

Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suarez.

Von Dr. Georg Siegmund.

Einleitung.*)

Mitten in den Lärm des letzten Krieges fiel der 300jährige Todestag Suarez', eines der bedeutendsten und scharfsinnigsten Scholastiker der beginnenden Neuzeit. Aber es war wohl nicht allein dieser Umstand, daß die Wiederkehr des Todestages so wenig beachtet wurde. Wohl auch die vielfach herrschende Auffassung der gegenwärtigen Scholastik, die in Suarez' Werk nicht so sehr eine Fortführung der scholastischen Wissenschaft, als vielmehr ein Abweichen von Thomas von Aquin sieht, mag dazu beigetragen haben.

Im Jahre 1617 beschloß der große spanische Jesuit, der Professor primarius von Coimbra, als Greis von fast 70 Jahren sein arbeitsreiches Leben. Er war zunächst Theologe gewesen, aber das Bewußtsein, daß eine fruchtbare Theologie nur auf dem Fundament einer tiefgehenden Philosophie möglich ist, hatte ihn eines der bedeutendsten Werke der Metaphysik überhaupt, die *Disputationes metaphysicae*, schaffen lassen.

Suarez findet seine Lösung der Probleme durch die historisch-positive Methode. Die ganze Geschichte der Probleme seit der griechischen Philosophie spiegelt sich in seiner Metaphysik wieder. Gewissenhaft werden alle bisherigen Lösungsversuche referiert, die Gründe dafür vorgeführt und in Auseinandersetzung mit ihnen die eigene definitive Lösung gewonnen. „Es ist wirklich staunenswert, welche Fülle von Autoren in den *Disputationes metaphysicae* studiert und zitiert sind“ (Grabmann).¹⁾

Das Ziel, das sich Suarez in seiner Metaphysik gesteckt hat, sprengt naturgemäß den bisherigen Rahmen, in dem metaphysische Probleme erörtert werden. Eine bloße Kommentierung der aristo-

*) Diese Arbeit, die hier im Auszuge vorliegt, war schon fertiggestellt als die Arbeit von Joh. Assenmacher über die Geschichte des Individuationsprinzips (Leipzig 1926) erschien. Es ist dadurch nicht nötig geworden, an dieser Arbeit Aenderungen vorzunehmen.

¹⁾ Martin Grabmann, *Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez* in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung; enthalten in: P. Franz Suarez, Gedenkbücher zu seinem 300jährigen Todestag, Innsbruck 1917, S. 39.

telischen Schriften war mit seinem weitausgreifenden systematischen Vorhaben nicht mehr zu vereinbaren. Die Ueberzeugung, daß zu einem bis ins Letzte gehenden Verständnis der Probleme eine entsprechende Methode unerläßlich sei, hat Suarez veranlaßt, eine sachliche Ordnung des Stoffes vorzunehmen. Seines Erachtens ist das bei einer bloß die aristotelische Metaphysik kommentierenden Behandlung der Fragen nicht möglich. Das unsystematische Verfahren des Aristoteles hat Suarez so stark empfunden, daß er, mit der Vergangenheit brechend, eigene Wege geht.

Mit seiner Methode verbindet Suarez einen außergewöhnlich großen Scharfsinn; beides läßt seine Philosophie in vielem als die reifste Frucht der Scholastik erscheinen. Suarez bildet nicht nur zeitlich, sondern auch problemgeschichtlich einen gewissen Höhepunkt und Abschluß der Scholastik.

Besonders deutlich erscheint das in der Lösung der Frage nach dem Individuationsprinzip.

Die große Entdeckung der sokratisch-platonischen Philosophie war die Auffindung des Allgemeinbegriffes. Er war das Mittel zu einer notwendigen allgemein gültigen Erkenntnis. Zugleich aber enthielt er das eine innere Strukturgesetz vieler gleichartiger Individuen. So mußte denn das Problem auftauchen: Wie erklärt sich die Vereinzelnung der Dinge, das Singuläre in seiner Realität, in seiner Erkennbarkeit, in seinen Beziehungen zu allgemeinen Begriffen und Gesetzen? Dieses Problem hat Aristoteles und die ganze Scholastik beschäftigt, und seine Lösung ist langsam herangereift. Bei Aristoteles und Thomas von Aquin findet diese Frage wegen der Ueberschätzung des Allgemeinen noch keine befriedigende Lösung. Nachdem sie durch den das Individuelle einseitig hervorhebenden Nominalismus hindurchgegangen ist, ist sie reif, bei Suarez eine gewisse letzte Klärung zu finden. Thomas von Aquin steht noch im Bannkreis der klassischen Antike. „Denn was bedeutet seine Lehre von den Allgemeinideen als dem einzigen Gegenstand der Verstandeserkenntnis und damit wirklicher Wissenschaft, und seine weitere Lehre von der Materie als dem Individuationsprinzip anderes als die Beibehaltung der antiken Entwertung der konkreten Welt des Individualen?“ (Przywara)¹⁾ Scotus und besonders Suarez haben dem Individuellen seinen ihm gebührenden Platz gegeben. Hier liegt eine **Kontinuität problemgeschichtlicher Entwicklung vor, ein organi-**

¹⁾ Erich Przywara, *Gottgeheimnis der Welt*, München 1923, S. 103.

ches Wachstum, worauf in letzter Zeit besonders Przywara hingewiesen hat.¹⁾ Die innere Einheit dieser Entwicklung ist nicht immer gebührend berücksichtigt worden. Gutberlet erkennt sie an, wenn er in seiner Selbstbiographie sagt, daß er „meist auf dem Standpunkt der durch Suarez modifizierten Lehre des hl. Thomas“ stehe.²⁾ Eine der suaresischen verwandte Lösung des Individualitätsproblemcs hat Geyser gefunden,³⁾ doch anscheinend unabhängig von Suarez.

Von mancher Seite ist hingegen die Kontinuität jener Entwicklung abgestritten worden. Es ist das in den letzten Jahrzehnten vielfach durch den engen Anschluß an Thomas und seine Schule herbeigeführt worden. Damit verband sich dann eine Ablehnung Suarez'.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die voraufgegangene Geschichte des Individuationsprinzips, soweit sie sich bei Suarez widerspiegelt, und soweit sie für ihn von Bedeutung ist, dann die Behandlung der Frage bei Suarez selbst, und schließlich die Auswirkungen der suaresischen Lösung darzustellen.

¹⁾ Erich Przywara, Kantischer und katholischer Geistestypus, St. d. Z. Bd. 104 S. 163 ff.; Thomas von Aquin als Problematiker St. d. Z., Bd. 109 S. 188 ff.; Gottgeheimnis der Welt, München 1923, S. 104 f.

²⁾ Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, herausgegeben von Raymund Schmidt, Bd. IV, Leipzig 1923, S. 49.

³⁾ Joseph Geyser, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, Münster 1915, S. 20 ff.

I. Teil. Historischer Rückblick.

1. Aristotelismus.

In der Lehre des Aristoteles über das Allgemeine und das Individuelle kreuzen sich zwei Gedankenreihen, einmal die Ablehnung der selbständigen Ideen Platons und der Gedanke von der notwendigen Individualität des realen Seins, andererseits die Einsicht in die Notwendigkeit, das Allgemeine als real in den Dingen anzunehmen, um der Wissenschaft ihren Charakter als Wahrheitserkenntnis zu wahren.

Aristoteles bekämpft den extremen Realismus Platons, wie er ihn versteht.

Das platonische *ἐν παρὰ πολλά* verwandelt Aristoteles in das aristotelische *ἐν κατὰ πολλῶν*.¹⁾ Das Allgemeine in seiner Realität selbst bleibt unangetastet.²⁾ Ganz platonisch ist es, wenn Aristoteles aus dem Begriff des Wissens als einer unerschütterlichen, stets sich gleichbleibenden Erkenntnis auf das Sein als das ewige, stets sich gleiche und unveränderliche Objekt dieser Erkenntnis schließt.³⁾ Dies ist der erkenntnistheoretisch-metaphysische Grundsatz, den der Stagirite von seinem Lehrer übernommen hat.

Der Gegenstand des Wissens und der wissenschaftlichen Erkenntnis ist nach Aristoteles das Wesen,⁴⁾ das durch die Form seine Bestimmtheit erhält, ja diese Form ist, und, sofern es Objekt unseres Wissens ist, Begriff heißt.⁵⁾ Diese Form ist allgemein, denn Aristoteles sagt, daß die letzte Form, d. i. der Artbegriff, nicht weiter teil-

¹⁾ Aristoteles, Anal. post. I 11, 77a 5 ff.

²⁾ Anal. post. I, 11, 77a, 9: *δεῖ ἄρα τι ἐν καὶ τὸ αὐτὸ ἐπὶ πλείονων εἶναι μὴ ὁμώνυμον.*

³⁾ Anal. post. I, 2, 71 b 15—16: *οὐδ' ἀπλῶς ἐστὶν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν.* Anal. post. I, 8, 75 b 24—25: *οὐκ ἐστὶν ἄρα ἀπόδειξις τῶν φθαρτῶν οὐδ' ἐπιστήμη ἀπλῶς, ἀλλ' οὕτως ὥσπερ κατὰ συμβεβηκός.*

⁴⁾ Met. VII, 6, 1031 b, 6—7: *ἐπιστήμη γὰρ ἐκάστου ἐστὶ ὅταν τὸ τί ἦν εἶναι ἐκείνῳ γινώμεν.*

⁵⁾ Vgl. hierzu De coelo I, 9, 277 b 30—278 a 4. Hier werden *εἶδος*, *μορφή*, *τὸ τί ἦν εἶναι* und *λόγος* gleichbedeutend gebraucht.

bar ist.¹⁾ Somit erhebt sich die Frage nach dem Grunde der Vielheit der Individuen derselben Art. Der Grund dafür kann natürlich nicht in der Form liegen, sondern nur in dem anderen Wesenskonstitutiv des materiellen Dinges, der Materie. Die Individualität erscheint so als das Unwesentliche, ja eigentlich, um es stark platonisch auszudrücken, als bedauerliche Fesselung der ewigen unvergänglichen Wesensformen an die Vergänglichkeit und Unbeständigkeit der Materie. Dadurch, daß die Materie sich zur Form aufnehmend verhält, ermöglicht sie es, daß dieselbe Form in mehreren Individuen existiert.²⁾

An einer Stelle wird deutlich, wie sich Aristoteles die individuiende Funktion der Materie gedacht hat; er unterscheidet nämlich zwei Formen von Verschiedenheit, einmal die Verschiedenheit der Art nach, die durch die Form bewirkt wird, und zweitens die numerische Verschiedenheit, die in der Quantität gründet.³⁾ Anscheinend soll also die Materie durch die Quantität die Individualität verursachen.

Suarez kennt diese eben kurz skizzierte Ansicht des Aristoteles über den Grund der Individualität und führt auch die charakteristischen Stellen dafür aus den Schriften des Aristoteles an. Dennoch sagt er nie mit Bestimmtheit, daß Aristoteles so gedacht habe, sondern er drückt sich stets vorsichtiger aus.

Aus einem doppelten Grunde ist Suarez hier so zurückhaltend. Einmal kommt er selbst durch zwingende sachliche Gründe dazu, die Ansicht von der Materie als dem Prinzip der Individuation zurückzuweisen; er will aber auch nicht gern in eine Polemik gegen Aristoteles, den „Philosophen“ schlechthin, eintreten. Alsdann scheinen ihm einige Stellen aus aristotelischen Schriften, aus denen man Schlüsse über das Individuationsprinzip gezogen hatte, doch nicht das zu besagen, was man in ihnen zu finden glaubte. So kommt Suarez zu der Ansicht, daß Aristoteles gar nicht nach dem eigentlichen und metaphysischen Prinzip der Individuation gefragt habe, sondern in der Materie nur ein Prinzip der Unterscheidung der gleichartigen materiellen Dinge für unsere Erkenntnis oder allenfalls eine Gelegen-

¹⁾ Met. VII, 8, 1034 a 8: *ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος.*

²⁾ Met. VII, 8, 1034 a 5—8: *τὸ δ' ἅπαν ἤδη τὸ τοιόνδε εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαφεῖς καὶ ὁμοῖς Καλλίας καὶ Σωκράτης· καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην, ἕτερον γὰρ, τ' αὐτὰ δὲ τῷ εἶδει.*

³⁾ Met. III, 3, 999 a 2—3: *ἀδιαιτέρον δὲ ἅπαν ἢ κατὰ τὸ ποσὸν ἢ κατὰ τὸ εἶδος.*

heit zur Hervorbringung dieses und nicht eines anderen Individuums (occasio productionis huius individui potius quam alterius)¹⁾ gesehen habe.

Es spricht gewiß auch manches für diese Auffassung des Aristoteles, so etwa die Stelle, an der Aristoteles davon handelt, daß die numerische Unterscheidung der Quantität zuzuschreiben sei, jedoch wird man sagen müssen, daß Aristoteles den „noster modus concipiendi“ nicht in der Weise wie Suarez von der ontologischen Ordnung getrennt hat, sondern daß gemäß seiner realistischen Grundeinstellung beide Ordnungen ineinander übergehen. Es bleibt doch aus vielen eindeutigen Stellen der nicht zu verwischende Eindruck, daß Aristoteles die Materie als das die eine Art in viele numerisch verschiedene Individuen zerstreuende Prinzip angesehen hat, also als das eigentliche Prinzip der Individuation.

Andere Stellen, die über die individuelle Verschiedenheit handeln, nennen die Materie das eigentliche Prinzip der numerischen Verschiedenheit artgleicher Wesen. So beruht der Unterschied zwischen Kallias und Sokrates, wie Aristoteles ausführt,²⁾ darauf, daß der eine bestimmte Artbegriff hier von diesem Fleisch und diesen Knochen, dort von jenem Fleisch und jenen Knochen aufgenommen ist. Die begriffliche Form ist dieselbe, der Unterschied beider liegt in der Materie, die verschieden ist. Hier liegt kein Anhaltspunkt vor, Unterschied im Sinne von Unterscheidung bei der Erkenntnis zu nehmen.

Ein Beweis für die Einzigkeit des Universums bei Aristoteles hat zum nervus probandi die Materie als Prinzip der Individualität.³⁾ Hier beweist Aristoteles die Einzigkeit der Welt so. Wenn es mehrere Welten gäbe, so gäbe es auch mehrere erste Bewegter. Diese ersten Bewegter wären dem Begriffe nach gleich, numerisch jedoch verschieden. Die numerische Vervielfältigung bewirkt die Materie. (Kurz und prägnant sagt das Aristoteles in dem Satze: *ὅσα ἀριθμῶ πολλά, ὕλην ἔχει.*) Die Materie widerspricht jedoch dem Begriff des ersten Bewegters, der reine Aktualität besagt; denn sie ist ja bloße Potentialität. Es kann also nur einen ersten Bewegter geben, folglich auch nur eine Welt.

¹⁾ Disp. met. V sect. III, 31 ff.

²⁾ s. Anmerk. oben. S. 7. 2.

³⁾ Met. XII, 8, 1074 a 31—38.

Es ist mithin Suarez ohne Zweifel im Unrecht, wenn er meint, Aristoteles die Meinung von der Materie als dem eigentlichen Individuationsprinzip nicht zuschreiben zu sollen.

Die ganze aristotelische Lehre von der Individuation baut sich, wie gezeigt, auf dem Fundament der realistischen Universalienauffassung auf. Der abstrakte Begriff der Art wird von Aristoteles mit der physischen Form identifiziert. „Beides wird von Aristoteles in diesem Zusammenhange ganz und gar nicht geschieden. Der eine, unveränderliche Begriff wird von ihm, dem realistischen Grundzug des antiken Denkens entsprechend, zu etwas Realem hypostasiert.“ (Baeumker).¹⁾ Hieraus allein erklärt sich die spezifisch aristotelische Fragestellung nach einem die Art vervielfachenden Prinzip und die Antwort von der Materie als diesem Prinzip, da ja die Form mit der Art identisch ist.

Auf diesen Grundgedanken des Aristoteles als aristotelischen weist Suarez nicht hin. Sachlich kritisiert er diesen Realismus, der den „noster modus concipiendi“ in die rein ontologische Ordnung hineinträgt. So sagt er: „Es ist ganz richtig geschlossen, daß etwas außerhalb des Wesens des so (nämlich allgemein) gefaßten Menschen Liegendes hinzutreten müsse, um ein Einzelwesen zu haben; ich bestreite jedoch, daß daraus reale Verschiedenheit zwischen der allgemeinen Natur des Menschen und ihrer individuellen Differenz folgt, weil die menschliche Natur tatsächlich gar nicht so allgemein und abstrakt, wie sie vom Verstande aufgefaßt wird, vorkommt. Wenn man sagt, etwas gehöre zum Wesen, und etwas liege außerhalb des Wesens, es liegt also ein realer und nicht bloß ein gedanklicher Unterschied vor, so ist darauf zu antworten, daß man da „außerhalb des Wesens liegen“ in einem zweifachen Sinne verstehen kann. Einmal der Sache nach, oder mit Bezug auf die Dinge selbst, so wie sie tatsächlich existieren, dann aber gemäß einem das Eine vom Andern trennenden Gesichtspunkt, obgleich keine reale Trennung vorliegt. Im ersten Falle ist es wahr (besonders bei endlichen Dingen), daß das, was außerhalb des realen Wesens liegt, auch real von ihm getrennt werden müsse, weil es ja sonst überhaupt nicht möglich ist, zu sagen, es liege außerhalb des Wesens. Ich bestreite jedoch, daß derart die individuelle Differenz, etwa die des Petrus oder des Paulus, außerhalb des Wesens des existierenden Menschen liegt;

¹⁾ Clemens Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster 1890, S. 288.

denn „Mensch“ existiert tatsächlich nur in Petrus und Paulus usw., und in jedem gehört die eigene Differenz zur Wesenheit des Menschen, wie er in sich selbst existiert.“¹⁾

Suarez macht also die hier so notwendige Unterscheidung von allgemeinem und singulärem Wesen (*essentia communis* und *singularis*), die bei Aristoteles in diesem Punkte fehlt. Jedoch richten sich die angeführten Sätze bei Suarez nicht gegen Aristoteles sondern gegen Duns Scotus. Aristoteles gegenüber wagt Suarez diese Kritik nicht. Er sucht ihn vielmehr, wie schon gesagt, für sich zu deuten. Mit Baeumker jedoch wird man sagen müssen: „Solche Widersprüche, wie sie uns hier entgegentreten, wollen historisch begriffen, nicht aber durch unzulängliche Interpretationskünste überdeckt werden.“²⁾

2. Thomismus.

Thomas von Aquin baut bewußt seine Philosophie und Theologie auf aristotelischer Grundlage auf. Was bei Aristoteles oft mehr keimhaft vorhanden ist, hat sich bei Thomas entfaltet. Deshalb ist es ganz verständlich, daß die Grundmotive in der Frage nach dem Grunde der Individuation durchaus dieselben wie bei Aristoteles sind, nur daß sie hier weiter ausgebaut und mit dem Ganzen innig verflochten sind. Nicht nur in der Ontologie, sondern auch in der Angelologie und der Erkenntnislehre ist die *materia signata* als Individuationsprinzip mit den Fragen und Lösungen eng verbunden. Gerade in der Erkenntnislehre ist es, wo Thomas die aristotelische Lehre weiterbildet, sicher ganz im Geiste des Aristoteles. Von vielen Thomisten ist deshalb die *materia signata* mit Zähigkeit verteidigt worden, und man hat es Suarez übel angerechnet, daß er in diesem Punkte von Thomas abweicht. Jedoch, Suarez hatte es gar nicht im Sinne, zu Thomas eine Oppositionsstellung einzunehmen. Es wurde zwar einmal von einem Oberen gegen ihn Klage erhoben, weil er in seinen Ansichten von Thomas abweiche. Aber die Angelegenheit wurde bald zugunsten Suarez' klargestellt.³⁾

Er hat sogar mit Nachdruck auf die notwendige Autorität Thomas' in der christlichen Wissenschaft hingewiesen gegenüber Bestrebungen im Orden, die auf eine Lösung von Thomas abzielten. In

¹⁾ Disp. met. V, sect. 2, 30.

²⁾ Clemens Baeumker, Das Problem der Materie usw. S. 290.

³⁾ Raoul de Scoraille, François Suarez, Paris 1912, Bd. I, S. 157 ff.

dem Gutachten einer Studienkommission von Alcala, der Suarez angehörte — nach De Scorailles Ansicht ist er vielleicht der Redakteur dieses Gutachtens — heißt es wörtlich: „Hüten wir uns, gegen die Autorität unserer Konstitutionen etwas zu unternehmen. In denselben hat unser Vater Ignatius der Lehre des hl. Thomas jene Stellung eingeräumt, die sie tatsächlich verdient. Setzen wir uns nicht der Gefahr aus, eine Möglichkeit zu schaffen, durch die unsere Professoren zu ihrem eigenen Schaden und zum Nachteil ihrer Schüler dahin gelangen, den englischen Lehrer nicht mehr als ihren Meister zu betrachten, sondern wie irgend einen anderen beliebigen Autor anzusehen. Das würde ein sehr großes Uebel bedeuten. Denn für die ganze Christenheit ist es ein Interesse allerersten Ranges, daß dieser heilige Lehrer, der von den Päpsten, den Konzilien und den berühmtesten spanischen Universitäten so hoch erhoben, von den Häretikern andererseits so verabscheut wird, bleibend die erste Stelle einnehme. Der menschliche Geist hat, sobald er einmal begonnen, die Autorität eines Mannes, und sei es auch nur in weniger wichtigen Dingen, gering zu achten, nur eine allzu große Hinneigung, das Gleiche auch in den wichtigeren Fragen zu tun.“¹⁾

Diese Worte zeigen deutlich, wie Suarez Thomas einschätzte. Suarez selbst schrieb einen Kommentar zur Summa theologica, und dieser Kommentar, wie der des Toletus, haben wesentlich dazu beigetragen, daß in den sich rasch ausbreitenden Ordensschulen der Jesuiten die Summa theologica regelmäßig als Textbuch gebraucht wurde. Dadurch daß der ganze Orden sich dem Brauche, die Summa theologica zu erklären, anschloß, erlangte Thomas erst jene hohe Bedeutung bei den Lehrern des Welt- und Ordensklerus, die er heute noch besitzt, während vorher seine Autorität zumeist auf den engen Kreis des Dominikanerordens beschränkt war.²⁾

Wenn Suarez von Thomas abweicht, so geschieht es erst nach gründlicher Analyse des Problems, und auch dann tut er es noch ungern und vorsichtig. Ganz bezeichnend ist es, daß er nie die Differenzpunkte zu Thomas betont, und daß er stets bemüht ist, die Autorität Thomas' für sich zu haben. Man muß sogar sagen, daß er in diesem Punkte zu weit geht, ähnlich wie bei Aristoteles. In der

¹⁾ De Scoraille, Bd. I, S. 191. Uebersetzung nach Karl Six S. J.: P. Franz Suarez als Förderer der kirchlichen Wissenschaft, in: Gedenkbücher zu seinem dreihundertjährigen Todestag, Innsbruck 1917, S. 14 f.

²⁾ K. Six, P. Franz Suarez usw. S. 37.

fünften Disputation, die über das Individuationsprinzip handelt, bringt Suarez wiederholt seine Stellung zu Thomas zum Ausdruck. So sagt er einmal: „Man muß doch sehen, ob diese Ansicht (daß die Materie Prinzip der Individuation sei) auch dann, wenn sie sich nicht streng beweisen läßt, wenigstens gebührend verteidigt und aufrecht erhalten werden kann; denn das soll uns genügen, um sie um der Autorität des Aristoteles und Thomas willen zu verfechten.“¹⁾

Zuletzt aber, und das ist das Wichtigste, bewahrt sich Suarez seine Selbständigkeit im philosophischen Urteil. Bei ihm gilt die Autorität nicht mehr als die Gründe. Das ist das Zeichen eines wirklich großen Geistes, daß er sich durch die Geschichte nicht einseitig binden läßt, sondern daß er selbständig, wenn auch mit hoher Achtung vor der Vergangenheit, die Geschichte benutzt, um sich seine eigene geklärte Auffassung zu erringen. Suarez hat zum ersten Mal das ganze Problem in so streng systematischem Aufbau mit einer bis ins Kleinste gehenden Analyse entwickelt, so daß er nicht einseitig dem von der einen oder anderen Seite herkommenden Gedankengang erliegt, sondern daß er wirklich mit Ruhe und Sachlichkeit alle Seiten des Problems sieht.

Es ist von thomistischer Seite Suarez vorgeworfen worden, er kenne die eigentliche Problemstellung nicht und übersehe den Kernpunkt, daraus sei sein Abweichen von Thomas zu erklären. Jedoch beide, Thomas und Suarez, suchen nach dem Grunde der Individualität im Dinge. Auch bei Suarez ist das deutlich ausgesprochen. Es heißt da: „Der Sinn der Frage ist, welches Fundament und Prinzip jene individuelle Differenz (d. i. die Individualität) im Dinge selbst habe. Denn diese metaphysischen Aussagen pflegen von realen, das Ding konstituierenden Prinzipien hergenommen zu werden.“²⁾ Der Unterschied zwischen Thomas und Suarez liegt in der verschiedenen Auffassung der Individualität selbst. Der Ausgangspunkt ist für Thomas seine realistische Universalienauffassung. Er sucht etwas, was außerhalb des allgemeinen Wesens liegt, was zu diesem hinzukommt und es real individuiert, so daß das Wesen der existierenden Dinge ein individuelles wird. Das „Principium diversitatis individuorum eiusdem speciei“ ist es, wonach gefragt wird. Die Materie, ein real von der Form unterschiedener, wenn auch notwendig

¹⁾ Disp. met. V, sect. 3, 8.

²⁾ Disp. met. V, sect. 3, 2.

mit ihr verbundener Bestandteil des materiellen Ganzen, ist, so lautet die Antwort, dieses gesuchte Prinzip.

Suarez hingegen analysiert zuerst den Begriff der Individualität, für ihn ist sie, um es mit einem modernen Ausdruck zu sagen, ein objektives Apriori des existenzmöglichen Dinges, eine notwendige Vorbedingung für die Möglichkeit des Seins. Jedes Ding muß mithin notwendig individuell sein und kann diese Individualität nicht von einem anderen Prinzip erhalten.

Daß die Materie das Prinzip der Verschiedenheit artgleicher Individuen ist, kommt bei Thomas überall zum Ausdruck.

Nicht allein die ontologische Begründung der Materie als Individuationsprinzip findet sich bei Thomas, sondern auch eine erkenntnistheoretische Ableitung. Es ist jedoch nicht so, daß beide Begründungen einander neutral gegenüberständen, sondern sie sind aufeinander abgestimmt und miteinander verflochten.

Nirgends hat Thomas explicite die Begründung der individualisierenden Funktion der Materie aus seiner Erkenntnislehre unternommen, sondern es ist so wie mit vielen andern Begriffen bei Thomas, sie sind da als Gegebenheiten und erfahren erst aus dem Zusammenhange ihre Rechtfertigung. Eine derartige Rechtfertigung entsteht der Materie als Individuationsprinzip aus der ganzen thomistischen Erkenntnislehre (wie sie sich in der Summa theologica, der Summa contra gentiles und besonders in der ausführlichen Quaestio De veritate vorfindet).

Suarez geht in seinen Werken niemals speziell auf diese Begründung ein, sondern untersucht selbständig die Grundlagen der Erkenntnislehre und kommt zu durchaus anderen Resultaten, aus denen sich kein Schluß auf die Materie als Individuationsprinzip ergibt. Einer kritischen Betrachtung unterwirft er diese Ansicht nur in seiner Metaphysik.

3. Scotus.

In der Individuumsauffassung werden Scotus und Suarez heute manchmal auf eine Stufe gestellt.¹⁾ Ja, Minges sagt sogar, Scotus lehre betreffs des Individuationsprinzips genau das nämliche wie

¹⁾ Erich Przywara, Gottgeheimnis der Welt, München 1923, S. 105; ders. Thomas v. Aquin als Problematiker, St. d. Z. Bd. 109, S. 192 ff. — Vergl. zum Ganzen, Bernard Landry, Duns Scot., Paris 1922, S. 81 ff.

Suarez.¹⁾ Demgegenüber will eine durchaus andere Beurteilung, die bei Scotus eine starke Annäherung an den exzessiven Realismus vorzufinden meint, nicht verstummen. So haben Jahrhunderte Scotus beurteilt, und so beurteilt auch Suarez Scotus. Trotz des Versuches von Minges, Scotus als Vorläufer von Suarez in der Individuumsauffassung hinzustellen, sagt Baeumker, daß Scotus durchaus nicht der Vertreter des Individualismus ist, zu dem man ihn und die Franziskanerschule überhaupt neuerdings hat machen wollen, sondern daß er die Individualität wieder gänzlich in die Sphäre eines die logischen Abstraktionen realistisch hypostasierenden Denkens gerückt hat.²⁾ Auch gegenwärtig, wo die Beurteilung Scotus' nach den Arbeiten von E. Longpré³⁾ eine weit gerechtere geworden ist, sagt B. Jansen in einem Aufsätze, der gerade von der Ueberwindung der schwersten Vorurteile Scotus gegenüber handelt, noch: „Daß der Scotismus eine Neigung zur ungebührlichen Verselbständigung rein gedanklicher Begriffe und Unterscheidungen hat, läßt sich nicht bestreiten. Die vielberufene forma haecceitatis ist ein klassisches Beispiel dafür.“⁴⁾

Bei dieser so in Extremen schwankenden Beurteilung ist es nicht leicht, die wahre Ansicht des Scotus herauszustellen und sie mit der des Suarez zu vergleichen.

Der Grund der Individualität liegt für Scotus in einer letzten positiven Realität, die zur indifferenten Natur hinzukommt. Indifferent ist die Natur, insofern sie der Singularität als auch der Universalität indifferent gegenübersteht. Die letzte Realität führt den Namen „haecceitas“. Die indifferente Einheit ist real in den Dingen vor aller Verstandesbetätigung, sie ist eine Einheit, die geringer ist als die numerische. Scotus sagt ausdrücklich, daß die Natur, wie sie in den Dingen existiert, nicht aus sich selbst zu jener Singularität determiniert ist, die sie besitzt. Ja, sie ist der Natur nach früher als das, was sie zur Singularität determiniert, und so ist es ihr nicht unmöglich, ohne jenes kontrahierende Medium zu sein. Im Dinge sind die spezifische Realität und die Diesheit nicht begrifflich, aber

¹⁾ Parthenius Minges, Der angebliche excessive Realismus des Duns Scotus, in: Beitr. zur Gesch. d. Phil. d. Mittelalt., Bd. VII, 1, S. 46.

²⁾ Clemens Baeumker, Die christliche Philosophie des Mittelalters, in: Kultur der Gegenwart I, V, Leipzig³ 1923, S. 412.

³⁾ Ephrem Longpré O. F. M., La philosophie du B. Duns Scot, Paris 1924

⁴⁾ Bernhard Jansen, Auf dem Wege zur Wahrheit, St. d. Z., B. 111, S. 254.

auch nicht wie Ding von Ding geschieden, sondern beide sind „formaliter“ voneinander verschieden.¹⁾

Auf die Auffassung der *distinctio formalis* kommt es schließlich bei der Beurteilung der scotistischen Individuumsauffassung an. Scotus hat hier mit einem großen Probleme gerungen. Er sieht, daß es eine *distinctio*, eine Unterscheidung gibt, die nicht rein dem Gebiete des Denkens angehört, sondern die in den Dingen begründet ist, aber doch wieder so, daß nicht zwei verschiedene Dinge vorliegen. Dasselbe Problem liegt in der Unterscheidung von *essentia* und *existentia* vor, das in der Geschichte der scholastischen Wissenschaft eine so große Rolle gespielt hat. Es liegt eine Verschiedenheit vor, aber doch keine Geschiedenheit, eine Spannung, die die philosophierende Menschheit in Atem hält. Es liegt hier das Problem vor, das Suarez mit der *compositio metaphysica* meint. Suarez sagt, daß der allgemeinen Natur etwas Reales, nicht *aliquid rationis* hinzugefügt werde, um sie singular zu machen, dennoch ist die Art der Hinzufügung begrifflich.²⁾ Es ist nach seiner Auffassung möglich, daß Reales voneinander nur dem Denken nach unterschieden werde. Minges nennt die formelle Unterscheidung eine Unterscheidung dem Begriffe nach.³⁾

Aber — und das ist das Entscheidende — die *distinctio formalis* des Scotus darf nicht mit der *distinctio metaphysica* des Suarez identifiziert werden. Es ist gewiß dasselbe Problem, um das es sich handelt, und es liegt ganz gewiß eine weitgehende innere Übereinstimmung vor, dennoch ist die *distinctio formalis* zumeist weit realistischer gefaßt als die *distinctio metaphysica* bei Suarez, so ganz deutlich an der schon angeführten Stelle, wo Scotus sagt, daß die indifferente Natur ohne Singularität sein könne.

Freilich betont Scotus anderswo wieder, daß mit der nichtindividuellen Natur die Individualität notwendig verbunden ist. „Der Natur in sich,“ sagt Scotus, „widerstreitet es nicht, etwa von allen individuellen Graden getrennt zu werden, weil in der Auffassung der bloßen Natur ohne jene kein Widerspruch enthalten ist; dennoch widerstrebt es ihr im Sein, daß sie von allen getrennt werde, nicht aber, daß sie von diesem getrennt werde; denn es ist möglich, daß sie

¹⁾ Ox. (*Commentaria Oxoniensia*, edidit M. F. Garcia, Quaracchi 1914) I. 2. dist. 3, q. 1, n. 235 c. — Ox., I. 2, dist. 3, q. 5 u. 6, n. 289.

²⁾ *Disp. met.* V, sect. 2, 16.

³⁾ P. Minges, *Der angebl. excessive Realismus des Duns Scotus*, S. 50 u. 68.

in jener (sc. Individualität) ist und umgekehrt. Sie kann aber nur unter einer Individualität realisiert werden, weshalb jene (die Individualität nämlich) nicht der Sache nach verschieden sein kann, . . . und so besteht eine Unzertrennlichkeit wegen ihres unitiven Ineinanderenthaltenseins (propter continentiam unitivam).¹⁾ Hieraus scheint eine gedankliche, begriffliche Unterscheidung herausgelesen werden zu müssen. Trotzdem ist wohl Suarez doch nicht so ganz im Unrecht, wenn er bei Scotus einen exzessiven Realismus begründet findet. Er übersieht freilich, daß Scotus in manchem doch sein Vorgänger ist. Suarez steht in der Ablehnung der Häcceität ganz mit den Thomisten zusammen, vor allem mit Cajetan, dem er zum Teil wohl auch seine Argumente entlehnt.²⁾

Obwohl Scotus die individuelle Differenz realistischer neben die allgemeine Natur stellt, kommt er doch in der sonstigen Lösung mit Suarez überein. Im materiellen Kompositum ist es diese Form und diese Materie, die das Individuum ausmachen.³⁾ Suarez zählt zu denen, die in der Form das besondere Fundament für die individuelle Differenz sehen, auch Scotus.⁴⁾ Auch Minges sagt, daß das praecipuum principium individuationis nach Scotus die Form sei.⁵⁾ Er mißverstet freilich Suarez, wenn er meint, daß Suarez das besondere Fundament der individuellen Differenz bei Scotus in einer letzten hinzutretenden Form sehe.⁶⁾

In der Erkenntnislehre wird Scotus dem Individuellen besser als Thomas gerecht. Das Allgemeine bildet zwar das eigentliche Objekt der Verstandeserkenntnis, die untersten Arten werden zuerst erkannt, aber auch das Singuläre ist direkter Gegenstand der Erkenntnis.⁷⁾

Obwohl so Scotus in manchem gleiche Wege wie Suarez geht, so sind doch die Gedanken durchaus nicht in der Klarheit dargestellt, so daß seine Lehre oft mißverstanden werden konnte.

¹⁾ Quaest. in Metaph. I. 7, q. 13, 20.

²⁾ So dürfte das Argument Disp. met. V, sect. 2, n. 4 nach dem ganz gleichartigen bei Cajetan (Comm. zu De Ente et Essentia c. II, q. 5, ad tertium secundo) gebildet sein.

³⁾ Ox I. 3, dist. 22, n. 8 (editio Wadding) 758 l.

⁴⁾ Disp. met. V, sect. 6, 17.

⁵⁾ P. Minges, Der angebl. excessive Realismus des Duns Scotus, S. 46.

⁶⁾ ibid. S. 44. Form ist hier bei Suarez die eine physische Komponente des materiellen Kompositum.

⁷⁾ Ox I. 1, dist. 3, 356.

II. Teil. Systematische Darstellung.

1. Erkenntnistheoretische Voraussetzungen.

Wir haben bei der Behandlung des thomistischen Individuationsprinzips darauf hingewiesen, daß die Materie als Individuationsprinzip auch aus der Erkenntnislehre ihre Rechtfertigung erfährt. Bei Thomas fügt sich das Einzelne zu einem einheitlichen gewaltigen Bau, aus dem kein Stein herausgenommen werden darf, ohne damit das Ganze zu schädigen. Es ist klar, daß wesentlich andere Grundfassungen dort herrschen müssen, wo die Auffassung von der individuierenden Funktion der Materie aufgegeben ist. Tatsächlich ist dies bei Suarez der Fall. So ergibt sich zuerst dieser negative Teil der systematischen Darstellung, weshalb Suarez von seinen Grundanschauungen in der Erkenntnislehre ausgehend, nicht zur Lehre von der Materie als dem Prinzip der Individuation gelangen kann. Trotzdem ist dieser Teil keineswegs wertlos, denn es muß dabei auch die Rede von der Stellung des Individuellen und des Allgemeinen in der Erkenntnislehre Suarez' sein, was auch Licht auf das Problem der Individuation wirft. Denn die Frage nach dem Prinzip der Individuation ist ja nur die metaphysische Seite eines Erkenntnisproblems.

Der Gedankengang zur erkenntnistheoretischen Grundlegung der Materie als Individuationsprinzip ist kurz folgender. Das Erkenntnisvermögen, auch das intellektive zum Teil, verhält sich passiv gegenüber der Einwirkung des Erkenntnisobjektes. Das Erkenntnisobjekt, das materielle Ding, kann nur durch die Form wirken, die Materie vermag es wegen der Schwäche ihres Seins nicht. Auf der anderen Seite wird das Allgemeine als eigentlicher direkter Gegenstand des geistigen Erkennens bezeichnet; somit folgt die Gleichsetzung der Form und des Allgemeinen als des Wirkprinzips und des Erkannten, ebenso auch die Identifizierung von Materie und Singulärem als des unwirksamen Prinzips und des Unerkannten.

Beide Fundamente, auf denen diese Argumentation steht, die Aktivität des Erkenntnisobjektes und das Allgemeine als Ersterkanntes, fallen in der Erkenntnislehre des Suarez fort.

Gerade die Frage nach der Einwirkung des Erkenntnisobjektes auf das Erkenntnisvermögen hat Suarez eingehend beschäftigt.¹⁾ Schon die Einwirkung auf die äußeren Sinne hat ihre Schwierigkeiten. Hier zeigt sich wirklich Suarez als der große Genius, der die philosophischen Probleme sieht, nicht an ihnen vorübersieht, wie es die späteren Thomisten zum Teil tun. Suarez macht mit dem Satze, daß eine Realität in einem höheren Seinsbereich keine Wirkung ausüben könne, ganz Ernst. Das äußere Objekt kann eben im eigentlichen Sinne keinen vitalen Prozeß verursachen. Freilich kein äußerer Sinn kann naturgemäß empfinden ohne ein gegenwärtiges Objekt, das eine species erzeugt, denn die species der äußeren Sinne hängen in ihrem Sein und ihrer Erhaltung von ihren Objekten ab.²⁾ Hier schwankt Suarez, indem er an anderer Stelle sagt, daß schon der äußere Sinn in sich das Erkenntnisbild bildet.³⁾ Er äußert sogar, daß er in einer derart schwierigen Materie keine endgültige Entscheidung treffen will.⁴⁾ So scheint bei der äußeren Sinneswahrnehmung eine gewisse, wenn auch nicht klar umschriebene Einwirkung vorzuliegen. Die Bilder des inneren Sinnes dagegen unterscheiden sich von denen der äußeren spezifisch. Hier erscheint keine kausale Beeinflussung mehr möglich. Der innere Sinn selbst erzeugt ein Erkenntnisbild desselben Objektes.⁵⁾ Die Frage, wie das möglich ist, da doch keine kausale Beeinflussung des inneren Sinnes von seiten des äußeren angenommen werden kann, löst Suarez durch den Hinweis auf den einheitlichen Grund beider Vermögen in derselben Seele; er sagt, daß dies möglich sei „wegen der Zuordnung und Einigung, welche jene Kräfte in der Seele haben.“⁶⁾ „Es ist eine annehmbare Ansicht, daß die Erkenntnisbilder des inneren Sinnes (species interiores) im inneren Sinne aus dessen eigener Wirksamkeit resultieren Dies wird aus der oben genannten Sympathie (sympathia) oder dem Zusammenstimmen (consensio) der erkennenden Kräfte wegen ihrer Verwurzelung in derselben Seele

¹⁾ De Anima, lib. III, c. 9.

²⁾ De An., I. III, c. 12, n. 9: Nullus sensus exterior potest naturaliter sentire, nisi praesenti obiecto causante speciem.

³⁾ De An., I. III, c. 9, n. 7: . . . per hanc ergo qualitatem, quam sensus quoque exterior in seipso format . . .

⁴⁾ ibid. Suarez sagt hier, wohl auf das Ganze bezüglich: Haec ut probabilis tantum ponitur, quia in re tam abdita nihil certo definire possumus.

⁵⁾ De An., I. III, c. 9, n. 8. — ⁶⁾ De An., I. III, c. 9, n. 7.

erklärt.“¹⁾ Die Stelle, auf die hier hingewiesen wird, lautet: „Jene Verwurzelung der beiden Fähigkeiten in derselben Seele versteht sich allein nach Art einer gewissen Sympathie, insofern als dadurch, daß eine Fähigkeit in Tätigkeit tritt, die Seele zur Tätigkeit mittels einer anderen angeregt wird.“²⁾

Auch die Frage, ob das Phantasma eine Einwirkung auf den Intellekt ausüben könne, wenigstens als *causa instrumentalis*, beschäftigt Suarez eingehend. Aber die Einsicht, daß die Wirksamkeit eines materiellen Instrumentes — Suarez sieht das Phantasma als materiell an — keine geistige Wirkung haben könne, führt Suarez endgültig von der thomistischen Auffassung ab.³⁾ „Ein Instrument kann nicht zu einer ihm überlegenen Tätigkeit erhoben werden, wenn es nicht aus sich etwas in bezug auf jenen Effekt vermag; das materielle Ding nun kann aus sich heraus nicht bei einer geistigen Sache tätig sein, noch irgendeine eigene Einwirkung darauf ausüben, also vermag es auch nicht als Instrument zu jener Tätigkeit erhoben zu werden.“⁴⁾

Suarez lehnt also jede Einwirkung des Phantasmas auf das geistige Erkennen ab und gibt damit einen Stützpunkt der thomistischen Theorie von der Materie als Individuationsprinzip auf, wenn andererseits es für ihn feststeht, daß der *intellectus agens* niemals ein Erkenntnisbild ohne Determination von seiten der Phantasmen hervorbringen kann.⁵⁾ Diese Determination geschieht nun nicht durch irgendeinen Einfluß des Phantasmas selbst, sondern dadurch daß es dem tätigen Verstand die Materie und gleichsam ein „exemplar“ darbietet vermöge der Einigung, welche die Erkenntnisvermögen in derselben Seele haben. Suarez weist auch hier wieder auf das Verwurzelte sein der Erkenntnisfähigkeiten in ein und derselben Seele; daraus erwächst dann der Zusammenklang (*consonantia*) im Handeln.⁶⁾ So vermeidet Suarez die unleugbaren Schwierigkeiten, die mit der Einwirkung des Phantasmas als Instrumentalursache auf den Intellekt verbunden sind. Wenn man seine positive Lösung betrachtet, so kann man durchaus nicht sagen, daß „er im Erkenntnisprozeß den von ihm statuierten Zusammenhang von sinnlicher und

¹⁾ De An., I. III, c. 9, n. 10. — ²⁾ De An., I. IV, c. 9, n. 6.

³⁾ De An., I. VI, c. 1, n. 9. — ⁴⁾ De An., I. IV, c. 2, n. 9.

⁵⁾ De An., I. IV, c. 2, n. 11: *Intellectus agens nunquam efficit speciem nisi a phantasiae cognitione determinetur.*

⁶⁾ *ibid.* n. 12.

geistiger Erkenntnis auseinanderreißt.“ (Lechner, Gloßner)¹⁾ Freilich wenn man mit keinem Worte die positive Lösung der Frage bei Suarez berührt, dann kann es so scheinen.

Es ist durchaus nicht richtig, wenn Rösseler sagt, daß „die eigentliche Schwierigkeit von Suarez gar nicht empfunden worden zu sein scheint.“²⁾ Auch die weitere Kritik Rösselers, daß in Suarez' Lehre augustinisch-scotistische Gedanken auf aristotelisch-thomistische Grundlagen aufgepfropft sind, und daß diese Verbindung wesensfremder Elemente sich in der Theorie des spanischen Jesuiten durch den Mangel an innerer Geschlossenheit geltend macht, zeigt, daß er Suarez nicht gerecht wird.

Wir wissen heute zunächst einmal, daß die Lehre von der Sympathie der Seelenkräfte durchaus kein spezifisch scotistischer Gedanke ist, ja, daß Scotus diese Lehre gar nicht erwähnt.³⁾ Der Gedanke von der Selbsttätigkeit und Verbundenheit der Seelenkräfte ist gewiß ein Gedanke des Augustinismus und der Franziskanerschule, aber Suarez benutzt ihn nicht sinnlos, sondern nur, weil er die Schwierigkeiten, die er mit der Einwirkung der niederen Seelenkräfte auf die höheren verbunden sieht, nicht anders lösen kann.

Es ist hochinteressant, die Lehre Suarez' von der Sympathie der Seelenkräfte mit der sachlich ganz gleichen Colligantialehre Olivis zu vergleichen, was Jansen, der Herausgeber der philosophischen Werke Olivis, zum ersten Male getan hat. Hat auch Suarez Olivi nicht gekannt, „so dürfte es nach den Regeln der inneren Kritik eine gut begründete Wahrscheinlichkeit sein, daß sich die Colligantialehre, mag Olivi sie nun zuerst entwickelt oder in ihren Einzelmotiven oder in ihrer Gesamtheit von andern übernommen haben,

¹⁾ Matth. Lechner, Die Erkenntnislehre des Suarez. Phil. Jahrbuch der Görres-Ges. 25. Bd. S. 129. — M. Glossner, Die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule vom Prinzip der Individuation, Jahrb. für Phil. und spek. Theol. 1. Bd. S. 93: An der Existenz des tätigen Intellekts und der Unterscheidung desselben vom möglichen hält Suarez fest, ohne Zweifel in der Absicht, den eingeborenen Ideen Platons und den psychologischen Konsequenzen der platonischen Theorie des Erkennens zu entgehen. Indem er aber der Sinnlichkeit einen anderen als anregenden Einfluß nicht einräumen will, hält sich seine Auffassung der Abstraktion in einer unhaltbaren Schweben.

²⁾ Heinrich Rösseler, Die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung und der Verstandeserkenntnis nach Suarez. Phil. Jahrb. der Görres-Gesellschaft. 35. Bd., 1922, S. 196.

³⁾ Bernhard Jansen S. J., Die Erkenntnislehre Olivis, Berlin 1921, S. 86

bis auf Suarez erhalten, und daß dieser aus ihr geschöpft habe.“ (Jansen).¹⁾

Nicht nur die Ablehnung einer realen Einwirkung auf das Erkenntnisvermögen ist es, die den thomistischen Gedanken von der Unwirksamkeit der Materie gegenüber der Wirksamkeit der Form beim Erkenntnisvorgang aufhebt. Schon der veränderte Begriff der *materia prima*, die bei Suarez nicht mehr bloße Potenz ist, sondern schon eine gewisse Aktualität besitzt,²⁾ macht diese thomistische Voraussetzung hinfällig.

Die zweite Voraussetzung der erkenntnistheoretischen Ableitung von der Materie als Individuationsprinzip ist die, daß das Allgemeine das Ersterkannte ist. Für Aristoteles und Thomas war es gleichsam ein Axiom: *sensus est singularium, intellectus vero universalium*. Ja, viele Thomisten sehen es gerade als das Charakteristikum des geistigen Erkennens an, daß es das Allgemeine erfaßt.

Das Allgemeine allein hat Erkenntniswert, *scientia est universalium*. Eine Wissenschaft vom Individuellen gibt es nicht. Hier liegt zweifellos eine Ueberspannung des Rationalen vor, die dem Eigenwert des Individuellen nicht gerecht wird.

Demgegenüber betont Suarez mit Scotus, daß auch das Einzelne direkt und durch eine eigene *Species* erkannt wird.³⁾ Allgemeine Natur und singuläre Natur unterscheiden sich nur noch begrifflich, und das, was die allgemeine Natur zur singulären kontrahiert, kann nur noch ein begriffliches *additum* sein.⁴⁾ Hier erhält also die Frage nach dem Prinzip der Individuation eine ganz andere Färbung.

In der eben entwickelten Lehre Suarez' ist dem Individuellen eine ganz andere Stellung eingeräumt wie im thomistischen System. Scotus hatte schon dem Individuum erhöhten Wert beigemessen; auch er ist der Ansicht, daß es ein eigenes intelligibles Erkenntnisbild des materiellen Einzeldinges gibt, auf der anderen Seite ist es für ihn aber doch nicht das Ersterkannte, sondern die unterste Art wird eher erkannt.

Es soll hier versucht werden, kurz die suaresische Lösung zu würdigen. Weshalb eigentlich leugnet die aristotelisch-thomistische Philosophie mit einer steten Entschiedenheit die direkte Erkennbarkeit des Individuellen? Der Grund dafür liegt wohl darin, daß aus der Metaphysik der Sprache als eines Verständigungsmittels es sich

¹⁾ *ibid.* S. 90. — ²⁾ *Disp. met.* XIII, sect. 5, n. 3.

³⁾ *De An.*, I. IV, c. 3, n. 3 u. 5. — ⁴⁾ *Disp. met.* VI, sect. 1, n. 10.

mit Notwendigkeit ergibt, daß nur das Allgemeine Gegenstand direkter Bezeichnung, das Individuelle dagegen unerreichbarer terminus ad quem ist. Denken und Ausdruck des Denkens fließen in der aristotelisch-thomistischen Philosophie ineinander über, deshalb wird auch die Gesetzlichkeit des einen auf das andere übertragen.¹⁾ Trotzdem erfordert die Unmöglichkeit, das Individuelle in sich zu bezeichnen, nicht die Unerkennbarkeit des Individuellen. Es ist oft genug so, daß Einsichten und Stimmungen erkannt werden in ihrer ganzen Eigenart, daß aber ihre Bestimmung nur zu einem Konglomerat immer spezieller determinierender allgemeiner Bezeichnungen führt. Die Sprache muß sich auf etwas allgemein Bekanntes beziehen, ein sprachlicher Ausdruck erhält nur dann Sinn, wenn er für etwas immer Wiederkehrendes supponiert. Wollte man jedes Individuelle mit einem Namen bezeichnen, dann wäre eine Verständigung ausgeschlossen. Dazu kommt, daß uns die Dinge nur äußerlich zugänglich sind, und daß wir das Ding selbst und auch unsere Mitmenschen erst durch ein kompliziertes Verfahren in uns nachkonstruieren, daß uns also das Individuum nicht immer zugänglich ist.

Es fragt sich dann: sind uns wenigstens unsere seelischen Akte in ihrer Individualität erkennbar? Diese Frage müßte exakt so gestellt werden: „Sind zwei ganz gleiche seelische Akte, die auch zu gleicher Zeit gesetzt werden, uns in ihrer Individualität erkennbar, oder aber müssen sie in ihrer inhaltlichen Bestimmtheit verschieden sein, um als verschieden voneinander erkannt zu werden?“ Der Hinweis auf den Schluß, in dem uns der Mittelbegriff zweimal zu gleicher Zeit bewußt ist, dürfte für die Erkennbarkeit der Individualität seelischer Akte sprechen. Jedenfalls aber wird man von der Unausdrückbarkeit des Individuellen nicht auf seine Unerkennbarkeit schließen dürfen. Man müßte dann erst beweisen, daß jeder Erkenntnisinhalt inhaltlich prinzipiell wiederholbar ist. Dagegen scheint aber die Erfahrung zu sprechen, die uns einmalig Unwiederholbares erkennen läßt. Damit hängt zusammen die Einmaligkeit der Geschichte, die doch sicher eine Wissenschaft ist. Auch sie han-

¹⁾ Vgl. M. Glossner, Die Lehre des hl. Thomas usw. S. 58: Die Sprache ist der Ausdruck der Vernunft. Wäre also das Individuum nach seinem eigentümlichen Wesen (scholastisch gesprochen: Die Individualität in actu exercito) der Vernunft zugänglich, so müßte die Sprache es auszudrücken imstande sein. Aber die Sprache vermag das nicht.

delt vom Einmaligen, freilich eben auch mit jener Unerreichbarkeit des Zieles. Ein Grund für das Axiom *scientia est universalium* mag vielleicht in der thomistischen Philosophie des Mittelalters durch die Geringschätzung der Geschichte gegeben sein.

Der Hinweis auf das singuläre Urteil scheint Klarheit zu bringen.¹⁾ Einmal ist darin ausgesprochen die Erkennbarkeit des Individuellen von seiten des Verstandes — wie könnte sonst eine Urteilsbeziehung möglich sein — andererseits aber ist damit auf jenen *processus ad infinitum* der Prädizierbarkeit des Allgemeinen vom singulären Subjekt hingewiesen. Diese Spannung scheint Suarez nicht beschäftigt zu haben, dennoch ist es sein bleibendes Verdienst, auf die Bedeutung des Individuellen im Erkenntnisprozeß hingewiesen zu haben.

¹⁾ Vgl. *De An.* I. IV, c. 3. — In der „Schule der Philosophie“ von Joseph Feldmann (Paderborn 1925) wird ein Teil des Beweises für die direkte Erkenntnis des Individuellen bei Suarez mißverständlich und fehlerhaft wiedergegeben. (S. 181.)

(Schluß folgt).