

## Die Erkenntnislehre des Franz Suarez und der Nominalismus

Von Josef de Vries S. J.

Spanien hat im vergangenen Jahr mit den höchsten Ehrenbezeugungen den 400. Geburtstag seines großen Sohnes Francisco Suarez begangen. Vom 14. bis 31. Oktober entfalteten sich in Granada, Madrid, Segovia, Valladolid, Salamanca und Coimbra die Gedächtnisfeierlichkeiten, zu denen ein aus den höchsten staatlichen und kirchlichen Stellen des Landes gebildeter Patronato de Honor einlud. Von den wissenschaftlichen Veröffentlichungen aus Anlaß der Jahrhundertfeier verdienen besonders die drei stattlichen Bände Erwähnung, die von den drei Jesuiten-Zeitschriften *Razón y Fe*, *Estudios Eclesiásticos* und *Pensamiento* herausgegeben wurden<sup>1</sup>. In zahlreichen Abhandlungen und kleineren Beiträgen wird in diesen Bänden die Lehre des Suarez nach den verschiedensten Seiten in ihrem geschichtlichen Ursprung und Weiterwirken und in ihrer sachlichen Bedeutung gewürdigt. Dabei wird Suarez immer wieder namentlich als der große Metaphysiker gefeiert.

So verstehen wir, wenn die Vorwürfe, die von seiten eines allzu engen Thomismus zuweilen gegen Suarez erhoben werden, als habe er durch seine „eklektische“ Philosophie zum Niedergang der scholastischen Metaphysik beigetragen, als ungerecht empfunden werden. Namentlich den Vorwurf, sein Denken zeige nominalistische Neigungen, hält man für durchaus unbegründet. Es scheint, daß diese Anklage gegen die Metaphysik des Suarez vor allem auf das Werk von *Léon Mahieu* „François Suarez“ (Paris 1921) zurückgeht. Mahieu bezeichnet Suarez zwar nicht geradezu als Nominalisten; eine solche Einordnung würde ja auch von gänzlicher Unkenntnis seiner Eigenart zeugen. Aber er meint doch in seiner Schlußwürdigung der Philosophie des Suarez: „Der Suarezianismus war ein Versuch, die Lehren Ockhams abzumildern, indem man sie in gewissem Maß mit denen des hl. Thomas und seines größten Auslegers Cajetan versöhnte“<sup>2</sup>. „Allzu oft hat er (Suarez) der ockhamistischen Richtung nachgegeben“<sup>3</sup>. Dieser

<sup>1</sup> 1. Francisco Suarez, *El hombre, la obra, el influjo*. gr.<sup>o</sup> (500 S.) Madrid 1948, Editorial Razón y Fe. 2. Francisco Suarez en el IV Centenario de su nacimiento. gr. 8<sup>o</sup> (694 S.) Madrid 1948, Ediciones FAX. 3. Suárez en el cuarto Centenario de su nacimiento. gr. 8<sup>o</sup> (646 S.) Madrid 1948, Ediciones FAX. — Ferner hat die Päpstliche Universität von Comillas den 9. Band ihrer *Miscellanea Comillas* (510 S.) als Festschrift herausgegeben.

<sup>2</sup> L. Mahieu, *François Suarez. Sa Philosophie et les rapports qu'elle a avec sa Théologie*, Paris 1921, 522.

<sup>3</sup> Ebd. 523.

Vorwurf ist nicht selten wiederholt und noch verallgemeinert worden. Noch vor wenigen Jahren hat *Carlo Giacón S. J.* in seinem großen Werk über Ockham ähnliche Gedanken geäußert<sup>4</sup>.

Wären diese Vorwürfe berechtigt, so könnte Suarez gewiß nicht als der große Metaphysiker gelten, als den ihn seine spanischen Landsleute feiern. Darum hat ein spanischer Ordensbruder des Suarez, *José M. Alejandro*, in einer umfassenden, sorgfältigen Untersuchung diese Vorwürfe auf ihre Berechtigung geprüft, um die angegriffene Ehre des „Doctor Eximius“ zu verteidigen<sup>5</sup>. Sein Werk vor allem legen wir den folgenden Ausführungen zugrunde und schließen unsere eigenen Erwägungen daran an.

Es sind vor allem *drei Gründe*, mit denen man den angeblichen Nominalismus bzw. die nominalistische Denkrichtung des Suarez zu beweisen sucht. Zunächst weist man darauf hin, die ganze *Umwelt*, in der Suarez seine Ausbildung empfangen habe, sei vom Nominalismus angesteckt gewesen. Sodann soll seine *Lehre von den Prinzipien* empiristisch-nominalistisch sein; die metaphysischen Prinzipien, meint man, lasse Suarez, ähnlich wie etwa später John Stuart Mill, durch Induktion gewonnen werden, also nicht durch eine Wesenseinsicht, sondern durch Verallgemeinerung von Einzelerfahrungen; sie würden dann natürlich aufhören, wirklich „metaphysisch“ zu sein. Als Hauptgrund für den angeblichen Nominalismus des Suarez aber gilt seinen Gegnern die Lehre von der direkten Erkenntnis des materiellen Einzelnen durch den menschlichen Verstand. Durch diese Lehre, meint man, werde der Wesensunterschied zwischen Sinn und Verstand aufgehoben, das Allgemeine entwertet, die Metaphysik unmöglich gemacht. Suarez stelle sich damit auf den Boden des Ockhamschen Nominalismus bzw. Konzeptualismus. Vor allem diesem dritten Einwand werden wir nachgehen müssen.

Zuvor sollen aber kurz auch die beiden ersten Gründe für den angeblichen Nominalismus des Suarez besprochen werden. Suarez soll in der Zeit seiner Studien unter einem starken nominalistischen Einfluß gestanden haben. Tatsächlich hat Suarez seine höheren Studien in Salamanca gemacht, dem Mittelpunkt der scholastischen Erneuerungsbewegung im damaligen Spanien. Als er 1561—64 dort Kanonisches Recht studierte, war er noch fast ein Knabe, und man wird sich nicht darüber wundern, daß er noch wenig Verständnis für den allzu abstrakten Stoff aufbrachte. Nach dem Eintritt in den Orden kam Suarez nach nur dreimonatigem Aufenthalt im Noviziats-

<sup>4</sup> C. Giacón S. J., Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della Scolastica. 2 Bände. Mailand 1941, 679—689.

<sup>5</sup> J. M. Alejandro S. J., La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista. Comillas 1948. Vgl. Schol. 24 (1949) 91 f.

haus von Medina del Campo nach Salamanca zurück und studierte dort im Kolleg der Gesellschaft Jesu von 1564—66 Philosophie, anfangs, wie berichtet wird, mit wenig Erfolg; mit seinen 16 Jahren war er wohl für philosophisches Denken noch nicht reif genug. Gegen Ende des philosophischen Lehrganges freilich hatte er alle seine Mitschüler überflügelt. In diesen zwei Jahren scheint Suarez noch keine öffentlichen Vorlesungen an der Universität besucht zu haben; er wurde mit seinen Mitschülern im Kolleg von P. Andrés Martínez unterrichtet<sup>6</sup>. Dieser P. Martínez scheint sonst nicht näher bekannt zu sein; jedenfalls wäre es willkürlich, ihn für einen nominalistisch gerichteten Denker zu halten.

Die Annahme einer nominalistischen Beeinflussung des jungen Suarez stützt sich denn auch nur auf die Tatsache, daß er während seiner theologischen Studien die Vorlesungen an der Universität Salamanca besuchte, wo der Nominalismus, wie es scheint, noch eine gewisse rechtliche Stellung hatte. Jedenfalls gab es, wie aus einem Gutachten der Universität Salamanca<sup>7</sup> hervorgeht, dort noch im Jahre 1552 außer den beiden theologischen Hauptlehrstühlen (Cátedra de Prima und Cátedra de Visperas) drei weitere Lehrstühle (catedrillas), die Cátedra de Santo Tomás, die Cátedra de Escoto und die Cátedra de Gregorio de Rímini, diese letztere, wie es in dem Gutachten heißt, damit auch die via de nominales zu ihrem Recht komme. Damals wollte man aus Sparsamkeitsrücksichten diese catedrillas abschaffen. Das Claustro, d. h. der Senat, der Universität sprach sich entschieden dagegen aus: die Ehre der Universität und der Fortschritt der Studien fordere, daß alle verschiedenen Richtungen vertreten seien; man wollte also, wie es scheint, auf die gegenseitige Befruchtung im Ringen der Meinungen nicht verzichten. Das war zur Zeit, als *Dominicus Soto* Prior von San Esteban und (seit 1552) Inhaber der Cátedra de Prima war. Man ersieht daraus, daß man zur Zeit der scholastischen Reform in Salamanca keineswegs engherzig war. In dem Gutachten wird sogar bedauert, daß auf dem Lehrstuhl des Gregor von Rimini tatsächlich die Lehre des Durandus vorgetragen werde, die abgesehen von einigen Sondermeinungen im wesentlichen mit der des hl. Thomas übereinstimme. Es wird der Vorschlag gemacht, der Inhaber dieses Lehrstuhls solle den Vorlesungen Gabriel Biel oder Marsilius von Inghen oder einen andern wirklich nominalistischen Autor zugrunde legen.

Es scheint aber, daß dieser Vorschlag nicht durchgedrungen ist. Als Suarez 14 Jahre später seine theologischen Studien begann, war der Lehrstuhl der Prima mit dem Dominikaner *Juan Mancio de Corpore*

<sup>6</sup> Vgl. R. de Scoraille S. J., François Suarez, Bd. 1, 53—64.

<sup>7</sup> Das Gutachten ist abgedruckt bei Fr. Kard. Ehrle, Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit. 2. Aufl., Freiburg 1933, 89—91.

*Christi* besetzt, der nach der Summa des hl. Thomas seine Vorlesungen hielt, den Lehrstuhl der Vespere hatte der Augustiner *Juan de Guevara* inne, der Durandus folgte. Die Theologen der Gesellschaft Jesu hörten diese beiden Professoren, wie aus einem noch erhaltenen Brief des Rektors des Kollegs an den Ordensgeneral hervorgeht<sup>8</sup>; außerdem hatten sie Ergänzungsvorlesungen im Kolleg. Den bedeutenderen Einfluß auf Suarez scheint Mancio ausgeübt zu haben, der auch seinerseits den jungen Ordensmann überaus hoch schätzte. Jedoch kann auch Guevara keineswegs als Nominalist gelten; in seinen in der Vatikanischen Bibliothek handschriftlich erhaltenen Vorlesungen hält er sich vor allem an den Lombarden, an Thomas und Durandus<sup>9</sup>. Letzterer wird zwar oft zu den Vorläufern des Nominalismus gerechnet, kann aber doch nicht einfachhin als Nominalist bezeichnet werden; der Grundzug seines ganzen Denkens ist eher platonisch-augustinisch<sup>10</sup>.

Es ist jedoch anzunehmen, daß Suarez schon während seiner Studienjahre auch die nominalistische Denkrichtung quellenmäßig kennen gelernt hat. Schon damals wird er jene umfassende Kenntnis aller scholastischen Schulen grundgelegt haben, die ihn später befähigte, auch die Anhänger der „*via moderna*“, wie Ockham, Gregor von Rimini, Buridan, Marsilius von Inghen und Gabriel Biel, zu Wort kommen zu lassen und sich mit ihren Lehrmeinungen auseinanderzusetzen. Daß Suarez aber in seiner Ausbildungszeit vorwiegend unter nominalistischem Einfluß stand, widerspricht den Tatsachen. Der thomistische Einfluß war vielmehr durchaus überwiegend. So ist denn auch in seinen Werken die Zahl der Zitate aus nominalistischen Autoren im Vergleich zu andern, namentlich zu den Thomaszitate, verhältnismäßig gering. So werden z. B. in dem umfangreichen Werk *De anima* nur an fünf Stellen nominalistische Lehrmeinungen erwähnt. In den *Disputationes metaphysicae* zählt *J. Iturrioz S. J.* 68 Zitate aus Ockham; ihnen stehen nicht weniger als 447 Stellen allein aus dem 1. Teil der *Summa theologica* des Aquinaten gegenüber<sup>11</sup>; die Gesamtzahl aller Thomaszitate beträgt 1008. Entscheidend ist aber selbstverständlich, wie sich Suarez zu den Auffassungen der Nominalisten stellt. *Iturrioz*<sup>12</sup> gibt eine Liste der Stellen aus den *Disputationes metaphysicae*, wo Suarez zusammenfassend Lehrmeinungen der „*Nominales*“ anführt und sich mit ihnen auseinandersetzt. Es sind im ganzen 19 Stellen. Dabei wird in 12 Fällen die nominalistische Auffassung

<sup>8</sup> R. de Scoraille, a. a. O. 85.

<sup>9</sup> R. de Scoraille, 87.

<sup>10</sup> Ueberweg-Geyer, *Die patristische u. scholastische Philosophie*, 11. Aufl., 524.

<sup>11</sup> *Estudios sobre la Metafisica de Francisco Suarez*, Madrid 1949, 152 f. 96 bis 107 65.

<sup>12</sup> Ebd. 148 f.

schlechthin abgelehnt; in andern Fällen wird sie teilweise abgelehnt oder nur mit gewissen Einschränkungen angenommen. Nur in einem Fall stimmt Suarez der nominalistischen Auffassung schlechthin zu, nämlich in der Lehre von der nicht-realen Unterscheidung zwischen Wesen und Dasein, also in einer Lehre, die keineswegs dem Nominalismus allein eigen ist. Vor allem in den erkenntnistheoretischen Fragen, an die wir bei dem Wort „Nominalismus“ zuerst denken, lehnt Suarez die nominalistischen Auffassungen entschieden ab.

Damit kommen wir zu den sachlichen Einwänden gegen die Erkenntnislehre des Suarez. Ihre Tragweite abzuwägen, ist natürlich wichtiger als eine bloß abzählende Statistik der Fälle von Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung. Wie wir bereits erwähnten, ist es zunächst die Lehre des Suarez von den Prinzipien, in der man eine nominalistische Haltung zu finden meint<sup>13</sup>. Der *Vorwurf einer nominalistischen Umdeutung* der metaphysischen Ursätze stützt sich auf zwei Stellen, die nicht die Erfassung dieser Ursätze im allgemeinen, sondern eine schwierige Sonderfrage bezüglich des „*principium identitatis comparatae*“ (Quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se) betreffen. Aus diesem Satz ergibt sich bekanntlich eine begriffliche Schwierigkeit in der Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes: Da die göttlichen Personen mit dem einen göttlichen Wesen identisch sind, müßten sie, scheint es, auch unter sich identisch sein, was ihre Dreiheit aufheben würde. Zur Lösung dieses Einwandes bemerkt Suarez u. a.: „Wenn dieser Satz (Quaecumque sunt eadem . . .) in der ganzen Allgemeinheit des analogen Begriffs des Seienden, ohne Berücksichtigung des Unterschiedes von geschaffennem und ungeschaffennem bzw. von endlichem und unendlichem Seienden verstanden wird, dann ist er falsch; er kann (in dieser Allgemeinheit) nicht direkt bewiesen oder begründet werden, sondern höchstens durch Induktion im Bereich des Geschöpflichen von uns als wahr erwiesen werden. Daraus folgt aber nicht seine Geltung in der ganzen Allgemeinheit (des Seienden überhaupt)“<sup>14</sup>. Ähnlich äußert sich Suarez auch in den *Disputationes metaphysicae*, wo er im Zusammenhang des Abschnitts über Identität und Verschiedenheit kurz auf den Grundsatz der komparativen Identität zu sprechen kommt: „Dieser Satz gilt in den Geschöpfen, den endlichen Dingen, schlechthin; im Unendlichen aber, d. h. im göttlichen Wesen, bewahrheitet sich dieser Grundsatz nicht ohne Ein-

<sup>13</sup> Vgl. Mahieu, a. a. O. 140 f., 524.

<sup>14</sup> Respondeo: Principium illud *Quaecumque* etc., si in tota abstractione et analogia entis sumatur, abstrahendo ab ente creato et increato, seu finito et infinito, esse falsum, neque directe demonstrari aut probari posse, sed ad summum inductione posse a nobis ostendi in creaturis. Negamus autem inde recte concludi in tota illa universitate: De Sanctissimo trinitatis mysterio lib. 4 c. 3 n. 7 (ed. Vivès I 623 s.).

schränkung, denn wegen seiner Unendlichkeit kann es identisch sein mit den einander entgegengesetzten Beziehungen, die wegen ihres Gegensatzes nicht untereinander, sondern nur im (göttlichen) Wesen identisch sein können“<sup>15</sup>.

Aus diesen Texten, namentlich dem erstgenannten, schließt man, Suarez halte die metaphysischen Ursätze, zu denen doch der genannte Satz offenbar zu rechnen sei, für bloß induktive Verallgemeinerungen von Erfahrungstatsachen. Damit wäre allerdings eine nominalistische Denkrichtung bewiesen. Denn es wäre die Möglichkeit von Wesenseinsichten gezeugnet, und das könnte wohl seinen Grund nur in der Leugnung echter Wesensbegriffe haben, also in der nominalistischen Gleichsetzung des Allgemeinbegriffs mit undeutlichen sinnlichen Allgemeinvorstellungen.

Indes ist leicht einzusehen, daß der Schluß auf eine nominalistische Theorie der Prinzipien auf Grund der angeführten Texte keineswegs zwingend ist. Die entscheidende Frage ist: Läßt Suarez den Satz der komparativen Identität deshalb induktiv begründet sein, weil er allgemeine Sätze überhaupt nur als induktive Verallgemeinerungen der Erfahrung kennt, oder sind es besondere Gründe, die ihn gerade in diesem Einzelfall eine Wesenseinsicht, wie er sie im allgemeinen für die echt metaphysischen Prinzipien annimmt, ablehnen lassen? Im ersteren Fall wäre der Schluß auf eine nominalistische Erkenntnislehre allerdings gerechtfertigt, im letzteren Fall dagegen nicht; es läge höchstens ein Irrtum über die Eigenart dieses einen Satzes vor, der angesichts der theologischen Schwierigkeit einigermaßen begreiflich wäre.

Jedenfalls dürfen wir die Antwort auf die Frage, wie sich Suarez die Prinzipienkenntnis denke, nicht aus einer doch recht abgelegenen und dunklen Einzeluntersuchung ableiten wollen, wenn Suarez anderswo mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit das ganze *Problem der Prinzipienkenntnis als solches* eigens behandelt. Diese Behandlung des Problems „ex professo“ finden wir aber in der 6. Sectio der 1. Dis-

<sup>15</sup> Hoc principium in creaturis et in rebus finitis simpliciter tenet; in re autem infinita, qualis est divina essentia, non verificatur illa maxima, absolute loquendo, quia propter suam infinitatem potest esse idem relationibus oppositis, quae propter oppositionem inter se idem esse non possunt, nisi tantum in essentia; de quo alias: Disp. met. d. 7 s. 3 n. 8 (Vivès XXV 274). Der Zeit der Veröffentlichung nach geht dieser Text dem vorigen voraus, da die Disputationes metaphysicae 1597, die Bücher de Trinitate 1606 gedruckt wurden. Aber vielleicht waren diese doch im wesentlichen schon früher, als Suarez 1576—80 über den ersten Teil der Summa Vorlesungen hielt, fertig, und Suarez mag sich beim Niederschreiben der angeführten Stelle der Disp. met. an die früher schon durchdachte Schwierigkeit der Trinitätslehre erinnert haben. Die hinzugefügte Bemerkung „de quo alias“ weist darauf hin, daß er damals schon im Sinn hatte, die Vorlesungen De Deo trino zu veröffentlichen. Jedenfalls sieht man, daß er diese Gedanken mehrmals durchdacht hat. Wenn er in De trinitate das Prinzip der komparativen Identität auf Induktion beruhen läßt, handelt es sich also nicht um eine gelegentliche, unüberlegte Bemerkung.

putation der *Disputationes metaphysicae*. Suarez stellt dort (n. 24) die Frage, was die Erfahrung zur Metaphysik beitragen könne. Die Antwort berücksichtigt vor allem die metaphysischen Ursätze. Die Erfahrung ist für sie notwendig, um die Begriffe des Subjekts und des Prädikates zu gewinnen (n. 26). Es kann auch eine psychologische Hilfe sein, wenn wir den Sachverhalt, der in dem allgemeinen Satz als notwendig behauptet wird, in der Erfahrung an dem einen oder andern Beispiel tatsächlich verwirklicht sehen (n. 27—29). Aber eine unbedingte Notwendigkeit dieser Erfahrung läßt sich nicht beweisen, nicht einmal für den Fall der ersten Auffindung der Wahrheit (n. 27, 29). Die Erfahrung ist eben nicht der eigentliche Grund der Zustimmung (*formalis ratio assentiendi*: n. 28). Dies ist vielmehr eine unmittelbare Einsicht des Verstandes, der, wenn er einmal die Begriffe (*termini*) von Subjekt und Prädikat klar erfaßt hat, „in seinem natürlichen Licht klar ihre unmittelbare Zusammengehörigkeit sieht; und das, fügt Suarez hinzu, ist der erste und einzige Grund der Zustimmung“<sup>16</sup>. Bemerkenswert ist, daß er hier unter den Sätzen, die auf diese Weise erkannt werden, ausdrücklich auch den Satz der komparativen Identität „*Quaecumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*“ nennt (n. 28). Freilich rechnet er ihn nicht zu den allerersten Sätzen, sondern ähnlich wie etwa den Satz „Das Ganze ist größer als sein Teil“ bereits zu einer zweiten Gruppe von Ursätzen, bei der wenigstens für die erste Auffindung eine entsprechende Erfahrung zwar nicht unbedingt, aber doch im allgemeinen als psychologische Hilfe notwendig ist.

Von einer induktiven Erkenntnis der Prinzipien kann also bei Suarez keine Rede sein, jedenfalls wenn man das Wort „Induktion“ im modernen Sinn versteht. Suarez erkennt der Erfahrung sogar eine wesentlich geringere Rolle zu als z. B. *Cajetan*. Nach dessen Auffassung ist zur Erfassung der Ursätze die erfahrungsmäßige Erkenntnis der „*complexio*“, d. h. des tatsächlichen Zusammenseins von Subjekt und Prädikat, unbedingt erforderlich. Diese Erfahrung nennt er sogar „den eigentlichen Beweg- oder Bestimmungsgrund des Verstandes“<sup>17</sup>. Gerade das leugnet aber Suarez: „Die Erfahrung ist nicht als eigentlicher

<sup>16</sup> *Quibus (terminis) intellectis ipse (intellectus) naturali suo lumine videt clare immediatam connexionem eorum inter se, quae est prima et unica ratio assentiendi illis (principiis): Disp. met. d. 1 s. 6 n. 26 (Vivès XXV 61).*

<sup>17</sup> *Fatendum est igitur quod ad generationem habitus principiorum praeexistit experimentum (ratione complexae cognitionis), quoniam est proprium motum seu determinativum intellectus ad hoc, et quoniam est medium essentialiter ordinatum ad hoc: Super Praedicabilia Porphyrii etc. Venetiis 1554. In *Analyt. post.* II cap. 13, fol. 92, col. 4 (zitiert bei P. Hoenen S. J., *De origine primorum principiorum scientiae: Greg 14 [1933] 153—184; 158).**

Grund der Zustimmung erforderlich.“<sup>18</sup> Freilich würde man auch Cajetan Unrecht tun, wenn man ihm deshalb eine empiristische Theorie der Prinzipienkenntnis zuschreiben wollte, obwohl er das Wort „inductio“ gebraucht. Denn die Verallgemeinerung erfolgt auch nach ihm nicht allein auf Grund der wiederholten Erfahrung ohne innere Einsicht der Notwendigkeit, sondern durch Hinzutritt des „intellectus agens“, in dessen Licht der Verstand den Sachverhalt, den die Erfahrung nur als einzelne Tatsache erfaßt, als wesensnotwendig und allgemein begreift. Wenn auch der so verstandene Übergang vom Einzelnen zum Allgemeinen „inductio“ genannt wird, ist das noch ein Nachwirken der aristotelischen Theorie der ἐπαγωγή, in der die empirische Induktion und die apriorische Einsicht der Wesensverhalte in Abhängigkeit von wahrgenommenen Einzelfällen noch ungeschieden miteinander verbunden erscheinen<sup>19</sup>. Auch Cajetan scheint noch ungeschieden die gleiche Theorie für apriorische Sätze (wie: Wenn Gleiches von Gleichem weggenommen wird, ist der Rest gleich) und für rein induktiv gewonnene Erfahrungssätze (wie: Dieses Kraut ist ein Heilmittel für diese Krankheit) aufzustellen<sup>20</sup>. Dabei wird einerseits für die apriorischen Wesenseinsichten die Abhängigkeit von der Erfahrung, und zwar einer wiederholten Erfahrung<sup>21</sup>, überbetont, andererseits den empirisch-induktiven Sätzen anscheinend der gleiche Notwendigkeitscharakter zugeschrieben wie den apriorischen Prinzipien.

Suarez kennt diese Auffassung, die er „einigen“ (quidam) zuschreibt, ebenfalls, lehnt sie aber ab<sup>22</sup>. Wenn hier mit diesen „quidam“ u. a. *Fonseca* gemeint ist, wie der Herausgeber annimmt, so ist es viel-

<sup>18</sup> Haec, quae requiruntur ad huiusmodi assensum evidentem, sive sit experientia, sive quaecumque alia terminorum declaratio, non requiruntur ut formalis ratio assentiendi, . . . sed ut sufficiens applicatio obiecti: Disp. met. d. 1 s. 6 n. 28 (Vivès XXV 62).

<sup>19</sup> Vgl. *Analytica post.* 2, 19. Mit Recht weist C. Nink S. J. (Sein und Erkennen, Leipzig 1938, 84 f. Anm.) darauf hin, wie wenig entwickelt hier noch die Theorie der Erkenntnis allgemeiner Sätze ist.

<sup>20</sup> Man vergleiche etwa die Cajetan-Texte, die Zigliara in der Anmerkung zu In 2 Anal. Post. lectio 20 der Editio Leonina der Werke des hl. Thomas (Band I 403) anführt, und den von Hoenen (a. a. O. 157 f.) abgedruckten Text.

<sup>21</sup> „Experimentum“, „experientia“ bedeutet in der damaligen scholastischen Sprache, wie das ἐμπειρία des Aristoteles, nicht eine einzelne Wahrnehmung, sondern die Zusammenfassung vieler Wahrnehmungen und Erinnerungen gleichartiger Fälle. Experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis (S. Thomas, In 2 Anal. Post. lect. 20 n. 11). Ähnlich heißt es auch bei Suarez: Experientia rigorose sumpta „includit multorum singularium intuitionem et collationem“ (Disp. met. d. 1 s. 6 n. 28).

<sup>22</sup> Disp. met. d. 1 s. 6 n. 27. Der Herausgeber macht zu dem „quidam“ die Anmerkung: *Fonseca*, lib. 1 c. 1 q. 4. Gemeint ist der 1577–89 erstmalig gedruckte Kommentar zur *Metaphysik* des Aristoteles. Auch Hoenen (a. a. O. 164) nennt *Fonseca* unter den Autoren, die im wesentlichen der Auffassung Cajetans folgen.

leicht dem Einfluß des Suarez, der 1597 nach Coimbra übersiedelte, zuzuschreiben, daß in dem erstmalig 1606 gedruckten Kommentar der *Conimbricenses* zu den logischen Schriften des Aristoteles sich deutlich eine Unterscheidung der zwei Arten allgemeiner Sätze ankündigt und die Bedeutung der Erfahrung für die eigentlichen Prinzipien eingeschränkt wird<sup>23</sup>. Auch Suarez unterscheidet (a. a. O. n. 30) von den Ursätzen, den *principia per se nota*, die besondern Grundsätze der einzelnen Wissenschaften, bei denen wir über die Induktion und das Erfahrungswissen (*notitia a posteriori*) nicht hinauskommen. Das Wort „Induktion“ verwendet er im Gegensatz zu Cajetan nicht mehr für die Wesenseinsicht, die uns die eigentlichen Prinzipien gibt, sondern nur für die empirische Induktion<sup>24</sup>. Er sieht eben klar, daß die Theorie Cajetans gerade bei den allgemeinsten und ersten Prinzipien, wie beim Satz vom Widerspruch, versagen muß. „Vom Einzelding können wir durch Erfahrung nur wissen, daß es tatsächlich da ist; daß es zu gleicher Zeit des Daseins nicht entbehrt, können wir nicht durch eine von der Wahrnehmung des Seins verschiedene positive Erfahrung wissen, sondern das erfährt nur die Einsicht des Verstandes, wenn einmal die Begriffe geklärt sind.“<sup>25</sup> Mit andern Worten: Der im Widerspruchs-

<sup>23</sup> Zuerst wird die Möglichkeit folgender Unterscheidung erwogen: In aliis (conclusionibus universalibus) inductio est praecipua causa conclusionis; in principio autem minus praecipua. Daß in den Prinzipien die Induktion nicht Hauptursache ist, wird näher dahin erläutert, daß sie „non formaliter concurrat ut ratio motiva“. Dementsprechend bedeute die Induktion eine eigentliche Folgerung, wenn sie Erkenntnisgrund (*ratio motiva*) für den allgemeinen Satz sei, wie es bei den meisten von Aristoteles angeführten Beispielen der Fall sei. Die „Induktion“ bedeute dagegen keine Schlußfolgerung, wenn sie, wie bei den Prinzipien, nur Bedingung sei. Noch wahrscheinlicher aber sei jene Auffassung, nach der die „Induktion“ für die Prinzipienfassung überhaupt nicht notwendig sei, da der Verstand durch sein eigenes Licht und die Erfassung des Wesens der Termini (*penetratio terminorum*) genügend determiniert sei: *Commentarii Collegii Conimbricensis in universam Dialecticam Aristotelis, Coloniae 1611, II 439 s.* (In 1 Anal. Post. q. 3 a. 3). Als Gewährsmann für diese Auffassung wird der Skotist Antonius Andreas genannt (ebd. 437).

<sup>24</sup> Bei Suarez bahnt sich also der moderne Sprachgebrauch schon an. Dagegen finden wir zuweilen auch heute noch bei thomistischen Autoren die ältere Redeweise, nach der auch die Prinzipien durch „Induktion“ erkannt werden, so z. B. bei Fr. Morandini S. J., *Logica maior, Romae 1946*, bei dem sich (s. 201) die These findet: *Ex experientia sensibili principia analytica acquiruntur late dicta quadam inductione; principia autem synthetica inductione strictae dicta, quae a syllogismo specificae differt*. Man kann wohl bezweifeln, ob diese Terminologie glücklich ist, die mit dem „analytica“ unbewußt auf den Leibniz-Wolffschen Rationalismus zurückgreift und mit dem „inductio“ im ersten Glied an die — mit ihrer Überbetonung der Erfahrung nun doch wohl überlebte — aristotelische Theorie anknüpfen will.

<sup>25</sup> *Quodlibet est vel non est. Impossibile est idem simul esse et non esse... Vix possunt illa principia ad positivam experientiam reduci; nam licet de quocumque singulari possimus experiri quod sit, tamen quod tunc non careat existentia, non possumus positive experiri distincto experimento ab eo quo videtur illud esse, sed sola intelligentia id percipitur explicatis terminis: Disp. met. d. 1 s. 6 n. 27 (Vivès XXV 61 s.).*

prinzip als notwendig erfaßte Sachverhalt kann gar nicht als bloße Einzeltatsache wahrgenommen werden.

Von einer nominalistisch-empiristischen Deutung der Prinzipien kann also bei Suarez keine Rede sein. Eher wird man im Gegenteil sagen müssen: Er hat wesentlich dazu beigetragen, einer klaren Unterscheidung von apriorischer Wesenseinsicht und aposteriorischer Induktion die Wege zu ebnen. Ja, wer auch heute noch die Auffassung Cajetans für richtig hält<sup>26</sup>, müßte gegen Suarez, statt ihm eine empiristische Theorie der Prinzipien vorzuwerfen, gerade im Gegenteil den Einwand erheben, er löse die Prinzipienkenntnis zu sehr von der Erfahrung los.

Gerade aber wenn Suarez das Wort „Induktion“ nicht mehr in dem weiten Sinn der Alten auffaßt, scheint es unverständlich, wie er die *Geltung des Prinzips der komparativen Identität* auf bloße Induktion zurückführen kann. Man könnte versucht sein, zur Entschuldigung des „Irrtums“ auf die große Schwierigkeit des Problems hinzuweisen, wie dieses Prinzip mit der Dreifaltigkeitslehre in Einklang zu bringen sei. *B. M. Xiberta O. Carm.* hat einmal<sup>27</sup> die Lösung dieser Schwierigkeit zusammengestellt, die 31 verschiedene Theologen von Wilhelm von Auxerre bis Billot gegeben haben, und er findet bei diesen 31 Theologen nicht weniger als elf verschiedene Lösungsversuche. Selbst wenn diese Lösungen zum Teil miteinander vereinbar sind, finden sich unter ihnen gewiß auch einander widersprechende Auffassungen, die nicht alle richtig sein können. Man könnte also sagen, ein Irrtum in dieser Frage sei nicht allzu schwerwiegend.

Um so überraschender mag auf den ersten Blick die Auffassung *E. Guerreros S. J.*<sup>28</sup> sein: Bei Suarez liegt gar kein Irrtum vor, seine Lehre über das Prinzip der komparativen Identität, richtig verstanden, ist sogar unbestreitbar. Wer aber Guerreros Ausführungen unvoreingenommen auf sich wirken läßt und mit ihnen die Darlegungen des Suarez selbst im Zusammenhang vergleicht, wird ihm recht geben. Suarez leugnet durchaus nicht, daß der Satz der komparativen Identität einen wahren Sinn hat, der unabhängig von aller empirischen Induktion absolut notwendige und transzendente Geltung hat. Diesen Sinn des Satzes meint er, wo er den Satz den unbedingt geltenden Prinzipien beizählt (*Disp. met. d. 1 s. 6 n. 28*). In dem Sinn aber,

<sup>26</sup> P. Hoenen (a. a. O. 165—179) sucht mit sehr beachtlichen Gründen zu zeigen, daß auch der hl. Thomas diese Ansicht teilt.

<sup>27</sup> *Enquesta històrica sobre el principi d'identitat comparada: Estudis Franciscans* (Barcelona) 27 (1933) 291—336.

<sup>28</sup> E. Guerrero, *Afirma alguna vez el P. Suárez que los primeros principios son inductivos?*: *EstudEcl* 12 (1933) 5—32. Vgl. auch E. Guerrero in dem in Anm. 1 genannten Suarez-Band von *Razón y Fe*, 329—335.

in dem der Satz als Einwand gegen die christliche Dreifaltigkeitslehre auftritt, hat er in der Tat keine unbedingte Gültigkeit. Denn in diesem Sinn, sagt Suarez, behauptet er: Wenn zwei einem dritten so identisch sind, daß sie von ihm nicht wirklich verschieden sind, dann sind sie auch untereinander so identisch, daß sie voneinander nicht wirklich verschieden sind<sup>29</sup>. Von diesem Satz und nur von ihm behauptet Suarez, daß er keine unbedingte Geltung für das ganze Reich des Seins habe, und das muß jeder zugeben, der die wirkliche Verschiedenheit der drei göttlichen Personen, die doch mit der einen göttlichen Wesenheit identisch sind, nicht leugnen will.

Daß der Satz der komparativen Identität in der Tat nicht so klar und eindeutig ist, wie er vielleicht auf den ersten Blick erscheint, mag folgende Überlegung zeigen: Der Satz: „Petrus ist ein Mensch“, drückt ohne Zweifel eine wirkliche Identität aus, und ebenso der Satz: „Paulus ist ein Mensch“. Warum kann ich nun trotzdem nicht auf Grund des Satzes der komparativen Identität schließen: Also sind Petrus und Paulus identisch? Einfach deshalb nicht, weil das dritte, dem beide identisch sind, nämlich „ein Mensch“, kein Einzelnes, sondern ein Allgemeines ist. Der Grund aber, warum der Satz für das Allgemeine keine Geltung hat, ist, daß das Allgemeine mehreren mitteilbar (*communicabile*) ist. Was nun, wenn es ein Einzelwesen gibt, das als Einzelnes noch mehreren Subjekten (*supposita*) mitteilbar ist? A priori können wir gewiß nicht sagen, daß dieser Fall möglich ist; aber auch nicht, daß er unmöglich ist. Der Glaube aber lehrt uns, daß er in Gott wirklich ist. Ist er aber wirklich, so läßt sich auch auf ihn der Satz der komparativen Identität nicht anwenden. Darum, sagt Suarez, können wir nicht schließen: Diese Gottheit ist der Vater und diese Gottheit ist der Sohn, also ist der Sohn der Vater<sup>30</sup>. Soll das Prinzip der komparativen Identität also in einem wirklich allumfassenden (transzendentalen) Sinn zum Ausdruck gebracht werden, so müßten wir etwa sagen: Wenn zwei einem und demselben nicht mitteilbaren (*incommunicabili*) Dritten identisch sind, sind sie auch untereinander identisch<sup>31</sup>. Das wäre also der Satz der komparativen Identität in einem transzendental gültigen Sinn.

<sup>29</sup> Quae ita sunt eadem uni tertio ut ab eo realiter non distinguantur, ita etiam sunt inter se idem, ut inter se realiter non distinguantur: Suarez, De trinitate lib. 4 c. 3 n. 2.

<sup>30</sup> Ibid. n. 8.

<sup>31</sup> Lateinisch würden wir sagen: Quae sunt eadem uni tertio incommunicabili, sunt eadem inter se. Tatsächlich findet sich die Formel so nicht ausdrücklich bei Suarez, entspricht aber ganz seinen Ausführungen a. a. O. n. 8. Vielleicht könnte man auch dadurch zu einer transzendental gültigen Fassung des Satzes gelangen, daß man anstatt zum Begriff des „dritten“ zu dem der „zwei“ eine einschränkende Bestimmung hinzufügt, indem man sagt: Zwei Absolute (= nicht Relative), die einem dritten identisch sind, sind unter sich

Die erstgenannte Formel, die ohne jede Einschränkung die reale Identität zweier, die einem und demselben dritten Einzelwesen real identisch sind, behauptet, kann höchstens im kategorialen Bereich Geltung haben. Suarez deutet an, daß sie wirklich im Bereich des Kategorialen, Geschöpflichen, unbedingt gelte. Er hält es für durchaus annehmbar, daß die Unmöglichkeit einer Mittelbarkeit desselben Einzelwesens an mehrere Träger mit der Endlichkeit wesensnotwendig gegeben ist<sup>32</sup>. Aber ein strenger Beweis dafür dürfte schwerlich möglich sein. Wir wissen höchstens, daß so etwas im Bereich unserer Erfahrungswelt nicht vorkommt. Und das eben meint Suarez, wenn er sagt, der Satz von der komparativen Identität in seiner uneingeschränkten Fassung könne von uns höchstens induktiv im Bereich des Geschöpflichen erwiesen werden<sup>33</sup>. Aus diesem auf den ersten Blick so anstößig erscheinenden Satz folgt also in keiner Weise eine nominalistische Denkungsart des Suarez.

Aber gilt dasselbe auch von seiner Lehre über die direkte Erkenntnis des stofflichen Einzelnen durch den menschlichen Verstand? Weil diese These geschichtlich auf *Ockham* zurückgeht und sachlich das Allgemeine seiner Vorrangstellung in der geistigen Erkenntnis beraubt, sieht man in ihr eine bedenkliche Annäherung an den Nominalismus<sup>34</sup>.

Wenn wir in dieser Frage zur Klarheit kommen wollen, müssen wir zunächst bestimmen, was hier mit „direkter“ Erkenntnis gemeint ist. Wenn Thomas die direkte Erkenntnis des Einzelnen leugnet<sup>35</sup>, Suarez sie behauptet<sup>36</sup>, so bedeutet das Wort „direkte“ Erkenntnis bei beiden nicht etwa dasselbe wie unmittelbare Erkenntnis im modernen erkenntnistheoretischen Sinn, sondern Erkenntnis mit Hilfe einer eigenen Species intelligibilis, einer eigenen Erkenntnisform. In der Auffassung beider kommt die erste Verstandeserkenntnis dadurch zustande, daß der wirkende Verstand (*intellectus agens*) in Abhängigkeit vom Sinnen-

---

identisch; lateinisch: *Absoluta, quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*. Jedoch findet sich diese Formel bei Suarez nicht. Dagegen erwähnt er noch eine dritte Möglichkeit, zu einer uneingeschränkt gültigen Fassung des Satzes zu gelangen, nämlich die Formel: *Quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se in illo tertio* (a. a. O. n. 4). Doch bemerkt er mit Recht, daß diese Formel im Grunde tautologisch ist.

<sup>32</sup> A. a. O. n. 7: *in creaturis potest illud oriri ex limitatione earum*. Ebenso *Disp. met. d. 7 s. 3 n. 7: in rebus finitis (hoc principium) simpliciter tenet*. Entsprechend sieht Suarez die Möglichkeit der Mittelbarkeit der göttlichen Wesenheit in deren Unendlichkeit begründet.

<sup>33</sup> *De trinitate lib. 4 c. 3 n. 7*.

<sup>34</sup> Vgl. z. B. J. Maréchal S. J., *Le point de départ de la Métaphysique I*<sup>2</sup> 185; C. Giacón, a. a. O. (Anm. 4) 680 f., 689.

<sup>35</sup> *S. th. 1 q. 86 a. 1*.

<sup>36</sup> *De anima lib. 4 c. 3*.

bild (phantasma) im aufnehmenden oder eigentlich erkennenden Verstand (intellectus possibilis) eine Spezies, d. h. eine Erkenntnisform, die den Gegenstand darstellt, hervorbringt. Nach der Auffassung des *hl. Thomas* bietet diese Species sogleich das allgemeine Wesen dessen, was im Sinnenbild sich als Einzelgegenstand darstellt; gibt etwa das Sinnenbild die konkrete Gestalt dieses Dreiecks, so ist der Inhalt der „abstrahierten“ geistigen Species das allgemeine Wesen des Dreiecks. *Suarez* dagegen nimmt an, daß die Species denselben Inhalt hat wie das Sinnenbild, also das konkrete Einzelne; nur seinhaft ist sie nicht mehr, wie das Sinnenbild, „materiell“, d. h. von einem körperlichen Organ innerlich abhängig, sondern immateriell, geistig, d. h. ohne innere Abhängigkeit von körperlichen Organen. *Ockham* lehnt auf Grund seines Sparsamkeitsprinzips („*Entia non sunt multiplicanda sine ratione*“) alle vermittelnden Erkenntnisbilder (Species) für die intuitive Erkenntnis ab<sup>37</sup>; zu ihr rechnet er aber auch die verstandesmäßige Erfassung des materiellen Einzelnen. Den Ausdruck „*directa cognitio*“ scheint er nicht zu kennen. Seine Lehre ist also keineswegs mit der des *Suarez* identisch. Nur in der These, daß das Einzelne erster Gegenstand auch des Verstandes ist<sup>38</sup>, trifft sich *Suarez* mit ihm.

Entscheidend ist nun die *Frage*, ob ein *notwendiger Zusammenhang zwischen dieser Lehre der Ersterkenntnis des Einzelnen und dem Nominalismus Ockhams* besteht. Das scheint nicht der Fall zu sein; sondern der Nominalismus ergibt sich aus dieser Lehre nur unter Voraussetzung auch der *Ockhamschen Ontologie* des Einzelnen. Das Einzelne ist nach *Ockham* so sehr das einzig Wirkliche, daß in ihm alles unter jeder Rücksicht durchaus dieses Einzelne ist. Die Frage nach einem Individuationsprinzip, das sich irgendwie von andern metaphysischen Aufbauprinzipien des Seienden abhebt, ist ihm einfachhin sinnlos. Darum kann auch im Einzelnen keine Natur gefunden werden, die nicht aus sich schon dieses Einzelne wäre<sup>39</sup>. Die Abstraktion kann also auch nicht aus dem Einzelnen etwas ihm mit andern Einzelwesen Gemeinsames, Wesenhaftes, herausheben. Vielmehr entsteht bei Gelegenheit der Erkenntnis des Einzelnen durch ein verborgenes Wirken der Natur, nicht durch ein bewußtes Wirken des Verstandes, der Allgemeinbegriff. Von diesem sagt *Ockham*: „Durch den Satz ‚Sokrates ist ein Mensch‘ wird nicht bezeichnet, daß Sokrates die menschliche Natur

<sup>37</sup> Ad cognitionem intuitivam habendam non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam, et nullam speciem: In 2 Sent. q 15, O (zitiert bei *Alejandro* [vgl. Anm. 5] 99 f. Anm.).

<sup>38</sup> Ideo dico . . . quod singulare intelligitur; secundo quod prima notitia singularis est intuitiva; tertio quod singulare primo intelligitur: In 1 Sent. 3, 5, Q (*Alejandro* 107).

<sup>39</sup> Quaelibet res singularis seipsa est singularis. . . . Nec quaerenda est aliqua causa individuationis: In 1 Sent. 2, 6 (*Alejandro* 106 Anm.).

hat, oder daß diese in Sokrates verwirklicht ist, oder daß ein Mensch in Sokrates ist, oder daß ‚Mensch‘ zum Sein oder Wesen des Sokrates gehört, oder zu seinem Wesensbegriff, sondern es wird nur bezeichnet, daß Sokrates wahrhaft Mensch ist, . . . das heißt, daß er etwas ist, wofür dieses Prädikat ‚Mensch‘ steht oder gebraucht wird.“<sup>40</sup> Mit peinlicherer Genauigkeit kann wohl die These des Nominalismus (Konzeptualismus) kaum umschrieben werden. Mit aller nur wünschenswerten Klarheit ist hier gesagt: Das Allgemeine ist nur Begriff, der zur Einteilung der Einzel Dinge in Klassen dient; sein Inhalt aber ist nicht in den Einzelwesen enthalten. „Kein Allgemeines“, sagt Ockham, „existiert in irgendeinem Sinn außerhalb des Bewußtseins.“<sup>41</sup> Diese Folgerung ergibt sich für Ockham aber nicht aus der Lehre von der Ersterkenntnis des Einzelnen, sondern aus der Auffassung, daß das Einzelne durch und durch und unter jeder Rücksicht wesentlich dieses Einzelne ist.

Wie stellt sich nun *Suarez* zu dieser Auffassung des Einzelnen? Auch er lehnt freilich in einem bestimmten Sinn ein Individuationsprinzip ab, nämlich ein principium individuationis, das von andern aus sich allgemeinen Wesensbestandteilen des Einzelnen *real* verschieden wäre. In diesem Sinne sagt er: Das Einzelne bedarf keines andern Individuationsprinzips außer seinem eigenen Seinsbestand oder den innern Aufbauprinzipien, aus denen es besteht<sup>42</sup>. Dadurch soll vor allem die thomistische Lehre von der Materie als Individuationsprinzip der aus sich allgemeinen Form abgelehnt werden. Trotzdem hält aber *Suarez* dafür, daß sich im Einzelwesen das, worin es mit andern Einzelnen übereinstimmt, von dem, wodurch es sich von ihnen unterscheidet, für uns erkennbar abhebt; Sokrates ist z. B. nicht, weil er Mensch ist, dieser einzelne Mensch. Es gibt also in ihm einen Seinsinhalt, der, wenn er auch natürlich in seiner konkreten Realität ein Einzelnes ist, doch nicht *aus sich*, d. h. nicht, weil er ein solcher ist, dieses Einzelne ist; das ist die diesem Einzelwesen mit andern gemeinsame Natur<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Per tales propositiones ‚Socrates est homo‘, ‚Socrates est animal‘, non denotatur quod Socrates habeat humanitatem . . . , nec denotatur quod humanitas . . . sit in Socrate, vel quod homo . . . sit in Socrate, nec quod homo . . . sit de esse vel quidditate Socratis, vel de intellectu quidditativo Socratis. Sed denotatur quod Socrates vere sit homo . . . quod est aliqua res, pro qua stat vel supponit hoc praedicatum ‚homo‘: Logica lib. 2 c. 2 (Alejandro 111).

<sup>41</sup> Nullum universale . . . est aliquid existens quocumque modo extra animam: In 1 Sent. d. 2 q 8 Q (Alejandro 113).

<sup>42</sup> Ex hactenus dictis contra superiores sententias videtur . . . relinqui omnem substantiam singularem neque alio indigere individuationis principio praeter suam entitatem vel praeter principia intrinseca, quibus eius entitas constat: Disp. met. d. 5 s. 6 n. 1 (Vivès XXV 180).

<sup>43</sup> Vgl. Disp. met. d. 6 s. 1 n. 9 (Vivès XXV 203): Unitas individualis non convenit essentiae communi per seipsam, sed oportet intelligere aliquid additum, saltem ratione distinctum, quo illa essentia communis individua fiat. — Ipsa singularia habere inter se aliquid in quo conveniant, vel similia sint, et ali-

Sie ist es, die im Allgemeinbegriff ohne das Diessein gedacht wird. Darum lehnt Suarez den Nominalismus mit Recht ab: Die Gründe der Nominalisten, sagt er, schließen keineswegs aus, daß die Naturen, die allgemein genannt werden, wahrhaft in den Einzelwesen enthalten sind<sup>44</sup>. Damit ist der Nominalismus bzw. Konzeptualismus in aller Form zurückgewiesen. Diese Ablehnung ergibt sich auch ganz folgerichtig aus den Voraussetzungen des Suarez. Er betrachtet eben das Einzelding nicht, wie Ockham, als einen unanalysierbaren Block, der jeder gedanklichen Durchdringung seines inneren Gefüges widersteht, sondern als ein Ganzes, in dem sich für den durchdringenden Blick des Geistes die verschiedenen Seinsstufen (*gradus metaphysici*) deutlich voneinander abheben. Ja, das scheint ihm so selbstverständlich zu sein, daß er die entgegengesetzte Auffassung, aus der sich die nominalistische Leugnung des wirklichen Seins der allgemeinen Denkinhalte ergibt, für geradezu widersinnig hält; er zweifelt, ob sie je einmal im Ernst verteidigt worden sei<sup>45</sup>. Diese ganz selbstverständlich realistische Haltung und nicht etwa Nachgiebigkeit gegenüber dem Nominalismus ist es auch, die ihn gelegentlich eine *benigna interpretatio* der nominalistischen Theorie versuchen läßt<sup>46</sup>. Er kann sich kaum denken, daß jemand im Ernst die Realgeltung des Allgemeinen leugnen könnte.

quid in quo differant, seu distinguantur: *Ibid.* s. 2 n. 1 (*Vivès* 206). — *Ibid.* n. 8 (208) wird zustimmend das Wort des hl. Thomas zitiert: *Naturam secundum se neque universalem neque singularem esse* (*De ente et ess.* c. 4). — Ähnlich heißt es *ibid.* s. 9 n. 15 von dem durch den Gattungsbegriff bezeichneten Seinsgehalt: *Ratio generica praecise sumpta est indifferens, et quasi in potentia essentiali, ut per differentiam specificam determinetur* (*Vivès* 240).

<sup>44</sup> (*Argumenta Nominalium*) nihil omnino obstant quominus verum sit naturas, quae denominantur universales, in singularibus esse: *Disp. met. d. 6 s. 2 n. 1* (*Vivès* XXV 206).

<sup>45</sup> *Tertia sententia extreme contraria esse potest, haec (genus et differentiam) neque re neque etiam ratione distingui, sed esse omnino idem, etsi diversis vocibus significantur. Quae opinio attribui potest Nominalibus, quatenus omnino negant haec universalia in rebus reperiri; vix autem credibile est opinionem hanc in mentem alicuius philosophi venisse . . .*: *Disp. met. d. 6 s. 9 n. 7* (*Vivès* 238).

<sup>46</sup> (Nominales) merito reprehendendi sunt quoad aliquos loquendi modos, nam in re fortasse non dissident a vera sententia; nam eorum rationes huc solum tendunt, ut probent universalitatem non esse in rebus, sed convenire illis prout sunt obiective in intellectu, . . . quod verum est: *Disp. met. d. 6 s. 2 n. 1* (*Vivès* XXV 206). Zur Deutung dieser Stelle vgl. J. Iturioz, *Estudios sobre la Metafisica de Fr. Suarez*, Madrid 1949, 150 f. — Inwieweit die Bemerkung des Suarez geschichtlich das Richtige trifft, ist schwer zu sagen, da die Texte der Nominalisten nicht leicht zugänglich sind. Wenn wir aber z. B. die Beweisgründe jenes Anonymus prüfen, dessen *Quaestio de universali secundum viam et doctrinam Guilelmi de Ockham M. Grabmann* in den *Opuscula et textus* (fasc. 10) herausgegeben hat, so scheint sich die Beobachtung des Suarez zu bestätigen. Die Beweisführung berücksichtigt fast nur den Begriffsrealismus, dagegen kaum je die Möglichkeit eines mittleren Standpunktes zwischen Konzeptualismus und zu weit gehendem Begriffsrealismus. So kann der Anschein entstehen, als sollte nur das wirkliche Sein des Allgemeinen als solchen aus-

Trotzdem besteht gegenüber dem Thomismus ein wesentlicher Lehrunterschied. Nach Thomas wird der Allgemeinbegriff unmittelbar vom Sinnenbild (*phantasma*) abstrahiert; nach Suarez dagegen knüpft die abstrahierende Tätigkeit des Geistes an die bereits verstandesmäßige Erfassung des Einzelnen an. Damit wird sie zugleich als Akt des erkennenden Verstandes (*intellectus possibilis*) eindeutig als bewußtes Wirken gekennzeichnet, während bei Thomas die Abstraktion des Allgemeinen als Leistung des „wirkenden Verstandes“ (*intellectus agens*) als etwas Unbewußtes aufgefaßt wurde. Ferner bedeutet die Abstraktion der *species intelligibilis* bei Thomas nicht nur den Übergang vom *seinshaft* materiellen Sinnenbild zum *seinshaft* immateriellen geistigen Erkenntnisbild, sondern zugleich auch inhaltlich, dem dargestellten *Gegenstand* nach, eine Art Befreiung von der Materie<sup>47</sup>, da ja die durch die Quantität „bezeichnete“ Materie als Individuationsprinzip gilt. Bei Suarez dagegen ist der Übergang vom Sinnenbild zum geistigen Erkenntnisbild nur *seinshaft* eine Erhebung auf die immaterielle Stufe<sup>48</sup>, und auch die Abstraktion des Allgemeinen vom Einzelbegriff bedeutet nicht wesentlich eine Entmaterialisierung des gegenständlichen Inhalts.

Aus diesem Grund erscheint manchen Thomisten die Auffassung des Suarez doch noch des Nominalismus verdächtig. Aber darf man in die Lehre eines andern Folgerungen hineindeuten, die sich vielleicht von den eigenen systematischen Voraussetzungen her ergeben, aber keineswegs von den Voraussetzungen des andern her?

Wenn wir nun fragen, warum Suarez sich bei der thomistischen Lösung nicht beruhigen konnte, so ergibt sich die zunächst erstaunliche Antwort: Nicht zuletzt *um der Realgeltung des Allgemeinen willen* lehrt er die *direkte Erkenntnis des Einzelnen*. Es genügt eben nicht, daß sich das Allgemeine scharf vom Einzelnen abhebt. Damit ist zunächst nur der reine Nominalismus, der das Allgemeine sogar als eigenen Bewußtseinsinhalt leugnet, überwunden. Die entscheidende Frage gegenüber dem ockhamistischen Nominalismus, d. h. Konzeptualismus, ist aber, ob das Allgemeine in einem wahren Sinn im realen Seienden verwirklicht ist. Das reale Seiende ist aber das Einzelne. Die

---

geschlossen werden. In Wirklichkeit wird freilich geschlossen: Weil das Allgemeine kein konkretes Seiendes ist, ist es „nur Begriff“.

<sup>47</sup> Nicht eine völlige Befreiung von der Materie, weil ja auch die allgemeine Natur noch die „*materia communis*“ einschließt. Vgl. S. th. 1 q. 85 a. 1 ad 2.

<sup>48</sup> So ausdrücklich *Disp. met. d. 6 s. 6 n. 3* (*Vivès XXV 224*): *Quo fit ut . . . intellectus agens non abstrahat universale a singularibus, solumque dicatur abstrahere speciem intelligibilem a phantasmate, quia separat eam a conditionibus materiae, quantum ad esse reale illius, non vero quantum ad obiectum quod repraesentat; producit enim speciem spiritualem et immaterialem in entitate sua, repraesentantem eandem numero rem individuum, quam repraesentat phantasma.*

Frage spitzt sich also auf die Aussagbarkeit des Allgemeinen vom Einzelnen zu, d. h. auf die Möglichkeit, das Einzelurteil, z. B. „Petrus ist ein Mensch“, zu bilden und im realistischen Sinn zu rechtfertigen. Das Urteil ist aber Verstandesakt. Darum müssen auch alle seine Elemente im Verstand gegeben sein, also auch das Einzelne, das Subjekt des Urteils ist. Aus diesem Grund fordert Suarez eigene Einzelbegriffe<sup>49</sup>.

Einzelbegriffe nimmt nun in einem gewissen Sinn freilich auch Thomas an. Aber das Einzelne wird nach seiner Lehre nur indirekt erkannt, durch eine Art Reflexion auf das Sinnenbild, wie es immer wieder heißt<sup>50</sup>. Hier vor allem setzt nun die Kritik des Suarez an. Diese Reflexion, sagt er, ist unbegreiflich, wie man die Sache auch wenden mag<sup>51</sup>. Und es scheint uns, daß Suarez hier, wenigstens gegenüber dem Thomismus seiner Zeit, namentlich gegenüber *Cajetan*, recht hat. Die Lehre des hl. Thomas wurde damals so verstanden, als ob das Sinnenbild mit dem im Verstand bewußt werdenden Allgemeinen nur durch den unbewußten Abstraktionsprozeß und die ebenfalls unbewußte Species intelligibilis verbunden sei. In dieser Auffassung würde das Sinnenbild nur die konkrete sinnliche Erscheinung ohne jede Wesenserkenntnis bieten, der Verstandesbegriff dagegen nur die reine Wesenheit ohne jedes das Einzelne anzeigende sinnliche Merkmal, vor allem ohne das „Hier und Jetzt“. So gäbe es im Sinnenbild und im Verstandesbegriff nichts inhaltlich Gemeinsames. Wie ist es dann aber möglich, das allgemeine Wesen gerade auf dieses Einzelne zu beziehen und es von ihm auszusagen? Die „continuatio intellectus ad sensum“, von der Thomas spricht<sup>52</sup>, d. h. der ununterbrochene Zusammenhang des Verstandesbegriffs mit dem Sinnenbild und dadurch mit dem realen Einzelding selbst ist zerrissen; es hat sich eine Kluft zwischen Verstand und Sinn aufgetan, von der man nicht sieht, wie sie überbrückt werden könnte. Gewiß bleibt der Zusammenhang durch den unbewußten Abstraktionsprozeß; aber eben als unbewußter kann er nicht Erkenntnisgrund sein. Die Einheit des Bewußtseins hilft auch nichts, da die beiden Erkenntnisakte inhaltlich völlig verschieden sind.

Cajetan scheint in seinem Kommentar zur 86. Quaestio des ersten Teils der Summa (a. 1 n. 7) die Schwierigkeit wohl gespürt zu haben. Aber gerade sein Lösungsversuch zeigt die Unhaltbarkeit der vorausgesetzten Abstraktionstheorie am besten. Er erklärt die „Reflexion“, durch die das Einzelne erkannt werden soll, als eine Reflexion auf den Erkenntnisakt und seinen Inhalt. Der Verstand bemerkt die Allgemeinheit dieses Inhalts und sieht ein, daß die Natur z. B. des Men-

<sup>49</sup> De anima lib. 4 c. 3 n. 3 (Vivès III 722).

<sup>50</sup> S. th. 1 q. 86 a. 1 u. Parall.

<sup>51</sup> De anima lib. 4 c. 3 n. 7—8 (Vivès III 724 s.).

<sup>52</sup> De veritate q. 2 a. 6; q. 10 a. 5.

schen als allgemeine nicht für sich bestehen kann; und so schließt er, daß die Natur in einem Einzelwesen verwirklicht sein muß. Aber abgesehen davon, daß uns das Bewußtsein von einem solchen Schluß („cognitio arguitiva“) nichts sagt, würde so nur *unbestimmt* „irgend-ein“ Einzelnes erkannt, nicht aber dieses *bestimmte* Einzelwesen, z. B. Petrus<sup>53</sup>.

Suarez ist hier in viel günstigerer Lage. Da das Allgemeine bewußt aus dem Einzelbegriff abstrahiert wird, wird es auch in diesem mit-erfaßt und kann so mit Recht von ihm ausgesagt werden. Wegen der Einheit des Bewußtseins ist weiter die Inhaltgleichheit des Einzelbegriffs mit dem Sinnenbild<sup>54</sup> erfaßbar, und dadurch ist gewährleistet, daß das abstrahierte Allgemeine sich in dem realen Einzelding findet, das durch das Sinnenbild dargestellt wird. So ist der ununterbrochene Zusammenhang (die „continuatio“) vom Verstand zum Sinn und durch dessen Vermittlung zum Realen der Außenwelt gewahrt.

Und doch müssen sich auch gegenüber der Lösung des Suarez Bedenken regen. Von ihnen ausgehend, wollen wir versuchen, die Lehre des hl. Thomas über den Zusammenhang zwischen Allgemeinbegriff und Einzelvorstellung herauszuarbeiten, wie wir glauben, daß sie — im Gegensatz zu der Theorie des Cajetan und vieler anderer Thomisten — ihrem ursprünglichen Sinn nach zu verstehen ist, und wie sie nach unserer Überzeugung das vorliegende Problem zu einer glücklicheren Lösung führt, als es die Lösung des Suarez ist. Die *Bedenken gegen die suarezianische Lösung* richten sich vor allem gegen dessen Auffassung des Einzelbegriffs. Dieser soll mit dem Sinnenbild inhaltgleich sein. Das würde aber bedeuten, daß er eine geistige Anschauung des Einzelnen wäre. *Alejandro* spricht

<sup>53</sup> Es ist daher berechtigt, wenn Alejandro (a. a. O. 345) in der Auffassung Cajetans geradezu die Gefahr eines gewissen erkenntnistheoretischen Idealismus sieht. Folgerichtig zu seinen Voraussetzungen läßt sich die Aussage des Allgemeinen vom konkreten Einzelnen in der Tat nicht rechtfertigen; sie erscheint vielmehr als eine durch keinerlei Evidenz begründete, nur durch einen verborgenen „Mechanismus“ der Vernunft bewerkstelligte Synthese, ähnlich wie in der Erkenntnislehre Kants die Synthese von Kategorie und räumlich-zeitlicher Erscheinung. Natürlich ist Cajetan diese Folgerung nicht bewußt geworden, noch viel weniger hat er sie gewollt. Die Fragestellung, die diese Zusammenhänge hätte aufdecken können, lag der damaligen Zeit zu fern.

<sup>54</sup> Der Inhalt von Sinnenbild (phantasma) und erstem Verstandesbegriff (Einzelbegriff) ist nach Suarez der gleiche, wie er immer wieder betont. Freilich besteht insofern ein Unterschied, als im Sinnenbild die nur gedanklich unterscheidbaren Inhalte (wie Gattung, Unterschied, Individuation) sich nicht voneinander abheben, wohl aber im Einzelbegriff. Im übrigen ergibt sich aus dieser Auffassung des Suarez, daß der erste Begriff nicht schon die Substanz als solche erfaßt. Vgl. De anima lib. 4 c. 4 (Vivès III 731—733). Dies ist auch zu bedenken, wenn als Beispiel für einen unmittelbar abstrahierten Begriff immer wieder der Begriff ‚Mensch‘ erscheint. Vgl. J. de Vries, Denken und Sein, Freiburg 1937, 76 f., 217 f., 221—223.

denn auch ohne Bedenken von einer *intuición intelectual* des Einzelnen bei Suarez (a. a. O. 345). Aber abgesehen von der spekulativen Schwierigkeit, wie eine geistige Anschauung mit einer sinnlichen völlig inhaltgleich sein könne, ist der Einwand unvermeidlich, daß das Bewußtsein von einer doppelten Anschauung nichts weiß. Offenbar haben wir nur eine einzige Anschauung des Einzelnen. Suarez selbst dürfte die Schwierigkeit nicht bemerkt haben. Er meint, der in Abhängigkeit vom Sinnenbild zuerst gebildete Begriff sei eben *der* Einzelbegriff, der ohne Zweifel im Bewußtsein anzunehmen ist. Aber dieser Einzelbegriff ist in Wirklichkeit inhaltlich vom Sinnenbild durchaus verschieden. Er besagt etwa: ‚*dieser* Mensch‘, oder auch nur: ‚*dies* da‘. Damit wird keineswegs die konkrete Fülle der sinnlichen Anschauung auf geistiger Stufe wiederholt. Vielmehr ist der eigentlich begriffliche Gehalt nur: ‚Mensch‘, bzw. bei dem ‚*dies* da‘, dem τὸδε τι des Aristoteles, nur das τι, das ‚*Etwas*‘. Das ‚*dies*‘ dagegen ist nicht ein dem allgemeinen Inhalt gleichartiger Begriffsinhalt; es hat für sich allein überhaupt keinen Sinn; wenn ich z. B. jetzt sage: ‚*dieser* Elefant‘, hat das keinen Sinn, weil tatsächlich kein Elefant hier gegenwärtig oder sonstwie durch die Umstände in seiner konkreten Einmaligkeit bezeichnet ist. Das ‚*dies*‘ weist also nur auf das an einer bestimmten Raumstelle zu einem bestimmten Zeitpunkt (‚*hier*‘ und ‚*jetzt*‘) in der sinnlichen Anschauung bzw. Vorstellung gegebene Einzelne hin. Wir können auch sagen: Es ist ein Rückverweis vom Begriff auf die sinnliche Anschauung bzw. Vorstellung.

Und sollte nicht *Thomas* mit seiner „*reflexio ad phantasma*“ dasselbe meinen? Das ‚*phantasma*‘ ist ja, wie heute immer mehr anerkannt wird<sup>55</sup>, nicht die bloße Vorstellung im Gegensatz zur Wahrnehmung, sondern das durch Zusammenwirken der äußern und innern Sinne voll ausgeformte Sinnenbild. Auf dieses Sinnenbild richtet sich der Verstand zurück, wenn er das Einzelne erfassen will. So bekommt das Wort von der „*quasi quaedam reflexio*“ einen guten Sinn. Und das dürfte uns wohl das Recht geben, es so zu verstehen. Denn schließlich hat doch *Thomas* mit seinen Andeutungen Vorgänge beschreiben wollen, die wir immer wieder in uns selbst erleben. Es findet sich mehr echte Phänomenologie bei ihm als manche seiner zu sehr nur am Buchstaben haftenden Schüler vermuten. Psychologische Texte wie die von der Reflexion auf das Phantasma müßten wohl stets in ständigem Hinblick auf die etwa gemeinten Phänomene gedeutet werden, nicht *nur* durch philologische Analyse der Texte. So würden Mißdeutungen wie die *Catejans* von vornherein vermieden.

<sup>55</sup> Vgl. G. Zamboni, *La gnoseologia di San Tommaso d'Aquino*, Verona 1934, 142—148. — K. Rahner, *Geist in der Welt*, Innsbruck 1939, 223. — J. B. Lotz, *Einzelnding und Allgemeinbegriff*: Schol 14 (1939) 321—345, bes. 326—333. C. Fabro, *Percezione e pensiero*, Mailand 1941, 166 f. 178.

Noch eine andere Erwägung empfiehlt unsere Deutung. Der eigentliche Begriff, dem eine eigene Species intelligibilis entspricht, scheint bei Thomas der Wesensbegriff zu sein, in dem der Gegenstand nicht bloß seiner sinnlichen Erscheinung, auch nicht nur seiner typischen sinnlichen Erscheinung, sondern seinem innern Wesensbestand nach erfaßt wird (intelligitur im Sinn von intus-legitur, wie Thomas oft erklärt). Für die bloße Wiederholung des sinnlich Erscheinenden auf seinshaft höherer Stufe bedürfte es wohl nicht der Einführung der geistigen Spontaneität des wirkenden Verstandes. Nun ist es aber unleugbar, daß wir tatsächlich das Einzelne als solches nicht wesenhaft erfassen. Niemals erfassen wir, wie Cajetan diesmal ganz richtig bemerkt, die „Socrateitas“, d. h. eben das, was den Socrates innerlich gerade zu diesem Einzelwesen macht<sup>56</sup>. Vielmehr bestimmen wir das Einzelne durch seine Akzidentien, letztlich durch das Hier und Jetzt. Darum ist der Einzelbegriff nicht in demselben Sinn Begriff wie der Allgemeinbegriff, sondern er ist nur ein Allgemeinbegriff, der durch das ‚dies‘ auf ein anschaulich gegebenes Einzelnes bezogen wird. Der Begriff ist also wirklich zuerst, wenigstens natura prius, Allgemeinbegriff.

Dann kann aber der Allgemeinbegriff nicht vom Einzelbegriff abstrahiert werden, wie Suarez will; also, scheint es, muß er doch vom Sinnenbild abstrahiert werden. Dagegen erhebt sich aber wieder die Schwierigkeit, daß das Wesen im Sinnenbild nicht enthalten ist, da ja der Sinn nichts Wesenhaftes erfassen kann. Die Abstraktion würde also doch wieder bedeuten, daß durch einen unbewußten Prozeß bei Gelegenheit einer sinnlichen Wahrnehmung oder Vorstellung ein Wesensbegriff im Verstand entsteht, und das so einfache Urteil ‚Dies ist ein Mensch‘ oder ‚Dies ist rechteckig‘ würde unbegreiflich<sup>57</sup>. In Wirklichkeit aber wird die Wahrheit solcher Einzelurteile durch den Blick auf die konkreten Wahrnehmungsgegebenheit leicht erkannt. Das setzt aber voraus, daß das allgemeine, wesenhafte Prädikat im Sinnenbild mitgegeben ist<sup>58</sup>. Etwas Wesenhaftes muß also nicht nur im abstrakten Begriff für sich gesondert erfaßt werden, sondern auch in der vorbegrifflichen konkreten Wahrnehmung bereits gegeben sein.

<sup>56</sup> Comm. in S. th. 1 q. 86 a. 1. n. 7.

<sup>57</sup> In der Auffassung des Suarez müßten solche Urteile folgerichtig als streng analytische Urteile aufgefaßt werden; denn wenn der Allgemeinbegriff in bewußter Abstraktion aus dem Einzelbedriff gewonnen würde, müßte sein ganzer Inhalt im Einzelbegriff enthalten sein. Die Tatsache, daß auch diese Folgerung dem Zeugnis des Bewusstseins widerspricht, zeigt wieder die Unhaltbarkeit der suarezianischen Abstraktionslehre (insoweit sie das Allgemeine aus dem Einzelbegriff abstrahiert werden läßt).

<sup>58</sup> ‚Wesen‘ bedeutet hier nicht dasselbe wie ‚substantielles Wesen‘. Aber auch wenn das substantielle Wesen aus den gegebenen Akzidentien erschlossen werden soll, ist dafür vorausgesetzt, daß wenigstens gewisse Akzidentien wesenhaft erfaßt werden. Sonst würde für den Schluß auf die Substanz jeder Ansatzpunkt fehlen. Vgl. J. de Vries, Denken und Sein 76 f., 222 f.

Freilich kann es in ihr nicht sinnlich gegeben sein. Es ergibt sich also, daß der Verstand im Sinnenbild seinen Gegenstand, das Wesenhafte des Einzelnen (quidditas rei sensibilis, intelligibile in sensibili), erfaßt.

Diese Auffassung, die sich, wenn auch nicht ganz eindeutig, bei Th. M. Zigliara<sup>59</sup> findet, hat Fr. Sladeczek in einem vielbeachteten Aufsatz der Scholastik<sup>60</sup> ausführlich begründet. Auch C. Fabro setzt sich für sie ein und beruft sich für sie auf Johannes a. S. Thoma<sup>61</sup>. Dabei scheint uns aber noch ein weiterer Punkt zu beachten zu sein, auf den uns K. Rahner<sup>62</sup> aufmerksam gemacht hat: Das im Sinnenbild erfaßte Wesenhafte und nichts anderes scheint Thomas mit dem Ausdruck *species intelligibilis* zu meinen. Immer wieder finden sich bei ihm Sätze wie: *Intellectus noster species intelligibiles in phantasmatis videt*: Unser Verstand sieht die geistigen Erkenntnisformen in den Sinnenbildern<sup>63</sup>. Nimmt man diese Texte schlicht, wie sie dastehen, so besagen sie ohne Zweifel zweierlei, was der in den thomistischen Lehrbüchern gebräuchlichen Deutung widerspricht: 1. Die Species ist etwas Bewußtes, und 2. sie ist nicht vom Sinnenbild getrennt, sondern in konkreter Einheit mit ihm verbunden, „in ihm“ enthalten. Dieses Aufscheinen des Wesenhaften im Sinnenbild schreibt Thomas der Tätigkeit des wirkenden Verstandes (*intellectus agens*) zu; dieser „erleuchtet“ das Sinnenbild: *illuminat phantasma*, wie es immer wieder heißt. Auch dieser Ausdruck bedeutet, wenn er schlicht und ohne Deuteln verstanden wird, daß im Sinnenbild etwas sichtbar gemacht wird, was von ihm allein aus nicht sichtbar ist.

Nun gilt es aber vielen Autoren, auch Thomisten, als ausgemacht, daß diese Texte nicht wörtlich verstanden werden können. Suarez meint, es wäre kindlich (*puerile*), anzunehmen, die immaterielle Species sei im Sinnenbild eingeschlossen<sup>64</sup>. Die Erleuchtung des Sinnen-

<sup>59</sup> Summa philosophica, ed. 11, vol. 2, Paris 1898, 309—311.

<sup>60</sup> Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin: Schol 1 (1926) 184—215. In den Jugendschriften, namentlich *De veritate*, meint Sladeczek freilich, finde sich diese Auffassung noch nicht.

<sup>61</sup> *Percezione e pensiero* 329, 341.

<sup>62</sup> Geist in der Welt 97 f., 192.

<sup>63</sup> S. th. 2, 2 q. 180 a. 5 ad 2. — Vgl. S. th. 1 q. 86 a. 1: (*Intellectus in phantasmatis*) *species intelligibiles intelligit, ut dicitur in tertio de Anima*. — 1, 2 q. 113 a. 7 ad 5: in (*phantasmatis mens humana*) *species intelligibiles considerat*. — 3 q. 11 a. 2 ad 1: *Finis potentiae intellectivae non est cognoscere phantasmata, sed cognoscere species intelligibiles, quas apprehendit a phantasmatis et in phantasmatis secundum statum praesentis vitae*. — S. c. gent. 2, 73 (Ed. Leonina XIII 462): *Intellectus possibilis . . . postquam (iam) recepit speciem intelligibilem . . . (adhuc) indiget (phantasmate) quasi instrumento sive fundamento suae speciei; . . . secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato*.

<sup>64</sup> *De anima* lib. 4 c. 2 n. 18 (Vivès III 721).

bildes ist ihm darum identisch mit der Abstraktion der Species, d. h. mit ihrer Hervorbringung im Verstand (*intellectus possibilis*), getrennt vom Sinnenbild. Man fragt sich nur, warum dieser Gedanke, wenn er wirklich so gemeint ist, mit so seltsamen Wendungen zum Ausdruck gebracht wird; wenn das „historisch bedingt“ ist, wird wohl auch der Sinn historisch zuerst ein anderer gewesen sein. Auch daß die Species intelligibilis eine bewußte Erkenntnisform sein könnte, wird von den meisten Autoren nicht einmal ernsthaft in Erwägung gezogen. Sie gilt nur als unbewußte Determination des Verstandes, die diesen zur Erzeugung des Begriffes (*species expressa* oder *verbum mentis*) als der einzigen bewußten geistigen Erkenntnisform bestimmt. Daß dadurch der Zusammenhang zwischen der geistigen Erkenntnis mit der konkreten Welt der Dinge unterbrochen wird, übersieht man.

Aber warum muß denn zwischen das bewußte Sinnenbild und die bewußte geistige Erkenntnis noch einmal eine unbewußte Species eingeschoben werden? Daß diese keineswegs selbstverständliche These von vielen so fraglos übernommen wird, das kann man vermuten, muß wohl wirklich historisch bedingt sein. *Wie ist es zu dieser Verdoppelung der Species in bewußte „species impressa“ und bewußte „species expressa“ gekommen?* Auf diese Frage gibt B. Pérez S. J. in einer für die Geschichte der scholastischen Erkenntnislehre außerordentlich aufschlußreichen Abhandlung eine Antwort<sup>65</sup>. Bei den ersten Aristotelikern in der Zeit nach Thomas ist die Species intelligibilis, ähnlich wie die Species sensibilis (*impressa*), noch bewußte Erkenntnisform. Die Unbewußtheit der ersten Species setzt sich dann unter dem Einfluß des Augustinismus auch bei sonst aristotelisch gerichteten Denkern, wie schon bei Aegidius Romanus, durch. Grund für diese Annahme ist der Satz: *Agens nobilius est passio*. Darum muß die eigentliche Erkenntnisform (die bewußte Species) von der Erkenntnisfähigkeit von innen her gewirkt werden; die von außen empfangene Species kann nur vorbereitenden Charakter haben. Im Sinn des hl. Thomas ließe sich freilich auf die Begründung antworten: Der wirkende Verstand, der die Species intelligibilis hervorbringt, steht auf gleicher Seinstufe wie der erkennende Verstand (*intellectus possibilis*), kann also recht wohl eine bewußt werdende Erkenntnisform hervorbringen, ohne daß darum die Wirkung vollkommener wäre als die Ursache<sup>66</sup>. Auf jeden Fall aber bringt das Abdrängen der Species intelligibilis ins Unbewußte das Mißliche mit sich, daß das abstrakte

<sup>65</sup> La actividad cognoscitiva en los escolásticos del primer periodo postomista: Pens 4 (1948) 167—202 287—309; vgl. Schol 24 (1949) 129 f.

<sup>66</sup> Der Einwand, es bleibe auf jeden Fall der Übergang vom Unbewußten zum Bewußten, würde in gleicher Weise auch die Hervorbringung der bewußten Species durch den *intellectus possibilis* treffen.

Denken die einzige Form unserer Verstandeserkenntnis wird; dadurch aber wird, wie wir zeigten, die Verbindung mit den Sinnen abgebrochen (wenn man nicht die suarezianische Lösung annehmen will). Bedeutet dagegen die Species intelligibilis das Aufleuchten des geistigen Gehaltes im Sinnenbild, dann ist der Zusammenhang des begrifflichen Denkens mit der konkreten Wirklichkeit gewahrt, und zwar in einer Weise, die den Tatsachen der innern Erfahrung gerecht wird (was man, wie wir sahen, von der suarezianischen Lösung nicht sagen kann).

Man wird vielleicht einwenden, es sei unmöglich, daß die immaterielle Species intelligibilis mit dem „materiellen“ Sinnenbild in der angegebenen Weise eine konkrete Einheit bilde. Dieses Bedenken dürfte der Hauptgrund sein, warum man die betreffenden Thomas-texte abschwächend umdeutet. So fragt auch Suarez: Wie kann das Geistige mit dem Materiellen vermischt sein?<sup>67</sup> Thomas freilich gebraucht gerade denselben Ausdruck im bejahenden Sinn: Der Geist mischt sich in das Einzelne ein, insofern er in stetem Zusammenhang mit den sinnlichen Kräften steht<sup>68</sup>.

Und es will uns scheinen, daß diese „Schwierigkeit“ unsere Deutung eher empfiehlt als widerlegt. Daß sich *Geistiges und Sinnliches aufs innigste in unserm Bewußtsein durchdringen*, kann nicht mehr Schwierigkeit bieten, als daß sich überhaupt *Geist und Leib in der menschlichen Natur zu lebendiger Einheit verbinden*. Wenn der Mensch eine wirkliche Natureinheit ist, muß man sogar von vornherein erwarten, daß es in ihm Erkenntnisinhalte gibt, in denen sich Geistiges und Sinnliches aufs innigste durchdringen. So ist tatsächlich das Schauen des Wesenhaften im konkreten, sinnlich gegebenen Einzelnen die Form der Erkenntnis, die als die am meisten ganz-menschliche erscheinen muß. Die „fobia del concreto“, wie *Fabro*<sup>69</sup> treffend formuliert, d. h. die beinahe krankhafte Scheu vor dem Konkreten, die den „reinen“ Verstand vor aller Berührung mit dem konkreten Einzelnen bewahren möchte, scheint uns in Wirklichkeit immer noch von einem heimlichen Platonismus eingegeben. Freilich vermag sie den Menscheng Geist nicht wirklich auf die Stufe eines reinen Geistes zu erheben, sondern führt eher zu einem lebensfremden Überwuchern der abstrakten Begrifflichkeit. Gegen eine derartig einseitige Pflege abstrakter Begrifflichkeit richtete sich der leidenschaftliche Widerspruch der geistfeindlichen Lebensphilosophie. Aber auch wo deren gewiß nicht weniger einseitige

<sup>67</sup> Quo enim modo spirituale mixtum esset materiali?: De anima lib. 4 c. 2 n. 18 (Vivès III 721).

<sup>68</sup> Mens singularibus se immiscet, in quantum continuatur viribus sensitivis: De veritate q. 10 a. 5.

<sup>69</sup> Percezione e pensiero 343 Anm.

Denkweise abgelehnt wird, kann eine Philosophie, die der konkreten Fülle der Wirklichkeit nicht gerecht wird, heute schwerlich Anklang finden.

Solche Erwägungen zeigen uns die Gegenwartsbedeutung dieser Untersuchungen. Suarez stand in seiner Zeit vor der ähnlichen Aufgabe, die scholastische Philosophie vor einem Aufgehen in bloßer Begriffsspekulation und einem fortschrittsfeindlichen Sichverschließen gegenüber der neuzeitlichen Erforschung der konkreten Natur zu bewahren. In diesem Zusammenhang müssen wir wohl auch seine Lehre von der direkten Erkenntnis des Einzelnen sehen. Diese ist, wie wir sahen, so wenig nominalistisch, daß sie gerade im Gegenteil den Kontakt des Allgemeinen mit der Wirklichkeit sichern soll. Die Gefahr einer Entwertung des Allgemeinen wird eben nicht nur durch einseitige Überbetonung der Erfahrung, sondern ebenso durch übergeistige Trennung des Gedanklich-Allgemeinen vom erfahrungsmäßig gegebenen realen Einzelnen heraufbeschworen. Suarez hat sich in dieser schwierigen Frage nach Kräften um einen Ausgleich bemüht. Auch wenn er ihm nicht ganz gelungen ist, verdient er doch gewiß nicht den Vorwurf des Nominalismus.