

De ente et essentia - Über das Seiende und das Wesen

übersetzt von Edith Stein



Thomas von Aquin

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	4
I. Kapitel. Die Bedeutung der Worte Seiendes und Wesen. Die verschiedenen Bezeichnungen für das Wesen.	5
II. Kapitel. Den Substanzen kommt das Wesen im eigentlichen Sinne zu, den Accidentien nur in gewisser Hinsicht. Die Wesen der einfachen Substanzen sind höheren Ranges als die der zusammengesetzten. Verschiedene Beweisgründe dafür, dass das Wesen der zusammengesetzten Substanz nicht Materie, nicht Form noch irgend eine gedachte Beziehung zwischen ihnen oder ein zu dem Zusammengesetzten Hinzukommendes, sondern das Zusammengesetzte selbst ist.	7
III. Kapitel.....	10
Der Unterschied zwischen den Wesen der Gattung, der Art und der Individuen, sowohl absolut genommen als auf Grund der ersten Namengebung; der Unterschied von Gattung, Art, unterscheidendem Merkmal, Definition. Das Wesen der Art im Vergleich mit den Individuen..	10
IV. Kapitel. Warum die Wesen der zusammengesetzten Dinge Gattung, Art und unterscheidendes Merkmal sein müssen	14
V. Kapitel. Das Wesen der einfachen Substanzen ist nicht ein aus Materie und Form Zusammengesetztes, sondern reine Form; ein Vergleich mit dem Wesen der zusammengesetzten Dinge: es ist aus Seiendem und Wesen zusammengesetzt; die Intelligenzen endlich sind von Gott aus Akt und Potenz schöpferisch zusammengesetzt.	18
VI. Kapitel. Das Wesen Gottes in welcher Weise es in den getrennten einfachen Substanzen ist, woher Gattung und unterscheidendes Merkmal zu nehmen und wie sie zu vervielfältigen sind.....	22
VII. Kapitel. Die Accidentien haben ein unvollständiges Wesen; Unterscheidung verschiedener Accidentien; wie in ihnen Gattung und unterscheidendes Merkmal zu nehmen ist.	25
Exzerpte nach M.-D. Roland-Gosselin,	28
Le »De ente et essentia« de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les	

manuscripts parisiens. Introduction, Notes et Études historiques (Bibliothèque thomiste VIII, Paris 1926, 21948)	28
Konvolut 1:	
[Begriffliches und Einleitung]	28
[Die Realdistinktion]	
Roland-Gosselin Reale Unterschiedenheit von Wesen u. Dasein	32
II. Teil: Die Theologen:	35
Konvolut 2: Das Prinzip der Individualität	44
I. Prinzip der Individualität	44

Thomas von Aquin

De ente et essentia

übertragen von Edith Stein

Vorwort

Nutzen und Notwendigkeit dessen, was gesagt werden soll: seine Schwierigkeit und die Ordnung der Darstellung.

Weil ein kleiner Irrtum im Anfang, nach dem Philosophen, im ersten [Buch] über Himmel und Erde, einen großen am Ende bedeutet: Seiendes und Wesen aber das sind, was zuerst vom Erkenntnisvermögen erfasst wird, wie Avicenna in der Metaphysik sagt, darum muss zuerst, damit wir nicht durch Unkenntnis dieser in Irrtum verfallen, um ihre Schwierigkeit aufzudecken, gesagt werden, was mit dem Wort Wesen und Seiendes bezeichnet wird, wie sie sich in den verschiedenen Dingen finden und wie sie sich zu den logischen Intentionen verhalten, nämlich zu den Gattungen, Arten und unterscheidenden Merkmalen.

An dieser Stelle fehlt ein kurzer Textabschnitt, der von Baur dem Prooemium, von Roland-Gosselin dem 1. Kapitel zugerechnet wird; siehe Einleitung, XXVIII.

I. Kapitel. Die Bedeutung der Worte Seiendes und Wesen. Die verschiedenen Bezeichnungen für das Wesen.

Man muss wissen, dass, wie der Philosoph im V. Buch der Metaphysik sagt, »Seiendes« von ihm in doppeltem Sinn gebraucht wird. In einem Sinn ist es das, was durch die zehn Kategorien eingeteilt wird. Im anderen das, was die Wahrheit von Sätzen bezeichnet. Der Unterscheid zwischen beiden ist der, dass im zweiten Sinn Seiend alles das genannt werden kann, worüber eine affirmative Aussage möglich ist, auch wenn dadurch nichts an sich Bestehendes gesetzt wird: in diesem Sinn werden auch Mängel (Privationen) und Verneinungen (Negationen) seiend genannt; denn wir sagen, die Bejahung ist der Verneinung entgegengesetzt und die Blindheit ist im Auge. Aber im ersten Sinn kann nur etwas seiend genannt werden, womit etwas an sich Bestehendes gesetzt wird. In diesem ersten Sinn also ist Blindheit u. dgl. nichts Seiendes. Die Bezeichnung Wesen wird demnach nicht von dem Seienden im zweiten Sinn hergenommen: denn in diesem Sinn wird manches seiend genannt, was kein Wesen hat, wie es bei den Privationen offenbar ist; sondern Wesen wird von dem Seienden im ersten Sinn hergenommen. Darum sagt der Kommentator an derselben Stelle: Seiend im ersten Sinn wird genannt, was das Wesen eines Dinges bezeichnet.

Und weil, wie gesagt, das Seiende in diesem Sinn durch die zehn Kategorien eingeteilt wird, muss das Wesen etwas allen Naturen, durch die die Mannigfaltigkeit des Seienden in verschiedenen Gattungen und Arten gesammelt wird, Gemeinsames sein, wie die Menschlichkeit das Wesen des Menschen ist: und so bei anderen.

Und weil das, wodurch ein Ding in seiner eigentümlichen Gattung oder Art konstituiert wird, das ist, was wir durch die Definition bezeichnen, die angibt, was das Ding ist; daher kommt es, dass die Bezeichnung Wesen von dem Philosophen in die Bezeichnung Washeit umgewandelt wird. Und das ist es, was der Philosoph im VII. Buch der Metaphysik häufig nennt »was es war, zu sein«, d. h. das, wodurch etwas ein Wassein hat. Es wird auch Form genannt, sofern durch die Form die Vollkommenheit oder die Bestimmtheit einer Sache bezeichnet wird, wie Avicenna im II. Buch seiner Metaphysik sagt. Dies wird auch mit einem anderen Namen als Natur bezeichnet, wenn man Natur in der ersten von jenen vier Bedeutungen nimmt, die Boethius [in der Schrift] über die beiden Naturen aufstellt, in dem Sinn nämlich, wonach Natur genannt wird, was auf irgend eine Weise mit dem

Erkenntnisvermögen erfasst werden kann: denn erkennbar ist ein Ding nur durch seine Definition und sein Wesen. Und so sagt auch der Philosoph im V. Buch der Metaphysik, dass jede Substanz eine Natur ist. Das Wort Natur aber, in diesem Sinne genommen, scheint das Wesen des Dinges zu bezeichnen, sofern es eine gesetzliche Beziehung und Hinordnung auf das eigentümliche Wirken des Dinges hat, da kein Ding ohne eigentümliches Wirken ist. Das Wort Quiddität aber ist von dem hergenommen, was durch die Definition bezeichnet wird: das Wesen jedoch daher, dass durch es und in ihm das Ding ein Sein hat.

II. Kapitel. Den Substanzen kommt das Wesen im eigentlichen Sinne zu, den Accidentien nur in gewisser Hinsicht. Die Wesen der einfachen Substanzen sind höheren Ranges als die der zusammengesetzten.

Verschiedene Beweisgründe dafür, dass das Wesen der zusammengesetzten Substanz nicht Materie, nicht Form noch irgend eine gedachte Beziehung zwischen ihnen oder ein zu dem

Zusammengesetzten Hinzukommendes, sondern das Zusammengesetzte selbst ist.

Weil aber das Sein absolut und in erster Linie von den Substanzen ausgesagt wird und erst in zweiter Linie und in gewisser Hinsicht von den Accidentien; daher kommt es, dass das Wesen in eigentlichem Sinn und wahrhaft in den Substanzen ist: in den Accidentien aber in gewisser Weise und in gewisser Hinsicht.

Von den Substanzen aber sind einige einfach und einige zusammengesetzt und in beiden ist ein Wesen: in den einfachen aber auf wahrere und höhere Weise, darum weil sie ein höheres Sein haben und auch die Ursache des Zusammengesetzten sind, zum mindesten die erste und einfache Substanz, welche Gott ist.

Doch weil die Wesen dieser Substanzen uns verborgener sind, darum wollen wir mit den Wesen der zusammengesetzten Dinge anfangen, damit die Unterweisung, vom Leichterem ausgehend, angemessener werde. In den zusammengesetzten Substanzen also sind Form und Materie, wie bekannt, z. B. im Menschen Seele und Leib. Man kann aber nicht sagen, dass eins von ihnen für sich allein Wesen genannt werden könne. Denn dass die Materie allein kein Wesen ist, ist klar: denn ein Ding ist durch sein Wesen erkennbar und dadurch in Art oder Gattung eingereiht; die Materie aber ist weder Prinzip des Erkennens, noch wird nach ihm etwas nach Gattung und Art bestimmt, sondern nur nach dem, wodurch etwas wirklich ist.

Doch auch die Form für sich allein kann nicht das Wesen der zusammengesetzten Substanz genannt werden, obwohl einige dies zu behaupten versuchen. Aus dem Gesagten geht hervor, dass das Wesen das ist, was durch die Definition der Sache bezeichnet wird: die Definition der natürlichen Substanzen aber umfasst nicht nur die Form, sondern auch die Materie; sonst würden sich nämlich die Definitionen der Naturdinge und die der mathematischen Gegenstände nicht unterscheiden. Man kann auch nicht sagen, dass die Materie in der Definition der natürlichen Substanz wie etwas zum Wesen Hinzukommendes eingeführt werde oder wie etwas, was außerhalb jener Natur oder ihres Wesens ein Sein hätte: denn dies ist die Eigentümlichkeit der Accidentien, die kein Wesen im vollkommenen Sinne haben. Daher kommt es, dass sie in ihre Definition die Substanz oder das Subjekt aufnehmen müssen, das nicht zu ihrer Kategorie gehört: es ist also offenbar, dass das Wesen Materie und Form umfasst.

Man kann auch nicht sagen, das Wesen bezeichne die Beziehung, die zwischen Materie und Form besteht, oder etwas, was zu ihnen hinzukäme, denn das wäre notwendig ein Accidens, das im Verhältnis zum Ding etwas Äusseres ist, und durch sie würde das Ding nicht erkannt. Dies alles kommt dem Wesen zu: denn durch die Form, welche der Akt der Materie ist, wird die Materie zu einem aktuell Seienden und zu diesem Etwas; darum gibt jenes Hinzukommende der Materie nicht das aktuelle Sein schlechthin, sondern das aktuelle »ein Solches sein«, wie die Accidentien es machen, dass die Weißheit das aktuelle Weißsein bewirkt; wenn daher eine solche Form erworben wird, so heißt das nicht Werden schlechthin, sondern ein Werden in gewisser Hinsicht.

Es bleibt also nur übrig, dass der Name »Wesen« bei den zusammengesetzten Substanzen das bezeichnet, was aus Materie und Form zusammengesetzt ist: und dieses stimmt überein mit dem Wort des Boetius in der Schrift über die Kategorien, wo er sagt, dass οὐσία das Zusammengesetzte bezeichne. οὐσία ist nämlich bei den Griechen dasselbe, was »essentia« (Wesen) bei uns ist, wie er selbst in dem Buch über die beiden Naturen hervorhebt. Avicenna aber sagt, dass die Washeit der zusammengesetzten Substanzen eben die Zusammensetzung aus Form und Materie ist. Der Kommentator aber sagt über das VII. Buch der Metaphysik: die Natur, welche die Arten in den erzeugbaren Dingen haben, ist ein Mittleres, d. h. aus Materie und Form zusammengesetzt. Damit stimmt die Erwägung überein, dass das Sein der zusammengesetzten Substanz nicht der Form allein, noch der Materie allein, sondern eben dem Zusammengesetzten zukommt: das Wesen aber ist es, wonach das Ding seiend genannt wird. Darum muss das Wesen, Kraft dessen ein Ding seiend genannt wird, nicht bloße Form, noch bloße Materie, sondern beides sein: obwohl nur die Form Ursache dieses Seins ist. Wie wir es ja auch bei anderen Dingen sehen, die aus mehreren Prinzipien aufgebaut sind, dass die Dinge nicht nur nach einem jener Prinzipien benannt werden, sondern nach dem, was beide umfasst, wie es offenbar bei den Geschmacksqualitäten ist, denn aus dem Wirken des Warmen, welches das Feuchte auflockert, wird die Süßigkeit hervorgebracht, und obwohl auf diese Weise die Wärme die Ursache der Süßigkeit ist, wird der Körper doch nicht nach der Wärme süß genannt, sondern nach dem Geschmack, der Warmes und Feuchtes in sich befasst.

Weil aber die Materie das Prinzip der Individuation ist, so scheint zu folgen, dass das Wesen, welches in sich zugleich Materie und Form befasst, nur ein besonderes (particularis) und nicht ein allgemeines (universalis) sei; und daraus würde folgen, dass es für das Allgemeine keine Definition gäbe, wenn das Wesen das ist, was durch die Definition bezeichnet wird.

Und darum muss man wissen, dass die Materie nicht auf jede beliebige Weise als Prinzip der Individuation angenommen ist, sondern nur die (mit dem Finger) bezeichnete Materie. Und »bezeichnete Materie« nenne ich die, welche als in ihren Ausmaßen bestimmte betrachtet wird. So wird aber die Materie in der Definition des Menschen als solchen nicht gesetzt, sondern sie würde so in der Definition des Sokrates gesetzt, wenn es für Sokrates eine Definition gäbe: in der Definition des Menschen aber wird die Materie ohne Bezeichnung gesetzt: denn in der Definition des Menschen wird

nicht dieses Fleisch und Bein gesetzt, sondern Fleisch und Bein schlechthin, und das ist die nicht bezeichnete Materie des Menschen.

III. Kapitel.

Der Unterschied zwischen den Wesen der Gattung, der Art und der Individuen, sowohl absolut genommen als auf Grund der ersten Namengebung; der Unterschied von Gattung, Art, unterscheidendem Merkmal, Definition. Das Wesen der Art im Vergleich mit den Individuen.

Es ist also offenbar, dass das Wesen des Menschen und das des Sokrates sich nur durch Ausschluss oder Einschluss der Bezeichnung unterscheiden: daher sagt der Komm. über das VIII. Buch der Metaphysik: Sokrates ist nichts anderes als die Lebendigkeit (animalitas) und die Vernünftigkeit (rationabilitas), die seine Washeit sind. So sind auch das Wesen der Gattung und das Wesen der Art durch den Ausschluss oder Einschluss der Bezeichnung unterschieden; allerdings ist die Art der Bezeichnung hier und dort eine andere, denn die Bezeichnung des Individuums gegenüber der Art

geschieht durch die in ihren Ausmaßen bestimmte Materie: die Bezeichnung der Art aber gegenüber der Gattung geschieht durch das artbegründende Unterscheidungsmerkmal, das von der Form des Dinges hergenommen wird.

Diese Bestimmung oder Bezeichnung aber, die der Art im Hinblick auf die Gattung zukommt, geschieht nicht durch etwas, was im Wesen der Art vorhanden wäre, ohne irgendwie im Wesen der Gattung zu sein: vielmehr, was immer in der Art ist, das ist auch in der Gattung, nur als Nichtbestimmtes. Denn wenn »Lebewesen« nicht das Ganze, das der Mensch ist, wäre, sondern ein Teil von ihm, dann würde es nicht von ihm ausgesagt, da kein aufbauender (p. integralis) Teil eines Ganzen von seinem Ganzen ausgesagt wird.

Wie sich das verhält, das kann man ersehen, wenn man den Körper betrachtet, sofern er als Teil des Lebewesens gesetzt wird und sofern er als Gattung gesetzt wird. Er kann nämlich nicht auf dieselbe Weise Gattung sein, wie er aufbauender Teil ist: dieses Wort nämlich, das Wort »Körper«, kann in vielfachem Sinn genommen werden: der Körper nämlich, wie er in der Kategorie der Substanz ist, wird danach benannt, dass seiner Natur nach an ihm drei Dimensionen zu bestimmen sind: die drei bestimmten Dimensionen selbst aber sind der Körper, der unter die Kategorie der Quantität fällt. Es kommt aber bei den Dingen vor, dass das, was einen Vorzug besitzt, auch noch einen weiteren Vorzug erreicht, wie es beim Menschen ersichtlich ist, der eine empfindungsfähige Natur hat und darüber hinaus eine erkenntnisfähige: ähnlich kann auch zu diesem Vorzug, eine solche Form zu besitzen, dass drei Dimensionen daran zu bestimmen sind, ein anderer Vorzug hinzukommen, wie das Leben oder etwas dergl. Es kann also dies Wort Körper ein Ding bezeichnen, welches eine solche Form hat, dass daraus ausschließlich die Möglichkeit folgt, drei Dimensionen zu bestimmen, so nämlich, dass aus jener Form kein Vorzug darüber hinaus folgt, sondern wenn noch etwas anderes hinzukommt, so geschehe es abgesehen von der Bezeichnung des Körpers als solchem, und auf diese Weise wird der Körper ein materialer und aufbauender Teil des Lebewesens sein, denn so wird die Seele abgesehen von dem, was mit dem Wort »Körper« bezeichnet ist, sein und zu diesem Körper selbst hinzukommen, darum weil aus eben diesen beiden, nämlich aus Seele und Leib, wie aus Teilen das Lebewesen aufgebaut wird. Es kann auch das Wort Körper in dem Sinn genommen werden, dass es ein Ding bezeichnet, welches eine Form hat, wonach daran drei Dimensionen bestimmt werden können, welches immer diese Form sei, ob daraus ein weiterer Vorzug folgen mag oder nicht; und in diesem Sinne wird der Körper die Gattung des Lebewesens sein: denn in dem Lebewesen ist nichts anzunehmen, was in dem Körper nicht implicite enthalten wäre: denn die Seele ist nicht getrennt von jener Form, vermöge deren an jenem Ding drei Dimensionen zu bestimmen waren: wenn darum gesagt wurde, ein Körper sei, was eine solche Form habe, dass danach drei Dimensionen an ihm zu bestimmen seien, so war das unabhängig von der Besonderheit der Form zu verstehen, mochte es die Form des Lebewesens oder des Steines oder welche Form immer sein, und so ist die Form des Lebewesens im Körper oder in der Form des Körpers enthalten, sofern der Körper seine Gattung ist.

Und von der gleichen Art ist das Verhältnis des Lebewesens zum Menschen. Wenn nämlich »Lebewesen« ein Ding bezeichnete, das nur den einen Vorzug besäße, empfinden und durch ein ihm selbst innewohnendes Prinzip sich bewegen zu können, unter Ausschluss eines anderen Vorzugs, dann würde sich jeder beliebige andere Vorzug, der noch hinzukäme, zum Lebewesen nach Art eines Teils verhalten und nicht als implicite im Begriff des Lebewesens enthalten: und so wäre das Lebewesen nicht Gattung; es ist aber Gattung, sofern es ein Ding bezeichnet, aus dessen Form Empfindung und Bewegung folgen kann, welches immer diese Form sei, ob eine nur empfindungsfähige Seele oder eine zugleich empfindungsfähige und vernünftige.

So bezeichnet also die Gattung in unbestimmter Weise alles das, was in der Art ist, denn sie bezeichnet nicht nur die Materie. Ähnlich bezeichnet auch das unterscheidende Merkmal alles das, was in der Art ist, und nicht nur die Form: und auch die Definition bezeichnet das Ganze und auch die Art, aber auf verschiedene Weise. Denn die Gattung bezeichnet das Ganze wie eine Bestimmung, die das bestimmt, was material in einem Dinge ist ohne Bestimmung der eigentümlichen Form: darum wird die Gattung von der Materie hergenommen; obwohl sie nicht die Materie ist; das geht daraus hervor, dass der Körper nach dem Vorzug genannt wird, dass an ihm drei Dimensionen zu bestimmen sind; dies aber ist ein Vorzug, der sich nach Art der Materie zu einem weiteren Vorzug verhält. Das unterscheidende Merkmal ist umgekehrt gleichsam eine Bestimmung, die in bestimmter Weise von der Form hergenommen ist [darum, weil aufgrund ihres ersten Begriffs die Materie bestimmt ist]. So ist es offenbar, wenn gesagt wird, »das Beseelte« oder »das, was eine Seele hat«; es wird nämlich nicht bestimmt, was es sei, ob ein Körper oder etwas anderes: daher sagt Avicenna, die Gattung sei nicht im Unterscheidungsmerkmal wie ein Teil des Wesens gemeint, sondern nur wie ein außerhalb [der Washeit] oder des Wesens Seiendes, wie es auch das Subjekt hinsichtlich des Begriffs der Leidenschaften [Passionen] ist: und so wird die Gattung nicht von dem Unterscheidungsmerkmal, an sich gesprochen, ausgesagt, wie Aristoteles im III. Buch der Metaphysik sagt und im IV. der Topik, es sei denn so, wie das Subjekt von der Leidenschaft ausgesagt wird. Aber die Definition oder die Art umfasst beides, nämlich die bestimmte Materie, die der Name »Gattung« bezeichnet, und die bestimmte Form, die der Name »Unterscheidungsmerkmal« bezeichnet.

Und so ist es klar, warum Gattung, Art und Unterschied im Verhältnis stehen zu Materie, Form und der zusammengesetzten Natur, obwohl sie nicht dasselbe sind wie jene; denn die Gattung ist nicht die Materie, sondern von der Materie hergenommen, um das Ganze zu bezeichnen; ebenso ist der Unterschied nicht die Form, sondern von der Form hergenommen, um das Ganze zu bezeichnen. Darum nennen wir den Menschen ein vernunftbegabtes Lebewesen, nicht aus Lebewesen und Vernunftbegabtem bestehend, wie wir sagen, dass er aus Leib und Seele bestehe; denn aus Leib und Seele bestehend wird der Mensch genannt, wie ein Ding, das aus zwei Dingen als ein drittes entstanden ist, das keins von beiden ist; denn der Mensch ist weder Seele noch Leib; wenn man den Menschen aber doch in gewisser Weise als aus Lebewesen und Vernunftbegabtem bestehend bezeichnet, dann geschieht es nicht im Sinne eines dritten Dinges aus zwei Dingen, sondern wie aus

zwei Begriffen ein dritter Begriff entsteht; der Begriff »Lebewesen« nämlich drückt die Natur des Dinges aus, ohne die Artform (spezifische Form) zu bestimmen, auf Grund dessen, was im Hinblick auf die letzte Vollkommenheit material ist; der Begriff dieses Unterschieds »vernunftbegabt« besteht nun in der Bestimmung der Artform; aus diesen beiden Begriffen entsteht der Begriff der Artform oder der Definition. Wie also das Ding, das aus irgendwelchen [anderen] entsteht, nicht jene Dinge als Prädikat erhält, aus denen es entsteht, so erhält der Begriff nicht die Begriffe, aus denen er entsteht, als Prädikat: denn wir sagen nicht, die Definition sei die Gattung oder der Unterschied.

Nun bezeichnet zwar die Gattung das ganze Wesen der Art; es ist aber doch nicht nötig, das alle Arten, die zu einer Gattung gehören, ein Wesen haben; denn die Einheit der Gattung ergibt sich gerade aus der Unbestimmtheit oder Ununterschiedenheit; nicht aber so, als wäre das, was durch die Gattung bezeichnet wird, der Zahl nach eine Natur in den verschiedenen Arten, und als käme ein anderes Ding, nämlich der Unterschied, zu ihr hinzu, um sie zu bestimmen, wie die Form die Materie bestimmt, die der Zahl nach eine ist; sondern die Gattung bezeichnet eine Form, aber nicht in bestimmter Weise diese oder jene, wie sie der Unterschied bestimmt ausdrückt; das ist aber keine andere als die, welche in unbestimmter Weise durch die Gattung bezeichnet wird. Darum sagt der Kommentator im 12. Buch der Metaphysik, die erste Materie werde eine genannt nur, weil man alle Formen ausschliesse, die Gattung aber werde eine genannt wegen der Gemeinsamkeit der bezeichneten Form. So ergibt sich, dass bei Hinzufügung des Unterschieds und Entfernung jener Unbestimmtheit, die die Ursache der Einheit der Gattung war, die ihrem Wesen nach verschiedenen Arten bleiben.

Nun ist, wie gesagt, die Natur der Art unbestimmt hinsichtlich des Individuums so wie die Natur der Gattung hinsichtlich der Art; wie also das, was die Gattung ist, wenn es von der Art ausgesagt wird, in seiner Bedeutung, wenn auch unbestimmt, alles einschließt, was in bestimmter Weise in der Art ist, so muss auch das, was die Art ist, sofern es von einem Individuum ausgesagt wird, alles das bezeichnen, was wesentlich im Individuum ist, wenn auch in ungeschiedener (indistincte) Weise; und so wird das Wesen des Sokrates mit dem Namen »Mensch« bezeichnet, darum »Mensch« von Sokrates ausgesagt. Wenn aber die Natur der Art unter Ausschluss der bezeichneten Materie, die das Prinzip der Individuation ist, ausgedrückt werden soll, so wird sie sich nach Art eines Teils verhalten; und so wird sie mit dem Namen »Menschheit« bezeichnet; »Menschheit« nämlich bezeichnet das, wodurch der Mensch Mensch ist. Die bezeichnete Materie ist aber nicht das, wodurch der Mensch Mensch ist; darum ist sie keineswegs unter den Momenten enthalten, denen es der Mensch verdankt, dass er Mensch ist. Da nun die Menschheit in ihrem Begriff nur die Momente einschließt, denen es der Mensch verdankt, dass er Mensch ist, so muss offenbar ihr Ausdruck (significatio) die bezeichnete Materie ausschließen. Und weil kein Teil vom Ganzen ausgesagt wird, darum wird die Menschheit weder vom Menschen noch von Sokrates ausgesagt. Daher sagt Avicenna, dass die Washeit des Zusammengesetzten nicht das Zusammengesetzte selbst sei, dessen Washeit sie ist; so wie die Menschheit, obwohl sie zusammengesetzt ist, nicht der Mensch ist. Vielmehr muss sie in etwas aufgenommen werden, und das ist die bezeichnete Materie. Da aber, wie gesagt, die Bezeichnung der

Art gegenüber der Gattung durch die Form geschieht, die Bezeichnung der Art gegenüber der Gattung dagegen durch die Materie, darum muss der Name, der das bezeichnet, woher die Natur der Gattung genommen ist, unter Ausschluss der bestimmten, artvollendenden Form, den materiellen Teil des Ganzen bezeichnen, so wie der Körper der materielle Teil des Menschen ist; der Name aber, der das bezeichnet, woher die Natur der Art genommen wird, muss unter Ausschluss der bezeichneten Materie, den formalen Teil ausdrücken. Und so wird die Menschheit als eine Form bezeichnet und die Form des Ganzen genannt; nicht aber als zu den wesentlichen Teilen, nämlich Form und Materie, hinzukommend, so wie die Form des Hauses zu seinen wesentlichen Bestandteilen (integralibus partibus) hinzugefügt ist; vielmehr ist sie eine Form, die ein Ganzes ist, nämlich Form und Materie umfassend, jedoch unter Ausschluss dessen, was sie zur Bezeichnung durch die Materie geeignet macht. So bezeichnet dann offenbar der Name »Mensch« das Wesen des Menschen, und auch der Name »Menschheit« [bezeichnet es], aber – wie gesagt – auf verschiedene Weise; denn der Name »Mensch« bezeichnet es als Ganzes, nämlich ohne Ausschluss der bezeichneten Materie, die vielmehr implizit und unbestimmt darin enthalten ist, so wie, nach dem Gesagten, die Gattung den Unterschied enthält; und so wird der Name »Mensch« von dem Individuum ausgesagt; aber der Name »Menschheit« bezeichnet es als einen Teil, denn er enthält in seiner Bedeutung nur das, was dem Menschen als solchem zukommt und schließt alle Bezeichnung der Materie aus; darum wird es nicht von den menschlichen Individuen ausgesagt. Und darum findet man bisweilen auch den Namen »Wesen« als Prädikat des Dings – man sagt nämlich, Sokrates sei ein Wesen; und bisweilen wird es ihm abgesprochen – so sagt man, das Wesen des Sokrates sei nicht Sokrates.

IV. Kapitel. Warum die Wesen der zusammengesetzten Dinge Gattung, Art und unterscheidendes Merkmal sein müssen

Nachdem wir gesehen haben, was der Name »Wesen« in den zusammengesetzten Substanzen bedeutet, müssen wir zusehen, wie es sich zu dem verhält, was Gattung, Art und Unterschied sind (ad rationem generis, speciei et differentiae.). Da nun das, was unter die Idee (ratio) der Gattung oder der Art oder des Unterschieds fällt, von dem einzelnen bezeichneten Dies ausgesagt wird, so ist es unmöglich, dass

das Wesen unter die Idee des Allgemeinen (*ratio universalis*), nämlich der Gattung oder Art fällt, sofern es im Sinne eines Teils gemeint ist wie im Namen »Menschheit« oder »Lebewesenheit« (*animalitas*); deshalb sagt Avicenna, die Vernunftbegabtheit sei nicht Unterschied, sondern das, worin der Unterschied seinen Ursprung habe (*principium differentiae*); und aus demselben Grunde ist die Menschheit keine Art und die Lebewesenheit keine Gattung. So kann man auch nicht sagen, das Wesen falle unter die Idee der Gattung und Art, sofern es ein Ding sei, das außerhalb der Einzeldinge existiere, wie die Platoniker behaupteten; denn dann würden Gattung und Art nicht von diesem Individuum ausgesagt; man kann ja nicht sagen, Sokrates sei ein von ihm getrenntes Dies; auch wird jenes Getrennte nichts zur Erkenntnis dieses Einzeldinges beitragen. Und so bleibt nur übrig, dass das Wesen unter die Idee der Gattung oder Art fällt, wenn es im Sinne des Ganzen gemeint ist wie im Namen »Mensch« oder »Lebewesen«, sofern es implizit und unbestimmt alles enthält, was im Individuum ist.

Die Natur oder das Wesen in diesem Sinn kann aber noch auf zweierlei Weise betrachtet werden. Einmal auf ihren eigenen Gehalt hin (*secundum rationem propriam*), und das heißt: sie absolut betrachten, und so ist von ihr nur wahr, was ihr als solcher zukommt; darum wäre falsch, was ihr anderes zugeschrieben würde. Z. B. dem Menschen, sofern er Mensch ist, kommt es zu, vernunftbegabt und Lebewesen zu sein und anderes, was zu seiner Definition gehört. »Weiß« aber oder »schwarz« oder anderes dergleichen, was nicht zur Idee der Menschheit (*ratio humanitatis*) gehört, kommt dem Menschen nicht zu, sofern er Mensch ist. Fragt man daher, ob die Natur in diesem Sinn als Eines oder Vieles (*una vel plures*) zu bezeichnen sei, so ist keines von beidem zuzugeben, denn beides liegt außerhalb des Begriffs der Menschheit (*intellectus humanitatis*) und beides kann zu ihm hinzukommen. Gehörte nämlich die Vielheit zu ihrem Begriff, so könnte sie niemals eine sein, und sie ist doch eine, sofern sie in Sokrates ist. Ebenso: gehörte die Einheit zu ihrem Begriff (*de ratione eius*), so wäre eine und dieselbe in Sokrates und Plato, und sie könnte nicht in vielen Dingen vielfach werden. Auf die andere Weise wird sie betrachtet im Hinblick auf das Sein, das sie in diesem oder jenem hat; und so wird von ihr etwas akzidentell ausgesagt mit Rücksicht auf das, worin sie ist; so sagt man, der Mensch sei weiß, weil Sokrates weiß ist, obwohl dies dem Menschen, sofern er Mensch ist, nicht zukommt.

Diese Natur nun hat ein doppeltes Sein: eins in den Einzeldingen und ein anderes in der Seele; und auf beide Weisen ergibt es sich aus der Natur als etwas Hinzukommendes (*consequitur accidens*), und in den Einzeldingen hat sie sogar ein vielfaches Sein, der Geschiedenheit der Einzeldinge entsprechend. Jedoch der Natur selbst, in der ersten Betrachtungsweise, d. h. absolut genommen, kommt keines von beiden zu. Denn es ist falsch zu sagen, das Wesen des Menschen als solchem habe ein Sein in diesem Einzelnen; denn wenn es dem Menschen als solchen zukäme, in diesem Einzelnen zu sein, wäre er niemals außerhalb dieses Einzelnen; ebenso: wenn es dem Menschen als solchen zukäme, nicht in diesem Einzelnen zu sein, wäre er niemals darin. Die Wahrheit ist vielmehr, dass dem Menschen als solchen kein Sein in diesem oder jenem Einzelnen oder in der Seele zukomme. Offenbar ist also die

Natur des Menschen, absolut betrachtet losgelöst von jeglichem Sein (abstrahit a ...), jedoch ohne dass eins davon ausgeschlossen wäre. Und die so betrachtete Natur ist es, die von allen Individuen ausgesagt wird. Es kann jedoch nicht gesagt werden, dass die Natur, so betrachtet, unter die Idee des Allgemeinen falle (ratio universalis), denn zur Idee des Allgemeinen gehört Gemeinsamkeit (communitas) und Einheit, der menschlichen Natur aber, absolut betrachtet, kommt keins von beiden zu. Denn wenn die Gemeinsamkeit zum Begriff des Menschen gehörte, dann würde sie sich in jedem vorfinden, wo sich die Menschheit findet; und das ist falsch, denn in Sokrates findet sich keinerlei Gemeinsamkeit, sondern alles, was in ihm ist, ist individuell. Es kann aber auch nicht gesagt werden, die menschliche Natur falle unter die Idee der Gattung oder Art gemäß dem Sein, das sie in den Individuen hat; denn in den Individuen findet sich die menschliche Natur nicht im Sinne der Einheit, so dass sie Eins wäre, was allen zukäme, wie es die Idee des Allgemeinen fordert. Es bleibt also nur übrig, dass die menschliche Natur unter die Idee der Art fällt, gemäß dem Sein, das sie im Geist hat. Denn eben diese menschliche Natur hat im Geist ein Sein, das von allen individuierenden Momenten abgelöst ist; und so hat sie eine einförmige Beziehung (ratio uniformis) zu allen Individuen, die außerhalb der Seele sind, und so ist sie in gleicher Weise das Bild aller und führt zur Erkenntnis aller, sofern sie Menschen sind. Und weil sie eine solche Beziehung zu allen Individuen hat, findet der Geist die Idee der Art (rationem speciei) und schreibt sie ihr zu; darum sagt der Kommentator im ersten Buch über die Seele: der Geist ist es, der die Allgemeinheit in den Dingen hervorbringt (... agit universalitatem ...); das sagt auch Avicenna in seiner Metaphysik. So hat allerdings diese Natur als geistig erfasste (natura intellecta) den Charakter des Allgemeinen (rationem universalis), sofern sie den Dingen gegenübergestellt wird, die außerhalb der Seele sind; denn sie, die eine, ist das Bild aller; jedoch sofern sie in diesem oder jenem erkennenden Geiste ist, ist sie ein besonderes Geistesbild (species intellecta). Und so stellt es sich als ein Irrtum des Kommentators heraus, wenn er im 3. Buch über die Seele aus der Allgemeinheit der geistigen Form (forma intellecta) auf die Einheit des Verstandes in allen Menschen schließen wollte; denn die Allgemeinheit eben dieser Form beruht nicht auf dem Sein, das sie im erkennenden Geist hat, sondern darauf, dass sie als Bild der Dinge zu den Dingen in Beziehung steht. So hätte auch, wenn ein Standbild viele Menschen darstellte, dieses Bild oder die Gestalt der Statue (imago vel species statuæ) ihr eigenes Einzelsein (esse singulare et proprium), sofern sie in dieser Materie wäre, aber sie hätte den Charakter der Gemeinsamkeit (rationem communitatis), sofern sie die gemeinsame Darstellung Vieler wäre. Und da es der menschlichen Natur in absoluter Betrachtung zukommt, dass sie von Sokrates ausgesagt wird, und da sie in dieser absoluten Betrachtung nicht unter die Idee der Art fällt, sondern weil sich das nur als ein Hinzukommendes aus dem Sein ergibt, das sie im erkennenden Geist hat, darum wird der Name der Art nicht von Sokrates ausgesagt, es wird also nicht gesagt: Sokrates ist die Art; das müsste aber notwendig geschehen, wenn der Mensch gemäß dem Sein, das er in Sokrates hat, unter die Idee der Art fiele, oder gemäß der absoluten Betrachtung, d. h. sofern er Mensch ist: denn was immer dem Menschen zukommt, sofern er Mensch ist, das wird von Sokrates ausgesagt. Das Ausgesagtwerden kommt aber der Gattung an sich zu, da es in ihre Definition gesetzt wird. Denn die Aussage ist etwas,

was durch die Tätigkeit des zusammenfassenden und trennenden (bejahenden und verneinenden) Verstandes zustande kommt, hat aber zur Grundlage im Dinge selbst die Einheit der Momente, deren eines vom anderen ausgesagt wird. Darum kann die Idee der Aussagbarkeit (ratio praedicabilitatis) in den Gehalt dieses Begriffs »Gattung« (in ratione huiusmodi intentionis quae est genus) eingeschlossen werden, der in ähnlicher Weise durch die Tätigkeit des Verstandes zustande kommt. Nichtsdestoweniger ist das, worauf der Verstand den Begriff der Aussage anwendet (cui intellectus intentionem praedicationis attribuit), indem er dieses mit einem anderen zusammenfasst, nicht der Begriff der Gattung selbst, sondern vielmehr das, was der Verstand unter dem Begriff der Gattung fasst, z. B. das, was mit dem Namen »Lebewesen« bezeichnet wird. So ist nun klar, wie sich das Wesen oder die Natur zur Idee der Art (ratio speciei) verhält; denn unter die Idee der Art zu fallen, gehört nicht zu dem, was ihr in absoluter Betrachtung zukommt, noch auch zu dem Hinzukommenden, was sich aus ihrem Sein außerhalb der Seele ergibt, wie Weißsein und Schwarzsein, sondern zu dem Hinzukommenden, das sich aus dem Sein ergibt, das sie im erkennenden Geist hat; und auf dieselbe Weise fällt sie unter die Idee der Gattung und des Unterschieds.

V. Kapitel. Das Wesen der einfachen Substanzen ist nicht ein aus Materie und Form Zusammengesetztes, sondern reine Form; ein Vergleich mit dem Wesen der zusammengesetzten Dinge: es ist aus Seiendem und Wesen zusammengesetzt; die Intelligenzen endlich sind von Gott aus Akt und Potenz schöpferisch zusammengesetzt.

Nun müssen wir noch sehen, auf welche Weise das Wesen in den getrennten (= rein geistigen) Substanzen ist, d. h. in der Seele, im Geistwesen (intelligentia) und in der ersten Ursache. Nun wird zwar die Einfachheit der ersten Ursache von allen zugestanden, dagegen bestehen manche Schriftsteller

darauf, bei den Geistwesen und der Seele eine Zusammensetzung aus Form und Materie einzuführen; der Urheber dieser Auffassung scheint Avicbron, der Verfasser des Buchs »Quell des Lebens« gewesen zu sein. Das steht aber allgemein im Widerspruch zu den Aussprüchen der Philosophen, die sie von der Materie getrennte Substanzen nennen und beweisen, dass sie ohne alle Materie sind. Der Hauptgrund für diese Behauptung wird von der Erkenntniskraft, die ihnen innewohnt, genommen. Wir sehen nämlich, dass die Formen nur aktuell geistig (*intelligibiles in actu*) sind, wenn sie von der Materie und ihren Bedingungen getrennt werden, und sie werden aktuell geistig gemacht nur durch die Kraft der erkennenden Substanz, sofern sie in ihr Aufnahme finden und von ihr in Bewegung gesetzt werden (*aguntur*). Darum muss in jeder geistig erkennenden Substanz durchaus Materiefreiheit sein, und zwar so, dass sie weder eine Materie als Teil ihrer selbst haben, noch einer Materie als Form eingepreßt sind, wie es bei den materiellen Formen ist. Man kann auch nicht sagen, jede beliebige Materie hindere die Erkenntnisfähigkeit (*intelligibilitas*), sondern nur die körperliche Materie. Denn die Materie heißt nur körperlich, sofern sie unter einer körperlichen Form steht; wenn es also nur in der körperlichen Materie begründet wäre [dass die Erkennbarkeit verhindert wird], so müsste die Materie dies Hindernissein von der körperlichen Form haben; das ist aber nicht möglich, weil die körperliche Form selbst, ebenso wie die anderen Formen, aktuell erkennbar ist, sofern sie von der Materie abgelöst wird. Also gibt es in der Seele oder im Geistwesen auf keine Weise eine Zusammensetzung aus Materie und Form, so dass das Wesen in ihnen wie in den körperlichen Substanzen aufzufassen wäre. Aber es gibt hier eine Zusammensetzung aus Form und Sein; darum heißt es im Kommentar zum neunten Satz des Buches »Über die Ursachen«, dass das Geistwesen Form und Sein habe; und Form wird dort für die Washeit selbst oder die einfache Natur genommen.

Wie das aber deutlich zu machen ist, müssen wir sehen. Wo immer zwei Dinge sich so zueinander verhalten, dass eines die Ursache des anderen ist, da kann das, was Ursache ist, ohne das andere das Sein besitzen, aber nicht umgekehrt. Solcher Art ist aber das Verhältnis von Materie und Form, denn die Form gibt der Materie das Sein, und darum kann die Materie unmöglich ohne irgend eine Form sein; es ist aber nicht unmöglich, dass eine Form ohne Materie ist, denn die Form als solche steht in keinem Abhängigkeitsverhältnis zur Materie. Wenn es aber Formen gibt, die nur in einer Materie sein können, so kommt ihnen das zu, weil sie einen großen Abstand von dem ersten, ursprünglichen Sein (*primum principium*) haben, welches der erste und der reine Akt ist. Darum sind die Formen, die dem ersten, ursprünglichen Sein am nächsten stehen, Formen, die für sich, ohne Materie ihr Sein haben (*per se ... subsistentes*). Denn, wie gesagt, nicht ihrer ganzen Gattung nach bedarf die Form der Materie; und solche Formen sind die Geistwesen; darum brauchen die Wesen oder Washeiten dieser Substanzen nichts anderes zu sein als die Form selbst. Darin also unterscheidet sich das Wesen der zusammengesetzten Substanz und der einfachen Substanz, dass das Wesen der zusammengesetzten Substanzen nicht bloß die Form ist, sondern Form und Materie umfasst, das Wesen der einfachen Substanz aber ist nur die Form. Und daraus entspringen zwei weitere Unterschiede. Der eine besteht darin, dass das Wesen der zusammengesetzten Substanz als Ganzes oder als Teil bezeichnet werden

kann; und das beruht, wie gesagt, auf der Bezeichnung der Materie. Und darum wird das Wesen eines Dinges nicht in beliebiger Weise von dem zusammengesetzten Dinge ausgesagt: man kann nämlich nicht sagen, der Mensch sei seine Washeit. Das Wesen des einfachen Dinges aber, welches seine Form ist, kann nur als Ganzes bezeichnet werden, denn es gibt hier nichts außer der Form, was die Form in sich aufnehme, und so wird das Wesen der einfachen Substanz, wie immer es genommen werden mag, von ihr ausgesagt. Darum sagt Avicenna: »Die Washeit eines Einfachen ist selbst einfach«, denn es ist nichts anderes da, was sie aufnehmen würde. Der zweite Unterschied besteht darin, dass die Wesen der zusammengesetzten Dinge, weil sie in die bezeichnete Materie aufgenommen werden, sich deren Teilung entsprechend vervielfältigen; daher kommt es, dass manche der Art nach dieselben, der Zahl nach verschieden sind. Da aber das Wesen eines Einfachen nicht in einer Materie aufgenommen wird, kann es dort keine solche Vervielfältigung geben. Darum können sich unter jenen Substanzen nicht mehrere Individuen derselben Art finden, sondern es gibt soviel Arten wie Individuen, wie Avicenna ausdrücklich sagt.

Obwohl nun derartige Substanzen Formen ohne Materie sind, so besteht doch in ihnen nicht in jedem Sinne Einfachheit der Natur, als wären sie reiner Akt, sondern sie haben eine Beimischung von Potenz; das geht aus Folgendem hervor: Was nicht zur Idee eines Wesens (*intellectus essentiae*) oder einer Washeit gehört, das kommt von außen hinzu und bildet mit dem Wesen ein Zusammengesetztes, denn kein Wesen ist ohne das, was zu den Teilen des Wesens gehört, einsichtig fassbar (*intelligi potest*). Es kann aber jede Wesenheit oder Washeit einsichtig erfasst werden, ohne dass man dabei etwas über ihr Sein erfasst; denn ich kann einsichtig erfassen, was der Mensch oder der Phoenix ist, ohne zu wissen, ob es so etwas in Wirklichkeit (*in rerum natura*) gibt. So ist offenbar das Sein etwas anderes als die Wesenheit oder Washeit: wenn es sich nicht um ein Ding handelt, dessen Sein selbst seine Washeit ist. Dieses Ding kann nur eines und das erste sein; denn eine Vervielfältigung ist nur möglich durch Hinzufügung eines Unterschieds; so vervielfältigt sich die Natur der Gattung in Arten oder dadurch, dass die Form in verschiedenen Materien aufgenommen wird; so vervielfältigt sich die Natur der Art in verschiedenen Individuen oder dadurch, dass sie einmal ein Absolutes ist und außerdem etwas, was in etwas aufgenommen ist: so wäre eine »Wärme an sich« (*calor separatus*), wenn es sie gäbe, eben auf Grund ihrer Abgetrenntheit etwas anderes als eine Wärme, die nicht an sich genommen ist. Wenn man aber ein Ding setzte, das nur Sein wäre, sodass das Sein selbst in sich Bestand hätte (*subsistens*), so würde dieses Sein keine Hinzufügung eines Unterschieds annehmen, denn dann wäre es schon nicht mehr bloßes Sein, sondern das Sein und außerdem noch eine Form; und erst recht nimmt es keine Hinzufügung einer Materie an; sonst wäre es schon nicht mehr etwas in sich selbst Bestehendes, sondern etwas Materielles. Also bleibt nur übrig, dass es nur ein solches Ding geben kann, das sein Sein ist. Und so muss in jedem anderen Ding außer ihm das Sein etwas anderes sein als seine Washeit oder Natur oder Form. Darum muss in den Geistwesen das Sein etwas neben der Form sein, und darum wurde gesagt, das Geistwesen bestehe aus Form und Sein.

Nun ist alles, was einem Ding zukommt, entweder durch seine inneren Seinsgründe (ex principiis naturae suae) verursacht, wie die Fähigkeit zu lachen beim Menschen, oder kommt von einem äußeren Seinsgrund, z. B. das Licht in der Luft vom Einfluss der Sonne. Unmöglich kann aber das Sein selbst von der Form oder der Washeit des Dinges selbst verursacht sein – verursacht, meine ich, wie von einer Wirkursache (causa efficiens) – denn so wäre ein Ding Ursache seiner Selbst und es würde ein Ding sich selbst ins Dasein setzen, und das ist unmöglich. Es muss also jedes solche Ding, bei dem das Sein etwas anderes ist als seine Natur, das Sein von einem anderen haben. Und da alles, was durch ein anderes ist, auf das, was durch sich selbst ist, als auf die erste Ursache zurückgeführt wird, so muss es ein Ding geben, das Ursache des Seins für alle Dinge ist, weil es selbst nur Sein ist; sonst ginge die Reihe der Ursachen ins Unendliche, da jedes Ding, das nicht nur Sein ist, wie gesagt, eine Ursache seines Seins hat. So ist offenbar das Geistwesen Form und Sein und hat sein Sein von dem ersten Seienden, das nur Sein ist, und das ist die erste Ursache, die Gott ist. Alles aber, was etwas von einem anderen empfängt, ist im Verhältnis dazu in Potenz, und das, was in ihm aufgenommen ist, ist sein Akt. Also muss die Washeit oder Form selbst, die das Geistwesen ist, im Verhältnis zu dem Sein, das es von Gott empfängt, in Potenz sein; und jenes empfangene Sein ist in der Weise des Aktes. Und so findet sich Potenz und Akt in den Geistwesen, jedoch nicht Form und Materie, es sei denn in einer anderen Bedeutung des Wortes (aequivoce). So kommt auch Erleiden, Empfangen, Subjektsein und anderes dergleichen, was den Dingen auf Grund der Materie zuzukommen scheint, den geistigen und körperlichen Substanzen in verschiedener Bedeutung (aequivoce) zu, wie der Kommentator im dritten Buch über die Seele sagt. Und weil, wie gesagt, die Washeit des Geistwesens das Geistwesen selbst ist, darum ist seine Washeit oder sein Wesen eben das, was es selbst ist, und sein Sein, das es von Gott empfangen hat, ist das, wodurch es in der wirklichen Welt als ein eigenständiges ist (subsistit in rerum natura); und deshalb wird von manchen Schriftstellern gesagt, dass solche Substanzen aus dem, wodurch sie sind, und dem, was sie sind, zusammengesetzt sind, oder, wie Boëthius sagt, aus dem, was sie sind, und dem Sein.

Und da in den Geistwesen Potenz und Akt angenommen wird, wird es keine Schwierigkeit machen, eine Vielzahl von Geistwesen zu finden; das wäre unmöglich, wenn keine Potenz in ihnen wäre. Darum sagt der Kommentator im dritten Buch über die Seele, wenn die Natur des erkenntnisfähigen Verstandes unbekannt wäre, könnten wir keine Vielzahl unter den rein geistigen Substanzen finden. Es gibt also zwischen ihnen einen Unterschied nach dem Grade von Potenz und Akt, sodass das höhere, dem ersten Sein näherstehende, mehr Aktualität und weniger Potenzialität in sich hat, und entsprechend die anderen. Und das erfüllt sich auch in der Menschenseele, die auf der letzten Stufe unter den geistigen Substanzen steht; deshalb verhält sich ihr erkenntnisfähiger Verstand zu den Erkenntnisformen (formae intelligibiles) wie die erste Materie, die auf der letzten Stufe im sinnenfälligen Sein steht, zu den sinnenfälligen Formen (so der Kommentator im III. Buch über die Seele). Darum vergleicht sie auch der Philosoph mit einer Tafel, auf der nichts geschrieben steht, und deshalb hat sie gegenüber den anderen geistigen Substanzen mehr Potenzialität. Daher rückt sie soweit

in die Nähe der materiellen Dinge, dass ein materielles Ding zur Teilnahme an ihrem Sein herangezogen wird, in der Weise nämlich, dass sich aus Seele und Körper ein Sein in einem Zusammengesetzten ergibt, ohne dass jedoch dies Sein, soweit es das der Seele ist, vom Körper abhängig würde. Und so finden sich nach jener Form, die in der Seele ist, andere Formen, die mehr Potenzialität in sich haben und der Materie noch näher stehen, so dass ihr Sein nicht ohne Materie ist. Auch unter ihnen findet sich eine Stufenordnung, bis zu den ersten Formen der Elemente, die der Materie am nächsten stehen. Darum haben sie kein anderes Wirken als entsprechend dem Erfordernis aktiver und passiver und sonstiger Qualitäten, wodurch die Materie für die Form bereit gemacht wird.

VI. Kapitel. Das Wesen Gottes in welcher Weise es in den getrennten einfachen Substanzen ist, woher Gattung und unterscheidendes Merkmal zu nehmen und wie sie zu vervielfältigen sind.

Nach dieser Übersicht ist es klar, wie sich das Wesen in den verschiedenen Dingen findet. Es findet sich bei den Substanzen eine dreifache Weise, ein Wesen zu haben. Das eine ist die Gottes, dessen Wesen sein Sein selbst ist; daher gibt es Philosophen, die behaupten, Gott habe keine Washeit oder Wesen, weil sein Wesen nichts anderes ist, als sein Sein. Daraus folgt, dass Er zu keiner Gattung gehört; denn alles, was zu einer Gattung gehört, muss eine Washeit außer seinem Sein haben, da die Washeit oder Natur der Gattung oder der Art sich in den Dingen, deren Gattung oder Art sie ist, nicht nur nach dem Gehalt der Natur (ratio naturae) unterschieden ist, sondern das Sein in verschiedenen verschieden ist. Wir brauchen auch, wenn wir sagen, Gott ist nur Sein, nicht in den Irrtum derer zu fallen, die Gott mit jenem allgemeinen Sein gleichsetzten, wodurch jedes beliebige Ding formal ist.

Denn das Sein, das Gott ist, ist ein solches, dass keine Hinzufügung zu ihm möglich ist. So ist es durch eben diese seine Reinheit ein von jedem anderen Sein verschiedenes Sein; so wie die Farbe an sich, wenn es sie gäbe, eben durch dieses An-sich-sein (separatio) etwas anderes wäre, als die nicht an sich genommene Farbe. Darum heißt es im Kommentar zum neunten Satz des Buches »Über die Ursachen«, die Individuation der ersten Ursache, die nur Sein ist, sei ihre reine Güte. Das gemeinsame Sein aber (esse commune) schließt in seiner Idee (intellectus) zwar keine Hinzufügung ein, schließt aber auch keinen Ausschluss einer Hinzufügung ein; denn wäre es so, so könnte nichts als seiend erkannt werden, wenn darin noch etwas über das Sein hinaus hinzugefügt würde. Es brauchen auch, weil er nur Sein ist, die übrigen Vollkommenheiten und Vorzüge nicht zu fehlen. Vielmehr hat Gott die Vorzüge, die es in allen Gattungen gibt, und heißt deshalb das schlechthin Vollkommene, wie der Philosoph und der Kommentator im V. Buch der Metaphysik sagen, aber Er hat sie in einer überragenden Weise im Vergleich zu den übrigen Dingen; denn in Ihm sind sie Eines, in den anderen aber unterschieden. Und das hat darin seinen Grund, dass alle jene Vollkommenheiten Ihm seinem einfachen Sein nach zukommen; könnte jemand durch eine Eigenschaft die Wirkungen aller Eigenschaften hervorbringen, so besäße er in dieser einen Eigenschaft alle Eigenschaften: so besitzt Gott in seinem Sein alle Vollkommenheiten.

Auf die zweite Weise findet sich das Wesen in den geschaffenen geistigen Substanzen, in denen das Wesen etwas anderes ist als ihr Sein, obwohl ihr Wesen ohne Materie ist. Darum ist ihr Sein kein absolutes, sondern ein aufgenommenes und darum auf die Fassungskraft der aufnehmenden Natur beschränktes und begrenztes; aber ihre Natur oder Washeit ist absolut und nicht in einer Materie aufgenommen. Und so heißt es im Buch »Über die Ursachen«, die Geistwesen seien unbegrenzt nach unten hin, begrenzt nach oben hin. Sie sind nämlich begrenzt dem Sein nach, das sie von einem Höheren empfangen, sie sind aber nach unten hin nicht begrenzt, weil ihre Formen nicht eingeschränkt sind auf die Fassungskraft einer Materie, die sie aufnehmen. Und darum findet sich, wie gesagt, bei solchen Substanzen keine Vielheit von Individuen in einer Art, außer bei der Menschenseele wegen des Körpers, mit dem sie vereint ist. Nun ist zwar ihre Individuation dem Anfang nach vom Körper als einer Gelegenheitsursache (occasionaliter) ab, denn sie erlangt ein individuelles Sein nur im Leib, dessen Akt sie ist; es braucht aber nach Entfernung des Leibes die Individuation nicht verloren zu gehen; da sie nämlich ein absolutes Sein hat, auf Grund dessen sie das individuelle Sein erlangte, indem sie die Form dieses Leibes wurde, so bleibt dieses Sein immer individuell; und daher sagt Avicenna, die Individuation der Seelen und ihre Vielzahl hängt dem Anfang nach vom Körper ab, aber nicht dem Ziel nach. Und weil in diesen Substanzen die Washeit nicht dasselbe ist wie das Sein, darum sind sie unter die Aussageform einzureihen (ordinabiles in praedicamento), und so findet sich bei ihnen Gattung, Art und Unterschied, obwohl ihre eigentümlichen Unterschiede uns verborgen sind. Denn auch bei den Sinnendingen sind uns die wesentlichen Unterschiede selbst unbekannt; deshalb werden sie durch die hinzukommenden Unterschiede (differentiae accidentales) bezeichnet, die aus den wesentlichen hervorgehen, wie die Ursache durch ihre Wirkung bezeichnet wird, z. B. »zweifüßig« als

Unterschied des Menschen gesetzt wird. Was aber den materiefreien Substanzen eigentümlich zukommt (propria accidentia), ist uns unbekannt; daher können wir ihre Unterschiede weder an sich noch durch hinzukommende Unterschiede bezeichnen.

Man muss aber wissen, dass Gattung und Unterschied bei diesen Substanzen und bei den sinnenfälligen Substanzen nicht im selben Sinne genommen wird; denn bei den sinnenfälligen Substanzen wird die Gattung von dem hergenommen, was an dem Dinge materiell ist, der Unterschied aber von dem, was daran formal ist; darum sagt Avicenna im Anfang seines Buches »Über die Seele«: die Form ist in den Dingen, die aus Materie und Form zusammengesetzt sind, »der einfache Unterschied dessen, was durch sie aufgebaut wird (quod constituitur ex illa)«, nicht aber so, als wäre die Form selbst der Unterschied, sondern weil sie der Seinsgrund (principium) des Unterschieds ist, wie er in seiner Metaphysik sagt; und ein solcher Unterschied heißt einfacher Unterschied, weil er von dem hergenommen ist, was ein Teil der Washeit des Dinges ist, nämlich von der Form. Da nun die materiefreien Substanzen einfache Washeiten sind, kann bei ihnen der Unterschied nicht von dem hergenommen werden, was ein Teil der Washeit ist, sondern von der ganzen Washeit; und deshalb sagt Avicenna im Anfang von »Über die Seele«: »einen einfachen Unterschied« »haben nur die Arten, deren Wesen aus Materie und Form zusammengesetzt sind.« So wird auch bei ihnen die Gattung vom ganzen Wesen hergenommen, jedoch auf eine andere Weise. Denn eine rein geistige Substanz stimmt mit den anderen in der Materiefreiheit überein, und sie unterscheiden sich voneinander durch ihren Vollkommenheitsgrad entsprechend ihrer Entfernung von der Potenzialität und ihrer Annäherung an den reinen Akt. Und so wird bei ihnen die Gattung von dem hergenommen, was ihnen zugehört, sofern sie materiefrei sind, z. B. die Geistigkeit und dgl.; von dem aber, was sich bei ihnen aus dem Vollkommenheitsgrad ergibt, wird bei ihnen der Unterschied hergenommen, er ist uns jedoch unbekannt. Und es folgt nicht notwendig, dass diese Unterschiede zufällige wären, weil sie dem größeren und geringeren Vollkommenheitsgrad entsprechen, der [sonst] keine Artverschiedenheit begründet; der Vollkommenheitsgrad begründet nämlich keine Artverschiedenheit, wenn er dieselbe Form in sich aufnimmt, wie das mehr oder minder Weiße, das an dem Weißen im selben Sinne teilhat (in participando eiusdem rationis albedinem); aber der verschiedene Vollkommenheitsgrad in eben den Formen oder Naturen, an denen [etwas] teilhat, begründet einen Artunterschied: so schreitet die Natur stufenweise von den Pflanzen zu den Tieren empor, durch gewisse Mitteldinge zwischen Pflanzen und Tieren, wie der Philosoph im VIII. Buch über die Tiere sagt. Es ist auch nicht notwendig, dass die Einteilung der geistigen Substanzen immer durch zwei wirkliche Unterschiede geschieht, denn das kann unmöglich bei allen Dingen eintreten, wie der Philosoph im XI. Buch über die Tiere sagt.

Auf die dritte Weise findet sich das Wesen in den aus Materie und Form zusammengesetzten Wesen, bei denen ebenfalls das Sein empfangen und begrenzt ist, weil sie das Sein von einem anderen haben; und überdies ist ihre Natur oder Washeit in einer bezeichneten Materie aufgenommen. Und so sind sie nach oben und nach unten hin auf begrenzte Weise, und bei ihnen ist auch wegen der Teilbarkeit der

bezeichneten Materie eine Vielheit von Individuen in einer Art möglich. Und wie sich in ihnen das Wesen zu den logischen Formen verhält, ist früher gesagt worden.

VII. Kapitel. Die Accidentien haben ein unvollständiges Wesen; Unterscheidung verschiedener Accidentien; wie in ihnen Gattung und unterscheidendes Merkmal zu nehmen ist.

Nun bleibt noch übrig zu sehen, wie das Wesen in den Akzidenzien ist; denn wie es in allen Substanzen ist, ist schon gesagt worden. Und weil, wie gesagt, das Wesen das ist, was durch die Definition ausgedrückt wird, müssen sie das Wesen auf dieselbe Weise haben wie die Definition. Sie haben aber eine unvollständige Definition, denn sie können nur definiert werden, indem man ein Subjekt in ihre Definition setzt; und das ist so, weil sie kein vom Subjekt abgelöstes Sein in sich haben; sondern wie sich aus Form und Materie das substanzielle Sein ergibt, wenn sie zusammengefügt werden, so ergibt sich aus Accidens und Subjekt das akzidentelle Sein, wenn das Accidens zum Subjekt hinzukommt. Und so hat weder die substanzielle Form ein vollständiges Wesen noch die Materie, denn auch in die Definition der substanziellen Form muss das hineingesetzt werden, dessen Form sie ist, und so kommt ihre Definition zustande durch Hinzufügung von etwas, was außerhalb ihrer Gattung (Kategorie) liegt, ebenso wie die Definition der akzidentellen Form; daher wird von dem Naturwissenschaftler, der die Seele nur betrachtet, sofern sie die Form eines physischen Körpers ist, der Körper in die Definition der Seele gesetzt. Es besteht jedoch zwischen den substanziellen und akzidentellen Formen der Unterschied, dass die substanzielle Form nicht nur für sich kein absolutes Sein hat, ohne das, dem sie zukommt, sondern auch das, dem sie zukommt, nämlich die Materie, hat keines; und so ergibt sich aus der Verbindung beider jenes Sein, in dem das Ding in sich selbst Bestand

hat, und aus ihnen wird es *Eines für sich*; deshalb ergibt sich aus ihrer Verbindung ein *Wesen*. So erfüllt die *Form an sich* genommen zwar nicht die *Idee des Wesens*, sie ist jedoch *Teil eines vollständigen Wesens*. Dagegen ist das, dem ein *Accidens* zukommt, ein in sich vollständiges *Seiendes*, das in seinem *Sein Bestand* hat (*subsistens in suo esse*); dies *Sein* aber geht der *Natur* nach dem *hinzukommenden Accidens* voraus. Und so verursacht das *hinzukommende Accidens* durch eine *Verbindung* mit dem, dem es zukommt, nicht jenes *Sein*, in dem das *Ding in sich Bestand* hat und wodurch das *Ding ein Seiendes für sich* ist; sondern es verursacht eine *Art zweiten Seins* (*quoddam esse secundum*), ohne welches das in sich bestehende *Ding einsichtig* erfasst werden kann, wie das *Erste ohne das Zweite* erfasst werden kann. So wird aus *Accidens und Subjekt* nicht *Eins an sich*, sondern ein *zufälliges Eines*. Und so geht aus ihrer *Verbindung* kein *Wesen* hervor wie aus der *Verbindung von Form und Materie*; darum erfüllt das *Accidens* weder die *Idee eines vollständigen Wesens* noch ist es *Teil eines vollständigen Wesens*, sondern wie es in gewisser *Hinsicht ein Seiendes* ist, so hat es in gewisser *Hinsicht ein Wesen*.

Weil aber in jeder *Gattung* das, was ihr im höchsten *Grade* und mit dem größten *Recht* zugerechnet wird, *Ursache* alles dessen ist, was in jener *Gattung* unter ihm steht – wie z. B. das *Feuer* das *Äußerste an Wärme* enthält und *Ursache der Wärme* in den warmen *Dingen* ist (vgl. das *zweite Buch der Metaphysik*) – so muss auch die *Substanz*, die das *Erste* in der *Gattung* des *Seienden* ist, die im wahrsten *Sinne* und im höchsten *Maße* ein *Wesen* hat, die *Ursache der Akzidenzen* sein, die *abgeleiteterweise* und in gewisser *Hinsicht* an der *Idee des Seienden* (*ratio entis*) teilhaben. Das geschieht aber auf *verschiedene Weise*. Da nämlich *Materie* und *Form* die *Teile der Substanz* sind, folgen manche *Accidentien* vornehmlich der *Form* und manche der *Materie*. Es gibt aber eine *Form*, die nicht von der *Materie* abhängt: so die *Geistseele*; die *Materie* aber hat ein *Sein* nur durch die *Form*. So gibt es unter den *Akzidenzien*, die aus der *Form* folgen, etwas, was keine *Verbindung* mit der *Materie* hat, z. B. das *geistige Erkennen* (*intelligere*), das durch kein *körperliches Organ* geschieht, wie der *Philosoph* im *III. Buch* über die *Seele* beweist. Manches aber, was aus der *Form* folgt, hat eine *Verbindung* mit der *Materie*, z. B. das *Empfinden* u. dgl.; jedoch gibt es kein *Accidens*, das aus der *Materie* folgte, ohne *Verbindung* mit der *Form* zu haben. Bei den *Akzidenzien* aber, die aus der *Materie* folgen, findet sich eine *Verschiedenheit*. Manche *Akzidenzien* nämlich folgen aus der *Materie* im Hinblick auf ein *Verhältnis*, das sie zur *Artform* haben, z. B. »männlich« und »weiblich« bei den *Lebewesen*, deren *Verschiedenheit*, nach dem *X. Buch* der *Metaphysik* auf die *Materie* zurückzuführen ist. Bei *Entfernung* der *Form* des *Lebewesens* bleiben daher diese *Akzidenzien* nur in *anderer Bedeutung* (*aequivoce*). Manches aber folgt aus der *Materie* entsprechend dem *Verhältnis* zur *Gattungsform* und so bleiben sie darin auch bei *Entfernung* der *Artform*; so kommt die *schwarze Hautfarbe* beim *Äthiopier* von der *Mischung der Elemente*, nicht von der *Seele* her, und verbleibt ihm daher nach dem *Tode*. Und weil jedes *Ding* durch die *Materie* *individuiert* wird, dagegen durch seine *Form* unter *Gattung* und *Art* *eingereiht*, darum sind die aus der *Materie* folgenden *Akzidenzien* *Akzidenzien des Individuums*, durch die sich auch die *Individuen* derselben *Art* von einander

unterscheiden; die aus der Form folgenden Akzidenzien dagegen sind der Gattung oder Art eigene Passionen und finden sich deshalb in allen Dingen, die an der Natur der Gattung oder Art teilhaben; so folgt die Fähigkeit zu lachen beim Menschen aus der Form, denn das Lachen kommt von einer Auffassung der Menschenseele her. Man muss auch wissen, dass die Akzidenzien bisweilen, in der Weise eines vollkommenen Aktes, von den wesentlichen inneren Seinsgründen (*principia essentialia*) verursacht werden, z. B. die Wärme im Feuer, das immer aktuell warm ist; manchmal nur in der Art einer Eignung, wobei die Vollendung durch eine äußere Wirkursache (*agens exterius*) eintritt: so kommt die Durchsichtigkeit in der Luft durch einen leuchtenden Körper von außen zur Vollendung; und bei solchen Dingen ist die Eignung ein unabtrennbares Akzidens, aber die Vollendung (*complementum*), die von einem Seinsgrund außerhalb des Wesens des Dinges eintritt und nicht in den Aufbau des Dinges eingeht, ist abtrennbar: z. B. Bewegung u. dgl.

Man muss also wissen, dass bei den Akzidenzien Gattung, Art und Unterschied in anderem Sinn genommen wird wie bei den Substanzen. Darum weil bei den Substanzen aus substanzieller Form und Materie etwas an sich Eines hervorgebracht wird, eine Natur aus ihrer Verbindung entsteht – eben dieses ist es, was im eigentlichen Sinn in die Aussageform der Substanz gefasst wird – darum werden bei den Substanzen die konkreten Namen, die ein Zusammengesetztes bezeichnen, ihrem eigentlichen Sinne nach als gattungsmäßig gebraucht (*in genere esse dicuntur*), z. B. Art oder Gattung wie Mensch oder Lebewesen. Form oder Materie ist aber auf diese Weise in der Aussageform nur durch Zurückführung, so wie das Erste zur Gattung gehörig genannt wird. Aber aus Accidens und Subjekt wird nicht Eines an sich. Darum geht aus ihrer Verbindung keine Natur hervor, auf die der Begriff Gattung oder Art angewendet werden könnte. Darum werden die akzidentellen Namen in der besagten Konkretion nicht als Art oder Gattung in der Aussage gesetzt z. B. »weiß« oder »gebildet«, es sei denn durch Zurückführung, sondern nur, sofern etwas abstrakt bezeichnet wird, z. B. Weiße oder Bildung. Und weil die Akzidenzien nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sind, darum kann bei ihnen die Gattung nicht von der Materie hergenommen werden und der Unterschied von der Form wie bei den zusammengesetzten Substanzen; sondern die erste Gattung muss von der Seinsweise selbst hergenommen werden, sofern das Seiende in verschiedenem Sinn – als Früheres und Späteres (*secundum prius aut posterius*) nach den zehn Gattungen von Aussagen genannt wird: z. B. wird es Quantität genannt, sofern es das Maß der Substanz ist, und Qualität, sofern es eine Beschaffenheit (*dispositio*) der Substanz ist, und so den anderen entsprechend, wie es der Philosoph im IV. Buch der Metaphysik darlegt. Der Unterschied aber wird bei ihnen von der Verschiedenheit der Seinsgründe hergenommen, von denen sie verursacht werden. Und weil die eigentümlichen Passionen durch die eigenen inneren Seinsgründe (*propria principia*) des Subjekts verursacht werden, darum wird in ihrer Definition das Subjekt an die Stelle des Unterschieds gesetzt, wenn sie absolut definiert werden, sofern sie eigentümlich in ihrer Gattung sind: so sagt man, die Stumpfheit sei die Hohlheit der Nase; aber umgekehrt, wenn ihre Definition genommen wird, sofern sie konkret gemeint sind. Dann würde nämlich das Subjekt in ihrer Definition wie eine Gattung gesetzt, denn dann würden sie nach Art der

zusammengesetzten Substanzen definiert, in denen der Gehalt der Gattung (*ratio materiae*) von der Materie hergenommen wird: so sagen wir: das Stumpfe ist eine hohle Nase. Ähnlich ist es auch, wenn ein *Accidens* Seinsgrund eines anderen *Accidens* ist, z. B. sind Aktion und Passion und Quantität Seinsgrund der Relation; und dementsprechend teilt der Philosoph die Relation im V. Buch der *Metaphysik* ein. Weil aber die inneren Seinsgründe (*propria principia*) der Akzidenzien nicht immer offenkundig sind, daher nehmen wir bisweilen die Unterschiede der Akzidenzien von ihren Seinsgründen her; so nennt man »gesammelt« und »zerstreut« die Unterschiede der Farben, die aus der Fülle oder Schwäche des Lichtes hervorgehen, wodurch die verschiedenen Farbarten verursacht werden.

So ist es nun klar, wie das Wesen in den Substanzen und in den Akzidenzien ist und wie in den zusammengesetzten und einfachen Substanzen und wie sich in all dem die allgemeinen logischen Formen (*intentiones universales logicae*) finden; ausgenommen das Erste, das die höchste Einfachheit darstellt: es fällt nicht unter die Idee der Gattung oder Art, und darum kommt ihm wegen seiner Einfachheit auch keine Definition zu. In Ihm habe diese Abhandlung ihr Ziel und Ende. Amen.

Exzerpte nach M.-D. Roland- Gosselin,

Le »De ente et essentia« de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Études historiques (Bibliothèque thomiste VIII, Paris 1926, ²1948)

Konvolut 1:

[Begriffliches und Einleitung]

Zum Titel »*De ente et essentia*« vgl. Aristoteles, *Met.* Z 1028 b τί τὸ ὄν, τοῦτοῦστιτίς ἢ οὐσία?

Über die Entstehung des Wortes *essentia* vgl. den *Seneca-Brief* bei R[oland]-G[osselin]. S. 8/9
Ann. 2

Seiendes (ὄν) und Wesen (οὐσία)

ens = ὄν

essentia = οὐσία, aber nicht im engen Sinn von »Substanz«, sondern alle Kategorien umfassend. (vgl. S. 4)

= *quidditas* = quod quid erat esse = τὸ τι γένεῖναι, was bei Aristoteles nicht = οὐσία, sondern μορφή – λόγος – εἶδος

= *natura* (auch diese Gleichsetzung bei A. nicht absolut (vgl. S. 6); dies der Name mit Rücksicht auf die Wirksamkeit; *essentia* mit Rücksicht darauf, daß durch sie und in ihr das Ding ist. (7)

Den Ausdruck »*homini esse*« für *essentia hominis* hat Thomas nicht, weil für ihn esse = sein, existere

3 Arten von Substanzen: zusammengesetzte (S. 8)

einfache

erste (Gott)

bei den zusammengesetzten: *essentia* = forma + materia (9 f.)

Individuation (S. 13 f.) R.-G. S. 11, (S. 41) R.-G. 104 ff.

[Individuation] der Seele (51 ff.) R.-G. 39 f.

Art und Gattung (S. 15 ff.) [R.-G.] 11/20 (vgl. die zu Grunde liegende Auffassung Avicennas bei R.-G. S. 12, Anm. 1)

Damit zusammenhängend das hier nicht erwähnte Problem der Einheit der Form.) Zusammenfassung S. 22 (R.-G. 18) – »Erste Gattung« – Kategorien (63 ff.) R.-G. 46 f.

Reine Geister R.-G. 29 ff. (36 ff.)

essentia = forma sine materia

substantia = *essentia* + esse (42 f.) R.-G. 34 f.

Primum ens (43) R.-G. 34

esse = *essentia*

subsistens im Gegensatz zu materiale

Akt u. Potenz (S. 45 f.) R.-G. 35 f.

Unterschied des Primum ens und des ens commune (48 f.) R.-G. 38

Gattung und Unterschied bei den reinen Geistern (53 ff.) R.-G. 40 f.

Unbekanntheit der wesentlichen Unterschiede u. Accidenzien (52) R.-G. 40

Wesen der Akzidentien – substantielles – akzidentelles Sein (56 ff.) R.-G. 42 ff.

Roland-Gosselin: Einleitung zu De Ente et Essentia

In Paris zwischen 1254 u. 56 geschrieben für einen Kreis von Mitbrüdern, vielleicht auf die Bitte, ihnen die hauptsächlichsten Termini seiner Vorlesungen zu erklären.

Ziel: Erklärung, was ens und essentia in den verschiedenen Seinsordnungen bedeuten; Aufsuchung der eigentümlichen Kennzeichen des Wesens in diesen Ordnungen; Bedeutung der logischen Begriffe Gattung, Art, Unterschied mit Beziehung auf das Wesen.

Seinsordnungen = Substanzen u. Akzidenzien. (Nur Substanzen haben in Wahrheit ein Wesen)

Substanzen = 1.) materielle oder zusammengesetzte

2.) geistige oder einfache

3.) Gott = 1. S.

1.) Essenz = Materie + Form = das, wodurch die materielle Substanz ist = das Objekt der Definition

Form = Prinzip d. Seins, gibt d. Essenz den Akt, wodurch er bekannt wird.

Prinzip d. Individuation (nach Avicenna) die materia designata, diese aber nicht Teil des Wesens. Der Mensch ist nur durch die substantiale Form und die durch sie konstituierte Form konstituiert und so begrifflich faßbar; dieser Mensch (Sokrates) durch die quantitativ bestimmte Materie und nicht allgemein zu begreifen.

2.) einfache = materie freie Substanzen = reine Formen; sie bedürfen keiner Materie, weil sie selbst Prinzip des Seins sind, nicht in sich ergänzungsbedürftig (Reiner Aristotelismus gegenüber dem herrschenden Neuplatonismus); aber nicht reiner Akt, weil esse nicht = essentia:

Diese Scheidung nicht aristotelisch

Aristoteles – Boetius quod est = 1. Substanz

quo est = Form

Eingeführt durch die Araber Al Farabi u. Avicenna, rein herausgearbeitet durch Guillaume d. Auvergne, Albert u. vor allem Thomas: essentia : esse = Potenz : Akt, da | durch reine Geister von Gott geschieden.

Hierarchie der Engel abgestuft nach dem Grad der Potenzialität ihres Wesens

Essenz des Accidens, unvollkommen, relativ auf die Essenz der Substanz und durch sie verursacht. So die allgemeine Metaphysik des hl. Thomas von Beginn seiner Lehrtätigkeit an – das dauernde seines Denkens.

Der rationale Empirismus wäre nicht klar entwickelt, wenn nicht das Verhältnis der logischen Begriffe zu den verschiedenen Essenzen klar gestellt würde. Schon Aristoteles ist durch die Erkenntnis der Aktivität des Geistes und die Bedeutung seiner Bedingungen für die Erkenntnis zur Aufstellung seiner Logik gekommen.

Doppelsinn von Sein = 1.) Sein der Dinge

2.) Ausdruck der Wahrheit (Beziehung des Geistes zu den Dingen)

Wichtigstes Problem für Thomas: Das Verhältnis von Gattung, Art und Differenz zu den Essenzen. Die Essenz kann als Teil des realen Seins genommen werden oder als ein Ganzes; als Ganzes kann sie als Individuum genommen werden, in unserer Erkenntnis (dans l'intelligence – als Begriff) oder an sich, ohne Beziehung zu anderen Dingen oder zum Denken. Gattung, Art oder Differenz kann sie nur genannt werden, wenn sie als Ganzes und im Geist betrachtet wird. – Eine Essenz kann nur |dann als Gattung, Art oder Differenz ausgesagt werden, wenn sie nicht als Teil des Subjekts betrachtet wird, sondern als ein Ganzes, in dem das Subjekt, wenn nicht ausdrücklich, so doch implicite enthalten ist (Sokrates in »Mensch«, »Mensch« in »Lebewesen«)

Gattung, Art und Individuum sind allgemeine Prädikate, die einer [unendlichen] Anzahl von Subjekten zukommen können. Die Essenz an sich kann ohne ihre Beziehung zu den Individuen genommen werden, in denen sie sich realisiert und ohne Beziehung auf den |denkenden Geist. Dann kann man von ihr nur sagen: sie ist, was sie ist. Sie kann weder eine sein, wenn sie sich in einer Mehrheit realisieren soll, noch allgemein – wenn sie in Individuen vorkommen soll. So kann sie, um allgemein ausgesagt werden zu können, nur im Denken betrachtet werden.

(Averroës: »C'est l'intelligence qui fait l'universel«) Die Gedanken der Individuen sind individuell (Thomas gegen Averroës), aber sie begreifen dieselbe Wesenheit mit ihrer Beziehung auf die Individuen, mit denen sie sich realisieren kann.

Verschiedene Prinzipien der logischen Attribute

Prinzip der Gattung– d. Materie

[Prinzip der] Differenz– die Form

[Prinzip] des Individuums– die quantitativ bestimmte Materie

Der Übergang von der Gattung zur Art erfolgt durch formelle Bestimmung, von der Art zum Individuum durch materielle. Die Seele ist durch die körperliche Materie generell bestimmt und alle Menschenseelen |von einer Art.

Reine Geister sind reine Formen, bei ihnen ist nicht genus und differentia zu unterscheiden, sie sind jeder eine Spezies und durch sich selbst individuiert:

Essenz = individuelle Substanz

Doch können sie – auf Grund ihrer Immaterialität oder Geistigkeit – in eine Gattung gefasst und ihr Vollkommenheitsgrad als Differenz genommen werden.

Bei Gott gibt es keine Möglichkeit einer logischen Attribution, weil seine Essenz nicht von seinem Sein getrennt ist.

Accidenzien können, gedanklich abgetrennt von der Substanz, Subjekt der logischen Attribute sein: ihr Genus ist die entsprechende Kategorie, ihre Differenz das Prinzip ihres Seins (d. i. ihr Subjekt).

In Verbindung mit den Substanzen: das Subjekt Genus, die akzidentelle Vollkommenheit Differenz.

Schwierigkeiten der Attribution: Von den reinen Geistern kennen wir weder Genus noch |Differenz noch eigentümliche Akzidenzien. Bei den materiellen Substanzen können wir die essentiellen Differenzen nur durch ihre Wirkungen, die akzidentellen Differenzen, bezeichnen. Auch die Akzidenzien sind nicht immer in ihren eigenen Prinzipien faßbar, sondern mitunter nur durch ihre Wirkungen zu bezeichnen (Farben – Sammlung oder Zerstreuung des Lichts)

[Die Realdistinktion]

Roland-Gosselin Reale Unterschiedenheit von Wesen u. Dasein

Motto: Met. ζ 1028 b2

I. Die Philosophen

1. Aristoteles Die Frage hat ihren Ursprung in der aristotelischen Logik (Post. An. B 89b, 24 ff. und 92 b9–11; Met. E 1025 b). Die Fragen: Existiert das Ding? und Was ist es? sind grundverschieden. Die Demonstration stellt die Existenz fest, die Definition das Wesen. Eine Nominaldefinition ist für die Existenzfrage vorausgesetzt, eine Realdefinition aber setzt die Existenz des Definierten voraus.

Bei vollständig einfachen Realitäten wird Wesen und Existenz zugleich erkannt. Sonst setzen die Einzelwissenschaften Existenz und Definition ihrer Gegenstände voraus, sie festzustellen ist Aufgabe der ersten Philosophie.

Augenscheinlich hat Aristoteles nicht von dem logischen auf einen realen Unterschied geschlossen. Plato hatte ja das Wesen nur abgetrennt, um ihm absolute Existenz zuzusprechen. Aristoteles fragt nach Identität oder Verschiedenheit des Wesens (der Form) und der ersten (individuellen) Substanz, nicht von Wesen und Existenz. Aber von Boëthius an sind diese beiden Fragen miteinander verschlungen.

Die substanzielle Form ist identisch mit der individuellen Substanz (Menschsein – Sokrates), die akzidentelle Form (Weißsein) nicht. Sonst wären die akzidentellen Formen auch untereinander identisch. Später führt Aristoteles eine neue Betrachtung ein: Nur in der einfachen Substanz sind Form und individuelle Substanz identisch, nicht in der zusammengesetzten (Seele des Sokrates nicht = Sokrates).

Die einfache Substanz besitzt vollkommene Einheit. Aber auch die zusammengesetzte Substanz besitzt Einheit und zwar in ihr selbst begründete. »Die Einheit kommt vom Sein selbst. Nun ist die Substanz die eigene Ursache des Seins. Eben dadurch ist sie auch Prinzip der Einheit. Wäre sie es, wenn sie nicht selbst eine wäre? Dass sie es, trotz ihrer Zusammengesetztheit ist, das erklärt |sich

daraus, dass Materie und Form sich verhalten wie Potenz und Akt, da die Materie die potenzielle Form und die Form die aktuelle Materie ist. (Met. ζ 1037 b8–27, 1041 b6–28; 1045 a7–b24, Γ 1003 b22–23. S.Th. VII, l.15, VIII, l.4)

Ein zweiter logischer u. metaphysischer Unterschied: der des Notwendigen und Kontingenten (oder des an sich und des durch ein anderes Notwendigen) führt bei Avicenna zur Scheidung von Wesen und Existenz. Bei Aristoteles hat jene Scheidung nur bei den materiellen Dingen eine Stelle. »Die Kontingenzenz hat ... zum Prinzip die Materie und kann nur die akzidentellen Umwandlungen kennzeichnen, denen die Materie offensteht. Die einfachen Wesen sind ewig und notwendig: nichts Potenzielles in ihnen setzt sie der Möglichkeit des Seins und Nichtseins aus.«

Aristoteles »kennt die Idee der Schöpfung nicht und verlangt eine Erklärung durch Ursachen | nur für das Werden. Das Seiende als solches hat als Ursache (2.) und Grund (1.) seiner Existenz nur seine Substanz selbst. Das einfache Seiende existiert, wenn es existiert, notwendig, von Natur aus nicht von Gott, sondern durch die gestirnbewegenden Geister und die Welt.«

2.) Boëthius bezeichnet mit esse noch das quo est. Wenn er sagt, bei Gott sei das esse = id quod est, so meint er nur, dass Gott reine Form und vollkommene Einheit ist. Beim Geschöpf dagegen ist die Form nicht id quod est, weil dazu auch die Materie gehört. Die Existenz ist noch nicht in die Zusammensetzung des Geschöpfes einbezogen. | Er ist darin ganz treuer Schüler des Aristoteles.

3.) Liber de causis In der Scheidung von Endlichem und Unendlichem, die als in der Seele (§ 4) und im Geistwesen (§ 15) verbunden gesetzt werden, hat Thomas die Scheidung von essentia und esse | gefunden – non »sans une transposition hardie«. Dabei ist – nach Proclus, Institutio theologica, – das Unendliche als ein Unendliches an aktiver Potenz, an Kausalität zu verstehen, nicht quantitativ. »Jedes wahre Sein ist [unendlich] durch die Beziehungen zu seinen Wirkungen.«

»De causis«. Das Endliche steht tiefer als das Unendliche an Potenz, aber höher als das quantitativ Unendliche, das es begrenzt u. bestimmt.

4.) Avicenna hat die Idee der essentia auf eine Weise herausgearbeitet, die die Scheidung von esse nahelegte, hat sie aber dabei nicht selbst ausgesprochen. [Logik I P. f 3 v b, opera Venedig 1508: »Wir werden sagen, dass alles, was ist, ein Wesen hat, wodurch es das ist, was es ist, und wodurch seine Notwendigkeit ist und wodurch sein Sein ist.« Ib. f 2 b: »Die Wesen der Dinge sind entweder in den Dingen selbst, oder im erkennenden Geist; daher gibt es für sie drei Betrachtungsweisen: eine betrachtet das Wesen, sofern es selbst nicht auf ein drittes Sein bezogen ist und auch nicht auf das, was sich aus ihm ergibt, sofern es selbst so ist; die andere betrachtet es, sofern es in diesen Einzeldingen ist, und die dritte, sofern es ein Geist ist.«]

Wichtiger ist die Scheidung des Notwendigen und Möglichen [Met. I 6, 72 b], die | er für unableitbare Begriffe erklärt. Man kann sie nicht definieren, sondern nur durch den Gegensatz

zueinander beschreiben. Das Notwendige ist aber früher und der Erkenntnis zugänglicher (dignius?), weil es eine Stärke des Seins (vehementiam essendi) bezeichnet. (Ib. 73 a).

Das Notwendige und das Mögliche teilen das Sein. Was tatsächlich nicht aus sich notwendig ist, ist wenigstens möglich, wenn es überhaupt in irgendeinem Sinne ist, denn das Unmögliche steht außerhalb des Seins (Ib I, 7, 73a)

Das notwendige Sein hat keine Ursache. Seine Notwendigkeit kommt nicht zu seinem Wesen hinzu und ist auch von seinem Sein nicht unterschieden: es ist vollkommen Eins, einzig und Ursache von allem anderen.

Möglich sein bedeutet von einem anderen verursacht sein. Außer dem einen Notwendigen ist alles Sein möglich und verursacht, letztlich von dem Notwendigen, dessen Kausalität Schöpfung ist, und zwar dauernde, nicht nur des Werdens, sondern des Seins (Ib. VI, 1, 91a). Bei den zusammengesetzten Substanzen wirkt es nicht nur auf die Form oder auf die Materie, sondern auf ihre Vereinigung selbst, auf die »Totalität«. (VIII, 3, 98b)

»Das Sein, das zu irgendeinem Augenblick der Zeit zum Dasein gelangt, muß, ehe es aktuell ist, in sich real möglich sein; ohne das wird es niemals sein. Es muß in sich möglich sein und nicht bloß in Beziehung zu einer Ursache, die imstande ist, es hervorzubringen, denn diese Ursache hätte keine Einwirkung auf das Unmögliche. (IV, 2, 85a) Da es sich aber um ein Sein handelt, das in der Zeit zu existieren beginnt, muß ihm diese reale Möglichkeit in der Zeit vorangehen ... Sie kann keine Substanz sein, d. h. etwas, was in sich existiert, denn dann wäre sie nicht von sich aus relativ, wie eine Möglichkeit es sein muß. | Sie ist aber notwendig akzidentell und setzt ein Subjekt voraus, in dem sie existiert. Dies Subjekt ist das, was man ὕλη oder Materie nennt (IV, 2, 85a ff.)« Damit soll nicht gesagt sein, dass zwischen der Materie und der Möglichkeit, deren Subjekt sie ist, ein realer Unterschied bestünde (ib. 85b). Darum kann nur das, was eine Materie hat (Körper und Menschenseele) anfangen zu existieren.

In den vom notwendigen Sein verschiedenen materiefreien Substanzen »ist die Möglichkeit ein Element ihres Wesens selbst, das in das Wesen eine Dualität hineinträgt. Eben dadurch, daß sie möglich sind, sind diese Wesen nicht einfach. (I 8, 74a) Aber die Natur dieser Möglichkeit kann man in diesen Wesen nur betrachten, wenn sie schon existieren, denn sie haben nicht angefangen in der Zeit zu sein.« Eine solche Substanz »hat etwas in sich, was aus ihr selbst stammt, (nämlich ihre Natur) und etwas, was nicht aus ihr selbst stammt, sondern ihr von dem notwendigen Sein zukommt (nämlich das Sein). Infolgedessen hängt dem, was sie | von sich aus ist, ein Mangel (privatio), eine Fähigkeit, eine Möglichkeit an, durch die Beziehung auf das Sein, das sie von anders her besitzt. Nun ist dieser Mangel, der zu ihrem Wesen selbst gehört und eines seiner Elemente ist, logisch früher als ihre Existenz.« Wenn also solche Substanzen keinen zeitlichen Anfang haben, »können wir doch sagen, daß sie in der logischen Ordnung sind, nachdem sie nicht waren.« In diesem erweiterten Sinn von Anfang des Seins hat »alles Geschaffene, eben durch sein Geschaffensein einen Anfang des Seins.«

Als Neuplatoniker nimmt Avicenna ein erstgeschaffenes Geistwesen an als Übergang vom Einem zum Vielen. Das Sein, das es von Einem empfängt, ist eines, die Viellheit entspringt in ihm als Folge der Möglichkeit, indem es sich – als Geistwesen – dem Einem zuwendet, um es zu betrachten, und sich selbst, um sich zu erkennen. Möglichkeit und Viellheit gehören ihm durch das, was es aus sich selbst ist, nicht auf Grund des ersten Seins (Met. VIII 4, 99b).

5.) Averroes lehnt – streng aristotelisch – die Scheidung von essentia und esse entschieden ab.

»Das Notwendige und das Mögliche sind nicht reale Attribute, die zu dem Wesen oder zu den positiven Unterschieden, die es bestimmen, hinzukommen. Es sind Negationen oder Relationen. »Durch ein anderes sein« ist ein Mangel (Privation), »real möglich sein« setzt einfach eine Beziehung zu einer realen Ursache voraus.« (Destructio destructionis, f. 25a 19–b25, Werke Bd. IX, Venedig 1550).

»Ebenso ist es ein schwerer Irrtum, das Sein vom Wesen zu unterscheiden und das Sein, wie ein Accidens, von außen zum Wesen hinzukommen zu lassen.« Avicenna bringt das reale Sein und das Sein, das das Wahre bedeutet, durcheinander. Wenn wir ein Wesen erfassen, ohne uns darum zu kümmern, ob es existiert, tun wir nichts anderes als einem Wort eine Bedeutung geben: das Wesen ist dann eine bloße Nominaldefinition. Wenn wir es aber als real denken, so fügt das Sein, das wir dem Wesen zusprechen, nur hinzu, daß der Gedanke, den wir uns von dem Wesen bilden, wahr ist.

Wenn man behauptet, das Sein bezeichne eine vom Wesen unterschiedene Realität, so fügt man das Sein zu den 10 Kategorien hinzu oder macht daraus ein Accidens, das ihnen allen gemeinsam ist!

II. Teil: Die Theologen:

1.) Wilhelm von Auvergne.

hat die reale Unterschiedenheit von Wesen und Dasein in die Theologie eingeführt (De Trinitate, Werke Bd. II Orléans 1674). Das Sein kann, wie jedes Attribut, substanziell oder akzidentell sein, je nachdem es zum Wesen gehört oder außerhalb ist. Das akzidentelle Sein (= Sein durch Teilhabe), setzt das substanzielle, d. Sein an sich, voraus.

Esse bezeichnet entweder das Wesen (= Substanz = Washeit), das durch die Definition bezeichnet wird, oder die Existenz. Im substanziellen Sein fallen Wesen und Existenz zusammen, es ist sein Wesen zu existieren. Sonst wäre es nicht vollkommen einfach. Ihm kommt eigentlich der Name »Sein« zu.

Beim Seienden durch Teilhabe kommt das Sein zum Wesen hinzu, wie ein Schatten, der darauf fällt.

Das Teilhabe wird manchmal in pantheistisch klingenden Wendungen beschrieben, aber W bleibt orthodox: er hat schon den Gedanken der Analogie.

Das Sein durch Teilhabe ist Möglichkeit: nicht aktive, sondern passive Potenz; sie setzt eine aktuelle | erste aktuelle Ursache voraus, die allein imstande ist, mögliches Sein in aktuelles überzuführen. Von

sich aus ist das Weltall in keiner Weise aktuell. Es ist an sich reine Möglichkeit und existiert tatsächlich nur durch das Wirken des notwendigen Seins.

Diese Möglichkeit ist nicht die erste Materie noch irgend eine Beziehung, die in der Naturordnung, wenn nicht in der Zeitordnung dem Weltall und der Materie selbst vorausginge. Es gibt keine andere Möglichkeit als im Urheber der Welt, wenn man nicht unter Möglichkeit das Fehlen jedes Existenzhindernisses verstehen will. Gottes Macht erstreckt sich nicht auf irgend ein Mögliches, sondern auf alles Mögliche. Die Möglichkeit der geistigen Substanzen | steht dem Quell des Seins näher als die unsere, aber auch ihre Möglichkeit ist im Grunde nichts anderes als die Macht des Schöpfers, ihnen Sein zu geben. Wäre sie etwas Reales in ihnen selbst, so hätten sie gewissermaßen die Macht, sich selbst zu schaffen.

Er leugnet entschieden eine Materie in den geistigen Substanzen.

Die Zusammensetzung, von der Boëthius spricht, ist nicht die von Form und Materie, sondern von Wesen und Dasein. Sie ist ähnlich der des Weißen aus dem Subjekt und dem Weißen. So wie durch das Hinzutreten eines Accidens nichts neues entsteht, so auch nicht durch das Sein.

2.) Franziskanerschule: Alexander von Hales, Jean de la Rochelle, Bonaventura. Sie alle bezeugen, wie vor dem Einfluß Avicennas das quod est und quo est bei Boëthius aufgefasst wurde: quod est = das konkrete Subjekt, quo est (= esse) = essentia oder natura abstracta. Die Frage ist ihnen nicht so wichtig, weil sie eine geistige Materie annahmen, die genügt, um die wesenhafte Vielfältigkeit alles Geschaffenen Seins zu sichern. Jean de la Rochelle nimmt den Gegensatz als den von Form und Materie.

3.) Albert d. Große hat auch in diesen Fragen sehr geschwankt. Eine geistige Materie lehnt er ab, die Zusammensetzung des Geschöpfs (nach Boëthius) versteht er als die von quod est (= | das konkrete Subjekt des Ganzen, das Suppositum) und quo est (= Form des Ganzen: »Ich nenne aber Form des Ganzen jene Form, die von dem zusammengesetzten Ganzen ausgesagt werden kann, wie Mensch die Form des Sokrates ist; und Form des Teils nenne ich die Form der Materie, d. i. die Seele [Summa de Creaturis Tr. IV Q XX a1]. Ebenso ist Engel das Sein Raphaels. [Q XXI a1]) »Und ich setze die Form des Ganzen nicht mit dem Allgemeinen gleich, da sie ein Sein im Zusammengesetzten hat; sondern sie ist es, durch die etwas ein Sein ist ... und von ihr wird durch eine Intention das Allgemeine abstrahiert.« (Ib. Q XXI a1)

»In den geistigen Substanzen gibt es nur eine einzige Form, die als die Form des Zusammengesetzten das Suppositum bestimmt, in dem sie existiert und dem sie zugeschrieben wird. Sie bestimmt es nicht in der Weise eines Accidens, daß sondern in dem Sinn, daß das Subjekt nicht ohne sie aktuell sein kann. Suppositum und Form konstituieren ein und dasselbe Sein und können nicht getrennt werden; sie sind indessen aufbauende Teile des Engels oder der Seele.«

Durch die Scheidung von Form der Materie und Form des Ganzen kommt Albert zur Entgegensetzung von Subjekt und Form in der geistigen Substanz. Im Sentenzenkommentar wird diese Entgegensetzung in Verbindung gebracht mit der von Möglichkeit und Notwendigkeit, die Lösung Wilhelm von Auvergnés aber abgelehnt. Daß nichts anfängt zu sein, was nicht vorher in der Möglichkeit war, »das ist wahr bei den Dingen, die durch Zeugung anfangen zu sein und die Materie voraussetzen. Es ist aber falsch von den Geschöpfen, die durch den Willen und die freie Wahl des Schöpfers beginnen; wenn man nicht unter Möglichkeit die Macht des Schöpfers versteht; aber das ist unzutreffend, denn nach den Philosophen ist nichts im eigentlichen Sinn in Potenz im Hinblick auf die Wirkursache, sondern [im Hinblick auf] die Materie, die in | gewisser Weise auf jene Form hingeeordnet ist, für die ihr die Potenz zugesprochen wird.« [In II Sent. Dist. I a10] (f_46_f) Das Mögliche in den Geistwesen (Engeln) ist das quod est; es »ist niemals in Potenz ... ; sondern weil es von einem anderen abhängt, nämlich von der ersten Ursache, darum wird es in sich möglich genannt; und weil es das quo est, das an sich allgemein (commune) ist wie jede Form, besondert und teilt. So machen sie im Engel die Zusammensetzung unmitteilbar, und das wird zum Ausdruck gebracht, wenn er »Engel« und »dieser Engel« genannt wird.« [Dist. II a2] – Etwas später nimmt er für die Materie und das, was in den reinen Geistern der Materie entspricht, den gemeinsamen Ausdruck fundamentum an. »... unmöglich scheint es, daß in verschiedenen Dingen eine Eigenschaft wäre, die ihnen nicht auf Grund einer Substanz gemeinsam wäre; eine gemeinsame Eigenschaft | in vielen geistigen und körperlichen Dingen ist es, Unterlage zu sein (substare) und eine Form zu tragen; also muß man notwendig in ihnen eine gemeinsame Substanz annehmen; und diese soll nach meinem Urteil nicht Materie, sondern Fundament genannt werden ...« [Dist. III a4]

Die Scheidung von Essenz und Existenz findet sich aber im Sentenzenkommentar noch nicht. Doch stellte A. darin als einer der Ersten die Frage nach der Einheit des Seins bei [Christus] und gibt als Grund an: Die Einheit der Hypostase hat die Einheit des Seins zur Folge. »Und wunderbarerweise kommt die Einheit im Sein und nicht in den Wesen zustande.« [In III Sent. Dist. VI a4] Bald darauf wird esse wieder im dem alten Sinn für quo est gebraucht. Der Doppelsinn kommt zum Ausdruck in der Formulierung, Christus besitze »non duo esse, sed duplex in con- | stituyente esse.«

Die Seele ist, obwohl ohne Materie, zusammengesetzt und einer ihrer Teile ist eine passive Potenz.

»Der Verstand wendet sich auf sich selbst zurück. Die Rückwendung wäre ihm nicht möglich, wenn er schlechthin aktiv oder ganz und gar passiv wäre. Er muß beides zugleich sein, passiv seiner eigenen Natur nach, aktuell unter dem Einfluß der Triebkraft, die ihm seine Vollendung als geistiges Sein gibt.« Dabei scheint A. anzudeuten, daß der aufnahmefähige Verstand dem Subjekt entspricht (= id quod est), der tätige (aktuelle) der Form (= id quo est). [De natura et origine animae Tr. I, c8]

In »De causis et processu universitatis« ist der Einfluß Avicennas stark und hier werden zuerst quod est und quo est als Essenz u. Existenz gegenübergestellt. V.

In »De causis et processu universitatis« wird unter dem Einfluß Avicennas dem quod est klar das esse im Sinn von Existenz gegenübergestellt. [L. I Tr. I, c8] »Alles, was auf Grund eines anderen ist, hat als etwas anderes das Sein und das, was es ist; denn daß das Lebewesen Lebewesen ist und der Mensch Mensch, das haben sie sicherlich nicht von einem anderen; denn das sind sie in gleicher Weise, wenn sie aktuell existieren und nicht existieren. Daß aber etwas wirkliches Sein (esse in effectu) hat, das hat es nicht aus sich, sondern vielmehr von dem ersten Sein, von dem alles wirkliche Sein herfließt.« Bei dem, was so ist, kann man fragen, ob es ist oder nicht ist, und die Frage ist zu entscheiden durch die Ursache des Seins. Weil aber das Erste das Sein nicht von einem anderen hat, weil es das Sein an sich ist, hat auch bei ihm die |Frage, ob es ist, keine Stelle.

Im II. Buch kommt unter dem Einfluß des De causis der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen hinzu. Esse wird hier als Existieren im weitesten Sinn genommen. Albert sagt »es sei zuerst geschaffen, vor jeder anderen Form, ja es sei das Einzig Erschaffene, da alles übrige es voraussetzt, ehe es hervorgebracht werden kann. Die Beziehungen des Seins gehen einerseits zum Nichts, sodann zur Macht des Schöpfers. Es sind mehr Vernunft- als Naturbeziehungen, und so bilden sie im Sein keine Zusammensetzung des Wesens; dennoch haben sie darin ihre Grundlage, sie machen es konkret und mindern in gewisser Weise seine Einfachheit.

Sie stellen es so dem ersten Sein gegenüber, das unendlich einfach ist. Nun ist das Sein von seinem Ursprung her (de son principe) begrenzt und bestimmt; im Vergleich zu allem, was nach ihm kommt, aber ist es von unendlicher Entfaltungsmöglichkeit (virtualité); es ist überdies unendlich, wenn man es in sich nimmt, denn an sich ist es potenziell alles. (L. II. Tr. I, c. 19)

Die Zusammensetzung des Seins aus Unendlichem und Endlichem war schwer zu verschmelzen mit der von quod est und esse sowie mit der von »hyleachim« (aus De causis, der Ausdruck durch falsche Ableitung von ὕλη statt von ὄλον entstanden) und Form. h[y]leachim hat mit der Materie gemeinsam, daß es die Natur trägt. Es ist id quod est im Gegensatz zu esse (Nicht »fundamentum«?) – Abschluß dieses Traktats: »Nun wähle ein jeder aus, was ihm gefällt; denn das Gesagte ist nicht aus freiem Antrieb vorgetragen, sondern durch das |beständige Verlangen der Gefährten nach einer Erklärung des Aristoteles nun vielmehr entwunden als durch Bitten erlangt worden.«

Auch seine Summa theologiae ist auf Bitten der Mitbrüder entstanden. Das esse hat im I. Teil die Bedeutung Existenz, und wird – wie bei Avicenna – als durch die Schöpfung zum Wesen hinzukommend angesehen. Wie das »akzidentell« zu verstehen ist, erklärt A. S. th. (P. II Tr. IV. Q. 29 m. 3 ad 1^m): »... vieles ist hinzukommender weise, was seiner Natur nach kein Accidens ist: so kommt es zum Lebewesen hinzu, daß es Mensch ist, und doch ist weder »Lebewesen« noch »Mensch« ein Accidens ... Und in diesem Sinne ist das Sein ein Hinzukommendes bei den Dingen, die sind und geschaffen sind; denn nach dem, was sie sind, kommt es ihnen nicht zu, sondern durch die Abhängigkeit von einem anderen; denn nach dem, was sie sind, sind sie sowohl nichts als aus nichts, und das können nicht die Seinsgründe (principia) eben dieses Seins sein. Und daraus folgt: wenn

gefragt wird, ob Gott ist, so kann die Frage nicht durch | eine Ursache entschieden werden, denn vor ihm ist nichts. Wird aber gefragt, ob das Geschaffene ist, so ist die Frage entschieden, denn vor ihm ist, was Ursache des Seins ist.«

(Ib. Ad 2^m): »Sagt man: »Der Mensch ist ein Lebewesen«, so ist das eine Aussage an sich und nach dem was in etwas (in quid); ebenso wenn man sagt: Das Lebewesen ist eine Substanz. Sagt man aber: Die Substanz ist ein Seiendes, so ist das keine Aussage an sich und nach dem Was. Denn das Sein wird von der Substanz nicht als Gattung oder Unterschied ausgesagt noch als ihre Potenz oder ihr Akt, sondern als das erste Geschaffene, an dem anderes teilhat. Und daraus folgt notwendig, daß das Sein für alles, was ist und geschaffen ist, ein Hinzukommendes ist.«

Im II. Teil der Summa wird esse wieder = quo est gegenüber quod est. »Quod est heißt in einem jeden, was ist, das erste Subjekt; es ist das erste Was darin und das erste, was zum Sein der Gattung, der Art oder des Individuums geformt werden kann, in einer jeden Gattung durch allgemeine oder besondere oder noch weiter besondernde Unterschiede (*proprias*), | und es ist das Erste was wesenhaft (in quid) ausgesagt wird, von allem, was in derselben Gattung ist ... Und in diesem Sinn ist das quod est das zu Formende, und das es Formende ist das quo est.« [S. th. P. II. Q. III m3, a2] Es ist der Materie ähnlich, ist aber nicht Materie, weil es nicht – wie die Materie – durch das, was es aufnimmt, unmittelbar zum Sein bestimmt und vollendet wird. Quod est bezeichnet auch jedes konkrete, natürliche Sein (*être*), das von anderen unterschieden ist. Aber nur im ersten Sinn tritt es in Verbindung mit dem quo est.

Ebenso wird quo est in verschiedenem Sinn gehandelt ... in kausalem Sinn – wie sie sagen, daß alles durch Gott oder von Gott sei. In diesem Sinn bildet es nicht mit dem quod est ein Ding, sondern tritt von außen hinzu. Es bezeichnet aber auch ein inneres formales Prinzip, das das quod est zur Gattung, zur Art oder zum Individuum bestimmt. Es ist aber nicht Form in dem Sinn, in dem sie Korrelat der Materie ist. Die Zusammensetzung aus quo est und quod est ist früher als die von Form und Materie.

Darum findet sie sich auch in den geistigen Substanzen. – Auch »in der Materie ist quod est und quo est nicht dasselbe, denn sie hat das Materiensein nicht aus sich selbst. Ebenso ist in der Form quod est etwas anderes als quo est; denn sie hat das Form-sein nicht aus sich selbst.« [P. II Tr. I Q III m. 3 a 2] Selbst in Gott unterscheidet man den Gott, der ist, und die Gottheit, durch die er Gott ist, obwohl die beiden Prinzipien in ihm nicht unterschieden sind. Nur das id quod selbst und das id quo entgehen als solche dieser Zusammensetzung, weil es sonst einen [unendlichen] Regreß gäbe. Sie haben Zusammensetzung nur, sofern sie durch ihre geschöpfliche Abhängigkeit von Gott notwendig ist.

Ib. Ad 1^m Einführung der Zusammensetzungen:

1. Natürliche oder reale: Anzahl, Haufen; Form u. Materie u. s. w.

2. Gedankliche: a) Vereinigung von 2 oder mehr Elementen gemäß einer | Beziehung von Potenz zu Akt, um ein Wesen oder eine Washeit zu bilden, wie es in der Definition geschieht.

b) »Die zweite Art der Zusammensetzung liegt vor, wenn 2 oder mehr Elemente so zusammenkommen, um Eines aufzubauen, daß eins davon das ist, dem der Akt und das Sein zukommt, das andere das, wodurch effektiv oder formal oder auf beide Weise das Sein darin ist; denn was ist, ist nicht aus sich im Akt des Seins, sondern hängt von einem anderen ab, von dem es effektiv oder formal oder auf beide Weise das Sein empfängt.«

»Albert d. Große scheint zu jenen weiten Geistern gehört zu haben, die allen Einflüssen zugänglich sind, ein treues Gedächtnis haben, unfähig sind, eine Idee zu vergessen oder aufzugeben, und die gerade infolge ihrer Weite und ihrer Treue nicht dazu kommen, ihr Denken zur Einheit zu gestalten.«

4) Thomas von Aquin. Für ihn steht die Scheidung von Wesen und Sein in den Geschöpfen von den ersten Schriften an fest. Er hat nie darüber geschwankt u. sich schon vor *De ente et Ess.* darüber ausgesprochen u. seine Begriffe festgelegt. In *I Sent, Dist. VIII, Q V a 2: Quod est*, ist das Subjekt, welches das Sein hat, bei den reinen Geistern die Form, bei den materiellen Dingen das Zusammengesetzte aus Form u. Materie, das Suppositum, das bei ihnen nicht – wie bei den reinen Geistern – mit ihrer Essenz zusammenfällt.

Quo est = 1.) in den materiellen Substanzen

a) forma partis (die Form, die der Materie das Sein gibt)

b) forma compositi sive totius

c) actus essendi

2.) in den geistigen Substanzen = 1c

Thomas selbst verwendet die Ausdrücke essentia (quidditas) und esse; quod est und | quo est nur, wo er Boëthius anführt.

Er verwendet esse sehr selten im Sinne von Form, in *De ente et ess.* wird es nie als Synonym von essentia verwendet. Er verwendet die Ausdrücke des Boëthius im Sinne Avicennas und ist seinem Lehrer Albert gegenüber sehr selbständig. So lehnt er (*Dist. VIII Q V a 1*) entschieden ab, daß bloße Beziehungen genügen könnten, um die Zusammensetzung des geschaffenen Seins zu bewirken.

3erlei Gründe für die Scheidung von Wesen und Dasein in den

Geschöpfen von den ersten Schriften an

1.) Bedingungen, die in dem Wesen liegen, wie wir es erfassen,

2.) Forderungen des göttlichen Seins

3.) Die Natur des Geschaffenen als solchen

Von Contra Gentiles an nur noch 1 und 2

1.) [*In Sent. Dist. VIII Q VI a 2; De Ente et Ess. 37*]

»Ein Wesen denken ... d. h. notwendig, es in allem begreifen, was es ist, mit allen seinen Teilen; wenn also ein Wesen ohne den oder den Charakter gedacht wird, so gehört dieser nicht zum Wesen als solchen: wird er ihm dann zugeteilt, so geschieht | es von außen. Nun kann jedes Wesen ohne sein Sein gedacht werden. Das Sein wird also dem Wesen von außen zuerteilt; ihre Vereinigung bildet ein Zusammengesetztes.«

2.) [In Sent. Dist. VIII Q V a 2; De ente et ess. p. 34]

»Das Sein, in dem Wesen und Existenz nicht unterschieden sind, das Sein, dessen Wesen es ist zu existieren, ist notwendig einzig, weil es nicht vielfältig werden könnte, ohne Unterschiede anzunehmen, und auf keine Weise einen Unterschied aufweisen kann. Infolgedessen ist in allem geschaffenen Seienden das Sein vom Wesen unterschieden.«

Beweis für die Unmöglichkeit einer Unterschiedenheit im ersten Sein: [»]Ein solches Sein kann zunächst von sich aus keine Unterschiedenheit haben, weil es einfachhin ist. Andererseits: sollte von außen eine Unterschiedenheit hineingetragen werden, so müßte das durch eine Form, durch eine Materie oder durch ein Subjekt geschehen, in dem es aufgenommen würde. Das sind in der Tat die einzigen Weisen, wie eine absolute Natur, die in sich vollkommen eine | ist, Unterschiedenheit erlangen kann. Aber das Sein an sich, das absolute, wäre nicht mehr einfach Sein, wenn es durch eine hinzugefügte Form bestimmt würde; und in eine Materie oder ein Subjekt aufgenommen, hätte es nicht mehr in sich Bestand und wäre nicht mehr unendlich.«

3.) [In Sent. Dist. VIII Q V a 2 – De ente et ess. p. 34]

»Das geschaffene Seiende [être] als solches kann nicht sein Sein sein, weil es durch ein anderes verursacht ist. Nun ist einerseits das, was durch ein anderes ist, keineswegs durch sich: also subsistiert das geschaffene Seiende nicht durch sich selbst, wie das Seiende notwendig subsistiert, dessen Wesen es ist zu existieren; andererseits kann es dem Seienden nicht auf Grund seines Seins selbst zukommen: sonst wäre alles Sein wesenhaft Wirkung und es gäbe keine erste Ursache; Wirkung zu sein, das kommt also dem Geschaffenen auf Grund eines Subjekts zu, das von seinem Sein unterschieden | ist. So kann das Sein mit dem Wesen nur in einem einzigen Seienden identisch sein; und andererseits ~~erfordert~~ das Geschaffene als solches ein von seinem Sein verschiedenes Wesen.«

[De ente et ess. 35] Das Verhältnis von Wesen und Sein ist das von Potenz und Akt.

Das Sein ist Akt im vorzüglichsten Sinn. Das Wesen ist Potenz, weil es das Sein empfängt, sein Subjekt ist. Wird das Sein durch das Wesen bestimmt, so geschieht dies nicht durch einen gl. positiven Unterschied, denn es ist der höchste Akt, sondern durch eine Potenz, die es einschränkt und eine sogartete Seinsweise festlegt. gl.

Unterschied der Potenzialität von Wesen und Materie [C. G. II c 54, Quodl. IX Q IV a 5, De spir. creat., a 1]

Jede Potenz Materie zu nennen ist Doppeldeutigkeit [Äquivokation]. »Die Materie hat Zugang zum Sein nur durch die Vermittlung einer Form; sie ist nicht selbst und durch sich allein in Potenz zum Sein; das Wesen dagegen ist in unmittelbarer Potenz zur Existenz. Als solches fordert das Wesen keine Materie: es ist Form. Nur gewisse unvollkommene Formen bedürfen einer Materie: sie sind der Akt dieser Materie. Aber das Zusammen- | gesetzte ... ist selbst Potenz im Verhältnis zum Sein.«

Scharfe Scheidung von Avicenna, der Potenz und Wesen kennt, aber der Möglichkeit eine Bedeutung gibt, die der Allmacht Gottes gefährlich wird. Thomas: Der Existenz der Welt geht nur ihre rein logische Möglichkeit und Gottes Allmacht voraus. [De pot. Q III a 1 ad 2; a 14]

Mit Averroes bestreitet Thomas eine Möglichkeit des Nichtseins in den geistigen Substanzen, was ein neuer Unterschied gegenüber der Potenzialität der Materie ist.

[De pot. Q V a 3] Auch die Materie ist nicht auf das Nichtsein hingeordnet. Aber ihre Bestimmtheit durch eine Form läßt die Bestimmbarkeit durch eine andere offen, und nur dadurch ist das Zusammengesetzte vergänglich. So gibt es Vergänglichkeit nur bei bestimmten Naturen: weder das Ganze des Weltalls ist es noch an sich die Materie. Wo die Materie durch ihre Form endgültig bestimmt ist, ohne Möglichkeit einer Andersbestimmung (Gestirne) sind die Dinge unvergänglich, erst recht die reinen Formen.

Das Sein zu geben lag in Gottes freier Entscheidung. Ebenso bleibt es in Gottes freier Hand, das Sein einem natürlicherweise Unvergänglichen zu entziehen oder ein Vergängliches ewig zu erhalten. »Aber Gott kann nicht machen – denn das wäre widerspruchsvoll – daß ein von Natur aus zu ewiger Dauer bestimmtes Seiendes auf natürliche Weise zu Ende ~~verginge~~ vergeht. Solche Dinge haben von Gott ihre notwendige Existenz, und es läge kein Widerspruch darin, wenn sie nicht existierten. Aber in Abhängigkeit von Gottes freiem Tun ist ihre Natur notwendig mit dem Sein verbunden.« Die Beziehung zu Gottes Freiheit scheidet die thomistische Deutung von Aristoteles u. Averroës. Durch Anerkennung einer [positiven] Hinordnung des Wesens auf das Dasein (über bloße Widerspruchsfreiheit hinaus) nähert sich Th. Avicenna u. unterscheidet sich von Wilhelm v. Auvergne. Aber er sieht das Sein nicht – wie Avicenna – als ein Accidens zum Wesen als Substanz an.

Das Sein »ist sozusagen durch die Prinzipien des Wesens konstituiert« [In Met. IV l. 1]

... Die Beziehung des Wesen zum Dasein kompliziert sich, mindestens in den materiellen Naturen, durch die Beziehung des Seins zum Subjekt oder der Hypostase. Obgleich das Sein der Akt des Wesens ist, ist das Subjekt das, was ist: das Subjekt hat das Sein durch das Wesen.

Das Subjekt ist unerlässlich ..., es unterscheidet sich von der Natur und kommt zu ihr hinzu, weil die Natur nicht nur Form, sondern auch Materie, und zwar individualisierte Materie ist. Die Existenz aktualisiert das individuelle Zusammengesetzte, wovon die Form und sogar das Wesen nur ein Teil ist. Das konkrete Ganze ist es, das existiert. [De pot. Q 7 a 4; Q IX a 1]

Bei den reinen Geistern hat Thomas zunächst Wesen und Subjekt gleichgesetzt, aber später \[Quodl. II. Q. II a 4] wird die Scheidung von Subjekt u. Natur auf die Engel ausgedehnt. Das Ganze aus Natur und Sein ist die Person des Engels. Es gibt auch »alia quaedam,« was das Suppositum betrifft und nicht die Person. (unbestimmt, was).

Die Frage nach dem Verhältnis des Subjekts zu Wesen und Dasein ergab sich auch beim Studium der Trinität und der Einheit der 2 Naturen in [Christo]. Die Einheit [Christi] ist eine Einheit des Seins: Sein weder im logischen Sinn noch im Sinn des Wesens, sondern der Existenz »des Aktes dessen, was ist, des Aktes, der aus den Prinzipien des Dinges hervorgeht«. [In III Sent. Dist. VI Q II a 2] Das eine Sein [Christi] hat eine Doppelte Beziehung: zur göttlichen und zur menschl. Natur; die zur menschl. Natur ist von der Seite der Person des Wortes eine gedankliche, von Seiten des Menschen real.

Die menschliche Natur [Christi] hat kein Recht auf ein eigenes Sein, weil sie – als Teil des Ganzen – so wenig wie ein Accidens subsistieren kann. Nicht subsistierende Formen existieren – streng genommen – nicht, sie bestimmen nur, jede auf ihre Weise, das Sein des Subjekts, dem sie angehören.

Dadurch wird die Beziehung der Potenz zum Akt, die Wesen und Dasein sind, neu beleuchtet. Diese Beziehung ist notwendig bedingt durch das Subjekt oder die Hypostase, durch die Fähigkeit des Wesens, für sich zu existieren.

[Quaest. Disp. De unione Verbi incarnati] unterscheidet die akzidentellen Formen, durch die ein Ding in gewisser Hinsicht ist, und die Formen, die das substantielle Sein konstituieren und durch die das subsistierende Ding schlechthin ist. In [Christus] gibt es eine doppelte substantielle Form: die göttliche Natur, die die Person des Wortes schlechthin konstituiert, und die menschliche Natur, die, ohne |das ewige Wort zu vernehmen oder zu vervollkommen, doch zur Bildung seiner Substanz beiträgt. Infolgedessen existiert [Christus] in der Einheit seiner Person mit einem einzigen – dem ewigen – Sein; aber seine Person besitzt noch, sofern sie Mensch geworden ist in der Zeit, ein anderes Sein, das weder akzidentell noch das hauptsächlichliche Sein der Person ist, sondern ihr sekundäres Sein. So ist das Sein der menschlichen Natur nicht das Sein der göttlichen Natur, und doch kann man nicht schlechthin sagen: [Christus] ist eine Zweiheit seinem Sein nach, denn das eine und das andere Sein stehen nicht im gleichen Verhältnis zum ewigen Suppositum.

[S. th. III Q XVII a 2] Die akzidentellen Formen gehören nicht zum persönlichen Sein der subsistierenden Hypostase, die substantiellen gehören dazu. Das Sein der einen Person oder Hypostase kann unmöglich vielfältig sein. Darum kommt für den Sohn Gottes durch die menschliche Natur kein neues persönliches Sein zu, sondern eine nova habitudo des vor der menschlichen Natur existierenden Personalen. Dieser Punkt von den Gegnern besonders angegriffen: Robert Grosseteste, Siger v. Brabant.

Kompendium theologiae (Kap. 118/20) Die Person des Wortes ist in keiner Weise ein Ganzes, in dem die menschliche Natur ein aufbauender Teil wäre; sie existiert ganz unabhängig von der Menschwerdung, sie erhebt nur die menschliche Natur, wie das Subjekt das Accidens an sich zieht, um ihm Existenz zu verleihen. Die Bedeutung des einen Seins ist hier weniger kategorisch als in der

Summa, weil das Kompendium privat für Reginald v. Piperno geschrieben war. Jedenfalls ist die substanzielle Zugehörigkeit der menschlichen Natur zur göttlichen Person der Punkt gewesen, der Thomas die größten Schwierigkeiten machte. Der Vergleich mit einem integralen Ganzen und die Auffassung als Accidens wären demnach als vorübergehende Lösungsversuche anzusehen. In der *Summa* u. im *Kompendium* wird dann die Rückkehr zur Einheit des Seins vollzogen, die schon im Sentenzenkommentar behauptet war. – Keine Lösung vermischt die Scheidung von Sein und Wesen.

Die Scheidung war für Thomas immer eine reale, da sie ihm dazu diente, die Zusammengesetztheit der geistigen Geschöpfe im Gegensatz zu Gott zu zeigen, ohne eine Materie anzunehmen.

Darin folgt er Avicenna, aber er trennt sich von ihm, indem er das Sein nicht als Accidens nimmt und dieses reale Sein streng vom logischen trennt.

Konvolut 2: Das Prinzip der Individualität

Roland-Gosselin: Studien zu *De Ente et Essentia*

I. Prinzip der Individualität

a) Die Philosophen

1.) Aristoteles Substanz (vornehmlich) = Individuum.

Dabei das Sein kein Problem: »seine konkrete, unteilbare Einheit ist sein Sein.«

Bei den sinnlichen Substanzen ist die Materie Individuationsprinzip, aber wie, das ist noch nicht so ausgeführt wie bei Thomas. Grundlegend für die thomistische Fassung Ar., *Phys. A*, 2, 185 a32–b5, *z* 1, 231 a21–b6. Für die geistigen Substanzen (Gestirnbeweger) nimmt er keine Materie an und darum keine von der spezifischen getrennte numerische Einheit. (Sie sind nicht mit den Gestirnseelen gleichzusetzen.) Es ist nicht ganz ausgeschlossen, diese Individuation unabhängig von der Materie und auf die Menschenseelen zu beziehen, da der voûs unabhängig vom Körper; doch ist er Fähigkeit der Seele, individuell, nicht allen gemeinsam. Eine klare Entscheidung nicht möglich.

2.) Porphyrius: Das Individuum ist I. durch eine einzigartige Verbindung von Eigenschaften, die in keinem anderen anzutreffen sind.

Von Boethius stammt die traditionelle Definition der Person: Persona est naturae rationalis individua substantia. Von Richard von St. Viktor: ... incommunicabilis existentia. [*Anm. 3*] Sehr wichtige Stelle aus *de Interpretatione* (P.L. t. 64, col. 462 D – 464 C): Individualität = einzigartige und unmitteilbare Eigenart (*singularis et incommunicabilis proprietas*) oder Qualität.

Ferner im *Liber de persona et duabus naturis*, Kap. 3. (P.L. t. 64 col. 1344 C)

Die Individuen sind durch eigene Unterschiede geformt, die den Akzidenzien vorausgehen. Dagegen führt er in *De Trinitate* (P.L. t. 64, col. 1249 D) die Individualität auf die Akzidenzien zurück.

Die Substanz eher quantitativ (durch die 3 Dimensionen des Körper) bestimmt als qualitativ. Prinzip der Quantität die Materie.

Von ihm stammen auch die Ausdrücke designare, monstrare: das Individuum das, worauf man mit dem Finger zeigt. Von daher vielleicht die Anregung zum terminus materia signata, der beim Übersetzer des Avicenna zuerst auftritt.

3.) Avicenna

Signare, designare und verwandte Ausdrücke geben zunächst das τóδε des Ar[istoteles] wieder: den Hinweis auf das Individuum als solches, das keine Definition hat.

Abgeleitet ist die Bedeutung (signatum =) determinatum: das bestimmte Individuum im Gegensatz zu irgendeinem. Weiterhin ausgedehnt auf irgend Etwas Bestimmtes, wenn auch nichts Individuelles. So findet es auch Anwendung auf die Materie, die quantitativ bestimmt ist.

Scharfe Scheidung von spezifischer und numerischer Einheit. Zwischen Wesen und Individualität ist nur eine akzidentelle Beziehung. Das Prinzip der individuellen Einheit (und Vielheit) liegt | außerhalb des Wesens: Quantität, Qualität, Ort u. Zeit; für den menschlichen Körper – noch vor der Beziehung – Ort u. Zeit.

Der Körper ist an sich nur potenziell ausgedehnt. Die aktuelle Ausdehnung muß durch mindestens eine der 3 Dimensionen bestimmt sein. Die Materie ohne Form ist nicht ausgedehnt.

Sie erhält aktuelles Sein nur durch die »Körperlichkeit«. Das ist Eine Form, und ohne sie gibt es keine Materie. – Daß die Individualität ihr Prinzip in der räumlich bestimmten Materie hat, ist eine Folge die Avic. nicht ausdrücklich gezogen hat, die sich aber aus seinen Voraussetzungen ergibt.

Für die Seele will er die individuelle Fortexistenz nach dem Tode, aber die Individualität ist durch die Vereinigung mit dem Körper begründet. Körperlose Seele könnten nicht numerisch verschieden sein.

4.) Averroës. Schwankend zwischen der aristotelischen Auffassung und einer, die die Individualität auf die Form zurückführt (In Met. I c 17, De An. II c 8), weil das Individuum das einzig Reale und die Realität mehr der Form als der Materie verdankt. Meist vermittelnder Standpunkt: Prima materia eine, aber nur in negativem Sinn: sie hat so ein Sein nur im Geist. Wirkliche | Existenz hat sie nur in einer Vielheit von Individuen, deren jedes durch eine individuelle Form bestimmt ist. Den Übergang von der Einheit zur Vielheit verdankt sie der Teilbarkeit und diese der Quantität = 3 dimensionale Ausdehnung.

Die allgemeine und unbestimmte Ausdehnung wird beschränkt und bestimmt durch die Artformen und die individuellen Formen nach den Bedürfnissen der Substanz, wobei die Teilung erfolgt und jeder Teil nur einer individuelle Form zukommen kann. – Die Ausdehnung ist ein Accidens; die Substanz muß vor den Akzidenzien individuell konstituiert sein. (De subst. orbis I) – Der Intellekt (als materialis und agens) ist einer, allen | Individuen gemeinsam und ewig. Individuell verschieden und mit den

sinnlichen Fähigkeiten geeint ist der intellectus possibilis, durch den die Menschen mit dem ewigen Intellekt in Verbindung stehen; er ist vergänglich. (De Anima III, Kap. 5, 14, 18 f., 20, 36)

I. Individualitätsprinzip: b) Die Theologen

Theologische Fragen: Wie ist die Materie als Individuationsprinzip vereinbar mit der Individualität der Seele, der Engel, Gottes? Wie mit der Annahme einer individuellen Menschennatur durch das Wort, mit der eucharistischen Wandlung, der Auferstehung des Leibes?

1.) Wilhelm von Auvergne. (De Universo I₂ c 9 p. 852 in Opera omnia, Orléans 1674, t I. und De anima cap. 5. (Opera omnia t. II, Suppl.) Gott, die Engel, die Seelen sind ohne Materie als Einzelperson zu bezeichnen. Ihre Unterschiede sind keine spezifischen. Das Ende ihrer Individualität würde für die Seelen das Ende ihrer Existenz bedeuten. Aus einer raumzeitlichen Unerkennbarkeit ist nicht auf ein Nichtvorhandensein der Unterschiedenheit zu schließen. Außerdem sind für reine Geister die geistigen Individuen in sich erkennbar u. unterscheidbar.

2.) Alexander von Hales. Eng an die Autoritäten anschließend, ohne ganz klare Entscheidung.

Individualität = Unmittelbarkeit, bei | den göttl. Personen bedingt durch ihren Ursprung, bei den Menschen durch den verschiedenen Ursprung und eine eigene, individuelle Qualität (Schärfe des Verstandes oder Macht des Wollens). Die Engel bilden eine Reihe von Arten, die verschiedene Individuen umfassen. Wenn sie eine Materie haben, so eine von der körperlichen ganz unterschiedene geistige. (Summa, Quaracchi, XX m 4 a 1, a 2, m 2, Lösung; QLXI, m 1)

Person: individuelle Substanz oder Hypostase von besonderer Würde.

Zum Individuum gehört 1.) einzigartige Eigenart 2.) einzigartige Zusammenhang von Eigenschaften.

Von der Einzigartigkeit unterschieden ist die Unmittelbarkeit der Eigenart, die auch den Tieren zukommt.

3.) Jean de la Rochelle, Schüler Alexanders, lehrt die Immaterialität der Engel u. Seelen, aber die Materie als Individuationsprinzip des Menschen.

4.) Bonaventura. Scheidung von äußeren Akzidenzien, die die Individualität offenbaren und inneren Prinzipien, die sie begründen (II. Sent. Dist. III P 1 a 1/2 q 1/3)

Individuation eine Realität, die zur Substanz hinzukommt, weniger um sie zu vervollständigen als um sie zu beschränken. Unterschieden von der Hypostase oder Person. Beim Engel Hypostase = Form, allgemein und nicht ausreichend zur Individuation; beim Menschen bedeutet die Personalität eine Vollkommenheit über die Individualität hinaus. Die Individuation stellt die Einheit zwischen den Prinzipien der Substanz her und trennt sie von jeder anderen. Sie stellt sie in Raum u. Zeit. Darum ist sie zugleich substanzuell und akzidentell. Durch ihren Ursprung allein sind die göttlichen Personen unterschieden; die Engel | nicht, weil sie nicht erzeugt werden; die Menschen, insofern die Eltern die Materie beschränken und teilen, aus der das Individuum gebildet wird. Erstes Prinzip aller

Unterschiedenheit und Vielheit die Güte Gottes, die sich in einer Vielheit von Geschöpfen offenbaren wollte.

Im Innern d. Substanz ist weder die Materie noch eine zur spezifischen hinzukommende Form Individuationsprinzip, sondern die aktuelle Verbindung beider, aus der Form ergibt sich vornehmlich die Natur, aus der Materie die Existenz und die raum-zeitliche Bestimmtheit. Aus der Verbindung ergeben sich die Eigenschaften, die untereinander so verbunden sind wie nirgends sonst.

Engel u. Seele haben Materie u. Form, die Engel nicht als Species, sondern als Personen unterschieden, die Seele unabhängig vom Leib individuell.

5.) *Roger Bacon (Kommentar zur Metaphysik u. Communia Naturalium). Da »individuell«, »eins«, »unteilbar« Akzidenzien sind, ist die Causa formalis der Individualität ein Accidens; da aber die Substanz individuell ist, ist die Wirkursache in den Prinzipien d. Substanz zu finden, Form u. Materie: hauptsächlich die Materie, als werkzeugliche Ursache die Form. Die Materie kann Wirkursache sein, weil sie – obwohl der Form gegenüber Potenz – im Hinblick auf die Akzidenzien und als das, worin die Form aufgenommen wird, aktuelle Essenz und Substanz ist und natürliche Eigenschaften hervorbringen kann, besonders die quantitativen und mathematischen, zu denen die numerische Individualität gehört. – Formen ohne Materie können nicht individuell sein: Gott ist weder allgemein noch individuell.*

Später (Opera inedita, Fasc. II kap. 9 S. 98 ff. Oxford) erklärt B. die Frage nach dem Prinzip d. Individualität f. sinnlos, weil das Individuum früher ist als das Allgemeine. Beide bilden 2 Reihen, die nicht auseinander abzuleiten sind. Auch das Allgemeine ist real, konstituiert durch die Ähnlichkeiten der Individuen, die eine reale Eigenschaft sind. Man könnte sagen, das Allgemeine habe sein Prinzip im Individuellen, wenn es nicht richtiger wäre, daß beide das was sie konstituiert, von der ersten Ursache erhalten. – Es gibt vom Individuum keine Definition durch Gattung und Unterschied, wohl aber eine Erkenntnis im wahrsten Sinn, weil es das wahrste Sein hat, allerdings keine Erkenntnis für uns auf Erden.

Albert d. Große

Bestreben, die Rolle der Materie einzuschränken. Er erkennt keine geistige Materie an.

res naturae = τὸδετι (von den Eltern erzeugt oder von Gott geschaffen) = suppositum der allgemeinen Natur; im Hinblick auf die Akzidenzien Subjekt = Substanz = Hypostase (In sich vollständiges Seiendes). – Individuum = Substanz oder Hypostase im Hinblick auf die individuiierenden Accidenzien, deren »Sammlung« sich nirgends anders findet. Person = individuelle Substanz von vernünftiger Natur, völlig unteilbar.

Als Substanz ist das Ding unteilbar an eine allgemeine Natur: es ist Eines; als Individuum unteilbar an ein anderes Individuum: Einziges; nur als Person wahrhaft unteilbar auch an eine höhere Person.

Die materiellen Substanzen sind zusammengesetzt aus Form und Materie, die geistigen aus quo est und quod est. Das quo est ist in beiden Fällen die Form, bei den materiellen Substanzen ist die konkrete Materie, d. i. die | res naturae das quod est (Subjekt des Seins)

Das quo est ist mittelbar: Es bedarf – als Art – zur konkreten Bestimmtheit nicht die ganze Materie, die ihm zur Verfügung steht; darum verteilt es sich auf dem Wege der Zeugung auf eine Mehrheit von Subjekten. Nimmt die Form die ganze Materie in Anspruch (Sonne), dann gibt es nur ein Subjekt. – 3 Arten von Verteilung der Form in der Materie: 1.) Vervollkommnung der Form mit dem Quantum der Materie; 2.) Gleichbleibende Form – einfache Körper (wie Wasser, Luft) und niedere Tiere; 3.) Die an sich unteilbare Form verbreitet sich in der Materie durch mannigfaltige Tätigkeit mit Hilfe zahlreicher verschiedener Organe: vernünftige Seele. [tab]Form = Prinzip des Seins; aus dem Sein folgt substantielle Einheit, die vorausgesetzt wird durch die numerische Einheit, welche durch die Materie ermöglicht wird.

Die geistige Form verteilt sich nicht auf mehrere Subjekte, jede species verlangt nur ein Individuum und ist nicht mittelbar. – Die Seele ist kein τόδετι, sondern der Unterschied, der das Lebendige vom Mineral unterscheidet, die Vernunftseele aber kann als | unabhängige, individuelle Substanz fortbestehen.

Die Vereinigung von Materie u. Form führt nicht von sich aus zur Teilung der Substanz. Die Materie wird teilbar durch die Quantität, die ein Accidens der körperlichen Substanz ist und ihr Prinzip in der Körperlichkeit, der ersten Form der Materie hat. Die Artformen vollenden die Materie und geben ihr die quantitative Begrenzung, die einer jeden Substanz zukommt.

Seele und Verstand (De anima tract. 2 c 1 ff., t V)

Mittelstellung zwischen Avicenna und Averroës:

Die Seele ist eine und zugleich Prinzip des organischen, seelischen u. geistigen Lebens; durch die beiden niederen Kräfte mit dem Körper geeint und individualisiert; die Individuation erstreckt sich auch auf den vom Körper unabhängigen Verstand; er ist individuell, denkt aber das Allgemeine. – Die wahre Vollendung des menschlichen Verstands ist die erlangte Einsicht (intellectus adeptus) die aus der Vereinigung von erkenntnisfähigem und tätigem Verstand hervorgeht, ohne Mitwirken von Bildern. – Später entschieden gegen Averroës (t 9, de unitate intellectus contra Averroëm). Das erkennende Wesen | ist Sein und Substanz, als solches bestimmt und individuell, ehe es Fähigkeit des Allgemeinen ist. Seine Individualität ist unabhängig vom Körper zu begründen: als Geschaffenes ist es von sich aus nur möglich, hat einen Anfang des Seins: es ist Potenz + Akt und die Potenz ist das Subjekt, welches das Sein von Gott empfängt und individualisiert. Im Verstand sind intellectus possibilis u. agens Potenz u. Akt. Der intellectus p. ist Potenz 1) im Hinblick auf den i. agens, 2.) im Hinblick auf den Erkenntnisgegenstand. Dieser wird als allgemeine Intention empfangen u. selbst nicht individualisiert.

In der *Summa theologiae* ist die Auffassung von der Individuation des Verstandes wieder geändert (t 33, II, tr. XIII q 77 m 3): Die Substanz oder die Potenz, die individualisiert, ist nach Alberts Ausdruck: »das, was ist«, d. h. das Subjekt oder das Suppositum oder die Hypostase. Die intellektuelle Natur hat dieses beides in sich: das Sein (mit dem sie von der ersten Ursache abhängt) und das id quod est, das Potenz zum Sein ist und eine Vielheit möglich macht. »Denn die Form kann sich der (3.) Zahl (4.) nach (2.) ver- (1.) | vielfältigen der (5.) Teilung der Materie oder nach der Zahl der Supposita oder dessen, was ist ...«

Die Materie behält er trotzdem als Individuationsprinzip bei, aber nicht als Materie, sondern als erstes Subjekt dessen, was ist. »Was jedes Ding von jedem anderen Ding unterscheidet und ihm seine Individualität selbst im Raum und in der Zeit gibt, ist eben dies, daß es in sich ist als Subjekt seines Seins.«

Eine geistige Materie wird auch jetzt geleugnet. Die Engel erkennen sich durch die Verschiedenheit ihrer Gaben und Ämter. Sie gelten ihm aber nicht mehr als verschiedene Species, sondern alle einer Species angehörig. (Dies mit Rücksicht auf die Meinung der Väter und die zu befürchtende Verurteilung von 1277)

Göttliche Individualität: Gott ist absolut einfach. In ihm ist Allgemeines und Einzelnes nicht unterschieden. Er ist unteilbar und unmittelbar und in diesem Sinn »individuell« | aber seine Individualität kommt nicht – wie beim Geschöpf – aus einer Eigenschaft, die von der »res naturae« unterschieden wäre. Sie ist nur der Ausdruck seines einzigen Seins.

Die Trinität bedingt Unterschiedenheit, persönliche Einheit und Zahl in der Gottheit, aber in einem ganz besonderen Sinn.

Thomas von Aquin hat die Materie als Individuationsprinzip von seinen ersten Schriften an als Axiom angenommen, aber erst allmählich herausgearbeitet, wie es zu verstehen sei.

1. Stelle: Sentenzenkommentar I Dist. VIII q 5 a 2

Die materia prima allein kann keine Verschiedenheit begründen; ein accidens kann es nicht, ehe die Materie durch eine substanzielle Form bestimmt ist. Die erste substanzielle Form ist die Körperlichkeit: »Sie teilt die Materie, denn sie hat aktuelle Quantität und ihre Dimensionen zur Folge; die so geteilte Materie nimmt verschiedene Stellen ein, die ihr erlauben, verschiedene Formen aufzunehmen (Nach Avicenna, | vor klarer Entscheidung für die Einheit der substanziellen Form.) Über die Individuation hier noch nichts. Dagegen In I Sent. Dist. IX q 1 a 2: Die Arten »werden vervielfältigt durch die Individuen gemäß der Teilung der Materie.«

Dist. XXIII q 1 a 1 Die allgemeine Natur ist Form + Materie, aber nicht »determinierte« Materie mit bestimmten Accidenzien wie die, in der die Form individuiert wird. In dieser bestimmten Materie wird die allgemeine Form aufgenommen.

Dist. XXV q 1 a 1 a 2: erste Verwendung des Ausdrucks signatum

Die entscheidende Stelle *De ente et essentia* c. 2. (p. 10., Ms 13)

Zu der *materia signata* als 1. Individuationsprinzip (von Avicenna übernommen) kommt als 2. die Ausdehnung mit unbestimmten Dimensionen (Aus Averroës, *De substantia orbis*, c. 1).

»Durch die Materie erhält die Form aktuelle Existenz, wie es für das Individuum als solches wesentlich ist, durch die Ausdehnung, die die Materie teilt, ist ein Individuum von allen anderen | unterschieden. (In IV Sent. Dist. XLIV q 1 a 3)

D. XLIV Q 1 a 3 q 3 sol 3 ad 3^m, Q I a 1 q 1 ad 3^m: Wenn die Quantität ohne Materie aktuell existieren könnte, wäre sie durch sich selbst individuiert, denn sie hätte von sich diese Teilung, die sie normalerweise der Materie gibt; jeder ihrer Teil würde sich von allen anderen unterscheiden, unter der einzigen Bedingung, daß sie eine verschiedene Stelle im Raum einnehmen.

Abschließende Fassung der Individuationstheorie In Boet. de Trin. q 4 a 2: »So wird die Form diese dadurch, daß sie in der Materie aufgenommen wird. Da aber die Materie, an sich betrachtet, un~~ge~~unterschieden (*indistincta*) ist, kann sie die in ihr aufgenommene Form nur individuiert, sofern sie selbst unterscheidbar ist. Denn die Form wird durch die Aufnahme in die Materie nur individuiert, weil sie in diese oder jene Materie aufgenommen ist, die [von jeder anderen] unterschieden und zum Hier und Jetzt bestimmt ist. Die Materie ist aber nur durch die Quantität | teilbar ... Und so wird die Materie diese bezeichnete, sofern sie den Dimensionen unterworfen ist (*est sub dimensionibus*). Diese Dimensionen können aber auf doppelte Weise betrachtet werden: Einmal im Hinblick auf ihre Begrenzung (*terminatio*): und sie finden ihre Begrenzung in einem begrenzten Maß und einer begrenzten Gestalt; und so finden sie als abgeschlossenes Seiendes (*entia perfectia*) Einordnung unter die Kategorie (*genus*) der Quantität; und in diesem Sinn können sie nicht Prinzipien der Individuation sein; da nämlich eine solche Begrenzung der Dimensionen beim Individuum häufig wechselt, würde folgen, daß das Individuum nicht immer der Zahl nach dasselbe bliebe. Auf andere Weise können sie ohne diese Bestimmtheit, nur der Natur der Ausdehnung (*dimensio*) nach, betrachtet werden, obwohl sie niemals ohne Bestimmtheit sein können, ebenso wenig wie die Natur der Farbe ohne die Bestimmtheit »Weiß« oder »Schwarz«, und so gehören sie als Unvollständiges zur Kategorie der Quantität. Und auf Grund dieser unbestimmten Dimensionen | Ausmaße wird die Materie diese bezeichnete; und so individuiert sie die Form und so wird von der Materie her die zahlenmäßige Verschiedenheit innerhalb derselben Art verursacht. Daraus geht hervor, daß die Materie, an sich betrachtet, weder für die artmäßige noch für die zahlenmäßige Verschiedenheit Prinzip ist; sondern wie sie Prinzip der gattungsmäßigen Verschiedenheit ist, sofern sie Subjekt der Form im allgemeinen ist (*subest communi formae*), so ist sie Prinzip der zahlenmäßigen Verschiedenheit, sofern sie Subjekt unbegrenzter Dimensionen.«

Ib. ad 3^m »Es gehört zur Idee des Individuums, daß es in sich ungeteilt und endgültig (*ultima divisione*) von jedem anderen getrennt (= geteilt) zu sein. Außer der Quantität hat aber kein Accidens in sich einen eigenen Seinsgrund der Teilung (*propria ratio*). Darum haben die Dimensionen aus sich

selbst einen Seinsgrund der Individuation gemäß ihrer bestimmten Lage, sofern die Lage ein Unterschied der Quantität ist. So haben sie einen doppelten Grund der Individuation: einen vom Subjekt her, wie auch jedes andere Accidens; den andern aus sich selbst, sofern sie eine räumliche Lage haben; auf Grund des zweiten stellen sie uns unter Abstraktion von der sinnenfälligen Materie diese Linie und diesen Kreis vor. Und so kommt es mit Recht der Materie zu, alle anderen Formen zu individualisieren, darum weil sie selbst jener Form unterworfen ist, die in sich selbst den Grund der Individuation hat; und zwar so, daß selbst die begrenzten Dimensionen, die in einem bereits vollständigen Subjekt Bestand haben, in gewissem Sinne die Individualität von der Materie empfangen, die [ihrerseits] durch die unbestimmten Dimensionen individualisiert ist, die als vorher in der Materie existierend gedacht sind.«

Diese Theorie der Individuation der materiellen Substanzen diente Thomas zur Begründung der Identität des Körpers bei der Auferstehung und Transsubstantiation. Sie ist noch in De Trinitate entwickelt. Aber von der Summa contra Gentiles ab werden die »dimensiones interminatae« nicht mehr erwähnt. Schwerlich mit Rücksicht auf den Kampf gegen den Averroismus. Vielmehr aus sachlichem Grunde.

Der Grund ist wohl die indessen geklärte Auffassung von der Einheit der substanzialen Form. In I. In Sent. folgte Th. noch der Auffassung Avicennas von den Elementen und gemischten Körpern, ohne sich über ihre Unvereinbarkeit mit der Einheit der s. Form klar zu sein. Im II. Buch bevorzugte er Averroës, aber in »In Boet. de Trin.« weist er beide Auffassungen zurück. Die klare Lösung findet sich erst in S. th. I q 76 a 3, 4, 6, De spir. creat. a 3, De an. a. 9. Vorausgegangen ist der Metaphysikkommentar: die eingehende Beschäftigung mit Aristoteles hatte ihn zur Erkenntnis der Irrtümer der arabischen Kommentatoren geführt. Die Untersuchung der Einheit von Seele und Leib (S. th I, 76 u. s. w.) führt zur Ablehnung jeder Vermittlung zwischen Materie und Form zu Gunsten der strengen Einheit der Form. Die rationale Seele erfüllt alle Funktionen der niederen Formen. Es können nur die Akzidenzien der niederen (so die Dimensionen als Akzidenzien der Körperlichkeit) für die jeweils höhere substanziale Form logisch vorausgesetzt werden. »Realiter können die Dimensionen auf keine Weise (weder [als] bestimmte noch [als] unbestimmte) der substanzialen Form vorausgehen.«

Von da ab werden als die beiden Individuationsprinzipien Materie und bestimmte Quantität genannt.

Quodl. III q 1 a 2. 1 Körper kann unmöglich im selben Augenblick an verschiedenen Orten sein, weil die gegebenen Dimensionen eines Körpers im selben Augenblick nur einmal umgrenzt und bestimmt umschrieben sein können. – [Quodl. I q 10 a 21/22] Natürlicherweise können auch 2 Körper nicht gleichzeitig am selben Ort sein, weil die Dimensionen der innere Seinsgrund (raison propre) ihrer Ortsgebundenheit und individuellen Unterschiedenheit sind. Indessen kann Gott sie durch ein Wunder voneinander unterschieden bewahren, indem Er die normale zweite Ursache, nämlich die Verschiedenheit der Raumstellen, unterdrückt. Bei geometrischen Größen ist das allerdings unmöglich, weil bei ihnen der Unterschied der Stelle ihren ganzen individuellen Unterschied ausmacht, aber bei

materiellen Körpern | genügt die Materie ohne die verschieden lokalisierten Dimensionen, [um] sie voneinander zu unterscheiden. Danach ist die Materie durchaus das erste Individuationsprinzip.

In De substantiis separatis c. 5 wird die Einschränkung der Form von Körperdingen auf die Materie allein zurückgeführt. »Die Materie der Körperdinge empfängt die Form als besondere Weise, d. h. nicht dem allgemeinen Gehalt (*ratio communis*) der Form entsprechend. Und das ist der körperlichen Materie nicht eigen, sofern sie Subjekt von Dimensionen oder der Körperform ist, denn auch die Körperform selbst empfängt die körperliche Materie individuell. So wird es klar, daß dies einer solchen Materie zukommt, weil sie, als die unterste, die Form auf die schwächste Weise aufnimmt, denn die Aufnahme geschieht gemäß der Natur des Aufnehmenden. Und dadurch bleibt sie am meisten hinter dem vollen Gehalt der Form zurück (*deficit a completa ratione formae*), die sich auf die Gesamtheit des Besonderen (*totalitas particularitatis*) erstreckt, das sie aufnimmt.«

Damit sollen aber die Dimensionen als 2. Individuationsprinzip nicht wieder aufgegeben werden. Wie beide ineinandergreifen, zeigt S. th. III q 77 a 2: »Es gehört zur Idee des Individuums, daß es nicht in einer Mehrheit sein kann und das hat einen doppelten Sinn. Einmal daß es nicht in einem [anderen] sein kann; und in diesem Sinn sind die materiefreien, abgetrennten, in sich bestehenden Formen auch durch sich selbst individuell. Im anderen Sinn darum, weil die substanziale oder akzidentelle Form zwar in einem anderen sein kann, aber nicht in mehreren: z. B. dieses Weiße, das in diesem Körper ist. Was das Erste anlangt, ist die Materie Individuationsprinzip für alle innewohnenden Formen; denn solche Formen können an sich in einem anderen als in ihrem Subjekt sein; wenn aber eine von ihnen in eine Materie aufgenommen ist, die nicht in einem anderen ist, dann kann auch jene Form, mit dieser Existenz, nicht in einem anderen sein. Was das Zweite anlangt, so muß [man] als Individuationsprinzip die ausgedehnte Quantität (*quantitas dimensiva*) bezeichnen. Es kann | nämlich etwas nur in Einem sein, sofern es ein in sich Ungeteiltes und von allem anderen Getrenntes ist. Die Teilung der Substanz aber geschieht auf Grund der Quantität ... Und so ist die ausgedehnte Quantität selbst ein Individuationsprinzip für solche Formen, sofern nämlich zahlenmäßig verschiedene Formen in verschiedenen Teilen der Materie sind. Darum hat auch die ausgedehnte Quantität selbst eine gewisse Individuation, sodaß wir uns mehrere Linien derselben Art, aber unterschieden durch ihre Lage denken können; die Lage gehört zur Idee dieser Quantität, denn die Dimension ist eine Quantität, die eine Lage hat.«

Die Individualität der Menschenseele muß so erklärt werden, daß zugleich ihre geistige Tätigkeit, ihre persönliche Unsterblichkeit und ihre Funktion als substanziale Form gewahrt bleiben. Die Seele verdankt ihre Individualität dem Körper, den sie formt, aber wie sie von ihm unabhängig bleibt, so bewahrt sie auch die Individualität nach d. Trennung. | Ihre geistige Tätigkeit ist zugleich individuell und immateriell (gegen Averroës).

Die Ideen behalten ihren allgemeinen Wert, wenn sie durch den erkennenden Verstand individualisiert werden (cf. Albert d. Gr.) Auch die materiefreien Substanzen sind ja zugleich geistig = erkennbar

(intelligibilis) und individuell. So ist die menschliche Erkenntnis Geistigkeit mit ihren Akten und Ideen individualisiert und vervielfältigt auf Grund der Materie, und doch bleibt jede einzelne materiefrei und darum erkennbar (intelligibilis) in ihrem Grund und Wirken. Auch die Idee kann zugleich individuell und geistig erkennbar sein. Nur das materielle Objekt muß, um erkennbar zu werden, verallgemeinert werden, weil die Materie, die es individuiert, unerkennbar ist. Die Idee und die Geistigkeit (Erkenntnis) brauchen ihre Individualität nicht zu verlieren, um erkennbar oder erkennende zu werden: Das Materiefreie ist nicht an sich allgemein. (C.G. II c. 75. De spir. creat. a 9 ad 6, 13, 15, De an. a 2 ad 5, a 3 ad 7, S. th. I q 76 a 2 ad 3)

Wenn das Geistwesen (Verstand, intelligentia) als reine Form und spezifisches eins von sich aus keiner Vervielfältigung fähig wäre, so könnte es doch ohne Widerspruch von Gott die Vielfältigkeit erlangen. (De unit. intel. c. 7) Aber dessen bedarf es nicht. Die Einheit von Leib und Seele ist natürlich, weil die niederste der Intelligenzen zur Erkenntnis ihres eigentümlichen Objekts des Körpers bedarf. Für die Engel besteht kein Individuationsproblem. Sie sind als Formen spezifisch verschieden, bedürfen zu ihrer Existenz keiner Materie, sind durch ihre Vollkommenheit unmitteilbar und haben alles in sich, was einer Substanz die Möglichkeit gibt, in sich, unterschieden von allen anderen, zu existieren.

Gott muß als erster u. reiner Akt einzig und aller Unterschiedenheit ursprünglich sein (De Ente et esse[ntia], S. 38; In I Sent. Dist. II Q 1 a 1). Die Unterscheidung der 3 göttlichen Personen hat mit Materie nichts zu tun; »Hypostase« und »Person« haben hier eine ganz besondere Bedeutung

Das Geheimnis der Trinität war für die Theologen der Anlaß zur Klärung der Begriffe Natur, Person, Hypostase, Subjekt, Einheit, Individuum. Nach de pot. q.9 a.1/2 hat die Eigentümlichkeit der 1. Substanzen gegenüber den Zweiten (der materiellen zu den allgemeinen) zu der Herausarbeitung dieser Begriffe geführt. Sie (Vgl. Quodl. IX Q 2 a 2, S. th. I q 29 a 1) kommen der Einzelsubstanz zu (z. T. abgeleiteterweise den Akzidenzien), aber die einen drücken die Realität aus, die anderen sind logischer Ordnung

res naturae= die Substanz selbst in Beziehung zu ihrem abstrakten Wesen

Subsistenz= Substanz als für sich und nicht in einem anderen existierend

Hypostase= Substanz als Subjekt der Akzidenzien

Person= Hypostase einer geistigen Natur

Realitätsbezeichnungen

Suppositum= res naturae als Subjekt, das durch Beziehung zum allgemeinen Wesen subsistierend

Individuum= Hypostase oder Person in ihrer logischen Beziehung zur Art oder Gattung

Logische Ausdrücke

(S. th. I Q 29 a 2, In I Sent. Dist 23 Q 1 a 3, D. 26 Q I a 1 ad 3)

Demnach hat die Individualität ein Prinzip in dem Sinn, in dem die Gattung ihr Prinzip in der Materie hat und der Unterschied in der Form.

(De pot. q 9 a 1) Daher kann die Individualität nur bei zusammengesetzten Substanzen ein eigenes von den Wesensprinzipien unterschiedenes Prinzip haben, weil nur bei ihnen die Natur unter ein Gattung unterzuordnen ist und weil das Suppositum und die Hypostase bei ihnen etwas anderes bezeichnet als das Wesen.

Bei den einfachen Naturen ist das Wesen selbst Natur, Subsistenz, Substanz, Hypostase, Person und Prinzip der Individualität (später unterscheidet Thomas auch beim Engel Hypostase u. Wesen: Quodl. II Q II a 4)

Das reale Prinzip der Individualität muß innerhalb der Substanz liegen, weil die 1. Substanz selbst individuell sein muß. Es kann nicht allen Substanzen eine Art gemeinsam sein, weil es sie ja gerade voneinander unterscheiden soll; es ist von sich aus individuell und jeder Substanz eigen. Wenn es die Materie ist, so muß es diese Materie sein. (De pot. q 9 a 2 ad 1)

(De pot. q 9 a 1) Unterschied der log. Begriffe Suppositum und Individuum:

[Suppositum] ist logischer Ausdruck der Substanz, sofern sie subsistiert, d. h. ihr Sein durch sich selbst besitzt; und es kommt der Form als dem Prinzip des Seins zu.

Individuum ist Ausdruck für die Substanz, sofern sie Akzidenzien aufnehmen kann, d. h. als Hypostase. Die Materie wird Prinzip der Individualität genannt, weil sie das erste Subjekt der Form ist; damit ist aber nicht zu verwechseln das Subjekt-sein als Durch-sich-selbst-sein. Die Fähigkeit, Akzidenzien aufzunehmen ist eine der Hauptunterschiede zwischen der ersten Substanz (der individuellen) und der zweiten. So wird verständlich, daß als 2. Individuationsprinzip das Akzidens hinzukommt, das der 1. Substanz und der Materie am nächsten steht.

Person und Individuum (Quodl. 9 Q 2 a 2, De pot. Q 9 a 1/3) Die Begriffe gehören verschiedenen Ordnungen an. »Individuum« ist ein logischer Begriff gebildet nach unserer Idee der ersten Substanz, um – im Vergleich zur Art oder Gattung – die Eigentümlichkeit der ersten Substanz auszudrücken, unmitteilbar und von jeder anderen unterschieden zu sein. »Person« dagegen bezeichnet einen metaphysischen Begriff, der unmittelbar die erste Substanz unter einem ihrer realen Aspekte bezeichnet. Will man also den Vergleich in derselben gedanklichen Ebene durchführen, so muß man ihn zwischen der Person und dem realen Prinzip der Individualität anstellen.«

Nach der sehr exakten Definition von Boëtius »rationalis naturae individua substantia«, bezeichnet die Person die vernünftige Natur, nicht in sich und absolut genommen, sondern als im Besitz des Prinzips ihrer Individualität. In dieser letzten Hinsicht unterscheidet sich die Person nicht von der Hypostase. Sie drückt die Substanz als Trägerin der (Eigenschaften) Akzidenzien aus und nicht als für sich in ihrem Sein subsistierend. Sie steht also nicht im Gegensatz zum Prinzip der Individualität; sie setzt es vielmehr in der Substanz voraus.

Sie drückt das Ganze aus, das konstituiert ist durch das Wesen (Materie und Form), durch das Prinzip der Individualität, durch die Akzidenzien, und als Subjekt eben dieser Akzidenzien. Es gibt ebenso wenig eine Person wie eine Hypostase, die nicht individuell wäre.

Indessen unterscheidet sich die Person von der Hypostase, sofern sie nicht eine beliebige individuelle Natur, sondern eine vernunftbegabte bezeichnet.

So betrachtet schließt die Person in ihrer Bezeichnung den Artunterschied oder besser die Form ihrer Natur ein und infolgedessen die Subsistenz selbst. Dadurch steht sie ohne Zweifel im Gegensatz zum Prinzip der Individualität. Aber sie steht im Gegensatz dazu wie die Form zur Materie, um durch ihre Vereinigung die erste Substanz zu bilden, die vorzüglichste, die es gibt. De pot q 9 a 3: »Die Natur aber, die die Person in ihrer Bedeutung einschließt, ist unter allen Naturen von der größten Würde.«

S. th. I Q 29 a 3: »Die Person bezeichnet das, was das Vollkommenste in der ganzen Natur ist, nämlich ein in einer vernünftigen Natur Subsistierendes.«

Wegen der Würde der Person müssen auch Gott u. die Engel Personen sein. Ihr Personsein ist ein höheres als das unsere. Es schließt keinen realen Unterschied zwischen den Wesen und dem Prinzip der Individualität ein.

Individualität und Einheit (De pot. q 9 a 5 ad 8, a 7; Quodlib. X Q 1 a 1; S. th. I Q 11 a 1, 2, 3)

Die Einheit »bezeichnet die Unteilbarkeit des Seins, die Individualität die Unmöglichkeit, in ein Subjekt aufgenommen zu werden, und die Unterschiedenheit von jeder anderen Realität. Die Individualität setzt die Einheit voraus und gründet sich darauf. Und gerade darum muß das Prinzip der Individualität den Seinswesen entsprechend ein verschiedenes sein. In den geistigen Substanzen bringt die Einheit des Wesens die Individualität mit sich und ist nicht real davon unterschieden ... Aber in den materiellen Naturen bringt die Verschlungenheit und Verschiedenheit der Seinsprinzipien einen wichtigen Unterschied zwischen Einheit und Individualität mit sich; und die Individualität läßt eine neue Art der Einheit entspringen: die akzidentelle oder quantitative Einheit, das Prinzip der Zahl.« (Allgemeine angenommene Unterscheidung)

Ontologische Einheit besitzt die materielle Substanz wie jedes Seiende als solches. Aber seine Einheit ist zusammengesetzt wie sein Sein und kann unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden. Die Materie ist Prinzip der Gattungseinheit, die Form Prinzip der Arteinheit, die quantitativ bestimmte Materie Prinzip der numerischen Einheit. Keine kommt der ontologischen Einheit des Ganzen [zu].

»Die numerische Einheit steht in einem gewissen Sinn der ontologischen Einheit am nächsten, weil sie eine unerläßliche Bedingung dafür ist; denn die materielle Substanz kann nicht existieren, ohne individuell zu sein. Aber die numerische Einheit drückt nicht die Ungeteiltheit des substanzialen Seins

als solchem aus; sie drückt die Ungeteiltheit aus, die der materiellen Substanz von der Quantität her zukommt, der wesentlichen Eigenschaft des Körpers.«

Die numerische Einheit ist Prinzip der Zahl, die aus der Teilung des Kontinuums entspringt. Die Dreiheit der göttl. Personen und die Gesamtheit der Engel ist keine arithmetische Zahl, sondern eine transzendente Vielheit. Nur die Teilung des Kontinuums ergibt Einheiten, die die arithmetischen Operationen erlauben. (In I Sent. Dist. XXIV, Q 1 a 1 ad 2) – Weil die materiellen Substanzen die quantitativ bestimmte Materie zum Prinzip der Individualität haben, sind sie nicht nur ontologische und substanziale Einheit, sondern auch akzidentelle Einheit, die der Quantität zukommt. »Die individuelle Einheit, d. i. die Einheit der Substanz unter dem Gesichtspunkt der logischen Beziehung des Individuums zur Art, ist numerische Einheit; die Einheit der Hypostase dagegen und noch mehr | die Einheit der Person ist ontologische, substanziale Einheit; und erst an zweiter Stelle, auf akzidentelle Weise, numerische Einheit.

1277 verurteilte Sätze, die Individualität betreffend. (cf. Mandonnet, Siger de Brabant)

1. Gott kann die Individuen in einer Species nicht ohne Materie vervielfältigen.

2. Weil die Geistwesen keine Materie haben, könnte Gott nicht mehrere von einer Art machen.

3. Die Formen lassen ohne Materie keine Teilung zu.

Lateinisch-Deutsches Glossar der Bearbeiter

(Die Seitenzahlen beziehen sich auf die Seitenzählung des Manuskripts)

abstrahere:

– loslösen (31)

– ablösen (33, 38)

– in abstracto: abstrakt (63), absolut (64)

accidens:

– accidens (plural: Akzidentien) (7, 8, 10, 11, 30, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65)

– etwas Hinzukommendes (31)

– ein Hinzukommendes (34)

– das Hinzukommende (36)

– propria accidentia: was eigentümlich zukommt (52)

actus:

– Akt (10, 40, 42, 45, 46, 51, 54, 61)

– Aktualität (46)

– *actu*: *wirklich* (9), *aktuell* (10, 11, 37, 38, 61)

affirmatio:

– *Bejahung* (4)

aliquid:

– *etwas* (4, 5, 6, 9, 10, 16, 21, 26, 57, 59)

– *manche* (4)

anima:

– *Seele* (8, 18, 20, 21, 22, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 46, 47, 52, 54, 57, 60, 61)

– *anima intellectualis*: *Geistseele* (59)

apprehensio:

– *Auffassung* (61)

capere:

– *erfassen* (6)

causa:

– *Ursache* (8, 12, 13, 25, 37, 39, 45, 49, 51, 52, 59)

– *causa efficiens*: *Wirkursache* (44)

– *causa prima*: *erste Ursache* (45)

certitudo:

– *Vollkommenheit oder Bestimmtheit* (6)

cognitio:

– *das Erkennen* (9)

– *Erkenntnis* (29^b, 33)

cognoscere:

– *erkennen* (10)

cognoscibilis:

– *erkennbar* (9)

concupere:

– *erfassen* (3)

corpus (*corporeus*):

– *Leib* (-lich) (8, 22, 51, 52)

– *Körper* (-lich) (13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 27, 38, 39, 46, 47, 51, 52, 57, 62)

definitio:

– *Definition* (5, 6, 7, 9, 10, 13, 14, 20, 22, 23, 29, 35, 56, 57, 64, 66)

designare / designatio:

– *bezeichnen / Bezeichnung* (15, 22, 25, 26, 27, 28, 30, 40, 41)

– *bestimmen / Bestimmung* (16, 17, 18, 19)

determinare/determinatio:

– *bestimmen / Bestimmung*: (6, 14, 15, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29)

differentia:

– *unterscheidendes Merkmal* (3, 20, 21)

– *Unterschied* (4, 23, 24, 28, 29, 36, 41, 43, 52, 54, 55, 57, 62, 63, 64, 65)

– *Unterscheidungsmerkmal* (15, 22)

– *differentia accidentalis*: *hinzukommender Unterschied* (52)

distinctio / indistinctio:

– *Bestimmtheit / Unbestimmtheit* (24, 28, 29^b)

– *indistincte*: *In ungeschiedener Weise* (24)

– *Unterschied* (46)

– *verschieden* (49)

esse:

– *sein* (6, 7, 8, 10, 12, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 56, 57, 58, 59)

– *seiend* (12, 49)

– *esse quid*: *was sein* (6), *eigenes Einzelsein* (34)

– *esse commune*: *gemeinsame Sein* (49)

ens:

– *Seiendes* (3, 4, 5, 10, 12, 21, 45, 58, 59, 63)

– *Ding* (7)

– *das Sein* (7)

essentia:

– *Wesen* (3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 21, 23, 24, 25, 27, 28, 29^a, 29^b, 31, 36, 39, 40, 41, 42, 46, 48, 50, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 65)

– *Wesenheit* (42)

forma:

– *Form* (6, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63)

– *forma specialis*: (Artform, 23, 60), *geistige Form* (34)

– *forma accidentalis*: *akzidentelle Form* (57)

– *forma substantialis*: *substantielle Form* (57)

– *forma generalis*: *Gattungsform* (60)

genus:

– *Gattung* (3, 5, 9, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29^a, 29^b, 32, 35, 36, 40, 43, 48, 50, 52, 54, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 66)

– *Kategorie* (4, 5, 10, 16, 17, 57)

individuatio:

– *Individuation* (13, 25, 49, 51, 52)

intellectus:

– *Erkenntnisvermögen* (3, 6)

– *Begriff* (21, 23, 26, 30, 32)

– *Geist* (33)

– *erkennender Geist* (33, 34, 36)

– *Verstand* (34, 35, 36)

– *Idee* (42, 49)

– *intellectus componens et dividens* (*zusammenfassender und trennender (bejahender und verneinender) Verstand*)

– *intellectus possibilis*: *erkenntnisfähiger Verstand* (46, 47)

– *intellectualitas*: *Geistigkeit* (54)

intelligentia:

- *Geistwesen* (37, 38, 39, 40, 44, 45, 46, 51)
- *substantia intelligens: erkennende Substanz* (37), *geistig erkennende Substanz* (38) *rein geistiger Substanz* (46)
- *substantia intellectualis: geistige Substanz* (47, 50, 55)

intelligere:

- *meinen* (21)
- *fassen* (42)
- *erkennen* (49)
- *erfassen* (58)
- *geistiges Erkennen* (59)
- *virtus intelligendi: Erkenntniskraft* (37)

intelligibilis:

- *erkennbar* (6, 38)
- *geistig* (37)
- *forma intelligibilis: Erkenntnisform* (47)
- *forma sensibilis: sinnenfällige Form* (47)

intelligibilitas:

- *Erkenntnisfähigkeit* (38)
- *Erkennbarkeit* (38)

intentio:

- *Begriff* (35, 36, 63)
- *intentio logica: logische Intention* (3), *logische Form* (56)
- *intentio logica universalis: allgemeine logische Form* (66)

materia:

- *Materie* (8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 20, 21, 22, 24, 27, 28, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 48, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65)
- *materia (de-)signata: (mit dem Finger) bezeichnete Materie* (13), *bezeichnete Materie* (14, 15, 25, 26, 27, 28, 40, 41, 56)

modus:

- *Sinn* (4, 6, 18, 53, 62)
- *Bedeutung* (6)
- *Weise* (8, 45, 48, 50, 54, 55, 56)
- *modus essendi: Seinsweise* (63)

natura:

- *Natur* (5, 6, 11, 12, 16, 17, 22, 24, 25, 27, 29^b, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 39, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 51, 55, 56, 62, 63)

negatio:

- *Verneinung* (4)

nomen:

- *Wort* (3, 6, 7, 16, 17, 18)
- *Bezeichnung* (4, 5)
- *Name* (6, 11, 22, 25, 27, 28, 29^a, 29^b, 34, 36, 62, 63)

nominare:

- *bezeichnen* (19)

operatio:

- *Wirken* (7)

ordo:

- *Hinordnung* (7)

perfectio / perfectum:

- *Vollkommenheit / vollkommen* (10, 23, 50, 54, 55, 61)
- *Vorzug* (17, 18, 19, 20, 21 50)

potentia:

- *Potenz* (42, 45, 46)
- *Potenzialität* (47)

praedicabilitas:

- *Aussagbarkeit* (35)

praedicamentum:

- *Kategorie* (11)
- *Aussageform* (52, 62, 63)
- *Aussage* (35, 63)

praedicare:

- *aussagen* (16, 21, 22, 25, 26, 28, 29^a, 29^b, 30, 32, 34, 35, 41, 65)

praedicatio / praedicatum:

- *Prädikat* (23, 28)

principium:

- *Prinzip* (12, 13, 19, 25)
- *Ursprung* (29)
- *Seinsgrund* (62, 64, 65)
- *primum principium: ursprüngliches Sein* (39), *das Erste* (63)
- *principium naturae suae: innerer Seinsgrund* (44), *Seinsgrund* (44)
- *principium essentiale: innerer Seinsgrund*

privatio:

- *Mangel* (4)

propositio:

- *Satz* (4)
- *Aussage* (4)

quidditas:

- *Washeit* (5, 11, 15, 26, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 51, 52, 54, 56)
- *Quiddität* (7)
- *quod quid erat esse = was es war, zu sein* (6)

ratio:

- *Erwägung* (12)
- *Begriff* (19, 30)
- *Idee* (29^a, 29^b, 32, 34, 35, 36, 57, 58, 59)

– *Gehalt* (29^b, 35, 49, 65, 66)

– *Beziehung* (33)

– *Charakter* (33, 34)

– *Sinn* (55)

rationalis:

– *vernünftig* (20)

– *animal rationalis: vernunftbegabtes Lebewesen* (22, 23)

relatio:

– *Beziehung* (10)

– *Relation* (65)

res:

– *Ding* (5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 28, 29, 33, 34, 35, 41, 42, 44, 45, 49, 50, 55, 58, 60, 61, 62)

– *Sache* (9)

– *in re: an sich Bestehendes* (4)

– *in rerum natura: in Wirklichkeit* (42)

significare:

– *bezeichnen* (3, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 13, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 35, 40, 41, 52, 53, 62, 63)

– *bedeuten* (28)

– *meinen* (28, 29^a)

– *ausdrücken* (56)

significatio:

– *Bedeutung* (25, 28)

species:

– *Art* (3, 5, 9, 12, 15, 16, 20, 22, 23, 25, 26, 27, 29^a, 29^b, 32, 34, 35, 36, 41, 42, 43, 48, 49, 51, 52, 54, 56, 61, 62, 63, 66)

– *Gestalt* (34)

– *species intellecta: Geistesbild* (33)

– *diversificare speciem: Artverschiedenheit (55)*

subjectum:

– *Subjekt (10, 21, 45, 56, 57, 58, 63, 64)*

subsistere:

– *Sein haben (40)*

– *Bestand haben (43, 57, 58)*

– *eigenständig sein (46)*

substantia:

– *Substanz (6, 7, 8, 9, 11, 12, 16, 28, 36, 37, 39, 40, 42, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 56, 59, 62, 63, 64, 65)*

– *substantia separata: rein geistige Substanz (54)*

universalis:

– *allgemein (13)*

veritas:

– *Wahrheit (4)*