# Der einheitliche Urgrund der Individuation in den geschaffenen einfachen wie in den körperlichen Substanzen nach der Jugendschrift des hl. Thomas von Aquin : de ente et essentia

Autor(en): **Thiel, Matthias**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **17 (1939)**

PDF erstellt am: **31.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-762523

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

**Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

# Der einheitliche Urgrund der Individuation in den geschaffenen einfachen wie in den körperlichen Substanzen nach der Jugendschrift des hl. Thomas von Aquin: De ente et essentia.

Von P. Matthias THIEL O. S. B., Rom (S. Anselmo).

---

Gegen die gleich von Anfang an vielumstrittene Individuationslehre des hl. Thomas wird gegenwärtig der Einwand erhoben, sie berücksichtige nur die « relative », und nicht auch die « absolute » Individuation [1]. Denn, erkläre man die Individuation der körperlichen Substanzen aus der materia prima, so versuche man eine Lösung, die für die geistigen Substanzen nicht in Frage kommt. Und sage man, jede einzelne geistige Substanz bilde für sich allein eine Art, deshalb sei hier die Frage nach einem Individuationsprinzip im Sinne der körperlichen Substanzen gegenstandslos, so berechtige doch die Tatsache, daß diese verschiedenen Arten geistiger Substanzen zugleich ebenso viele geistige Individuen sind, zu der Frage, ob denn das gemeinsame Vorkommen von Einzeldingen in den zwei sonst so grundverschiedenen Reichen der Körper und der reinen Geister keinen *einheitlichen* Erklärungsgrund habe. Auf diese Frage gebe der Aquinate keine Antwort, deshalb weise seine Individuationslehre eine empfindliche Lücke auf, die erst durch Skotus und Suarez ausgefüllt worden sei.

Den Beweis, daß der Doctor angelicus auch den *einheitlichen* Urgrund der Individuation in den geschaffenen einfachen wie in den körperlichen Substanzen angibt, entnehmen wir einzig seiner Jugendschrift *De ente et essentia.* Von diesem Werkchen sagt P. Boyer S. J. in der Einleitung zu der von ihm besorgten Ausgabe mit Recht, man finde in ihr bereits das ganze philosophische System des Aquinaten grundgelegt [2]. Und das gilt besonders von der thomistischen Indivi-

[1] Vgl. *Hans Meyer,* Thomas von Aquin, Bonn 1938, 87 ff.

[2] Textus et Documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum, Series philos. 5, Romae 1933, 5 : « Cuique vel paulisper attendenti praestantia opusculi *De ente et essentia* ex hoc iam apparet quod totum systema philosophicum Aquinatis in eo invenitur, cum nulla fere sit positio thomistica vel Logicae, vel Cosmologiae, vel Psychologiae, vel Theodiceae, quae aliquo saltem verbo in hoc libello non innuatur suoque loco et ordine non collocetur ». —

duationslehre. Denn die Entwicklung, die man beim hl. Thomas auch in dieser Lehre glaubte feststellen zu können, berührt in keiner Weise deren Grundstock, sondern nur die Verwendung des von Averroës übernommenen Ausdruckes « dimensio interminata »[1].

Wollten wir die ganze Individuationslehre des Doctor communis darstellen, dann könnten uns andere Schriften von ihm dienlicher sein, vor allem sein Kommentar *In Boëthium de Trinitate*. Aber in der Frage nach dem *letzten Grund* aller Individuation, sowohl in den geistigen als in den körperlichen Substanzen, dürfte kaum eine Schrift des Aquinaten reicheren Aufschluß geben als gerade das Opusculum *De ente et essentia*, weil sie hier im Zusammenhang mit den tiefsten metaphysischen Problemen beantwortet wird: nämlich mit den drei Fragen: 1. was mit den Namen *essentia* und *ens* bezeichnet wird, 2. wie diese beiden in den verschiedenen Dingen vorgefunden werden, und 3. wie sie sich zu den logischen Intentionen genus, species und differentia verhalten[2]. Besonders die Antwort auf die dritte Frage ist für die Lösung unserer Schwierigkeit ertragreich.

Um die Individuationslehre des hl. Thomas richtig zu verstehen, ist nichts mehr erfordert, als daß man die beiden Hauptbegriffe derselben, Materie und Form, genau so nimmt, wie der Aquinate selbst sie genommen hat. Unter Materie versteht er in *De ente et essentia* jenen Wesensbestandteil der körperlichen Substanz, durch den diese noch nicht in Wirklichkeit ist, der sich vielmehr zur Form verhält wie die reine Potenz zum Akt[3], und der den äußersten Gegenpol zu Gott als actus purus darstellt. Das Wort « Form » begegnet uns in dieser Schrift in einer dreifachen Bedeutung. Im ersten Kapitel bemerkt der Aquinate, das Wort forma werde auch für essentia oder quidditas gebraucht, und später tut er das selbst[4], besonders wenn er von den

Im folgenden werden wir nach dieser Ausgabe zitieren, indem wir die Kapitel in römischen und die Seiten in arabischen Zahlen angeben. Boyer hat die kritischen Ausgaben von Roland-Gosselin und L. Baur benützt, ist aber dort, wo diese beiden nicht übereinstimmen, der editio Piana gefolgt, nach der er auch das Opusculum in sieben Kapitel einteilt.

[1] Vgl. *Roland-Gosselin*, Le « De ente et essentia », Kain 1926, 109.

[2] Prooem.: « Quid nomine essentiae et entis significetur, et quomodo in diversis inveniantur, et quomodo se habeant ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam ».

[3] 11, 15: « Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid ».

[4] V, 36: « Unde oportet quod in qualibet re praeter eam [quae est suum esse], aliud sit esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua ».

einfachen Substanzen redet [1]. Im zweiten Kapitel, wo er nur von den körperlichen Substanzen handelt, schränkt er jedoch die Bedeutung des Wortes forma sogar mit einem gewissen Nachdruck auf jenen Wesensbestandteil ein, durch den die Materie erst ein Sosein erhält [2]. Die dritte Bedeutung, die der hl. Thomas dem Worte forma gibt, liegt in einer ganz anderen Ordnung. Denn in dieser dritten Bedeutung bezeichnet er damit die allgemeinen *Erkenntnis*formen des menschlichen Verstandes, von ihm « formae intellectae » und « intentiones logicae », von den Scholastikern aber meistens « universalia » oder « praedicabilia » genannt. Es gibt deren fünf, aber in *De ente et essentia* werden nur die drei : genus, species und differentia berücksichtigt. Dieselben entstehen durch einen Akt der « abstractio » oder « praecisio », und sind bloß ihrem Inhalte nach allgemein. Daher fordern sie nicht, wie Averroës meinte, auch einen ebenso allgemeinen (allen gemeinsamen) Menschenverstand [3]. Ihr Verhältnis zu den Formen in erster und zweiter Bedeutung drückt der Aquinate ganz klar aus, indem er immer wieder betont, ihre Aufgabe sei, die Natur der Dinge zu *bezeichnen* (significare), während es sich bei jenen um das *Sein* handelt [4]. Man hat dem hl. Thomas besonders in letzter Zeit einen « Universalienrealismus » vorgeworfen. Mit Unrecht. Der Doctor angelicus ist weit davon entfernt, die Objektivität unseres Verstandeserkennens selbst auf die forma universalitatis unserer Verstandeserkenntnisse auszudehnen. Nach ihm ist diese ganz das Werk unseres Verstandes [5].

[1] V, 33 : « In anima vel intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur essentia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse. Unde in commento nonae propositionis libri *De causis* dicitur quod intelligentia est habens formam et esse ; et *accipitur ibi forma pro ipsa quidditate vel natura simplici* ».

[2] 11, 15 : « Nomen essentiae in substantiis compositis significat id quod ex materia et forma compositum est ... Unde oportet ut essentia, qua res denominatur ens, non tantum sit forma nec tantum materia, sed utrumque, quamvis huiusmodi esse suo modo sola forma sit causa ».

[3] IV, 29 : « Et ideo patet defectus Commentatoris, ... qui voluit ex universalitate formae intellectae unitatem intellectus in omnibus hominibus concludere ».

[4] III, 22 : « Et ex hoc patet ratio, quare genus et species et differentia se habeant *proportionaliter* ad materiam et formam et compositum in natura, quamvis non sint idem cum illis : quia neque genus est materia, sed a materia sumptum ut *significans* totum, nec differentia forma, sed a forma sumpta ut *significans* totum ».

[5] IV, 28 : « Non potest dici quod ratio generis vel speciei accidat naturae humanae secundum esse quod habet in individuis ... Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet *in*

Er unterschreibt den Satz des Averroes: « Intellectus est qui agit universalitatem in rebus ». Klarer kann man doch kaum zwischen einer ontologischen und einer rein logischen Ordnung unterscheiden. Auch in dieser rein logischen Ordnung spricht er von einem ähnlichen Verhältnis, wie es in der ontologischen zwischen Materie und Form besteht [1]. Daß es sich aber hier nur um eine Analogie handelt, ist aus dem Zusammenhang leicht erkennbar [2]; ebenso, daß das Universale, das sich zu einem anderen wie die Form zur Materie verhält, wesentlich verschieden ist von der Form, durch die der Stoff zu einer körperlichen Substanz vervollständigt wird [3]. Wie verschieden sich der Aquinate das Verhältnis der Universalien zueinander von dem zwischen dem Stoffe und der Form gedacht hat, erhellt am besten daraus, daß er die logische Intention der Gattung das gleiche bezeichnen läßt wie die der Art und der Differenz. Die differentia kommt nicht zum genus hinzu wie die Form zum Stoff als « res alia », als eine andere Realität, sondern nur als eine genauere logische Bestimmung [4].

Bei diesen intentiones logicae oder universalia macht der hl. Thomas eine wichtige Unterscheidung, die leider vielfach übersehen wird. Obgleich die Unterscheidung zwischen genus, species und differentia eine rein gedankliche ist, hat sie doch einen realen objektiven Grund; sonst wäre es um die Bewußtseinsjenseitigkeit unseres Verstandeserkennens geschehen. Aber dieser objektive Grund unserer Universalien ist etwas ganz anderes als ihr *Inhalt*. Was den Inhalt der

*intellectu* ». S. 31: « Ratio speciei non est de his quae conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem, neque de accidentibus quae consequuntur ipsam secundum esse quod habet extra animam, ut albedo vel nigredo, sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu: et per hunc modum convenit sibi ratio generis vel differentiae ».

[1] Siehe Seite 63, Anm. 4.

[2] III, 20: « Genus significat indeterminate totum id quod est in specie: non enim significat tantum materiam. Similiter etiam differentia significat totum et non significat formam tantum ». S. 22: « Genus significat aliquam formam, non tamen determinate hanc vel illam, quam determinate differentia exprimit, quae non est alia quam illa quae indeterminate significabatur per genus ».

[3] III, 22: « Si homo aliquo modo ex animali et rationali esse dicatur, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duabus intellectibus ».

[4] III, 22: « Quamvis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum, quarum est idem genus, sit una essentia, quia unitas generis ex ipsa indeterminatione vel indifferentia procedit; non autem ita quod illud quod significatur per genus, sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia quae sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam, quae est una numero ».

logischen Intentionen bildet, ist aus dem Gesagten schon klar : es sind immer die Wesenheiten der Dinge, und zwar in ihrer *Ganzheit* [1]. Dagegen liegt der objektive Grund der Unterscheidung zwischen genus, species und differentia nach dem Aquinaten in dem realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein [2], und der Grund dafür, daß die einfachen Substanzen logisch anders geordnet werden als die körperlichen, in dem Umstand, daß sie nicht wie diese aus Stoff und Form zusammengesetzt sind [3].

Diese Unterscheidung zwischen Inhalt und objektivem Grund ist auch für unsere Frage von größter Wichtigkeit. Das Individuationsproblem hat nicht den Inhalt der Individuation zum Gegenstand, sondern nur deren objektiven Grund. Wie wir eben sahen, ist der Inhalt der Individuation sachlich der gleiche wie der der Universalien : alle bezeichnen dasselbe Einzelding. Dagegen muß ihr objektiver Grund von dem der Universalien sachlich verschieden sein, soll unsere Unterscheidung zwischen Art und Individuum mehr sein als eine rein subjektive Einbildung.

Als Grundprinzip dient dem hl. Thomas bei der Lösung des Individuationsproblems die aus seinen metaphysischen Lehren leicht ableitbare Wahrheit, daß es ohne eine Zusammensetzung aus Potenz und Akt überhaupt keine Vielheit von Dingen gibt [4]. Denn weder

[1] III, 23 : « Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui, sicut natura generis respectu speciei, inde est quod, sicut id quod est genus, prout praedicatur de specie, implicabat in sua significatione, quamvis indistincte, *totum quod determinate est in specie*, ita etiam id quod est species, secundum quod praedicatur de individuo, licet indistincte, et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis ; unde homo de Socrate praedicatur ».

[2] VI, 46 : « Et quia in istis substantiis quidditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento, et propter hoc invenitur in eis genus, species et differentia ». Näheres hierüber siehe bei *Alex. Rodzwadowski* S. J., De fundamento metaphysico nostrae cognitionis universalis secundum S. Thomam, in : Acta secundi Congressus thomist. internat. (1936) Romae 1937, 103-112 ; u. *M. Thiel*, De abstractione, in : Miscellanea philosophica Gredt [Studia anselmiana, Fasc. 7-8] Romae (Herder) 1938, 112 sq.

[3] VI, 47 : « Hoc tamen sciendum est, quod non eodem modo sumitur genus et differentia in illis substantiis et in substantiis sensibilibus : quia in sensibilibus genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia autem ab eo quod est formale in ipsa ... Cum autem substantiae immateriales sint simplices quidditates, non potest in eis differentia sumi ab eo quod est pars quidditatis, sed a tota quidditate ».

[4] V, 40 : « Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum ; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset ».

der reine Akt, der mit dem unendlichen Gott identisch ist, noch die reine Potenz läßt für sich allein eine Vervielfältigung zu. Auch die reine Potenz nicht, weil das nicht möglich ist, ohne daß die einzelnen Potenzen Unterscheidungsmerkmale erhalten, was notwendig die Reinheit ihrer Potentialität zerstören würde. Deshalb war die Verbindung der Aktualität mit Potentialität das einzige Mittel, durch das Gott überhaupt etwas erschaffen konnte. So notwendig daher auch eine gewisse Aktualität zum Wesen aller Geschöpfe gehört, die *Wurzel* ihrer Vielheit bleibt doch immer und überall der potentiale Bestandteil in ihnen [1].

Damit steht keineswegs im Widerspruch, daß der hl. Thomas die differentia der körperlichen Substanz in deren *formalem* Teil begründet sein läßt (Differentia vero [sumitur] ab eo quod est formale in ipsa [re]) und dabei nicht einmal unterscheidet zwischen differentia generica, differentia specifica und differentia numerica. Denn indem er die Potentialität für die Wurzel aller Vervielfältigung hält, will er durchaus nicht die Potenz zur *Total*ursache derselben machen. Leider wird seine Individuationslehre gar nicht selten so verstanden, als wolle er der substantialen Form überhaupt keinen Anteil an der Individuation zuerkennen. Das ist ganz verkehrt. Gewiß nennt er die materia signata das principium individuationis, aber das ist sie genau so, wie sie principium substantiae corporeae ist. Wie sie einer Ergänzung durch die substantiale Form bedarf, um Substanz zu werden, so ist sie auch ohne substantiale Form außerstande, die körperliche Substanz zu individuieren. Der hl. Thomas faßt die differentia als einen Akt, und deshalb nennt er die Form ohne jede Einschränkung das « principium differentiae » [2]. Er würde sich also selbst widersprechen, wollte er die Materie zum principium differentiae numericae machen. Auch das principium individuationis und das principium differentiae numericae verhalten sich zueinander wie Potenz und Akt, die sich gegenseitig fordern. Die substantiale Form muß die Materie aktuieren bis hinunter zum letzten Einzelmerkmal, sonst ist diese nicht mehr reine Potenz, sondern ein « ens actu ». Aber

[1] V, 35 : « Cum essentia simplicis [substantiae] non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio ».

[2] VI, 47 : « Unde dicit Avicenna in principio libri sui *De anima*, quod forma in rebus compositis ex materia et forma 'est differentia simplex eius quod constituitur ex illa' : non autem ita quod ipsa forma sit differentia, sed quia est principium differentiae ».

andererseits kann die substantiale Form nur die Potentialität aktuieren, die sie in dem mit ihr zu einer Wesenheit verbundenen Stoffe antrifft. In dieser keinerlei Aktivität einschließenden Beschränkung der Form besteht der Beitrag, den der Stoff zum Entstehen des Individuums liefert.

Das wird uns klarer, wenn wir an die Begrenzung denken, die das an sich unbegrenzte Sein durch die Aufnahme in eine bestimmte Wesenheit erleidet. Ist die Essenz wirklich, wie der hl. Thomas lehrt, von ihrer Existenz sachlich verschieden, dann kann sie sich zu dieser offenbar nur rein passiv verhalten, obwohl sie im Gegensatz zur Materie keine reine Potenz ist. Daraus schließt der Aquinate mit Recht, daß alles aus Essenz und Existenz Zusammengesetzte notwendig etwas voraussetzt, was nicht mehr zusammengesetzt ist [1]. Dieses schlechthin Unzusammengesetzte aber besitzt das Sein schon deshalb in einem höheren Grade, weil das Verursachen ohne Zweifel eine Vollkommenheit ist, die ohne ein entsprechendes Sein nicht gedacht werden kann [2]. Damit ist von selbst gegeben, daß alles aus Essenz und Existenz Zusammengesetzte das Sein nur limitato modo besitzt. Und zwar muß diese Begrenzung des Seins von der aufnehmenden Essenz herrühren. Denn, wie schon gesagt, ist das Sein als solches unbegrenzt (res quae est suum esse, non potest esse nisi una) ; eine Essenz dagegen, die das von ihr sachlich verschiedene Sein auf eine unbegrenzte Weise aufnähme, ist ein innerer Widerspruch, weil die Verwirklichung einer unbegrenzten Potenz niemals ein Ende haben könnte.

Das zuletzt Gesagte gilt in gleichem Umfang von den geschaffenen einfachen Wesenheiten wie von den aus Stoff und Form zusammengesetzten. Daher kommen diese beiden geschöpflichen Seinsweisen in ihrem obersten genus überein, und sind dieselben, getrennt betrachtet, schon untergeordnete Gattungen, mithin schon selbst aus genus und differentia zusammengesetzt.

[1] V, 38 : « Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente ; quia sic aliqua res esset causa suiipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua, habet esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam, opportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus ».

[2] VII, 51 : « Illud quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum quae sint post in illo genere ».

Die Vielheit der körperlichen Dinge erkennen wir mittels der sinnlichen Erfahrung. Von der Erfahrung ausgehend, kommen wir auch zu der Erkenntnis, daß die Körper noch weiter in viele untergeordnete Gattungen und Arten aufgeteilt werden können. Man pflegt diese prädikamentale Ordnung der körperlichen Substanzen für gewöhnlich durch den sog. Baum des Porphyrius zu veranschaulichen.

Im Reiche der körperlichen Substanzen sind deshalb so viele Unterabteilungen von Gattungen und Arten möglich, weil der Stoff als solcher zu den verschiedensten substantialen Formen in Potenz ist, deren Verhältnis zueinander schon Aristoteles mit dem der Zahlen verglichen hat. Obwohl nämlich die substantiale Form für sich allein ebensowenig wie der Stoff zur Bildung einer körperlichen Substanz ausreicht [1], ist sie doch nicht in gleicher Weise vom Stoffe abhängig wie dieser von ihr. Den Grund dafür gibt der Aquinate im fünften Kapitel an, wo er die Möglichkeit einfacher Substanzen begründet. Sein Argument ist folgendes: wenn zwei Dinge sich so zueinander verhalten, daß das eine die Ursache für das Sein des anderen ist, dann kann das, was Ursache ist, auch ohne das andere sein, aber nicht umgekehrt dieses ohne jenes [2]. Einer Begründung bedarf dieser Obersatz nicht, weil alles, was Ursache eines Seins ist, in bezug auf dieses Sein offenbar eine gewisse Priorität hat gegenüber dem, dessen Sein es verursacht. Nun aber verhalten sich Stoff und Form so zueinander, daß die Materie ihr ganzes Sein nur durch die Form erhält (« Per formam enim ... materia efficitur ens actu et hoc aliquid ») [3]. Daraus ergibt sich, daß die Form in ihrer Eigenschaft als Form nicht abhängig ist vom Stoffe. Wenn es trotzdem Formen gibt, die nur im Stoffe existieren können, so liegt nach dem hl. Thomas der Grund dafür nicht im Wesen der Form als solcher, sondern darin, daß diese Formen vom ersten Seinsprinzip, dem reinen Akt, besonders weit entfernt

[1] II, 14 : « Neque etiam forma tantum substantiae compositae essentia dici potest, quamvis hoc quidam asserere conentur ... Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam ».

[2] V, 34 : « Quaecunque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causae potest habere esse sine altero, sed non convertitur ».

[3] Ebenda : « Talis autem invenitur habitudo materiae et formae, quod forma dat esse materiae ; et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma ; tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia. Forma enim, in eo quod forma, non habet dependentiam ad materiam ».

sind [1]. Der Abstand *aller* geschöpflichen Formen von Gott ist unendlich, weil sie alle zu ihrer Existenz nur in Potenz sind. Aber weil sie immerhin wenigstens in analoger Weise am göttlichen Sein teilnehmen, sind unter ihnen verschiedene Stufen der Vollkommenheit möglich. Je nachdem sie, unter sich verglichen, am göttlichen Sein mehr oder weniger teilnehmen, stehen sie Gott oder der materia prima näher [2]. Keine Form hat ihr Sein durch die Materie, wie diese ihr Sein durch sie hat, aber von der menschlichen Seele abwärts sind die Formen schon so unvollkommen, daß sie der Materie als aufnehmenden Subjektes bedürfen, in dem sie ihr Sein erhalten. Obwohl auch diese unvollkommenen Formen der Materie das Sein geben, können sie also doch nicht sein ohne die Materie, mit der zusammen sie das Wesen einer körperlichen Substanz ausmachen [3].

Indem der Aquinate diese nur in der Materie seinsfähigen substantialen Formen mit denen vergleicht, die ohne jede Verbindung mit einem Stoffe existieren können, — die Scholastiker pflegen letztere unter Anwendung einer Analogie « formae irreceptae » zu nennen, in *De ente et essentia* heißen sie bald « substantiae simplices » (11, 13), bald « substantiae separatae (V, 31), bald nach ihrem ersten Kriterium « substantiae intellectuales » (VI, 45) — kommt er zu einer weiteren, für die Lösung des Individuationsproblems äußerst wichtigen Verschiedenheit. Wir haben schon bemerkt, daß die körperlichen Substanzen eine Gliederung in viele Untergattungen und Arten zulassen. So unterscheiden wir zwischen der körperlichen Substanz und Mensch noch zwei weitere Untergattungen, nämlich : Beseeltes und Sinnenwesen. Der objektive Grund für diese Aufteilbarkeit der körperlichen Substanzen in so viele Untergattungen liegt darin, daß die Materie zu unendlich vielen substantialen Formen in Potenz ist, von denen aber jede höhere ihr eine Seinsweise gibt, in der die Seinsweisen aller niedrigeren mitenthalten sind.

Anders liegt die Sache bei den substantialen Formen, die außer-

[1] Ebenda : « Si inveniantur aliquae formae, quae non possunt esse nisi in materia, hoc *accidit* eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus ».

[2] V, 40 : « Est ergo distinctio earum [intelligentiarum] ad invicem, secundum gradum potentiae et actus ; ita quod intelligentia superior, quae magis propinqua est primo [enti], habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis ».

[3] S. 41 : « Post istam formam, quae est anima, inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae, in tantum quod esse

halb aller Materie existieren, also bei den einfachen Substanzen [1]. Auf Grund ihrer Immaterialität oder Überstofflichkeit kommen sie alle darin überein, daß sie mit Verstandeserkennen und freiem Wollen begabt sind. Diese Gemeinsamkeit des Verstandeserkennens und freien Wollens begründet unsere Zusammenfassung aller unter dem einen genus subalternum « substantia intellectualis » oder « substantia simplex ». In diesem einen, allen geschaffenen einfachen Substanzen gemeinsamen genus subalternum nimmt nach dem hl. Thomas die Überstofflichkeit eine analoge Stellung ein, wie die Materie in den körperlichen Substanzen. Denn wie die Materie als solche in Potenz ist zu vielen Körperformen von sehr verschiedener Vollkommenheit, z. B. zu der eines Minerals und der eines Menschen, so läßt die Überstofflichkeit der einfachen Substanzen viele Grade zu, angefangen von der Menschenseele bis hinauf zu den höchsten Engeln. Um jedem Mißverständnis vorzubeugen, sei gleich bemerkt, daß es dem hl. Thomas ganz ferne liegt, zwischen Immaterialität und Vollkommenheitsgrad derselben so, wie zwischen Stoff und Form einen sachlichen Unterschied anzunehmen. Deshalb sagt er nur « similiter ». Ebenso ist er sich darüber vollkommen klar, daß nicht jeder Gradunterschied einer bestimmten Seinsform ohne weiteres eine besondere Art begründet [2]. So läßt die gleiche Farbe viele Grade zu, ohne daß sie dadurch in ebenso viele Arten aufteilbar wäre. Ein Gradunterschied begründet nur dann auch einen Artunterschied, wenn es sich nicht bloß um ein vollkommeneres Aufnehmen derselben Form, sondern wirklich um einen höheren Grad einer bestimmten Seinsform handelt. Als Beispiel führt der Doctor communis die beiden Grade an, in denen Pflanze und Tier das Leben besitzen. Das Tier besitzt nicht nur das Leben der Pflanze in einem höheren Grade, sondern es hat zugleich eine

earum sine materia non est. In quibus etiam invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quae sunt propinquissimae materiae ».

[1] Siehe oben S. 65, Anm. 3. — Ebenda: « Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti ; una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate et differunt ab invicem in gradu perfectionis, secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod consequitur illas in quantum sunt immateriales, sumitur in eis genus, sicut intellectualitas vel aliquid huiusmodi ; ab eo autem quod consequitur in eis perfectionis, gradum sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota ».

[2] S. 48 : « Gradus enim perfectionis *in recipiendo* eandem formam non diversificat speciem, sicut albius et minus album in participando eiusdem rationis albedinem ; sed diversus gradus perfectionis *in ipsis formis vel naturis* participatis diversificat speciem ».

höhere Form des Lebens, deshalb begründet der Gradunterschied der Lebensform in ihm zugleich einen Artunterschied von der Pflanze. Nun kommt bei den einfachen Substanzen ein mehr oder weniger vollkommenes Aufnehmen derselben Form überhaupt nicht in Frage, da sie ja gar kein aufnehmendes Subjekt haben. Folglich kann es bei ihnen nur Grade geben, die zugleich Artunterschiede sind. Denn zwischen den zwei angeführten Möglichkeiten besteht ein kontradiktorischer Gegensatz, der kein Mittleres zuläßt. Welchen Grad von Immaterialität oder Intellectualitas die einzelnen geistigen Substanzen haben, läßt der Aquinate ebenso wie bei den körperlichen davon abhängen, wie weit sie sich über den Zustand der reinen Potentialität erheben und dadurch Gott, dem actus purus nahe kommen. Uns Menschen fehlt freilich jedes Mittel, diese Grad- und Artunterschiede der einfachen Substanzen zu erkennen [1].

Aus dem gleichen Grund, aus dem bei den einfachen Substanzen jeder Gradunterschied der Vollkommenheit notwendig zugleich einen Artunterschied begründet, ist bei ihnen auch jedes Individuum eine eigene Art, das will sagen, von jedem anderen Individuum *wesentlich* verschieden [2]. Im Reiche der einfachen Substanzen sind also Art und Individuum nicht nur, wie im körperlichen Individuum die sog. gradus metaphysici, identisch, sondern sogar synonym, so daß nicht einmal eine gedankliche Unterscheidung derselben in ihnen objektiv begründet ist. Bernh. Jansen glaubt zwar in seinen gesammelten Aufsätzen « Aufstiege zur Metaphysik » [3], auch ein einfaches physisches Sein könne begrifflich oder metaphysisch verschiedene Seiten in sich vereinen, die Entgegengesetztes, nämlich Selbigkeit und Verschiedenheit begründen. Zur Rechtfertigung dieses Einwandes kann man darauf hinweisen, daß die einfache Substanz doch trotz ihrer Einfachheit zugleich ihre generische Übereinkunft mit den anderen Substanzen, sogar mit den

[1] VI, 47 : « Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt ; unde differentiae earum nec per se nec per accidentales differentias significari possunt ».

[2] V, 35 : « Cum essentia simplicis non sit recepta in materia, non potest ibi esse multiplicatio ; et ideo oportet ut non inveniantur in illis substantiis plura individua eiusdem speciei, sed quotquot sunt ibi individua, tot sunt species ». — VI, 46 : « Intelligentiae sunt infinitae inferius et finitae superius : sunt enim finitae quantum ad suum esse quod a superiori recipiunt ; non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas. Et ideo in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie ... nisi in anima humana, propter corpus cui unitur ».

[3] Freiburg i. Br. 1933, 407.

körperlichen, und ihre spezifische Verschiedenheit von ihnen objektiv begründe. Allein die generische Übereinkunft der einfachen Substanzen mit den körperlichen ist, wie im vorausgehenden schon gezeigt wurde, objektiv begründet in ihrer gemeinsamen Zusammensetzung aus Essenz und Existenz, also in der *Relativität* ihrer Einfachheit gegenüber der absoluten göttlichen Einfachheit [1]. Und die generische Übereinkunft der geschaffenen einfachen Substanzen unter sich ist objektiv begründet in der Gemeinsamkeit ihrer überstofflichen Seinsweise. Die Möglichkeit aber, daß es verschiedene Arten einfacher Substanzen gibt, ist objektiv darin begründet, daß ihre Immaterialität viele Grade der Vollkommenheit zuläßt. Wir können also Jansen so weit recht geben. Aber darüber hinaus in einer einfachen Substanz auch die Unterscheidung mehrerer Individuen innerhalb derselben Art für objektiv begründet zu halten, daran hindert uns der Umstand, daß die einfachen Substanzen mit Ausnahme der menschlichen Seele von keinem Stoffe aufgenommen werden. Jede Vielheit der Individuen innerhalb derselben Art fordert unbedingt einen anderen objektiven Grund als die Vielheit der Arten innerhalb derselben Gattung. Dieser andere objektive Grund aber fehlt bei den einfachen Substanzen, die nicht, wie die menschliche Seele, zugleich substantiale Form und als solche wesentlich auf einen aufnehmenden Stoff hingeordnet sind. Die Unterscheidung zwischen Individuum und Art ist im Reiche der reinen Geister nur eine Unterscheidung, die von den Scholastikern distinctio rationis cum fundamento *extrinseco* genannt wird. Denn sie hat ihren Grund einzig in einer Unterscheidung, die im Reiche der körperlichen Substanzen objektiv wohlbegründet ist.

Nach dem Gesagten dürfte kaum noch daran gezweifelt werden, daß die Worte « Individuum » und « Individuation » in der Philosophie des Aquinaten von den einfachen und den zusammengesetzten körperlichen Substanzen nur analog ausgesagt werden. Und zwar haben wir hier die gleiche Analogie wie beim Seienden : die innere, von den Thomisten analogia proportionalitatis propriae genannte. Der heilige

[1] V, 36 : « Huiusmodi autem substantiae [simplices], quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas, ut sint actus purus, sed habent permixtionem potentiae ». — S. 39 : « Omne autem quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius : et hoc quod receptum est in eo, est actus eius. Ergo oportet quod ipsa quidditas vel forma quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit : et illud esse receptum est per modum actus. Et ita invenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia, nisi aequivoce ».

Thomas hat später in seiner Summa theologica (I 29, 4) das Individuum definiert als ein « indistinctum in se, distinctum vero ab aliis ». Das nicht aus Stoff und Form zusammengesetzte Individuum ist sowohl in bezug auf den ersten als auch in bezug auf den zweiten Teil der Definition von dem körperlichen Individuum schlechthin verschieden. Es hat mit ihm nur eine gewisse Ähnlichkeit, insofern es in sich nicht mehr weiter logisch aufteilbar und nach außen von jeder anderen Substanz verschieden ist.

Diese Analogie zwischen der Individuation der körperlichen und der Individuation der einfachen Substanzen fordert notwendig eine gleiche Analogie zwischen ihren Prinzipien. Denn schlechthin verschiedene Wirkungen können unmöglich schlechthin gleiche innere Ursachen haben. Daraus folgt schon, daß es ganz aussichtslos ist, für die Individuation der geschaffenen einfachen Substanzen und für die der Körper ein univok einheitliches letztes Prinzip zu finden. Der letzte Grund aller Individuation, sowohl in den einfachen als in den aus Stoff und Form zusammengesetzten Substanzen, kann nur ein analog einheitlicher sein. Und er kann nach dem Gesagten nur darin liegen, daß die Immaterialität der reinen Formen, obwohl sie zum Stoffe der körperlichen Substanzen in einem kontradiktorischen Gegensatz steht, mit diesem doch wenigstens eine Beziehung gemeinsam hat. Wie wir sahen, hat der Aquinate selbst die Proportion aufgestellt :

| | |
|---|---|
| Materie | Immaterialität |
| Form | Grad der Vollkommenheit [1]. |

Er spricht an dieser Stelle zwar nicht direkt von der Individuation, sondern nur von dem objektiven Grund des genus und der species in den einfachen Substanzen, aber wie wir im vorausgehenden gesehen haben, ist die Immaterialität der reinen Formen nicht bloß in Potenz zu sehr verschiedenen Vollkommenheitsgraden, sondern zugleich der Grund, warum jeder dieser Grade nur in einem einzigen Individuum möglich ist, und steht sie demnach zu ihren Graden in dem gleichen Doppelverhältnis wie in den körperlichen Substanzen die Materie zur substantialen Form. Um das besser zu verstehen, mache man sich den Unterschied recht klar zwischen bestimmen (determinare) und beschränken oder begrenzen (finire, limitare). Jeder Akt wird durch die ihn aufnehmende Potenz begrenzt. Das gilt selbst von dem Akte des Seins, den eine von ihm real verschiedene Essenz aufgenommen

[1] Siehe oben S. 70, Anm. 1.

hat [1]. Dagegen wird jede Potenz durch den sie verwirklichenden Akt näher bestimmt. So bestimmt die substantiale Form den zu unendlich vielen Substanzen in Potenz seienden Stoff, indem sie ihn z. B. zu einem Menschen ergänzt, aber sie selbst wird dadurch, daß sie aus oder zum mindesten in einem für sie aufnahmefähig gemachten Stoffe entsteht, auf das Sein eines Einzeldinges dieser Art eingeschränkt, z. B. auf das Sein des Einzelmenschen Titus. Wie bereits bemerkt, ist die Form auch das Prinzip der numerischen Verschiedenheit, aber sie vermag diese nur zu verursachen auf Grund ihrer wesentlichen Beziehung zu dem Stoff, durch den sie eingeschränkt wird. So kommt es, daß von der Materie zwei Dinge ausgesagt werden, die sich scheinbar ganz widersprechen. Einmal heißt es, von der Materie werde das genus hergenommen (« genus sumitur ab eo quod est materiale in re »), dann aber wird diese Materie doch als das Prinzip der Individuation bezeichnet, wenn auch nur in Verbindung mit der Quantität. Und ganz analog verhält es sich mit der Immaterialität der reinen Formen. Auf der einen Seite begründet dieselbe durch ihre rein metaphysische Potentialität zu sehr verschiedenen Graden der Vollkommenheit unsere logische Zusammenfassung aller geschaffenen einfachen Substanzen unter dem gemeinsamen genus subalternum « substantia immaterialis », auf der anderen Seite aber wird gerade durch sie jeder der verschiedenen Vollkommenheitsgrade auf ein einziges Individuum eingeschränkt, ist also die Immaterialität in den geschaffenen einfachen Substanzen genau so wie die Materie im Reiche der Körperwelt sowohl das Prinzip der Vervielfältigung als das Prinzip der Vereinzelung.

So sehr daher auch die Individuationsprinzipien der körperlichen und der geistigen Substanzen beim hl. Thomas zunächst sich entgegengesetzt zu sein scheinen, so entbehren sie doch nicht eines einheitlichen Urgrundes, aus dem auch die « absolute » Individuation aller geschöpflichen Substanzen erklärt wird. Dieser letzte Grund aber heißt wieder *Potentialität*, ohne die es weder eine Vielheit von Dingen noch ein Individuationsproblem gäbe. In den geistigen wie in den körperlichen Substanzen ist das unterste Subjekt durch seine Potentialität die Wurzel der Vielheit und dadurch, daß es selbst von keiner anderen Potenz mehr aufgenommen werden kann, zugleich das Prinzip der Individuation.

[1] VI, 45 : « Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia, quamquam essentia sit sine materia. Unde esse earum non est absolutum, sed receptum, *et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis* ».