.³ Dagegen umfaßt in Wahrheit die metaphysische Form als spezifische Wesenheit doch viel mehr, alle Merkmale, und nur jene, die erfordert werden ... um ein Ding in seiner Eigenart zu bestimmen.⁴

Von einer weittragenden Verwechslung sprachen wir oben. Bekanntlich wird «forma» — das war schon bei Aristoteles der Fall — in einem doppelten Sinn genommen: als *Wesenheit* eines Dinges und als *mitkonstituierendes Prinzip der Materie*, aus denen beiden die Wesenheit des Körpers besteht. In der thomistischen Abstraktion wird die individuelle Körperwesenheit, bestehend aus der *aktuellen Form* und *aktuellen Materie*, zur allgemeinen Wesenheit, die aus der *allgemeinen Form* und *allgemeinen Materie* besteht. Die thomistische Abstraktion ist also absolut nicht eine Abstraktion der bloßen «forma substantialis» von der «individuiierenden» Materie, wie Fuetscher stetig annimmt.⁵ Hierin liegen nicht weniger als zwei fundamentale Entstellungen des Thomismus. Erstens, eine thomistische Abstraktion von einer «individuiierenden» Materie — das wäre die potentielle *Materia prima* — gibt es gar nicht, sondern von der im Kompositum *aktuierten* Materie. Zweitens ist die thomistische Abstraktion nicht eine bloße Abstraktion der substantiellen Form des Körperwesens, sondern des *ganzen Körperwesens*, das aus der *forma communis* und *materia communis* besteht, von der konkreten Materie, also individuellen Materie. Ist, thomistisch gesprochen, dem wirklich so? Weiß Fuetscher nicht, daß der niedrigste Abstraktionsgrad, der sog. physische, nach Aristoteles und Thomas in der *forma communis* und *materia communis* von der Form und der

¹ 258.

² 257-58. Hier sind scheint's die Thomisten und Thomas auf gleichem Boden. Dabei erhalten die ersteren am Ende der ganzen Ausführung wieder die Bezeichnung «neuern» Thomisten (280).

³ 258.

⁴ 259.

⁵ Dieser Gedanke durchzieht sein ganzes Buch, vor allem aber alles das, was er über die *Wissenschaft* (255-272) und das *Universalienproblem* selbst sagt (273-280).

materia singularis — concreta besteht.¹ Hat Thomas nicht selbst gegen Fuetschers Ansicht protestiert, als wäre die bloße Form ohne Materie das *Körperwesen*.² Auch legt das ganze zweite Kapitel « De ente et essentia » den Beweis ab, daß in der thomistischen *Individuation* nicht allein die Form, sondern die aus Materie und Form bestehende *spezifische Wesenheit* des Körperwesens individualisiert werde.³ So haben auch die Thomisten mit Cajetan⁴, Gloßner, De Maria S. J. und Gredt O. S. B. den hl. Thomas interpretiert.

Folglich besteht, thomistisch gesprochen, das Körperwesen sowohl in der *physischen* Ordnung aus Materia und Form, als auch in der *metaphysischen*. Also steht auch da der Parallelismus! Und er ist folgerichtig keine falsche Voraussetzung für die These von der *Einzigkeit der Form* im Menschen.⁵ Damit fallen auch die zahlreichen Konsequenzen, die Fuetscher aus seiner irrigen Verwechslung gezogen hat.⁶ Es leuchtet aber aus dem Gesagten auch ein, daß man die thomistische quidditative Abstraktion mit all dem, was auf ihr ruht, zu eng mit der Materia prima als *Individuationsprinzip* zu verquicken suchte. Auch, wenn die Materia prima nicht Individuationsprinzip wäre, würde die thomistische Abstraktion aus dem Konkret-Materiellen voll und ganz berechtigt sein. Damit schreiten wir zu einer dritten Determination des Parallelismus.

III. *Der thomistische Parallelismus bezieht sich nicht auf die Existenz oder Seinsweise der Dingwesenheiten.*

Stets haben die Thomisten wohl unterschieden zwischen dem

¹ In lib. *Boët.* De Trinit. q. 5 a. 3; S. Th. I 40, 3; I 85, 1 ad 1: « Et hoc est abstrahere universale a particulari ... considerare sc. *naturam speciei* absque consideratione individualium principiorum ».

² « Quidam putaverunt, quod *species* rei sit forma sola et quod *materia* non sit pars speciei; sed secundum hoc in definitionibus rerum corporalium non poneretur materia; et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex sc. *communis* et *signata* vel individualis. ... Intellectus igitur abstrahit *speciem* rei materialis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi », I 85, 1 ad 2.

³ « Relinquitur ergo, quod nomen *essentiae* in substantiis compositis significat illud quod est ex *materia* et *forma* compositum ». « Et ideo sciendum est quod materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia *signata* ».

⁴ De ente et essent. q. 4.

⁵ Fuetscher, 303, 305, 309.

⁶ Infolge der irrigen Auffassung der Abstractio schreibt er den Thomisten unter anderem ein *universale directum in re* zu (273), eine absolute *Vergeistigung* des Körperwesens (276). Auch unsere These vom Universale als *primum cognitum* sollte davon abhängen (268).

« *Wassein* » — quid est — der Allgemeinideen und ihrer « *Seinsweise* » — modo quo. Unter letzterem Gesichtspunkte gibt es keinen Parallelismus. Und die Tragweite dieser These ist viel größer als es dargestellt wurde. Sie gibt jeder der drei Ordnungen : der *logischen*, der abstraktiv *metaphysischen* und *physischen* ihre Eigenrechte. Sie hat also ihre Bedeutung sowohl für das *Universale directum* als auch *logicum* und *physicum*.

a) **Für das Universale directum.** Als abstrahierte Wesenheit besitzt das Universale directum offenbar seine eigene *Seinsweise*, die, weil sie von allen singulär-materiellen Bedingungen abstrahiert wurde, immateriell ist, und daher durchaus verschieden ist von der Natur, wie sie im Materiell-Konkreten existiert. *Was gibt die Abstraktion der Wesenheit so betrachtet?* Vorerst, wie gesagt, die neue *Seinsweise*. Daran wird sich noch niemand stoßen. Das ist jeder Erkenntnis, auch der niedrigsten Sinneserkenntnis, eigen, daß sie in der Erkenntnis eine neue *Seinsweise* erhält. Die Abstraktion gibt der Wesenheit ferner die *innere Widerspruchslosigkeit* in Vielen zu sein — *aptitudo negativa ad multa* — denn insofern sie von den konkreten Bedingungen frei ist, widerspricht es dem Inhalte nach nicht, daß er zu mehreren in Beziehung gebracht werden kann. Begründet die Abstraktion auch die *Unveränderlichkeit* und *Notwendigkeit* der Wesenheiten? Sie ist bloß *Bedingung* dieser aktuellen Eigenschaften¹; denn wäre sie *Ursache*, dann könnte der Verstand die Dingwesenheiten ändern, was tatsächlich nicht der Fall ist. Ändert sie die *Dingwesenheit selber*? Wenn sie richtig thomistisch aufgefaßt wird, als Abstraktion der ganzen körperlichen *Wesenheit* aus *Materie* und *Form*, ändert sie nichts und wahrt sie den Parallelismus mit den Naturdingen. Wenn sie aber fälschlich als bloße Abstraktion der « *Form* » gefaßt wird, ist sie eine « *vollkommene Entkleidung von der Materie* », eine totale Immaterialisierung des Körperdinges.² Dann freilich hört jeder Parallelismus auf, und auch dann, wenn man irrtümlich die Materie überhaupt im Kompositum als « *reine Potenz* »³ auffaßt.

Die wirklich thomistische Lehre vom Universale directum besagt also keineswegs irgend eine Verletzung des Parallelismus!

b) **Das Universale logicum.** Durch eine Vergleichung wird die abstrahierte Wesenheit *positiv* zuteilbar an Viele: « *unum aptum inesse*

¹ De Pot. q. 5 a. 9 ad 16.

² Fuetscher, Akt und Potenz, S. 276.

³ Das. S. 61.

multis ». Daraus ergeben sich die logischen Beziehungen. — Gattung, Art usw. — die als solche nur im Verstande Sein haben : « unde relinquitur, quod universalia, secundum quod sunt universalia, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus ». ¹

Scheinbar drohen dem Parallelismus in dieser logischen Ordnung bedenkliche Schwierigkeiten. Haben die genera und species z. B. Sinneswesen, Lebewesen, Substanz, in der logischen Ordnung nicht *getrennt, für sich*, einen *bestimmten definierten* Inhalt, der in der physischen Ordnung aktuell überhaupt nicht vorliegt? Und doch sollen die Aussagen gemäß dem Parallelismus objektiv wahr sein, also ein entsprechendes Korrelat in den Dingen selbst besitzen! ² Auch der hl. Thomas unterscheidet im Menschen logisch drei Seelen, die im Menschen, auch nach ihm, aktuell real identisch sind, und er warnt davor, logische Unterscheidungen einfach als reale in die physische Ordnung zu übertragen ³ Überhaupt ist es der Erkenntnisweise — logisch — des menschlichen Verstandes eigen, für sich Inhalte zu trennen, die sachlich identisch sind. Der Verstand definiert sogar Inhalte, wie z. B. humanitas, die in der physischen Ordnung als solche gar nicht existieren. Die Unterscheidung zwischen konkreten und abstrakten Ideen und tausend andere logisch-erkenntnistheoretische Unterscheidungen bestätigen das. Wie steht es da mit dem Parallelismus, mit der inhaltlichen Identität der physischen und metaphysischen Ordnung?

Sie wird unseres Erachtens *gar nicht berührt*. Wir haben es auch hier lediglich zu tun mit zwei verschiedenen *Seinsweisen*, der logischen und physischen, die ja den Parallelismus gar nichts angehen. Die *logische* ist *per divisionem et compositionem*; die *physische* berührt die *Existenzweise*. Alle Genera, alle logischen Species, selbst die Transcendentalia, sowie die logisch getrennten Begriffsteile, sind *nicht Naturdinge*, aber real in den Naturdingen. Sie werden also richtig und wahr erkannt als virtuell in einem anderen enthaltene mitkonstituierende Seinsprinzipien. So existieren sie physisch. Ihre *logische* Seinsweise ist *per divisionem*, wodurch sie in der logischen Ordnung *getrennt definierbares Sein* besitzen. Ob nun etwas, was in der logischen Ordnung real identisch ist — so fassen auch die Thomisten die Genera und Species auf — in der physischen Ordnung real verschieden sei, das hängt von der

¹ Thomas in II. De Anima, lect. 12.

² Vgl. Fuetscher, das. 37-40, 165.

³ I 76, 3.

Existenzweise ab, die eben der physischen Ordnung eigen ist.¹ So leitet also der Thomismus seine Realdistinktionen und Kompositionen nicht aus der logischen Ordnung ab, sie sind nicht «projiziert», sondern er entnimmt sie der *Existenzialordnung*, also der *Erfahrung*!

c) **Das Universale potentiale.** Hierüber gehen die Ansichten erst recht wirr durcheinander, vielleicht auch deshalb, weil die Thomisten vielfach gerade in der Begründung dieses Universale weder immer tief noch glücklich waren. Es genügt fürwahr nicht zu sagen: Das Universale potentiale wird «potentiale», mögliches genannt, weil es abstrahiert werden kann! War das vielleicht der Grund, warum der verdiente von Hertling dieses Universale «in re» kurzerhand ablehnte, was Joh. Hessen freudigst entgegennehmend, mit der Bemerkung quittierte: also haben unsere Allgemeinbegriffe «kein Korrelat in der objektiven Wirklichkeit». Sie sind somit nur «Denkgebilde».² Ist Hessens Conclusio so ganz unlogisch? Auch Fuetscher stimmt bei: «daß es ein Universale a parte rei nicht geben kann»³, und er beruft sich dabei mit vollem Rechte auf Franz Suarez.⁴ Damit müßte dann allerdings jeder Parallelismus fallen.

Das war sicher nicht die Ansicht des Aristoteles, wie wir oben sahen. Und sicher auch nicht die Lehre des Aquinaten, der nicht bloß lehrt: die Wissenschaft wäre «de quidditatibus rerum in eis existentibus»⁵, sondern allda, wo er ex professo von den Universalia redet, von ein und derselben *Wesenheit*, *Natur* lehrt, daß sie abstraktiv im Geiste, logisch Vielem zuerteilt, zugleich im Einzelnen existiere: «natura ipsa, quae est in particularibus»⁶, sicut natura lapidis in hoc vel illo lapide»⁷, «prout habet esse in singularibus».⁸ Hier stehen scheint's die sog. Neuthomisten wieder allein auf dem Boden des hl. Thomás!

Doch untersuchen wir jetzt die Sache selbst, wie denn eigentlich die *Wesenheit* auch in den Singularia tatsächlich sich vorfindet. Und

¹ «Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia. ... Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de *esse suo facto*». De ente et essent. c. 5.

² Das Kausalprinzip (1928), 186.

³ Akt und Potenz, S. 190.

⁴ Disp. Met. Disp. V, sect. 2, n. 32.

⁵ De spirit. creat. a. 9 ad 6.

⁶ II. Sent. D. 3 q. 3 a. 2 ad 1.

⁷ Quodl. VIII a. 1.

⁸ De Pot. q. 5 a. 9 ad 16; I 85, 2 ad 2.

die Frage soll streng auf Grund von Tatsachen unter einem doppelten Gesichtspunkte ins Auge gefaßt werden.

α) Als unleugbare Tatsache bezeichnen wir es, daß die Dingwesenheiten ihrer **physischen Existenzweise nach** in den Einzeldingen *konkret singular* sind. Das sagt Thomas mit den Worten: «natura lapidis in hoc vel illo lapide» oder wenn er von der Menschennatur sagt: «non est nisi in hoc vel illo homine»¹, oder wenn für ihn die Wesenheit erkennen gleichbedeutend ist: «formam in materia quidem corporali individualiter existentem» erfassen.² Hier steht Thomas im Gegensatz zu Duns Scotus, der seinen Formalitäten in den Einzeldingen, insofern sie gemeinsam sind, aktuelle Existenzweise zuschrieb, was Thomas ausdrücklich ablehnt.³ Es ist daher historisch sicher nicht richtig, dem Thomismus gegenüber dem Scotismus stärkeren Realismus zuzuschreiben.⁴ Wenn ferner die Wesenheiten in den Einzeldingen *verschieden, vollkommener und weniger vollkommen* vorhanden sind, so bezieht sich das auf die verschiedene Existenzweise und widerspricht keineswegs dem Parallelismus. Es gibt einen thomistischen «Individualismus», wie wir später dartun werden.

β) Als unleugbare Tatsache betrachten wir es andererseits auch, daß jede geschöpfliche singular existierende Wesenheit die Veranlagung, **Potenz** besitzt, nicht zu existieren, daß sie an sich existieren und nicht existieren kann, also *kontingent* ist und daß sie, vermöge ihrer Kontingenz, *vermehrbar* — multiplicabilis — ist und damit den realen Grund der Möglichkeit des «Allgemeinwerdens» in sich trägt, während Gott jede «Vermehrbarkeit» und Vervielfältigung, vermöge seiner absoluten Aktualität, ausschließt.⁵ Die Realität dieser Potenz leugnen, hieße die Realität der Kontingenz selbst leugnen und das Werden bestreiten. Eben gerade das *Werden*, also das Dynamische in der physischen Natur, erzählt von Statischem, verlangt Bleibendes im Flusse des Werdens. Damit meine ich die tausendfach bestätigte Tatsache: daß im Werden die *Wirkursache* nach einer quidditativ bestimmten, ihr immanenten Natur, erzeugend ist. Der Mensch erzeugt immer einen Menschen, das Tier ein Tier seiner Art. Ferner die Tatsache, daß im Werden des

¹ I. 85 2 ad 2.

² I. 85, 1.

³ «Dicendum, quod triplex est universale. Quoddam est *in re*, sc. natura ipsa, quae est in particularibus, quamvis in eis non sit secundum rationem universalitatis *in actu*». II. Sent. D. 3 q. 3 a. 2 ad 1.

⁴ Fuetscher, das. 53, 251.

⁵ De ente et essent. c. 5.

Neuwesens, wo bei der Umgestaltung des Samens die verschiedensten Naturkräfte und Material- und Wirkursachen mitwirken müssen, alle dem Wesen des Neuwesens untergeordnet und zu ihm hingeeordnet sind, so daß Thomas tiefsinnig sagen kann: was erzeugt wird, ist zwar immer ein Singulare, aber die Naturtendenz geht endgültig immer auf das Wesen: « ultima intentio naturae est ad speciem, non autem ad individuum neque ad genus ». ¹ Im entstandenen Naturdinge, z. B. dem Menschen, ist zwar die Natur oder Wesenheit ihrer aktuellen Existenz nach, oder wie Thomas sagt: « per accidens ad corruptionem individui » ², stetig veränderlich, kann sein und nicht sein. Aber « per se », an sich, ist sie immer dieselbe: Sein ist immer « Sein » und nicht « Nichtsein », Ursache ist immer Ursache und nicht « Wirkung », und selbst das « Werden » ist immer Werden und nicht « Nichtwerden ».

So gibt es also auch in der physischen Ordnung etwas *Unveränderlich-Ewiges*, « aeternum quod est semper » ³, ein wahres Universale im Werden, weil immer *Dasselbige im Werden*, also ein *Universale potentiale*.

Das war es, was Aristoteles ⁴ und Thomas ⁵ der absoluten Werdephilosophie Heraklits gegenüber betonten. Auf diesem Universale beruhen die Gesetze, welche der Naturforscher im Flusse des Werdens sucht. Nur diese Auffassung der physischen Natur wird jenem *Exemplarismus* des Christentums, den ein Plato, Plotin, Augustin, Thomas, Bonaventura mit allen Großen des Mittelalters gelehrt, gerecht, wonach die herrlich mannigfaltige äußere Natur mit ihren Gesetzen nur der Abglanz der göttlichen Ideen, als Vorbilder in mente divina, sind. Schließlich liegt auch hierin die einzige solide, reale Begründung des *Naturrechtes*.

Freilich wurzelt diese ganze Auffassung des Universale potentiale

¹ Auf den Einwand: « universalia sunt perpetua et incorruptibilia », antwortet Thomas, De Verit. q. 1 a. 5 ad 14, daß auch das Universale im Einzelding ein perpetuum sei: « quia non corrumpitur *per se*, sed per accidens ad corruptionem individui ».

² I 85 a. 3 ad 4; Verit. q. 3 a. 8; De angelorum natura (subst. separat.), c. 8 (Ed. Viv. 27, 291).

³ « Alio modo potest considerari (universale) secundum esse quod habet in *singularibus* et sic verum est, quod est *semper*, quia est quodcumque est suum singulare ». De Pot. q. 5 a. 9 ad 16; Verit. q. 1 a. 5 ad 14.

⁴ III. Met. c. 5 (II 510, 17 ff.).

⁵ De spirit. creat. a. 10 ad 8; S. Th. I 86, 3 sagt Thomas: « nihil enim adeo contingens est, quin in se aliquid necessarium habeat » ... « contingens est, quod potest esse et non esse: potentia autem pertinet ad materiam, necessitas autem consequitur rationem formae ».

in der Realdistinctio von *Essenz und Existenz*. Sind beide im aktuell-singulären Dinge real identisch, dann ist die Wesenheit als solche veränderlich wie die Existenz. Aber das widerspricht der tatsächlichen Kontingenz der Dinge. Die erwähnte Distinctio ist somit nicht etwas von unserem Geiste « Projiziertes », sondern liegt begründet im tiefsten Sein der Kreatur als solcher.

So schließt sich in der thomistischen Universalienlehre der Ring des Parallelismus: *ein und dieselbe Wesenheit existiert im Universale logicum formaliter, im Universale directum actualiter, im physicum potentialiter und im Geiste Gottes exemplariter*. Grundlegend aber für die ganze Auffassung ist die Akt-Potenzlehre.

II.

Der intellektuelle Primat des Universale.

Auch wir leugnen nicht jede intellektuelle Erkenntnis des Einzel-Materiellen, wie später gesagt werden soll. Weiter ist es für uns zweifellos, daß, wenn das Singulär-Materielle hier auf Erden *direkt* von unserem Verstande erreichbar wäre, es zugleich das *Ersterkannte* in der intellektuellen Ordnung sein müßte, denn infolge der Sinneserkenntnis, deren direkter eigentümlicher Gegenstand das Materiell-Singuläre tatsächlich ist, müßte uns auch geistig das Singuläre näher stehen als das Universale. Die Streitfrage, die hier erörtert wird, geht dahin: *ob hier auf Erden eine direkte intellektuelle Erkenntnis des Einzel-Materiellen überhaupt möglich ist, oder aber ob die Erkenntnis des Universale ihr notwendig vorausgehen muß und daher den Primat besitzen muß*.

Unseres Wissens hatte die direkte Verstandeserkenntnis des Konkret-Materiellen erst in der zweiten Hälfte des XIII. Saeculum ihre offenen Verfechter. Zwar waren schon die früheren Augustiner Anhänger einer direkten Erkenntnis des *Geistig-Singulären*. Aber mit den Aristotelikern gingen die großen Augustiner, wie ein Alexander v. Hales und Bonaventura einig: die sichtbaren *materiell-singulären* Körperwesen sind nicht direkter Gegenstand des Verstandes, sondern das von ihnen abstrahierte Universale. Doch trat bald eine Wendung ein. Wir wissen, daß, unter anderen, schon *Mathaeus v. Aquasparta*¹ († 1302), *Richard v. Middleton*² († 1300), *Roger Marston*³ († 1303), *Wilhelm de la Mare*⁴

¹ Vgl. Grabmann, Die phil. u. theol. Erkenntnislehre des Kardinals Mathaeus v. Aquasparta. Wien 1906, S. 90.

² Vgl. Überweg-Geyer, S. 489.

³ Das. 488.

⁴ Vgl. Grabmann, das. 85.

(† 1298) und *Duns Scotus*¹ († 1308) die direkte Erkenntnis des Singulär-Materiellen verfochten haben. Es ist unnötig zu betonen, daß die drei Nominalisten *Petrus Aureolus*² († 1323), *Wilhelm Durandus*³ († 1334) und *Wilhelm Okkam*⁴ († 1349), gestützt auf ihr philosophisches Grundprinzip: es gibt überhaupt nur Singularia, die direkte Erkenntnis des Einzelmateriellen dem Intellekt vindizieren mußten. Unter den späteren Anhängern ragt *Franz Suarez* hervor, der auf diese These seine ganze Metaphysik aufbaute, wie später noch gesagt werden soll.

Uns kurz fassend, stellen wir hier nur 2 Fragen: Was spricht *für* den Primat des Universale? Was spricht *gegen* den Primat des Singulär-Materiellen?

Was spricht *für* den Primat des Universale? Daß Thomas *für* diesen Primat Stellung bezogen hat, wird von niemanden beanstandet.⁵ Die Schwäche seiner Position soll darin bestehen, daß er die Materie als Voraussetzung zum Individuationsprinzip gemacht. Ein Zusammenhang ist sicher zwischen beiden Fragen, wenn er auch vielleicht nicht so intim ist, wie viele glauben, indem sie nicht hinreichend unterscheiden zwischen den Individualprinzipien, die in jedem Singulare aktuell da sind und da sein müssen, und der Frage von der *Ursache* derselben. Suchen wir die thomistische Lösung durch Präzisierung zu begründen, denn die Präzisierung einer komplizierten Frage ist oft die beste Begründung ihrer Lösung. Das soll Punkt für Punkt geschehen.

1. Die ganze Frage betrifft nur den Menschen, insofern er *hier auf Erden* aus Leib und Seele bestehend, erkennend ist.⁶ Unbestritten!

2. Unbestritten unter den beiden Parteien ist es auch, daß jedes Körperwesen und daher auch der erkennende Mensch aus **Materie** und **Form** besteht, als Wesensteilen.

3. Unsere Frage hat nichts zu tun mit der Erkenntnis des **spezifischen Wesens** der körperlichen Dinge, das aus « Materie » und der die Materie aktuiierenden substantiellen « Form » besteht und das

¹ II. Report Paris. D. 12 q. 8; II. Oxon. D. 3 q. 6, q. 11; D. 9 q. 2; III. Oxon. D. 14 q. 3; VII. Met. q. 14, q. 15.

² II. Sent. D. 12 q. 1 a. 2; vgl. *Stöckl*, *Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*, II 975; *Überweg-Geyer*, S. 526.

³ II. Sent. D. 3 q. 2; IV. Sent. D. 49 q. 2, 8; *Überweg-Geyer*, S. 523. Ob es sich hier nur um einen *zeitlichen Primat* des Singulare handelt, lassen wir vorläufig beiseite.

⁴ « Idem omnino est objectum sensus et intellectus ». *Quodl.* I q. 13.

⁵ I. 86, 1; *Verit.* q. 10 a. 5; q. disp. De Anima, a. 20. In III. De Anima, lect. 8; I. 85, 3.

⁶ Das. u. I. 84, 7.

abstraktiv erkannt, « allgemein » wird, bestehend aus der *forma communis* und der *materia communis*.¹ Diese Wesenheit ist Quelle der *allgemeinen* körperlichen Eigenschaften, Tätigkeiten und Gesetze, auf denen die Naturphilosophie aufbaut. Weil sie allgemein sind, sind sie auch in jedem Individuum und so kann Thomas sagen, daß der Verstand mit seiner eminenteren Erkenntnisart das Individuelle tiefer erfasse als der Sinn.² Die thomistische Abstraktion besteht also nicht in der Kenntnis der Körperform ohne Materie, sondern der Körperwesenheit aus der Form und Materie.³

4. Folgerichtig liegt das Individualsein begründet in « dieser » Wesenheit, « dieser » Form, « dieser » aktualisierten Materie, wie sie dem Petrus zukommt und nicht dem Paulus, noch einem anderen Individuum. Diese **Individualnatur** ist in jedem Individuum der Grund seiner « Individualprinzipien », aus denen die Individualeigenschaften, Individualtätigkeiten hervorgehen, und alles das schließt dieses Individuum von jedem anderen ab in seinem individuellen Eigensein.⁴ Auch da ist noch gar nicht die Rede vom sog. *Individuationsprinzip*, welches die « Ursache » von dem allem, wenn es eines gibt, wäre. Individualprinzipien sind dem Individuum bereits immanente Prinzipien seines Eigenseins, die jeder annehmen muß, auch wenn er kein Individuationsprinzip annimmt.

5. Welche **Kenntnis** besitzen wir tatsächlich von dieser Individualnatur? Da liegt das große Geheimnis, an das man wenig denkt. Wer kennt die innere individuelle Eigennatur des Petrus oder Paulus? Die alten Philosophen haben das Individuum mit Porphyrius nach gewissen rein äußeren Eigentümlichkeiten, wie « Name », « Abstammung », « Heimat », « Beruf », « Lebenszeit » usw. beschrieben. Was hat das zu tun mit der Kenntnis der inneren Individualnatur, die Wurzel und Quelle eben gerade *dieses* individuellen Seins, Lebens und Tätigseins ist? Sind wir da weiter gekommen? Die heutigen Gerichtsprotokolle gehen bei Beschreibung der Einzelperson ganz porphyrisch vor. Gewiß, die Sinne kennen das Individuelle direkt, insoweit es *sinnlich* ist und heben für uns genügend klar hervor, was *spezifisch* im Individuellen

¹ I. 86, 1; Verit. q. 10 a. 5; De ente et essent. c. 2.

² Auf den Einwand: der Verstand muß als höhere Fähigkeit auch das vermögen, was der Sinn, d. h. das Singulare direkt erkennen, antwortet Thomas immer im angedeuteten Sinn! I. 86, 1; Verit. X. 5 ad 5; De Anima, a. 20.

³ I. 85, 1 ad 4.

⁴ Verit. X. a. 5; De ente et essent. c. 2.

verwirklicht ist, um uns die Abstraktion des Wesenhaften zu ermöglichen — Mensch, Tier, Pflanze. Aber darum handelt es sich hier gar nicht, sondern um die Kenntnis *dieser* Natur, in *dieser* Umwicklung und Verwicklung materiell-singulärer Eigenbedingungen. Ich möchte einen Primarlehrer, der 20 Schüler 8 Jahre lang, Tag für Tag vor sich hat und ihre Eigennatur studiert, fragen, ob sein Urteil über mehr und weniger wahrscheinliche Konjekturen hinsichtlich der Individualnatur hinausgeht, trotz der Schärfe seines Verstandes und der Fülle seiner Erfahrungen. Die innere Individualnatur ist und bleibt für den Menschenverstand ein Geheimnis. *Es gibt faktisch keine direkte Verstandeserkenntnis des Individuellen*, und jene, die eine annehmen, haben das Problem um keinen Schritt weiter gebracht. Die Resultate sind die gleichen wie bei der indirekten!

6. Wo mag der Grund dieser intellektuellen *Unerkennbarkeit* des Individuellen als solchen liegen? Wir machen die **Materie** dafür verantwortlich. Warum das? Die Individualnatur ist singulär, weil sie aus «dieser» singulären Materie und «dieser» singulären Form besteht. Die *Form* wäre für sich, ohne in Verbindung mit dieser Materie, kein Hindernis für die Erkenntnis des geistigen Verstandes, denn alles erkennt er durch geistige Formen, selbst die *Materia communis*. Die *Singularität* wäre für sich, wenn sie geistig wäre, wieder kein Hindernis für die Erkenntnis des geistigen Verstandes. So sagt Thomas¹ einig mit Bonaventura.² Das eigentliche Hindernis jeder direkten Erkenntnis des Singularen durch den geistigen Verstand ist *diese Materie*, die auch die Form und die ganze Wesenheit individuiert und daher materialisiert. Und warum ist für den geistigen Verstand die *konkrete Materie* dieses Hindernis? Weil «*Geistiges*» und «*Materielles*» einander diametral gegenüberstehen: «Cum enim maxima sit distantia inter esse intelligibile et esse materiale et sensibile». ³ Gott erkennt allerdings auch die konkrete Materie auf vollkommenste Weise, aber als *Ursache* derselben.⁴ Damit klärt sich nun erst völlig die intellektuelle Unerkennbarkeit der Individualnatur. An der *Materia* — *concreta* — liegt die Schuld, denn die individuelle Verbindung von Materie und Form

¹ « Dicendum, quod singulare non repugnat intelligi, inquantum est singulare, sed inquantum est *materiale*, quia nihil intelligitur, nisi immaterialiter; et ideo, si sit aliquod singulare et *immaterialiale*, sicut intellectus, hoc non repugnat intelligi ». I. 86, 1 ad 3.

² I. Sent. D. 39 a. 1 q. 2.

³ De Anima, a. 20.

⁴ Ib. u. I 14, 11.

ist substantiell *verschieden* in jedem Individuum, je nach Erzeugung, Geschlecht, Vererbung usw., weil die potentielle Materie verschieden aktualisiert ist.¹ Wieder ist die Materia in jedem Individuum die Quelle fortwährender *Veränderungen* und zuletzt des Todes, weshalb die Individualprinzipien stets nur eine relative Stabilität besitzen. Infolgedessen ist eine sichere Erkenntnis der Individualnatur geradezu unmöglich.² Alles das bezieht sich nur auf die *Existenzweise* der Wesenheiten im Individuum und spricht also nicht gegen den Parallelismus!

7. Damit ist das Hauptmoment der thomistischen These: auf *Erden* ist jede direkte intellektuelle Erkenntnis eine **abstraktive**, gegeben. Und das ergibt sich sowohl von Seite des Objektes als auch des Verstandes selbst.

Natürliches direktes *Objekt* des Menschenverstandes in seinem irdischen Leben sind offenbar die Wesenheiten der *Sinneswelt*. Diese aber existieren in der Sinneswelt individuell-materiell.³ Sie müssen also von der materiellen Existenzweise frei werden, um Gegenstand des Verstandes zu werden. Das ist nur möglich durch die *Abstraktion*⁴, die, was im Phantasma bloß potentiell enthalten ist, durch den Intellectus agens zu einem *aktuellen* Intelligibile macht; denn keine bloße species sensibilis ist, weil sie Materielles präsentiert, dem geistigen Verstande ebenbürtig um sein Gegenstand zu sein. Also kann der direkte Gegenstand des irdischen Verstandes nur das *Immaterielle-Abstrahierte*, das *Universale* sein, welches das Singulär-Materielle zurückläßt.⁵

Dasselbe Resultat ergibt sich von Seite des erkennenden *Verstandes*. Als Fähigkeit der Seele, die in diesem Leben substantielle Form des Leibes ist und daher mit dem Leibe substantiell verbunden ist, ist der Verstand, obgleich immateriell, selber von der Materie abhängig⁶, muß also das Immaterielle selber aus der Materia concreta holen, d. h. abstrahieren⁷ und zum Universale gestalten, und so, wie der berühmte Ausspruch besagt: «naturam universalem in particulari existentem» in Betracht ziehen.⁸

Und diese Abhängigkeit des irdischen Verstandes von der Materie bestätigen unzählige *Tatsachen*: nämlich, daß er ohne entsprechendes

¹ II. C. G. 81; I. 76, 2 ad 3; I. 85, 7 ad 3.

² «Dicendum quod singulare secundum quod est *sensibile* sc. secundum corporalem immutationem *nunquam fit intelligibile*». De Anima, a. 20 ad 16.

³ I. 86, 1.

⁴ I. 85, 1.

⁵ I. 86, 1.

⁶ De Anima, a. 20.

⁷ I. 86, 1.

⁸ I. 84, 7; I. 85, 1 und ad 1.

Phantasma die entsprechende Idee nicht fähig ist zu erwerben, daß seine Ideen immer von den entsprechenden Sinnesbildern begleitet sein müssen, daß er derselben bedarf bei der Mitteilung an andere¹, daß Verletzungen der Sinnesorgane das Denken hindern², ferner, daß er selbst bei der Erkenntnis *geistiger* Substanzen hier in diesem Leben der Mithilfe der Phantasiebilder nicht entbehren kann.³ Alles das wäre bei einer direkten intellektuellen Erkenntnis des Singulare kaum faßbar.

Diese gleiche Abhängigkeit des Verstandes von den Phantasmata beleuchtet uns auch jene *indirekte, reflexive* intellektuelle Erfassung des Singulare, von der Thomas öfter spricht.⁴ Indem der Verstand zum Ursprunge seiner abstrahierenden Tätigkeit der Idee zurückkehrt, vermag er, zusammenwirkend mit dem Schätzungsvermögen, in derselben abstrahierten Species einigermaßen das Singulare selbst zu erfassen, aus dem die Idee abstrahiert wurde. Selbstverständlich erfaßt er auch da nicht die Individualnatur selbst, sondern das Singulare, insofern es ihm den Träger einer bestimmten *Art* präsentiert.

Was also für die thomistische These vom Primat des Universale spricht, das ist die tatsächliche Unerkennbarkeit der Individualnatur hier auf Erden. Folglich kann der Verstand nur durch Abstraktion vom Konkret-Materiellen erkennen. Diese abstrahierende intellektuelle Erkenntnisweise des Verstandes, die eben das Universale zum Gegenstand hat, ist tiefst begründet in der substantiellen Verbundenheit des Leibes mit der Seele, deren Verstand daher auch nur das *Immaterielle* « in » und « aus » der Materie zu erfassen vermag, d. h. das *Universale*.

Was spricht nun **gegen** die direkte geistige Erkenntnis des Singulare? Offenbar alles, was wir soeben gesagt. Aber noch Weiteres, das wir hier noch besonders erwähnen möchten. Es sind das hauptsächlich zwei Punkte: die gegnerische sog. « *Abstractio totalis* » und das *Singulare als Objekt des Verstandes*.

Philosophiegeschichtlich können wir unter den Anhängern der direkten geistigen Erkenntnis zwei Richtungen unterscheiden. Die einen, unter Führung des Nominalismus, besonders Okkams, haben allem quidditativen, d. h. metaphysischen Wissen gründlich den Krieg erklärt und sind Vorläufer des modernen Empirismus geworden. Andere, aufrichtig besorgt um das Los der Metaphysik, suchten aus der direkten

¹ I. 84, 7.

² I. 84, 8.

³ I. 84, 1 ad 3; I. 88, 1.

⁴ I. 86, 1; De Anima, a. 20; in lib. III. De Anima, lect. 8.

intellektuellen Erkenntnis ein metaphysisches Wissen durch die sog. **Abstractio totalis**¹, die sie an die Stelle der thomistisch-quidditativen Abstractio setzten, zu begründen. Nach dieser Abstractio totalis ergibt sich, kurz skizziert, für die Genesis des Universale folgendes Bild. Der menschliche Verstand erkennt das Singulare-Materiale *direkt* durch eine ihm eigene species: «Intellectus cognoscit singulare materiale per propriam ipsius speciem». ² Diese direkte Erkenntnis des Singulare ist daher auch die *erste* intellektuelle Erkenntnis, früher als jene des Universale. ³ Durch Vergleichung der verschiedenen Singularia erfaßt er dann das, worin sie *übereinkommen*: «convenientia illorum». ⁴ In dieser Auffindung des mehreren Singularia *Ähnlichen* besteht die Abstraktion der *allgemeinen Natur* — des Universale ⁵ — die dann logisch durch weitere Vergleichung wieder in verschiedene Genera usw. unterschieden werden kann. Daß diese Abstraktionslehre mit jener des hl. Thomas und seiner Auffassung vom Intellectus agens kaum den Namen gemein hat, gibt auch Fuetscher zu. ⁶ Nun einige Kritik-bemerkungen zur ganzen Theorie.

Die wissenschaftliche Begründung dieser Universalienlehre scheint uns ein Unternehmen, dem das *Ziel* *abgeht*, ebenfalls die *tauglichen Mittel* und die *gewünschten Resultate*.

Das **Ziel** dieser Totalabstraktion ist, wie das der inhaltlich thomistischen, *objektiv quidditativ-metaphysisches* Wissen zu begründen. Falls nun der thomistische Parallelismus falsch ist, wie Fuetscher mit Suarez behauptet, und infolgedessen die Natur, die quidditas des Allgemeinbegriffes in keiner Weise auch nicht *potentiell* in den Einzeldingen ist, sodaß, was Suarez sagt: «neque in re est aliquid vere unum constitutum hominis quod reapse commune sit»⁷, wahr ist, dann ist nicht ein-

¹ Vgl. Fuetscher, das. 53, 55, 277.

² Suarez, De Anima, IV c. 3, n. 3.

³ «Intellectus potest directe cognoscere singulare, ac prima species, quae in intellectu imprimatur, est rei singularis: ergo id, quod prius concipitur, ipsum est singulare». Ib. n. 15.

⁴ «Eo ipso, quod sensus cognoscit singulare, potest intellectus facillime illud cognoscere universale, universale vero non ita facile, siquidem prius requiritur cognitio singularium et convenientia illorum, ut ab illis abstrahatur natura communis; ergo prius concipitur singulare, quam universale». Ib. Dazu Fuetscher, 269.

⁵ Suarez, ib. De Anima, IV c. 2, n. 1.

⁶ Fuetscher, das. 269.

⁷ In Met. Disp. V, sect. 2, n. 33. Es ist klar, daß es in den Einzeldingen nicht ein commune actuale gibt. Aber ein commune *potentiale*, darum dreht sich die Frage.

zusehen, warum wir « Wesenhaftes », Quidditatives, im Einzelding durch die Abstraktion suchen, da im Singulare überhaupt nichts Quidditatives vorhanden ist, weder aktuell noch potentiell. Diese fatale Konsequenz wird uns noch plausibler, wenn man mit Suarez und Fuetscher annimmt, daß im Singulare Essenz und Existenz, das « Wassein » und « Dassein » real identisch sind. Dann ist eben doch im Singulare alles aktuell und potentiell — *singulär*, und es ist dann schwer einzusehen, wie der Satz Okkams und der Sensualisten: *es gibt nur Singuläres* — *dantur solummodo singularia* — nicht wahr sein sollte. Hier erscheint wieder die *Akt-Potenzlehre* als einzige Retterin, und sie ist tief sachlich begründet, wie oben gezeigt wurde.

Die untauglichen Mittel. Wie kommt denn eigentlich der Verstand, ohne irgendwie quidditativ Erkanntes vorauszusetzen, vom *bloß Singulären* ausgehend auf einmal zu etwas Real-Wesenhaftem, zu einem *commune-quidditativum*? Die Ähnlichkeiten, die er aus der Vergleichung der Singularia erkennt, sind doch selbst nur *singuläre* und daher äußere. Wie wird diese äußere singuläre Übereinstimmung mehrerer Singularia ein mehreren Singularia *Wesenhaftes, Konstitutives*? Wer gibt diese quidditative Communitas? In den materiellen Dingen ist sie nicht, auch nicht potentiell, das bedeutete Parallelismus. Gibt sie der Verstand? Dann wären die Universalien nur im Verstand begründet = Subjektivismus. Hat man deshalb vielleicht die *Macht des Menschengeistes* beim Zustandekommen des suarezischen Universale so hoch gepriesen? ¹ Leider ist sie nur zu groß. Darin besteht der Unterschied zwischen den beiden Auffassungen, daß bei der thomistischen der Verstand der Universalien *nur die Seinsweise*, nicht den *Inhalt* — der entstammt den Dingen — gibt, bei der anderen die *Seinsweise* und den *Inhalt* gibt, und darin besteht die Gefahr der letzteren für die Realität der Wissenschaft. Nie aber wird man vom rein Singulären allein ausgehend zu quidditativen Resultaten gelangen. Man wende nicht ein, daß auch Thomas und die Thomisten vom Singulären ausgehend, das Dasein Gottes und die spezifische Wesenheit der Dinge, z. B. des Menschen beweisen. Sie gehen überall von der quidditativ aufgefaßten Wirkung aus, und kraft des quidditativ gefaßten Kausalprinzips fortschreitend, erschließen sie die Resultate. Sie setzen also die Wesensabstraktion der Transzendentalien schon voraus. Ohne das gibt es unseres Erachtens nie eine Metaphysik.

¹ Fuetscher, 270.

Dem entsprechend sind auch die **Resultate** dieser Universalienlehre nicht die gewünschten. Die bloße *Ähnlichkeit* der Einzeldinge¹, ohne jede innerlich-wesenhafte Identität in denselben, ergibt aus dieser Universalienlehre nie einen *apodiktischen* Beweis. Ähnlichkeitserkenntnisse werden immer nur Wahrscheinlichkeitsschlüsse ergeben. Überall die gleiche Gefahr für eine wahre Metaphysik!

Was wir endlich noch als zweites fatales Moment der genannten Universalienlehre kurz streifen wollten ist das: sie hat mit ihrer direkten intellektuellen Erkenntnis des Singulare-Materiale dem Wesensunterschied zwischen *Immateriellem* und *Materiellem* einen schweren Schlag versetzt, wie schon De Maria S. J. und Gredt O. S. B. betonten und damit zugleich die *Kausalität* des Erkenntnisobjektes auf die Erkenntnisfähigkeit, von der die Realität unseres Erkennens abhängt, bedenklich geschwächt und die Aktivität des Verstandes, ähnlich wie Plotin es tat, potenziert. Man mag die Macht des herrlichen Menschenverstandes lobpreisen. Aber zu bedenken gibt es doch, wenn die Geschichte der Philosophie darauf hinweist, daß gerade durch die Übertreibung der Aktivität des Verstandes der *Subjektivismus* entstanden ist. Auch der moderne Materialismus hat aus jener Gleichsetzung des Verstandes- und Sinnesobjektes Vorteile gezogen, d. h. es sind ihm, ungewollt freilich, die Wege bereitet worden, denn von der These: Verstand und Sinn haben spezifisch dasselbe Objekt, ist nur ein Schritt zur Leugnung jedes Wesensunterschiedes von Verstand und Sinn überhaupt. Daß damit auch jede klare nette *Unterscheidung der Seelenfähigkeiten* und *verschiedenen Wissenszweige* erschwert wurde, ist häufig und mit Recht hervorgehoben worden. Hier und überall früher über das Universalienproblem hätte eine konsequente Anwendung der Akt-Potenzlehre andere Wege aufgezeigt als die sog. *Abstractio totalis*!

¹ Vgl. *Fuetscher*, das. 277.