

Aus der wissenschaftlichen Theologie

Das Universalienproblem in der Sicht des erkenntniskritischen Realismus

Von Jakob Fellermeier, Freising

Durch die ganze Geschichte der Philosophie zieht sich von ihren Anfängen ein Problem, dessen jeweilige Lösung den einzelnen Systemen ihr charakteristisches Gepräge aufdrückt; es ist die Frage nach dem Verhältnis des Allgemeinen, des Universalen zum Besonderen, zum Individuellen – kurz als Universalienproblem bezeichnet.

Schon das Grundanliegen der ersten philosophischen Schule Griechenlands, der sog. mile-sischen, war es, die Einzeldinge und Einzelercheinungen auf einen gemeinsamen und all-gemeinen Urstoff zurückzuführen. Das Wasser des Thales, die Luft des Anaximenes und das Apeiron des Anaximander sind die umfassende Einheit, aus der sich die Vielheit der Dinge aussondert, wobei Anaximander bereits ein Werteverhältnis aufstellt, indem er den Hervorgang der einzelnen Dinge aus dem allgemeinen Apeiron als eine »Schuld« hinstellt, die dadurch zu tilgen ist, daß das Einzelne wieder zu seinem allgemeinen Grund zurückkehren, »zu Grunde gehen« muß.

Eine radikale Lösung für das Problem des Einen und Vielen, des Allgemeinen und Individu-ellen bringt Parmenides, indem er der Vielheit der einzelnen Dinge überhaupt die Wirklichkeit abspricht und nur das eine und allgemeine Sein gelten läßt.

Nach Platon stellen die allgemeinen Ideen das eigentliche und ursprüngliche Sein dar und die einzelnen Dinge bestehen bloß als Teilhabe und Nachahmung ihrer Ideen.

Der Gedanke, daß das Allgemeine das Primäre und das Individuelle das Abgeleitete ist, gilt auch für Aristoteles als Grundprinzip; so entstehen nach ihm die Einzeldinge erst durch Individuierung der substanzialen Formen, die letztlich nichts anderes sind als die in die Dinge hineingenommenen platonischen Ideen, mittels der bestimmten, quantitativ teilbaren Materie; als bedingt durch die irrationale Materie, wird dann das Individuelle selber zu etwas Irratio-nalem, das der geistigen Erkenntnis nicht zugänglich ist.

Die Stoa erklärt die Formprinzipien der einzelnen Dinge als Ableger, als Logoi spermatikoi, der allgemeinen Weltvernunft.

Im Neuplatonismus nimmt der ganze Emanationsprozeß seinen Ausgang vom Ureinen, das in seiner absoluten Einheit zugleich das universale Sein ist und alle individuelle Vielheit aus sich entläßt und auch wieder in sich zurückholt.

Die scholastische Philosophie des Mittelalters, in der das Universalienproblem eine beherr-schende Rolle spielt, steht ebenfalls weithin auf dem Standpunkt eines Universalismus, der dem Allgemeinen, wie es sich in den Universalbegriffen dartut, die primäre Wirklichkeit zuerkennt. Extreme Vertreter dieser Auffassung sind Skotus Eriugena, der Gott als ens realissimum mit dem allgemeinsten Seinsbegriff identifiziert und unter Verwendung der platonischen Dialektik von ihm die Gattungen und Arten bis zu den Einzeldingen ableitet, und Wilhelm von Cham-peaux, für den das Individuelle nur eine akzidentelle Modifikation der allgemeinen Artwesenheit darstellt.

Thomas von Aquin schließt sich in der Frage nach dem Verhältnis von Allgemeinem und Individuellem Aristoteles an und bestimmt dessen Individuationsprinzip noch näher als materia signata, als die Materie in ihrer Hinordnung auf die Quantität und Ausdehnung.

In der Philosophie der Neuzeit hat sich neben Spinoza, der die konkreten Einzeldinge als Modi der göttlichen Substanz auffaßte, namentlich Hegel zum Universalismus bekannt. Alles Individuelle ist nur Erscheinung und Durchgangspunkt des allgemeinen, im dialektischen Prozeß sich entfaltenden Begriffes.

Ebenso läßt Fichte die individuellen Iche sich aus dem allgemeinen Ich konkretisieren. In gleicher Weise ist bei Schopenhauer und Eduard von Hartmann alles individuelle Sein Mani-festation des allgemeinen Urwillens. Auf demselben universalistischen Standpunkt steht die ganze monistische Richtung mit Ernst Haeckel, Wilhelm Ostwald, Wilhelm Wundt.

Der Primat des Allgemeinen vor dem Individuellen bestimmt schließlich auch die Lebens-philosophie Wilhelm Diltheys und Henry Bergsons. Bei Dilthey ist das Bewußtseinsleben des

Einzelnen ein Teil des Gesamtlebens und Bergson läßt das individuelle Leben durch Differenzierung aus dem allgemeinen Lebensstrom entstehen.

Diesem seinsmäßigen Vorrang des Universalen vor dem Individuellen entspricht in der Erkenntnislehre eine realistische Begründung der Allgemeinbegriffe; diesen kommt eine Entsprechung in der Wirklichkeit zu, sei es, daß sie in derselben der Potenz nach enthalten sind, aus der sie mit Hilfe des von der individuierenden Materie abstrahierenden intellectus agens gewonnen werden, wie bei Aristoteles und Thomas von Aquin; oder daß das Allgemeine als solches actu existierend angenommen wird, wie die platonischen Ideen, und die Allgemeinbegriffe als die im Bewußtsein gegenwärtigen allgemeinen Wesenheiten verstanden werden.

Im Gegensatz zu dieser universalistischen Richtung steht die individualistische, oder auch nominalistische genannt, die vom Einzelnen ausgeht und in ihm die eigentliche Wirklichkeit sieht, während das Allgemeine als das Sekundäre angesehen oder überhaupt nur als gedankliches Sein gefaßt wird.

So betrachteten bereits die jüngeren Naturphilosophen Empedokles, Anaxagoras, Leukipp und in dessen Gefolge Demokrit und Epikur die einzelnen Teile (Elemente, Homoiomerien, Atome) als das Primäre und ließen daraus durch Zusammensetzung das Ganze erstehen.

Die Vertreter des sog. Nominalismus in seinen verschiedenen Schattierungen, angefangen von Epikur und Boethius über die mittelalterlichen Nominalisten (Roscellinus, Abälard und namentlich Ockham) bis zum englischen Empirismus (Francis Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume) nehmen alle das Individuelle als das allein Wirkliche. Das Allgemeine hat bloß subjektive Geltung; es existiert nur als subjektiver Begriff, der entweder als reine Fiktion gefaßt ist (Roscellinus, Ockham, Hobbes, Berkeley, Hume) oder höchstens als in der äußeren Ähnlichkeit der Dinge fundiert angenommen wird (Boethius, Abälard, Locke).

Auch der ganze Positivismus (August Comte, Stuart Mill, Herbert Spencer, Dühring, Laas, Jodl, Avenarius, Mach), der Pragmatismus (William James, Hans Vaihinger) sowie Vertreter des Neorealismus (Nicolai Hartmann) sind nominalistisch eingestellt. Vor allem aber ist das Individuelle zum allein Wirklichen erhoben bei Friedrich Nietzsche und im Existenzialismus (Kierkegaard, Jaspers, Sartre).

Die erkenntnistheoretische Folgerung aus diesem Nominalismus ist, daß die Allgemeinbegriffe keine Wesensbegriffe sind; sie haben keine Entsprechung in den Dingen, sondern weisen höchstens ein gewisses Fundament in deren äußeren Ähnlichkeiten auf.

Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Richtungen des Universalismus und Nominalismus liegen einige Systeme, die in der Frage nach dem Verhältnis des Allgemeinen und Individuellen einen gewissen Ausgleich suchen. So faßt Duns Scotus das Individuelle sowohl wie das Allgemeine als sekundäre Ergänzung der Natur der Dinge auf, die als solche weder allgemein noch individuell ist. Das Individuelle ist durch einen zur Natur hinzutretenden Seinsmodus, die »haecceitas«, bedingt; Allgemeinheit erlangt die Natur der Dinge in der Erkenntnis. Insofern aber hier das Allgemeine nur subjektiv begründet ist, nur eine Erkenntnisweise besagt, während die das Individuelle bedingende »haecceitas« einen realen Seinsmodus darstellt, neigt Duns Scotus doch wieder mehr zum Nominalismus.

Das Allgemeine verlegen ins Individuelle, ohne das gegenseitige Verhältnis näher zu bestimmen, die Vertreter der Phänomenologie (Edmund Husserl) und in gewissem Sinn auch Martin Heidegger, wenigstens insofern er das (allgemeine) Sein unter dem Seienden aufleuchten läßt. Allerdings wird hier das ganze Problem lediglich im Bereich der Erscheinungen behandelt; es soll das den Erscheinungen selber innewohnende Wesenhafte aufgezeigt werden.

Eine Lösung eigener Art des Universalienproblems bedeuten die Illuminationstheorie Augustins, die auch von Bonaventura übernommen wurde, und der transzendente Idealismus Kants. Das Allgemeingültige wird hier in die Erkenntnis durch die göttlichen Ideen, bzw. die Kategorien des menschlichen Verstandes hineingetragen. Allgemeinheit findet sich hier nur im phänomenalen Bereich, während das »Ding an sich« als reine Mannigfaltigkeit gefaßt wird.

Dieser kurze geschichtliche Überblick mag dartun, welche bedeutende Rolle die Frage nach dem Verhältnis von Allgemeinem und Individuellem in der Philosophie spielt. Doch leiden alle diese Lösungen daran, daß sie entweder, wie der Universalismus und der Nominalismus, in einer einseitigen Weise das Allgemeine als das Primäre ansetzen und das Individuelle als eingeschränktes und gemindertes Sein davon ableiten, bzw. vom Individuellen ausgehen und dem Allgemeinen die seinsmäßige Gleichwertigkeit absprechen; oder, wie Augustinus und Kant, das Allgemeine nur auf den phänomenalen Bereich, den Bereich der Erkenntnis, und das Individuelle in das »Ding an sich« verlagern; oder schließlich, wie die Phänomenologie und Heidegger, beider Verhältnis lediglich im Bereich der Erscheinungen untersuchen.

Wenn nun hier ein Versuch unternommen werden soll, das Universalienproblem vom Standpunkt des erkenntnistheoretischen Realismus aus anzugehen, so sei vor allem darauf geachtet, die

oben genannte Einseitigkeit zu vermeiden; es darf von vornherein weder dem Allgemeinen noch dem Individuellen die Priorität zugeschrieben werden, um dann das eine von dem anderen abzuleiten; es muß vielmehr erst beider Verhältnis einer eingehenden Untersuchung unterzogen werden. Auch ist das Problem in gleicher Weise für den Bereich der Erscheinungen und des »Dinges an sich« zu behandeln. Dabei hat die Untersuchung von den Erscheinungen auszugehen und von daher auf das »Ding an sich«, das den Erscheinungen zugrundeliegende Wesen zu schließen. Da gemäß dem erkenntniskritischen Realismus die Erscheinungen, das was von den Dingen in Erscheinung tritt, Äußerungen des substantiellen Wesens sind, in denen sich dieses kundtut, muß in beiden Bereichen dasselbe Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen obwalten.

Wie stellt sich nun das Verhältnis vom Allgemeinen und Individuellen zunächst in der Erscheinungswelt dar? Alle Dinge treten uns in ihrem Erscheinungsbild, das unmittelbar in der Erfahrung gegeben ist, als etwas Individuelles, als ein »Dieses« entgegen; sie weisen die Merkmale der Einmaligkeit und Einzigartigkeit auf. Jedes Ding, das in der konkreten Wirklichkeit gegeben ist, erscheint als ein ganz bestimmtes, das von jedem anderen verschieden ist und darum mit keinem identisch gesetzt werden kann; es ist »divisum ab alio«. Ferner weist jedes Ding eine innere Einheit und Geschlossenheit auf; es ist »indivisum in se«. Gerade diese innere Einheit und Geschlossenheit, die dem Ding sein bestimmtes, festumrissenes Erscheinungsbild gibt, ist der Grund für seine Einmaligkeit und Einzigartigkeit, für sein inneres Verschiedensein von den anderen Dingen. Diesen beiden Merkmalen entsprechend definiert man das Individuelle als »indivisum in se et divisum ab alio«.

Zugleich aber kommt den einzelnen individuellen Dingen in ihrem Erscheinungsbild auch etwas Gemeinsames zu; sie sind einander ähnlich. Trotz aller Verschiedenheit tragen sie auch wieder dieselben Züge an sich. Diese gemeinsamen Züge können sogar so augenfällig sein, daß die Besonderheiten zurücktreten, daß die Dinge »sich zum Verwecheln ähnlich sind«.

Die Besonderheiten einerseits und die Gemeinsamkeiten andererseits liegen nun nicht getrennt nebeneinander, sondern in dem, was jedem Ding als Besonderes zukommt, ist es zugleich anderen ähnlich und die Ähnlichkeiten sind bei jedem einzelnen wieder individuell ausgeprägt. Das Individuelle existiert im Allgemeinen und das Allgemeine findet sich im Individuellen. »Ein und dasselbe ist, und zwar nicht bloß beiläufig, ein Einzelnes selbst und ein Wesenhaftes«, erklärt Aristoteles (Metaph. VII, 6). Jede Eigenschaft, die ein Ding aufweist, ist individuell und zugleich allgemein bestimmt. Jeder Mensch hat seine besondere Gestalt, seinen charakteristischen Gesichtsausdruck, seine typische Gangart und doch sind sich die einzelnen Menschen hierin auch wieder ähnlich.

Es läßt sich auch am Erscheinungsbild eines konkreten Dinges weder für das Individuelle noch für das Gemeinsame ein Vorrang oder eine Priorität feststellen. Man kann wohl auf das eine oder andere sein gesondertes Augenmerk lenken und bei der Betrachtung von dem einen oder anderen ausgehen, doch es läßt sich weder das Besondere an den Dingen vom Gemeinsamen als dessen Einschränkung ableiten, noch das Gemeinsame auf das Besondere als dessen Verallgemeinerung zurückführen. Das Individuelle ist nicht bloß eine Eingrenzung des Allgemeinen und das Allgemeine kein verschwommenes Einzelbild, sondern beide Momente sind etwas spezifisch Verschiedenes; sie sind zwei gleichursprüngliche und auch gleichwertige Seiten des konkreten Seins, die sich gegenseitig bedingen und einschließen.

Vom Erscheinungsbild läßt sich nun auf das substantielle Wesen schließen. Nach der Auffassung des erkenntnistheoretischen Realismus sind Erscheinungswelt und Ding selber nicht zwei von einander geschiedene Bereiche, sondern in den Erscheinungen äußert sich das Wesen der Dinge, das jenen zu Grunde liegt. Auch für das substantielle Wesen gilt demnach, daß es individuell und allgemein zugleich ist, wobei sich die beiden Seiten wiederum durchdringen, so daß das ganze Wesen sowohl individuell bestimmt als auch allgemein geprägt ist, ohne daß man einem von beiden Priorität zuschreiben oder das eine von dem anderen ableiten könnte.

Aus unseren bisherigen Erörterungen folgt vor allem, daß weder das konkrete Ding in seinem Erscheinungsbild rein individuell, noch das substantielle Wesen für sich genommen bloß allgemein ist. Das substantielle Wesen muß demnach, damit es zum Wesen eines bestimmten Dinges wird, nicht erst individuiert werden; es bedarf keines Individuationsprinzips in den Dingen, da das substantielle Wesen in sich selber zugleich individuell ist. Ebenso muß auch das allgemeine Wesen nicht erst durch Abstraktion von einer individuierenden Materie aus dem konkreten Einzelding gewonnen werden; das Wesen ist im konkreten Sein bereits allgemein. Somit erübrigt sich auch die Annahme eines intellectus agens im aristotelisch-thomistischen Sinn für die Aktuierung der allgemeinen Wesenheit aus dem konkreten Ding.

Für diese Doppelseitigkeit des konkreten Seins, die sich in seiner Individualität und in seiner Allgemeinheit ausdrückt, läßt sich nun auch eine letzte Begründung geben. Der letzte Grund allen Seins ist Gott, der die Dinge in einem persönlichen Akt und als Abbild seines Wesens

erschaffen hat. Dadurch, daß Gott alles, was er schafft, persönlich schafft, gewinnt es eine persönliche Note, d. h. es wird individuell. Durch den einmaligen persönlichen Bezug, den Gott zu jedem seiner Werke hat und aus dem diese hervorgehen, erlangen sie ihre Einmaligkeit und Einzigartigkeit. Gott schafft nicht mechanisch; er leistet keine »Serienarbeit«; sein Schaffen ist ein persönliches, wie das eines jeden echten Künstlers. Zugleich ist der Schöpfungsakt ein Akt der Liebe, in dem Gott sich jedem seiner Geschöpfe in ungeteilter Hingabe zuwendet; dadurch empfangen seine Werke ihre innere Einheit und Geschlossenheit, wie ja auch beim menschlichen Schaffen nur dann etwas Einheitliches und Geschlossenes entsteht, wenn sich der Mensch seinem Werk ganz und gar, ohne »Zerstreuung« hingibt.

Die Dinge sind aber auch Abbild der göttlichen Wesenheit, die die ganze Fülle der Wirklichkeit umgreift; sie ahmen diese Wesenheit wohl unter einer besonderen Rücksicht nach, die ihr spezifisches Wesen bestimmt, aber es ist immer das eine, absolut einfache Wesen Gottes, dessen beschränktes Bild sie darstellen. Auf diese Weise gewinnen alle Dinge in ihrem tiefsten Sein eine Gemeinsamkeit, die ihre Individualität nicht aufhebt oder abschwächt, wie auch andererseits die durch die Nachahmung der einen göttlichen Wesenheit bedingte Gemeinsamkeit durch die Individualität nicht eingeschränkt wird.

So ist also sowohl das Individuelle der Dinge wie die Gemeinsamkeit, die sie in ihrem Wesen aufweisen und nach außen hin in ihrem Erscheinungsbild kund tun, in Gott begründet. Und wie in Gott, in dem Individualität und Universalität in höchster Verwirklichung gegeben sind – Gott ist das persönlichste und zugleich das umfassendste Sein –, beides, weil in absoluter Identität bestehend, gleichursprünglich ist, so finden sich diese Merkmale in entsprechender Weise auch in den geschaffenen Dingen.

Gemäß ihrer größeren oder geringeren seinshaften Nähe zu Gott ist nun bei den geschaffenen Dingen sowohl ihre Individualität als auch ihre Universalität oder Allgemeinheit abgestuft. Die Individualität ist am ausgeprägtesten und die Universalität am umfassendsten bei den Geschöpfen, die unmittelbar von Gott erschaffen sind und ihm mit ihrem Sein am nächsten stehen, also im geistigen Bereich. Je tiefer man in der Seinsskala herabsteigt, desto mehr nehmen mit dem Sein selber auch seine Individualität und seine Allgemeinheit ab bis zur Materie, wo die Individualität zur numerischen Verschiedenheit verflacht und die Gemeinsamkeit sich nur mehr auf die Quantitative erstreckt.

Die Bestimmung des ontischen Verhältnisses von Individuellem und Allgemeinem ist nun entscheidend für das erkenntnistheoretische Problem: In welcher Weise sind das Individuelle und das Allgemeine der Erkenntnis zugänglich?

Die aristotelisch-thomistische Erkenntnislehre teilt das Individuelle der sinnlichen und das Allgemeine der geistigen Erkenntnis zu; freilich wird auch im sinnlichen Bereich bereits eine gewisse Verallgemeinerung des Individuellen durch den *sensus communis* angenommen, wie andererseits Thomas wenigstens eine indirekte geistige Erkenntnis des Individuellen »per conversionem ad phantasma« zugesteht (De ver. 10,5; S. Th. I 86,1c; De anima 20, ad 1). In der geistigen Erkenntnis wird mit Hilfe des *intellectus agens* aus dem individuellen sinnlichen Erkenntnisbild die allgemeine Wesenheit aktuiert. Wenn nun aber sowohl im Erscheinungsbild als auch im substantiellen Wesen Individuelles und Allgemeines, wie wir gesehen haben, miteinander verbunden sind, dann kann nicht mehr das eine oder andere Moment auf einen der beiden Erkenntnisbereiche beschränkt bleiben.

Die Erscheinungswelt ist das Gebiet der Erfahrung. Was unmittelbar erscheint, kann durch die äußeren Sinne, oder, wenn es sich um innere Bewußtseinsgegebenheiten handelt, durch die innere Erfahrung erfaßt werden. Dieser Erfahrung sind aber ebenso die Gemeinsamkeiten im Erscheinungsbild der Dinge zugänglich wie die individuellen Züge. Die Gemeinsamkeiten können sogar zu bildlicher Darstellung gelangen; man kann in einem schematisierten Allgemeinbild, das, was an allen Menschen gemeinsam erscheint, festhalten, wie man andererseits die individuellen Züge besonders hervorheben und sogar übertreiben kann (z. B. in einer Karikatur). Dabei kann aber weder in dem einen Fall ganz vom Individuellen, noch im anderen ganz vom Allgemeinen abgesehen werden; es geschieht jeweils nur eine Akzentverlagerung, die durch die Konzentrierung der Aufmerksamkeit auf das eine oder andere Moment bedingt ist.

Im Gegensatz zur Sinneserkenntnis, die am Erscheinungsbild haften bleibt, dringt die geistige Erkenntnis zum substantiellen Wesen vor. Auch der geistigen Erkenntnis ist nun sowohl die individuelle wie die allgemeine Seite des substantiellen Wesens zugänglich. Dieser Zugang ist jedoch jeweils ein verschiedener.

Die Individualität des Wesens, haben wir gesehen, ist dadurch bedingt, daß die Dinge von Gott persönlich geschaffen sind, daß sie ihre Existenz aus einem persönlichen Bezug von Gott her gewinnen, der seiner innersten Natur nach ein Bezug der Liebe ist. So ist alle Individualität letztlich in dem persönlichen Akt, dem die Dinge ihre Existenz verdanken, in ihrem Existenz-

grund fundiert. Das gilt auch für die menschlichen Werke; auch den menschlichen Werken eignet echte Individualität, wenn sie und so weit sie aus persönlicher Hingabe entstehen.

Durch intuitives Erfassen der Dinge von ihrem Existenzgrund her, der zugleich ihr Einheitsgrund ist, erschließt sich demgemäß ihr individuelles Wesen. So wird das Kind in seiner Individualität am besten von den Eltern verstanden, die ihm sein leibliches Leben geben und auch sein geistiges Leben von den frühesten Anfängen an genährt haben. Die Individualität eines Kunstwerkes oder einer anderen geistigen Schöpfung, ist dem Meister selber, der sie mit innerer Hingabe und ganzem Dabeisein gestaltet hat, am vollkommensten gegenwärtig. Außenstehenden, die nicht selber Ursache sind, ist die Individualität eines Dinges nur zugänglich, wenn sie sich liebend in seinen Ursprung durch »Einfühlen« hineinzuversenken versuchen, um es von daher zu verstehen. So erklärt Augustinus: »Nemo nisi per amicitiam cognoscitur« (De div. quaest. c. 71). Das intuitive, verstehende Erkennen (Dilthey) ist darum auch die Methode für die Erfassung von historischen Ereignissen und Personen, aber auch für den Pädagogen und Psychologen, um zum Verständnis der individuellen Persönlichkeit zu gelangen.

Da wir aber nun für kein Ding voll und ganz Ursache sind, nicht einmal für unsere eigenen inneren Akte, die, wenn auch letztlich von uns selber, so doch auch noch durch eine Reihe »fremder« Momente mitbestimmt sind, so kann das individuelle Wesen von uns nie restlos erfaßt werden; das vermag nur Gott. Insofern gilt der Satz: *individuum est ineffabile*. Unsere Erkenntnis des individuellen Wesens bleibt immer nur eine annähernde; doch in dieser unvollkommenen Weise ist das Individuelle auch geistig durchaus erkennbar, und zwar nicht bloß in seinen äußeren Erscheinungen, sondern ebenso in seinem inneren Wesen.

Was die Erkenntnis des allgemeinen Wesens der Dinge betrifft, so ist hier zunächst zu unterscheiden zwischen dem allgemeinen Wesen, das die Vollidee eines Dinges, z. B. die Vollidee des Menschen zum Ausdruck bringt, und dem abstrakten allgemeinen Wesensbegriff. Die Vollidee des Menschen, sein umfassender Wesensbegriff schließt alles in sich, was an Menschlichem in allen Zonen und zu allen Zeiten, den vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen, verwirklicht war, ist und sein wird; dieser universale Wesensbegriff vermittelt, »was es um den Menschen ist«. Er ist aber wiederum nur Gott im eigentlichen Sinn möglich; menschliche Erkenntnis kann sich diese universale Schau nur bruchstückhaft und entfernt erarbeiten durch umfassendstes und eingehendstes Studium der menschlichen Wirklichkeit in Vergangenheit und Gegenwart über den ganzen Erdball hin und durch Aufstellen eventueller Vermutungen für die Zukunft. Das Gleiche gilt auch in Bezug auf die Vollidee der übrigen seienden Dinge*).

Von der Universalidee im dargelegten Sinn ist nun der abstrakte Allgemeinbegriff zu unterscheiden, der das am Wesen der Dinge festhält, was mehreren gemeinsam ist, und die Wesensdefinition liefert; so läßt sich das Wesen des Menschen bestimmen als *animal rationale*. Dieser allgemeine Wesensbegriff wird als unmittelbarer Begriff bereits an jedem einzelnen Ding erfaßt. Schon aus den an einem einzelnen Menschen beobachteten Äußerungen kann erschlossen werden, daß er ein Seiendes und Substanz ist, daß er Ausdehnung besitzt, daß ihm vegetatives und sensitives Leben zukommt und schließlich, daß er mit Vernunft begabt ist, m. a. W. daß er all die Merkmale besitzt, die in der begrifflichen Wesensdefinition zum Ausdruck gebracht sind.

Daß die genannten Wesensmerkmale allen Menschen und nur den Menschen zukommen, daß

*) Hier ist nun auch der Ort gegeben, wo das »Individuationsproblem« sinnvoll gestellt werden kann. Es läßt sich die Frage aufwerfen, warum Gott diese Gesamtidee der Menschheit oder überhaupt des Seins nicht in einem einzigen Individuum, sondern in einer räumlich und zeitlich auseinandergezogenen Vielheit von Einzelindividuen verwirklicht hat. Die Antwort darauf dürfte über bloße Vermutungen nicht hinausgehen. Vielleicht ist es mit der Geschöpflichkeit der Dinge, mit ihrem Ursprung aus dem Nichts gegeben, daß ihre Vollidee, die in ihrer Reinheit zugleich etwas Absolutes darstellen und somit mit der Wesenheit Gottes selber zusammenfallen würde, im geschöpflichen Bereich nur relativiert und aufgespalten verwirklicht werden kann; der Grund für die Individualisierung, für die Vereinzelung wäre in diesem Fall das »Nichts«. Oder es hängt von der Materialität der geschaffenen Dinge ab, daß ihre Idee bloß bruchstückhaft in die Wirklichkeit überzuführen ist, da die Materie nur in bestimmten Dimensionen und damit aufgeteilt existent sein kann; hier würde dann sogar die »*materia signata*«, die »*materia sub certis dimensionibus*« des Aristoteles und Thomas von Aquin zu Ehren kommen und würde sich die Folgerung ergeben, daß bei den reinen Geistern eine derartige Individuierung nicht statthat, daß jeder Engel somit eine verwirklichte Vollidee darstellt. Oder man könnte schließlich unter Hereinbeziehung des geoffenbarten Gottesbegriffes den Grund für die Vervielfältigung der Universalidee des Seins und besonders auch des Menschen in Einzelindividuen darin sehen, daß Gott das geschaffene Sein in einer Vielheit von Individuen, die durch ihr gemeinsames Wesen zu einer Einheit verbunden sind, wollte, damit die Schöpfung und besonders die Menschheit ein Abbild der tiefsten Wirklichkeit Gottes ist, in der die Dreiheit der Personen in der absoluten Einheit des Wesens existiert. In all diesen Fällen aber erklärt das »Individuationsprinzip« nicht die Individualität als solche, d. h. die Einmaligkeit und Einzigartigkeit und die innere Geschlossenheit des geschaffenen Seins, sondern nur die Differenziertheit und Auseinanderfaltung der Wesensidee.

sie eine echte Definition ergeben, die das allen Menschen gemeinsame Wesen herausstellt und damit den Menschen von allem, was nicht Mensch ist, abgrenzt, kann aber erst in einem diskursiven Verfahren durch vergleichende Forschung festgestellt werden. Je weitgespannter diese Forschung ist, desto präziser wird dieser diskursive Wesensbegriff ausfallen. Dabei wird auch dieser abstrakte Allgemeinbegriff vielfach relativ und unvollkommen bleiben und einer ständigen Korrektur bedürfen. So kann es sehr wohl sein, daß anfänglich Merkmale in den Wesensbegriff aufgenommen werden, die sich bei weiterer Untersuchung als nicht wesentlich herausstellen, oder andere mithereingenommen werden müssen, die zunächst vernachlässigt wurden. Die Naturwissenschaften, namentlich die Zoologie und Botanik, sehen sich darum immer zu solchen Revisionen ihrer Wesensbegriffe veranlaßt.

Die geistige Erkenntnis erfaßt also, genau wie die sinnliche, sowohl das Individuelle als auch das Allgemeine an den Dingen, nur mit dem Unterschied, daß sie von den äußeren Erscheinungen, an denen die Sinne haften bleiben, zum Wesen vorzudringen vermag. Sinnliche und geistige Erkenntnis können also nicht in der Weise voneinander unterschieden werden, daß ersterer grundsätzlich das Individuelle und letzterer das Allgemeine zugeteilt wird. Es gibt sowohl geistige Allgemeinbegriffe als auch geistige Individualerkenntnisse sowie sinnliche Einzel- und Allgemeinvorstellungen; und alle sind in gleicher Weise objektiv, d. h. vom Sein selber her begründet.

Dem scheint nun allerdings entgegenzustehen, daß unser Denken sich in Allgemeinbegriffen betätigt, die das Individuelle außer acht lassen. Wenn ein geistiger Begriff auf etwas Individuelles angewendet werden soll, muß er sogar mit einem eigenen Hinweis versehen werden, der eine Rückbeziehung zum individuellen Vorstellungsbild zum Ausdruck bringt; so kann der Begriff Mensch auf einen individuellen Menschen nur Anwendung finden, wenn er mit demhinweisenden Fürwort »dieser« verbunden ist.

Diese Tatsache dürfte jedoch dadurch ihre Erklärung finden, daß in den logischen Operationen, wie im Urteil, nur abstrakte Allgemeinbegriffe verwendet werden. Die Logik beschränkt sich auf das abstrakte, allgemeine Wesen der Dinge; ihre Aussagen sehen von der realen Existenz und damit auch von der Individualität ab. Das logische Denken ist aber nicht die einzige Art der geistigen Erkenntnis. Neben ihm besteht vielmehr als gleichwertige Erkenntnisart das verstehende und intuitive Erkennen, das die Dinge von ihrem Existenzgrund her angeht und somit auch in ihrem individuellen Wesen zu erfassen vermag.

Von hier ergibt sich nun noch eine letzte Sicht für das ganze Verhältnis von Individuellem und Allgemeinem. Obwohl beide Züge des konkreten Seins gleich ursprünglich und nicht voneinander geschieden sind, sondern sich durchdringen – das Allgemeine ist individuell ausgeprägt und das Individuelle allgemein bestimmt –, werden in unserem Erkennen, sowohl im sinnlichen als auch im geistigen, beide Seiten zwar nicht völlig voneinander getrennt – mit dem Individuellen ist für gewöhnlich auch das Allgemeine noch irgendwie mitgegeben und umgekehrt –, aber doch in einseitiger Weise erfaßt. Es liegt in der Unvollkommenheit unseres Erkennens, daß bei Konzentration auf das Allgemeine das Individuelle zurücktritt und beim Sichhineinversenken in das Individuelle der Blick auf das Allgemeine sich verkürzt. Beide Seiten in gleicher Weise und mit gleicher Intensität zu umfassen, gelingt nicht. Und es kann sogar der Fall eintreten, daß ein Erkennen, das durch traditionelle Gewöhnung oder vielleicht auch schon auf Grund seiner angeborenen Struktur ganz auf das Allgemeine eingestellt ist, wie es in den ausgesprochen »essentiellen« Philosophien zu Tage tritt, überhaupt den Blick auf das Individuelle mehr oder minder verliert und dieses darum abwertet und als etwas Irrationales betrachtet. Andererseits läuft eine rein »existenziell« ausgerichtete Erkenntnisweise, die nur auf das Einzelne ausgeht, Gefahr, das Allgemeine zu übersehen, für es blind zu werden und es als fiktives Gedankending hinzustellen.

Die Einheit von Individuellem und Allgemeinem ist nur dem unbegrenzten göttlichen Intellekt faßbar, der auch allein das Individuelle sowohl wie das Allgemeine in ihrer ganzen Tiefe und Weite ausschöpfen kann. Man darf aber die Mängel der menschlichen Erkenntnis nicht auf das Sein selber übertragen. Diese Übertragung scheint der tiefste Grund zu sein für den ganzen Universalienstreit, wie er sich durch die gesamte Geschichte der Philosophie hindurchzieht.