

Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen

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

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **6 (1928)**

PDF erstellt am: **08.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762657>

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.

Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen.

Prinzipien zu einer philosophischen Charakterlehre.

Von P. Matthias THIEL O. S. B., Maria Laach.

A. Das Problem.

I. Individuum und Art.

Wir Menschen weisen alle die gleichen Wesensmerkmale auf. Deshalb kann man uns nicht mehr, wie die Pflanzen und die Tiere, in Arten und Gattungen aufteilen, sondern wir bilden insgesamt nur eine einzige Spezies. Gleichwohl fehlt es dem Menschenleben keineswegs an Abwechslung, Mannigfaltigkeit und Abweichungen. Vielmehr hat der griechische Dichterphilosoph Philemon nicht so ganz unrecht, wenn er schreibt: « Brächte einer 30,000 Füchse zusammen, so würde er, wie dieselbe Natur, bei allen die gleiche Lebensweise gewahren; bei uns Menschen dagegen gibt es so viele Arten zu leben wie Individuen. »¹

Gälte es, die Menschen einzig dem Äußeren nach zu unterscheiden, dann könnte man also sagen: nichts leichter als das. Doch wir möchten mehr: es genügt uns nicht, sie auseinander zu halten; wir verlangen, auch in ihr Inneres vorzudringen, möglichst die letzte Wurzel der in die Erscheinung tretenden Eigenart aufzudecken und einen Einblick in ihren individuellen Charakter zu gewinnen.

Das scheint indessen ein vergebliches Bemühen zu sein. Heißt es doch in der aristotelisch-thomistischen Philosophie von jeher *Essentia singularis nos latet*, und *De singularibus non est scientia*. Um den

¹ Στοβαίου Ἀνθολόγιον. Edit. Aug. Meinecke, Leipzig 1855, vol. I, pg. 64 s.:

« Οὐκ ἔστ' ἀλώπηξ ἢ μὲν εἴρων τῇ φύσει
ἢ δ' ἀυθέκαστος. ἀλλ' ἐὰν τρισμυρίας
ἀλώπεκας τις συναγάγη, μίαν φύσιν
ἀπαζαπασῶν ὄψεται τρόπον θ' ἓνα.
ἡμῶν δ' ὅσα καὶ τὰ σώματ' ἐστὶ τὸν ἀριθμὸν
καθενός, τοσούτους ἔστι καὶ τρόπους ἰδεῖν. »

ersten dieser zwei Aussprüche unwahr zu machen, müßte es uns glücken, auch das Besondere einer Einzelwesenheit begrifflich mit zu erfassen. Und den anderen vermag nur der zu widerlegen, dem es gelingt, die individualisierenden Merkmale eines Dinges aus dessen Wesen abzuleiten, wie die göttlichen Attribute aus der Aseität Gottes.¹

Nach der thomistischen Lösung des Universalienproblems darf man sich das Verhältnis der sogenannten Gradus metaphysici und insonderheit das der Individualität zum allgemeinen Wesen eines physischen Körpers zwar keineswegs so vorstellen wie etwa das eines Akzidenz zur Substanz oder das der Existenz zur Essenz. Zwischen dem, was dem Körper z. B. das Mensch-Sein gibt, und dem, was ihn zu diesem bestimmten Menschen Titus macht, besteht ja nur ein gedanklicher Unterschied. Denn die allgemeine Wesenheit, die wir einer Vielheit von Individuen zuschreiben, entsteht als solche nur dadurch, daß wir bei der Frage nach dem Wesen dieser Individuen nicht bis zur Erfassung der letzten Unterschiede vordringen, sondern dieselbe Idee hervorbringen, ob wir z. B. an Petrus denken oder an Paulus, an Brutus oder an Titus.² Aber gerade das beweist ganz deutlich, daß auch die vollkommenste Kenntnis des *allgemeinen* Wesens eines Dinges für sich allein zur Erfassung des Individuellen niemals ausreicht. Was speziell den Menschen angeht, so müssen wir Geysler darin recht geben, daß « das tatsächliche Seelenleben in den Menschen weit verschiedener ist, als man vermutet, wenn man von der allgemeinen Psychologie herkommt », und daß deshalb « die allgemein psychologischen Forschungen durch eine methodische Untersuchung der im menschlichen Seelenleben auftretenden Verschiedenheiten zu ergänzen »³ sind. Nur fragt sich, ob diese wünschenswerte Ergänzung einzig durch eine induktiv vor-

¹ Vgl. hierzu und zum folgenden *M. Gloßner*, Die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule vom Prinzip der Individuation. S. 40 ff. in: Jahrbuch für Philosophie und spekul. Theologie. Paderborn und Münster 1887.

² Ausführlicher findet sich die thomistische Universalienlehre dargestellt in *Jos. Gredt*, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. Freiburg i. Br. 1926⁴, n. 114 ff. — Die innere Abhängigkeit des Individuationsproblems von der Universalienfrage behandelt, außer *Gloßner*, a. a. O.: *Joh. Assenmacher* in seiner « Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik ». Leipzig 1926, S. 5 ff. Beide geben auch die entsprechenden Belegstellen aus der thomistischen Literatur an.

³ *Jos. Geysler*, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Münster i. W. 1920³, I. S. 47.

gehende Wissenschaft zuwege gebracht werden kann. Gibt es vielleicht auch eine Möglichkeit, die *spekulative* Psychologie mit ihrer deduktiven Methode selbst bis zur Erfassung der individuellen Verschiedenheiten auszubauen ?

Alle Deduktion beruht auf den zwei Voraussetzungen, daß die allgemeinen Wesenheiten, die wir aus den Einzeldingen abstrahieren, von mehr als einem Individuum aussagbar sind, und daß gewisse Wesenheiten sich notwendig zusammenfinden. Denn im Gegensatz zur Induktion schreitet die Deduktion vom Allgemeinen zum Besonderen fort. Wie aber sollte ein solcher Abstieg möglich sein, wenn wir aus jedem Einzelding eine ganz andere Wesenheit abstrahierten ? Und wären auf der andern Seite nicht bestimmte Wesenheiten so aufeinander hingeeordnet, daß dort, wo die eine physisch realisiert ist, auch die andere es sein muß, dann wäre die ganze syllogistische Methode gleichfalls nutzlos. Machen wir uns die Sache nur an dem gewöhnlichen Schulbeispiel klar. Vorausgesetzt, jemand weiß mit Bestimmtheit, daß Sokrates ein Mensch ist ; nicht aber, daß er auch sterblich ist. Könnte die Wesenheit « Mensch » nur von dem Einzelwesen Sokrates ausgesagt werden, oder könnte sie auch ohne Verbindung mit der Wesenheit « sterblich » physisch realisiert vorkommen, so ließen sich aus der Kenntnis, daß Sokrates ein Mensch ist, keine weiteren Schlüsse auf seine übrigen Beschaffenheiten ziehen. Denn im ersten Fall wäre offenbar kein Abstieg vom Allgemeinen zum Besonderen möglich, und im anderen fehlte alle Sicherheit, daß Sokrates deshalb, weil er ein Mensch ist, unbedingt auch sterblich sein muß. Aber sowohl die Wesenheit « Mensch » als auch « sterblich » sind Universalien, und andererseits ist die erste nur in Verbindung mit der zweiten physisch realisierbar. Denn der Mensch ist wesentlich aus Leib und Seele zusammengesetzt ; ein derartiges Wesen aber kann in seine Teile aufgelöst werden und ist deshalb notwendig sterblich. Folglich muß in Sokrates, wenn er wirklich ein Mensch ist, sicher auch die Wesenheit « sterblich » realisiert sein, d. h. er ist ganz sicher sterblich. Niemand kann leugnen, daß damit ein wirklicher Fortschritt im Erkennen erreicht ist, und zwar ein Fortschritt im Erkennen eines Einzelwesens, der erst durch die Kenntnis der Art ermöglicht wurde ; ja noch mehr, ein Fortschritt, wie ihn die bloße Induktion niemals bringen könnte, obgleich diese von den Einzeldingen ausgeht. Denn wir müssen genau unterscheiden : um die Individuen *wahrzunehmen*, bedarf es keiner Kenntnis der Art oder Gattung, wohl aber, um sie

zu *verstehen*, will sagen, mit dem Verstande zu erfassen.¹ Das Allgemeine steht zu dem Individuellen in einem relativen Gegensatz, und wie wir gesehen haben, ist die Kenntnis des Allgemeinen etwas ganz anderes als die des Individuellen; müssen wir doch, um jene zu erhalten, erst von allem, was der eigentliche Gegenstand dieser ist, abstrahieren. Aber eben deshalb, weil sie wenigstens aus den Einzel-
dingen gewonnen wird, behält sie eine wesentliche Beziehung zu diesen zurück, und das ist der Grund, warum sie trotz ihrer ganz entgegengesetzten Eigenschaft doch wieder ein Mittel werden kann, uns dem Individuum näher zu bringen. Es bleibt im folgenden zu untersuchen, ob wir es auf dem Wege über das Allgemeine sogar zu einem *conceptus quidditativus singularis* bringen.

II. Individuum und Kontingenz.

Die Individuen weisen außer ihrer Individualität noch eine zweite Eigenschaft auf. Die Scholastiker haben ihr den Namen « Kontingenz » gegeben, und es ist einstweilen das beste, diese Bezeichnung weiter zu gebrauchen. Denn es gibt im Deutschen noch keinen entsprechenden Ausdruck dafür. Übersetzt man Kontingenz z. B. (wie R. Eisler²) mit « Zufälligkeit », so ist das nicht gerade falsch, aber leicht mißverständlich. Denn was wir zufällig nennen, entspricht in den meisten Fällen mehr dem scholastischen « casualiter » oder auch « per accidens ». Kontingent dagegen ist das, « quod potest esse et non esse ». ³ Daß z. B. der Stoff, aus dem der Leib des Titus besteht, diese bestimmte Organisation aufweist, ist für den Stoff als solchen etwas Kontingentes. Von sich aus hätte er ebensogut zur Bildung eines anderen Körpers dienen können. « Kontingent sein » ist also einfach das Gegenteil von « notwendig sein ». Daraus erklärt sich auch seine Stellung zu unserem Erkennen. Die Scholastiker drücken sie in dem Satze aus: *de contingentibus non datur scientia*. Soweit ein Ding kontingent ist, bleibt es der strengen Wissenschaft unzugänglich. Denn ist kontingent das Gegenteil von notwendig, dann schließt es auch den notwendigen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, Grund und Folge

¹ *Thomas*, I q. 85 a. 3. — Nach den Thomisten ist der Seinsbegriff sowohl psychologisch als ontologisch der Anfang unserer gesamten Verstandeserkenntnis. Siehe *Gall. Manser*, Das Wesen des Thomismus, S. 173 ff. in: « *Divus Thomas* » 1926.

² Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Berlin 1910³. I. S. 654.

³ *Thomas*, I q. 86 a. 3.

aus.¹ Damit ist aber unserem Erkennen des Kontingenten die wesentliche Voraussetzung für den Aufstieg zu einem vollgültigen Wissen genommen. Dieses hat nämlich nach Aristoteles die drei Merkmale, daß es auf den physischen oder metaphysischen Seinsgrund dessen gerichtet ist, was gewußt werden soll, daß es diesen Seinsgrund aber nicht bloß schlechthin, sondern speziell als solchen erfaßt, und daß es endlich dem Erkennenden zugleich den wesentlichen Zusammenhang zwischen Grund und Folge zum Bewußtsein bringt.² Erkennen wir z. B., daß Gott ewig und unveränderlich ist, daß die erstgenannte Eigenschaft aus der zweiten folgt und umgekehrt die zweite die erste notwendig fordert, so haben wir von der Ewigkeit Gottes ein wirkliches Wissen. Fehlt dagegen die Einsicht in diesen inneren Zusammenhang zwischen Unveränderlichkeit und Ewigkeit, dann ist unsere Kenntnis von der Ewigkeit Gottes noch kein Wissen im strengen Sinne.

Wären die Einzeldinge in gleichem Umfang kontingent wie sie individuell sind, dann müßte demnach der Versuch, sie zum Gegenstand einer Wissenschaft zu machen, sofort aufgegeben werden. Aber das ist nicht der Fall. Schon deshalb nicht, weil doch auch Gott zwar ein Einzelwesen, aber in keiner Weise kontingent ist. Bleiben wir indessen innerhalb der geschöpflichen Ordnung. Ist etwa der geschaffene reine Geist ein *ens contingens*? Er hat zwar sein Sein nicht aus sich selbst, ist mithin ein *ens ab alio*. Hat er jedoch einmal Existenz erlangt, so kann Gott ihm wohl das Sein wieder entziehen und ihn auf diese Weise annihilieren, nicht aber wie einen zusammengesetzten Körper substantial verwandeln. Und wenn Gott ihn annihilierte, so wäre das nicht möglich auf Grund einer positiven Anlage oder Hinordnung des Geistes zum Nichtsein, wie sie die Potenz zum Akte hat, sondern lediglich zufolge der Impotenz des geschaffenen Geistes, sich aus eigener Kraft im Dasein zu erhalten. Oder nehmen wir ein anderes Beispiel. Denken wir an die *proprietas* oder Eigentümlichkeiten der Körper, *proprietas* im strengen Sinne genommen: also nur an die Eigenschaften, die mit der Substanz verbunden sind, wie z. B. die Fähigkeit des Lachens mit der menschlichen Natur.

¹ *Contingens a necessario differt, secundum quod unumquodque in sua causa est; contingens enim sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit et esse, necessarium vero ex sua causa non potest non esse.* Thomas, c. G. I, 67.

² Ἐπίσθασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον . . . ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πράγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. Anal. post. I, 2, 71 b 9.

Man kann weder von der Substanz noch von einer ihrer Eigenschaften sagen, daß sie schlechthin notwendig existiere. Aber *wenn* die Substanz Mensch existiert, existiert notwendig auch die zu ihr gehörige Fähigkeit des Lachens.¹ Absolut kontingent kann überhaupt nichts sein.² Wie es ganz verfehlt ist, das Kontingente für unverursacht zu halten, ebenso falsch ist auch die Auffassung, es könne irgendwo allein vorkommen. Dem absolut notwendigen Gott steht kein absolut kontingentes Geschöpf gegenüber. Selbst die *materia prima* weist noch wenigstens die Notwendigkeit der Form auf, d. h. sie kann nur mit einer Form zusammen existieren. Der hl. Thomas gebraucht das Beispiel vom Laufen. Sage ich : Sokrates läuft, so drücke ich an und für sich einen kontingenten Sachverhalt aus. Aber wenn Sokrates läuft, kann er nicht anders als sich von der Stelle bewegen.³ Wie in der physischen Welt nichts absolut formlos oder aktlos sein kann, ebensowenig ist es auch denkbar, daß sich einmal ein Kontingentes fände, das nicht von einem Notwendigen getragen würde. Zunächst äußerlich, insofern es unmittelbar oder mittelbar eine notwendige Wirkursache voraussetzt, die ihm das Dasein gibt und erhält. Es sei hier nur an den Gottesbeweis erinnert, der diese Tatsache zum Fußpunkt hat. Sodann aber auch innerlich. Den Grund haben wir schon oben angeführt. Er liegt darin, daß bestimmte Wesenheiten stets notwendig miteinander verbunden physisch realisiert werden. Daher ist es durchaus einseitig, in den Dingen der physischen Welt nur das Kontingente zu sehen. Die physischen Dinge haben alle etwas Kontingentes an sich, das ist unbestreitbar. Und auch das ist wahr : solange jemand nicht das Kontingente an einem Ding miterfaßt, bleibt sein Erkennen unvollkommen. Aber es ist ohne Zweifel viel zu weit gegangen, wenn man der Kontingenz der Einzeldinge eine solche Bedeutung beimißt, daß das Notwendige in ihnen ganz außer acht gelassen wird. Wollen wir der Wirklichkeit gerecht werden, dann müssen wir beides anerkennen : die physischen Dinge sind kontingent, aber trotzdem weisen sie viel Notwendiges auf. Darum braucht man sie nicht, wie ein Vorwurf lautet, erst zu vergewaltigen und in einen Zustand unnatürlicher Erstarrung zu versetzen, um sie begrifflich erfaßbar und für die Philosophie erreichbar zu machen. Hätte das

¹ *Thomas*, Quaest. disp. de anima, a. 12 ad 7.

² *Thomas*, c. G. II, 30.

³ I q. 86 a. 3.

Notwendige der Einzeldinge das Kontingente zur Voraussetzung, dann freilich ließe es sich ohne dieses nicht verstehen. Aber da es umgekehrt ist, das Kontingente vielmehr bis in seine äußersten Enden das Notwendige voraussetzt, ist nicht einzusehen, wie dieses durch jenes unverständlich gemacht werden soll. Der Satz : *de contingentibus non datur scientia* ist daher nur richtig, wenn wir das Kontingente rein als solches nehmen. Soweit in den Einzeldingen sich wirklich notwendige Sachverhalte finden, muß auch von ihnen ein wahres Wissen möglich sein.

III. Kontingenz und Willensfreiheit.

Gehen wir jedoch daran, das zuletzt Gesagte auf den Einzelmenschen anzuwenden, so stoßen wir sofort auf eine neue Schwierigkeit. Auch der Mensch ist noch ein kontingentes Wesen, und darum ist auch auf ihn keine Ursache so hingeordnet, daß sie ohne ihn nicht sein könnte. Aber umgekehrt muß auch zufolge seiner Kontingenz in allem, was er ist und tut, wesentlich eine äußere Ursache vorausgesetzt werden. Selbst die Freiheit seines Willens kann ihn von dieser Notwendigkeit nicht ausnehmen. Diese äußere Ursache aber muß, wenn sie die letzte sein soll, zwei Eigenschaften in sich vereinigen : nämlich erstens in sich notwendig sein, und zweitens doch frei, nach außen hervorzubringen, was immer ihr beliebt. Denn wäre sie nicht notwendig, so könnte sie den Grund ihres Seins nicht in sich selbst haben ; und wäre sie nicht frei, wie sollte sie dann hinreichend erklären, daß das Kontingente auch nicht oder anders sein kann ? Darum vermag nur ein Gott letzte Ursache zu sein. Trotzdem wäre es verkehrt, deshalb den Menschen mit den übrigen Geschöpfen auf die gleiche Stufe zu stellen. Die erste Ursache alles Kontingenten hat ihm von ihren zwei wesentlichen Merkmalen wenigstens das eine mitgeteilt, daß er frei ist und dadurch gegenüber allem anderen auf Erden eine Sonderstellung einnimmt. Denn soll das Wesen der Freiheit gewahrt bleiben, dann darf auch das menschliche Wollen weder aus dem Einwirken seiner Umwelt noch aus innerer Nötigung der Natur restlos erklärbar sein. Wir haben also hier den ganz eigenen Fall, daß sich Kontingenz des *Seins* mit Freiheit des *Handelns* verbindet, mit anderen Worten ein Sein, das ganz auf äußere Ursachen hinweist, mit einem Handeln, das gleichwohl eine große Selbständigkeit offenbart. Könnte der Mensch seinen freien Willen nur gebrauchen, um das

Sein anderer Dinge zu beeinflussen, und bliebe er selbst nur den gleichen physischen Veränderungen unterworfen wie die übrigen Körper, so wäre es trotzdem denkbar, daß gerade durch die Art, wie er von seiner Freiheit Gebrauch macht, ein Einblick in sein Inneres ermöglicht würde. Nun beschränkt sich aber, wie die Erfahrung lehrt, die Kausalität des menschlichen Willens keineswegs auf die Außendinge, sondern der Mensch arbeitet auch in einem fort an sich selbst. Das macht ihn zu dem rätselvollsten Ding der Welt. Denn die strenge Wissenschaft, haben wir gesehen, setzt nicht nur die Eigenschaft der Allgemeinheit voraus, sondern auch die der Notwendigkeit. Ist aber schon die Kontingenz der Notwendigkeit entgegengesetzt, dann erst recht diese willkürliche Selbstveränderung.

Zu den zwei Schwierigkeiten, welche bei jedem Einzelding eine streng wissenschaftliche Erfassung in Frage stellen, gesellt sich demnach beim Menschen noch eine dritte. Und wollen wir, wie es unsere Absicht ist, dennoch gerade ihn auf deduktivem Wege erfassen, dann müssen wir also zeigen, wie das trotz seiner *Individualität* und trotz aller seiner *Kontingenz* und sogar trotz der *menschlichen Willensfreiheit* möglich bleibt. Das ist das Problem, dessen Lösung die folgenden Untersuchungen dienen sollen.

B. Der Einzelmensch und seine vier Ursachen.

I. Die Materialursache des Einzelmenschen.

1. Die Materie als passives Individuationsprinzip.

Nach Aristoteles wirken beim Werden eines jeden physischen Dinges nicht weniger als vier Ursachen mit.¹ Denn jedes neu Entstehende wird aus etwas (Materialursache), durch etwas (Wirkursache), zu etwas bestimmt Geartetem (auf Grund seiner Formalursache) und für etwas (Zweckursache). Um es möglichst vollkommen zu erfassen, müssen wir daher auch viererlei von ihm wissen: aus was es entstanden, und durch was es geworden ist, wie die Form aussieht, die es einer bestimmten Art von Dingen einordnet, und welchen Zwecken es dient.

Materialursache ist bei allen physischen Dingen der Stoff. Jedoch nennen wir sie bei den Organismen bereits Körper, um anzuzeigen,

¹ Met. V. 1013 a. ff.

daß es sich hier um einen besonders zubereiteten Stoff handelt. Aber da nach aristotelisch-thomistischer Lehre auch der Organismus seine erste Aktualität von der substantialen Form erhält¹, brauchen wir diesen Unterschied einstweilen nicht zu berücksichtigen. Dafür verlangt die andere Tatsache, daß die Organismen trotz ihrer Organisation doch gleich den anorganischen Körpern den Stoff zur Materialursache haben, um so mehr Beachtung. Denn wie soll, so muß man doch fragen, das, worin alle physischen Dinge übereinkommen, noch mit-helfen können, das Besondere an ihnen zu offenbaren? Was gemeinsam ist, kann doch nicht eine Erkenntnisquelle des Besonderen sein!

Urteilen wir indessen nicht zu schnell. Obwohl die Thomisten das alles zugeben und außerdem von der Materie sagen, daß sie weiter nichts sei als die reine physische Möglichkeit, schreiben sie dennoch dem Stoffe einen ganz wesentlichen Anteil an der Konstituierung des individuellen *Seins* zu. Ist diese Ansicht richtig, dann müßte es als Widerspruch erscheinen, wenn die Materialursache nicht auch etwas zum *Erkennen* der Einzeldinge beitragen könnte. Denn es wäre ganz gegen die übrige Ordnung, wenn wir zwar die Ursache für eine Sache festzustellen vermöchten und gleichwohl dadurch diese Sache selbst nicht besser kennen lernten. Setzen wir uns daher zunächst kurz mit der thomistischen Individuationslehre auseinander.

Der hl. Thomas definiert das Individuum einfach: «quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum.»² Das will besagen: ein Individuum ist zunächst kein Universale mehr, das noch Subjekte unter sich hat, in denen es physisch verwirklicht und vervielfältigt werden kann. Sodann muß jedes Individuum von allem anderen Physischen zum mindesten numerisch verschieden sein, d. h. der-gestalt, daß es bei der Zählung eine besondere Nummer oder Zahl erfordert.

a) *Bedeutung der Akzidentien im allgemeinen für die Individuation der körperlichen Substanzen.* — Um die Wurzel aller Individuation aufzudecken, gehen wir am besten von der unleugbaren Tatsache aus, daß es chemisch zusammengesetzte Körper gibt. Denken wir nur an das Wasser. Nehmen wir an, es handle sich darum, aus Wasserstoff und Sauerstoff Wasser entstehen zu lassen. Wie geht das vor sich?

¹ Εἰ δὲ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὁργανικοῦ. De anima II 1; 412 b 4.

² I q. 29 a. 4.

Offenbar auf dem Wege einer chemischen Verbindung, wie sie die Formel H_2O ausdrückt. Einige Philosophen des Mittelalters, z. B. Avicenna und Averroes, glaubten, dieser Prozeß endige damit, daß die Elemente sich gegenseitig binden und an ihrer vollen Auswirkung hindern.¹ Hiernach wäre also Wasser nur ein Zustand *akzidenteller* Verbindung zwischen Sauerstoff und Wasserstoff. Die Thomisten lehnen diese Erklärung als ungenügend ab und gehen einen Schritt weiter. Da jede kausale Einwirkung voraussetzt, daß das Leidende dem Handelnden noch unähnlich ist — *simile non agit in simile* —, können immer nur Elemente mit entgegengesetzten Eigenschaften eine chemische Verbindung eingehen. Aber diese Elemente geben ihre Gegensätzlichkeit nach und nach auf. Denn sobald sie aufeinander einwirken, tritt ein anderes ebenso allgemein gültiges Gesetz in Kraft. Die Scholastiker sprechen es in der Formel aus: *omne agens agit sibi simile*, jedes Handelnde sucht das Leidende sich zu verähnlichen. Wie könnte es anders sein! Zielt doch jede kausale Einwirkung wesentlich darauf hin, dem Leidenden etwas zu geben, was diesem noch fehlt. Niemand aber gibt, was er selbst nicht hat. Werden also z. B. Wasserstoff und Sauerstoff einander so nahe gebracht, daß sie gegenseitig auf sich einwirken können, dann fängt jedes dieser beiden Elemente sofort an, dem anderen von seinen spezifischen Seinsvollkommenheiten mitzuteilen, und daher erhält der Wasserstoff Sauerstoffeigenschaften, der Sauerstoff hingegen Wasserstoffeigenschaften. Das muß indes einmal ein Ende haben. Man kann daher fragen: was dann? Besteht der Gleichgewichtszustand, in dem die zwei Elemente einander nichts mehr mitzuteilen haben, weil die Eigenschaften beider in gleicher Weise über das Ganze ausgebreitet sind, vielleicht nur darin, daß jetzt der Wasserstoff die nämlichen Grade Sauerstoffeigenschaften hat wie der Sauerstoff, und dieser die gleiche Intensität von Wasserstoffeigenschaften wie der Wasserstoff? Wenn ja, dann hat der chemische Vorgang nur die Wirkung, daß er die Elemente in einen ihnen nicht natürlichen Zustand versetzt, indem er die ursprüngliche Verschiedenheit ihrer Seinsvollkommenheiten aufhebt. In diesem Falle aber wäre es ganz verkehrt, z. B. von einer *Natur* des Wassers zu sprechen. Die chemisch zusammengesetzten Körper hätten dann keine besondere Natur; sie wären nur Zwangslagen ihrer Elemente. Und die Eigentümlichkeiten sowie Tätigkeiten, durch die sie während

¹ Vgl. *Comus Alamannus*, *Summa philosophiae*. Paris 1890. II. S. 197 ff

der ganzen Dauer ihrer Existenz nach außen von den Elementen wesentlich verschieden erscheinen, wären Akzidentien, für die keine entsprechende einheitliche Substanz zu finden wäre. Eine solche gibt es nur dann, wenn in der chemischen Verbindung mit den Elementen eine wirkliche *substantiale* Veränderung vor sich geht, das Wasser also nicht bloß ein akzidenteller Zusammenschluß seiner Bestandteile ist, sondern eine aus der gegenseitigen *Zerstörung* (*corruptio*) dieser Teile entstandene *neue*, einheitliche Substanz mit spezifisch gleichen Eigenschaften, wie sie in Sauerstoff und Wasserstoff vorkommen, jedoch mit dem *wesentlichen* Unterschied, daß hier der Stärkegrad der Eigenschaften ein ganz anderer ist als dort : nämlich ein so geringer, wie ihn die Substanzen der beiden Elemente nicht vertragen können.¹

Damit haben wir auch schon ausgedrückt, daß bei derartigen Veränderungen auf den Untergang physischer Substanzen nicht eine beliebige andere Substanz folgen kann. Weil die Eigenschaften des neu entstehenden Körpers wenigstens *der Art nach* die gleichen sein müssen wie die der zerstörten, ist jeder Zufall ausgeschlossen. Wenn also z. B. Wasserstoff und Sauerstoff ihre Eigenschaften einander mitteilen und sich dadurch gegenseitig zugrunde richten, dann muß die aus ihnen hervorgehende chemische Verbindung spezifisch gleiche Qualitäten aufweisen wie sie. Nun können allerdings auch die nämlichen Elemente zu spezifisch verschiedenen neuen Körpern verbunden werden. Man denke nur an Wasser und Wasserstoffsuperoxyd, die beide aus Wasserstoff und Sauerstoff zusammengesetzt sind. Doch

¹ Diese thomistische Lehre beruht allerdings auf zwei Voraussetzungen : vor allem muß die ihr zugrunde liegende aristotelisch-thomistische Auffassung von Materie und Form wahr sein, d. h. die Lehre, daß jede körperliche Substanz wesentlich aus zwei physischen Prinzipien besteht : dem Stoff als dem allen Naturdingen gemeinsamen und jede Veränderung überdauernden Teil, und einem anderen, davon sachlich verschiedenen, sowie trennbaren Merkmal, der Form, auf Grund deren die Substanz unter eine bestimmte Art von Dingen fällt, z. B. Wasser ist oder ein Mensch oder sonst etwas bestimmt Geartetes. Sodann muß der hl. Thomas recht haben mit seiner Lehre von der Einheit der substantialen Form im Körper. Denn solange wir in diesem Punkte noch schwanken, werden wir nicht einsehen, warum z. B. die körperlichen Substanzen von Wasserstoff und Sauerstoff erst untergehen müssen, bevor die des Wassers entstehen kann. Indes läßt sich die erste dieser beiden Voraussetzungen unschwer daraus beweisen, daß zum mindesten belebte und unbelebte Körper als wesentlich verschieden angenommen werden müssen und dennoch die einen in die anderen verwandelt werden ; und die zweite Voraussetzung ist nur eine logische Folgerung aus der ersten. — Zur Frage, wie sich die moderne Naturwissenschaft zu dieser Lehre stellt, siehe *Gall. Manser*, a. a. O. : « *Divus Thomas* », 1926, S. 19 ff.

das beweist nur, daß außer den sich verbindenden Elementen auch noch andere Ursachen mitbestimmend sind. Denn wie jeder Chemiker weiß, entsteht Wasserstoffsperoxyd, trotz seiner gleichen Elemente, doch unter ganz anderen äußeren Bedingungen als das Wasser. Sodann ist damit, daß zwei Körper als *Substanzen* spezifisch verschieden sind, noch durchaus nicht gesagt, daß sie auch spezifisch verschiedene *Eigenschaften* aufweisen müssen. Sie können diese Eigenschaften nur nicht im gleichen Stärkegrad haben. Handelt es sich ja, wie wir oben gesehen haben, auch bei der Verschiedenheit der chemischen Verbindungen von den Elementen einzig um eine ungleiche Intensität wesentlich gleicher Beschaffenheiten. Folglich können Wasser und Wasserstoffsperoxyd trotz ihrer spezifisch verschiedenen Substanzen doch beide spezifisch die gleichen Eigenschaften besitzen wie ihre gemeinsamen Elemente, und deshalb geschieht auch in Fällen wie diesem alles streng gesetzmäßig. Die Scholastiker bezeichnen die dem Untergang der alten Substanzen vorausgehenden und ihn herbeiführenden akzidentellen Veränderungen, mögen diese nun direkt in den sich verbindenden Elementen selbst oder in etwas anderem, z. B. in dem durch diese geleiteten elektrischen Strome, ihre Ursache haben, als die *dispositiones praeviae* des Stoffes für eine neue substantiale Form.

Wie indessen schon das eine Beispiel genügend zeigt, bestimmen diese dispositiones praeviae die neue substantiale Form nicht unmittelbar, sondern durch sie werden zunächst nur die *Akzidentien* der neu entstehenden Substanz festgelegt. Aber weil nicht jedes Akzident mit jeder Substanz vereinbar ist, nicht einmal der Stärkegrad eines und desselben nach Belieben erhöht oder verringert werden kann, ohne daß dessen Subjekt darunter zugrunde geht, deshalb muß sich ihr kausaler Einfluß *mittelbar* auch auf die neue *substantiale* Form erstrecken. Das ist im Vergleich zu ihrer zerstörenden Wirkung die mehr positive Seite der dispositiones praeviae. Indem wir gerade auf sie achten, wird uns klar, wie sehr das Schicksal einer Substanz davon abhängt, woraus sie entsteht. Alles, was sie im ersten Anfang ihres physischen Seins an Akzidentien aufweist : an Quantität, an Beschaffenheiten, an Beziehungen zum Ort, zur Umwelt usf., verdankt sie nur den dispositiones praeviae und deren Ursachen. Durch diese war der Stoff so vorbereitet, daß er nur eine substantiale Form annehmen konnte, die mit ihm zusammen gerade diese und keine anderen Akzidentien forderte.

Das setzt allerdings voraus, daß die Akzidentien irgendwie früher sind als die Substanz. Nun zeigen aber schon die Worte « Akzidenz » und « Substanz » an, daß die Akzidentien erst zur Substanz hinzukommen. Gäbe es nur eine Art von Priorität oder müßte das, was in einer Hinsicht früher ist, es in jeder Beziehung sein, so würden wir also etwas Unmögliches behaupten. Doch es bedeutet keinen inneren Widerspruch, daß etwas zugleich in einem Betracht früher und in einem anderen später als ein anderes ist. Machen wir uns die Sache an einem konkreten Beispiel klar. Was ist früher : der menschliche Leib oder die menschliche Seele ? Der Mensch besteht wesentlich aus beiden. Aus diesem Grunde ist weder der Stoff ohne Seele ein menschlicher Leib, noch der Geist ohne wesentliche Beziehung auf einen Leib eine Seele. Sondern der menschliche Leib setzt notwendig eine menschliche Seele *voraus*, und umgekehrt auch diese einen entsprechenden Leib. Wir nennen diese Art von Priorität die Priorität der kausalen Abhängigkeit. Sie findet sich überall dort, wo das Sein des einen Dinges von dem eines anderen abhängt und deshalb ein Verhältnis von Ursache und Wirkung vorliegt. Nun machen sich aber innere Ursachen gegenseitig zu Ursachen. *Causae sunt sibi invicem causae*, sagen die Scholastiker. Denn es kann doch nichts aus sich selbst innere Ursache sein. Folglich hängt in unserer Frage alles davon ab, ob substantiale Form und erste Akzidentien sich wie innere Ursachen zueinander verhalten.¹ Das aber ist unleugbar. Wie könnten sie sonst ein Ganzes ausmachen ! Ist es daher Tatsache, daß aus jedem Untergang alter Substanzen ganz bestimmte, schon im voraus bekannte neue hervorgehen, dann muß die relative Priorität der Akzidentien der Grund sein, warum jetzt diese und keine andere substantiale Form entsteht ; denn auch hier gilt das Axiom : *nihil sine ratione sufficiente*.

b) *Anteilnahme der Quantität im besonderen an der Individuation der körperlichen Substanzen.* — Unter den Akzidentien, auf die der Stoff durch den Zerstörungsprozeß bestimmter Substanzen hingeordnet

¹ *Dicendum quod in quolibet genere causae causa naturaliter est prior causato. Contingit autem secundum diversa genera causarum idem respectu ejusdem esse causam et causatum ; sicut purgatio est causa sanitatis in genere causae efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causae finalis : similiter materia causa est formae aliquo modo inquantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiae inquantum dat materiae esse actu. Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causae. Thomas, De veritate, q. 28 a. 7.*

wird, nimmt die Quantität die erste Stelle ein. Wegen ihrer engen Verbindung mit der Substanz hielt sie Cartesius sogar für identisch mit dieser. Das ist zu weit gegangen. Ist doch die Quantität noch etwas Sinnenfälliges, während die Substanzen alle ohne Ausnahme nur vom Verstande erkannt werden. Denn die Quantität ist am Körper das, wodurch seine Teile auseinander sind: der *ordo partium in toto*.¹ Ohne sie wäre also die körperliche Substanz vollkommen unausgedehnt. Und fiele in der physischen Welt einmal alle Quantität weg, so könnte der gesamte Stoff nur zu einer einzigen ungeteilten und unteilbaren Substanz konstituiert werden.²

Trotzdem dürfen wir die Quantität nicht als die eigentliche Ursache der substantialen Teile und Verschiedenheiten ansehen.³ Denn wollen wir nicht behaupten, daß die Wirkung zuweilen vollkommener sei als ihre adäquate Ursache, dann bleibt kein anderer Ausweg, als daß wir das *Verursachen* der substantialen Teile unmittelbar der substantialen Form zuschreiben. Und wenn gleichwohl die Substanz ohne Quantität keine substantialen Teile hat, so beweist das nur, daß die Quantität die notwendige Voraussetzung für das Zustandekommen dieser Teile ist. Wir müssen daher unterscheiden: daß die substantialen Teile *sind*, hat seinen Grund in der substantialen Form; daß sie aber *auseinander* sind, kommt einzig von der Quantität her. M. a. W.: die Schaffung der substantialen Teile ist eine Wirkung der substantialen Form; als wesentliche Vorbedingung aber haben sie das Vorhandensein der Quantität. Ist nämlich die substantiale Form nicht in jeder Hinsicht früher als die Akzidentien, entsteht sie vielmehr, wie wir oben gesehen haben, nur unter der Bedingung, daß sie mit den durch die *dispositiones praeviae* vorausbestimmten ersten Akzidentien vereinbar ist, dann müssen, soll das scholastische Axiom: *agere sequitur esse* wahr bleiben, die Effekte der substantialen Form zu denen der Akzidentien in einem gleichen Verhältnis der Abhängigkeit stehen.

Wir sind gewohnt, uns bei allem Ausgedehnten gleich eine konkrete

¹ *Positio, quae est ordo partium in toto, in ejus [quantitatis] ratione includitur; est enim quantitas positionem habens. Thomas, c. G. IV. 66.*

² *Impossibile est in materia intelligere diversas partes, nisi praetelligatur in materia quantitas dimensiva ad minus interminata, per quam dividatur . . . quia separata quantitate a substantia remanet indivisibilis. In I. II. Sent. Dist. III q. 1 a. 4.*

³ *Vgl. Joannes a S. Thoma, Cursus philos.: Logica, II. pars. q. 76 a. 1.*

Größe und eine bestimmte Figur mit vorzustellen. Das führt leicht zu der Annahme, bei der Quantität komme es besonders auf die Größe und die Figur an. Allein das sind erst sekundäre Erscheinungen, die sich selbst bei dem nämlichen Individuum ändern können und deshalb hier nicht weiter in Betracht kommen. Denn wir fragen ja, ob die Quantität irgendwie an der Konstitution eines *Individuums* beteiligt sei. Nehmen wir daher die Quantität rein für sich, will sagen, einzig insofern sie der Substanz ein Auseinander ihrer Teile gibt und damit auch ein positives Verhältnis zum Raume — die Scholastiker sagen: als *quantitas interminata*; und sehen wir zu, von welcher Bedeutung sie als solche für die Individuation der körperlichen Substanzen sein kann.

Wie wir oben vom hl. Thomas gehört haben, hat jedes Individuum wesentlich zwei Eigenschaften: es ist fürs erste nicht mehr wie das Universale nach unten weiter teilbar, und zweitens von allem anderen ringsum wenigstens numerisch verschieden. Das erste dieser zwei Wesensmerkmale eines Individuums erhält die körperliche Substanz offenbar schon durch den die substantiale Form aufnehmenden Stoff selbst. Denn als reine Potenz hat dieser nichts mehr unter sich, in dem er gleich einem Universale physisch realisiert und vervielfältigt werden könnte, sondern er ist so absolut das Unterste in der physischen Ordnung, daß der hl. Augustinus ihn ein *nihil aliquid quod est et non est* nennen möchte.¹ Anders liegt die Sache bei der zweiten Eigenschaft, die mitzuteilen, der allen Körpern gemeinsame Stoff *als solcher* weniger geeignet ist als irgend etwas anderes. Doch wie ist es, wenn er auf Grund der *dispositiones praeviae* wesentlich hingeordnet ist auf die Quantität, mit der er in der neuen Substanz anfangen soll zu existieren?² Diese Beziehung gibt ihm zwar noch keinerlei Aktualität. Daher kann er auch so die Substanz noch nicht in tätiger Weise (*actu*) numerisch verschieden machen. Aber wenn ihn bei einer solchen Beziehung jetzt die neue substantiale Form zu einer bestimmten Substanzart vervollständigt, dann kann das nur so weit geschehen, als die Quantität ihn nach seiner Erhebung zu einer Substanz abgrenzen wird. Und indem die neue Form sich bei ihrer Aktuierung auf die durch die *dispositiones praeviae* bezeichnete Dimension des

¹ Confess. I. 12, c. 6.

² Wir nennen diese Beziehung in dem Sinne wesentlich, als es zum Wesen des Stoffes gehört, bei seinem Übergang aus einer Substanz in eine andere immer in bestimmter Weise hingeordnet zu sein.

Stoffes beschränkt, gibt sie der aus ihrer Verbindung mit dem Stoff hervorgehenden neuen körperlichen Substanz ohne weiteres auch die zweite Eigenschaft eines Individuums: nämlich von jeder anderen, auch von denen der gleichen Art, numerisch verschieden zu sein.¹

Die Thomisten haben diese Lehre auf die kurze Formel gebracht: principium individuationis est materia signata quantitate.² Der Ausdruck «materia signata quantitate» will demnach besagen, die Wurzel der Individuation liege im Stoffe, jedoch nicht schlechthin, sondern nur insofern dieser schon aus einem oder mehreren untergegangenen Körpern eine transzendente Beziehung mitbringt zur Quantität der neu entstehenden Substanz und infolge dieser signatio verlangt, durch die ihn aktuierende Form von allem übrigen Stoffe im physischen Universum actu geschieden zu werden.

Betrachten wir die Individuation nur für sich, so würde es demnach genügen, wenn der Stoff bei seinem Übergang aus den Elementen in die neue Substanz bloß auf deren Quantität hingeordnet wäre. Denn außer dieser sind ja die Akzidentien nicht einmal als Bedingung an dem Zustandekommen der Individuation beteiligt. Sie hängen mit der Quantität auch nicht so zusammen, daß diese sie unbedingt forderte. Daher könnte an und für sich jemand ganz gut das gleiche Individuum sein, auch wenn der Stoff auf andere *Qualitäten* hingeordnet gewesen wäre, als die waren, mit denen die neue Substanz faktisch zu sein anfing. Obwohl der Stoff mit gleicher Notwendigkeit auf alle ersten Akzidentien hingeordnet wird, bleibt deren Verbindung untereinander doch immer nur eine kontingente. Daß sie so in dem nämlichen Individuum zusammengekommen sind, ist einfach eine Tatsache, die wir wohl feststellen, aber nicht deduzieren können; und das wird uns ebensowenig gelingen, wie es möglich ist, die Quantität einer körperlichen Substanz aus dieser zu berechnen. Ist sie da, dann hat sie für die Substanz eine besondere Bedeutung. Aber daß sie actu da ist, dafür können wir höchstens äußere Gründe ausfindig machen. Und so ist es auch mit den übrigen Akzidentien in bezug auf die Quantität. Man kann sagen, diese fordere noch weitere Akzidentien, aber betrachten wir sie einzig, insofern sie Bedingung ist, welche die körperliche Substanz individuieren hilft, so enthält sie kein Prinzip, aus dem wir auf die Beschaffenheit der übrigen Akzidentien schließen

¹ Vgl. *Thomas*, III q. 77 a. 2 c.

² Vgl. *Joannes a St. Thoma*, a. a. O.: *Philosophia naturalis*, II pars, q. 9 a. 4.

könnten. Wie diese aussehen, hängt von den *dispositiones praeviae* ebenso unmittelbar ab wie die Quantität selbst.

Geben wir darum schon hier den Versuch auf, in dem Sinne eine Individualphilosophie zu begründen, daß wir die Eigenschaften eines Einzelmenschen von innen heraus ableiten. Aus dem angeführten Grunde wird er uns doch niemals gelingen. Eine *scientia propter quid* ist unter Menschen nur hinsichtlich des Allgemeinen möglich.

Aber müssen wir auch darauf verzichten, die individualisierenden Merkmale eines Dinges aus seinem Wesen zu deduzieren, so ist damit noch nicht gesagt, daß deshalb die ganze Philosophie für die Erkennbarkeit des Individuums nutzlos sei. Wenn sie uns wenigstens die tatsächlich vorhandenen Eigenschaften eines Individuums mit Sicherheit feststellen hilft, so ist das schon von großem wissenschaftlichem Werte und auch eine Art Individualphilosophie. Daher fragen wir mit Recht, ob und inwieweit die Philosophie des *Allgemeinen* uns auch über das Individuum sichere Erkenntnisse vermittelt, die wir ohne sie nie gewinnen würden. Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir untersuchen, in welcher Weise der Charakter des Einzelmenschen mit Hilfe der Philosophie bestimmt und in seiner Besonderheit aufgedeckt werden kann.

2. Individuation und physischer Charakter.

Wie eine besondere Individuation, so hat jeder Mensch gleich von Anfang an auch einen ganz eigenen physischen Charakter. Das Wort «Charakter» wird zwar vorzüglich für die sittliche Eigenart eines Menschen gebraucht. Aber es hat auch einen weiteren Sinn¹, indem es das besondere Gepräge eines Dinges ausdrückt gegenüber allem, was sonst noch der gleichen Spezies angehört.² Nach dieser zweiten Auffassung erhält schon jede substantiale Form sofort in ihrem Entstehen einen besonderen Charakter. Denn, wie wir gesehen, muß sie ja nicht nur der von den *dispositiones praeviae* geforderten Quantität angepaßt sein, sondern auch den auf gleiche Weise festgelegten übrigen ersten Akzidentien. Von diesen aber haben sieben (*forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen*) das Eigentümliche an sich, daß ihre Verbindung niemals bei zwei Substanzen vollkommen

¹ Vgl. *Eisler*, a. a. O. I. S. 196 ff.

² Vgl. *Jos. Mausbach*, Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1920², S. 4.

gleich ist und deshalb reicht die Kenntnis von ihnen in jedem Falle hin, um ein Individuum von jedem anderen zu unterscheiden. Man nennt diese sieben Merkmale allgemein die *notae individuantes*. Und doch haben sie mit der Individuation als solcher eigentlich gar nichts zu tun, sondern nur mit dem Charakter des Einzeldinges. Denn die Individuation steht ja einzig zur Quantität in Beziehung. Der Ausdruck «*notae individuantes*» ist demnach nur in dem Sinne richtig, daß wir dabei an das ganze Individuum denken.

Nichtsdestoweniger dürfen wir uns dieses nicht aus Individuation und physischem Charakter real zusammengesetzt denken. Fassen wir zunächst die Wurzel der beiden ins Auge. Die Individuation entsteht aus der Beziehung des Stoffes zu einem einzigen Akzidenz, der Quantität, der Charakter dagegen aus der Hinordnung desselben Stoffes auf die ganze Summe der ersten kontingenten Sachverhalte. Daher scheint es zwar im Anfang so, als handle es sich hier zum mindesten um zwei verschiedene Relationen. Indessen liegt zu einer solchen Annahme kein Grund vor. Die Beziehung des Stoffes zur *quantitas interminata* kann ganz gut numerisch dieselbe sein wie die zur ganzen Summe der ersten Akzidentien. Die *quantitas interminata* selbst ist zwar von dem übrigen Komplex real verschieden, aber wollte man deshalb eine Vielheit von Beziehungen für notwendig halten, dann müßte man auch z. B. sagen, der Vater der Kinder A, B, C habe eine andere Beziehung der Vaterschaft zu A als zu (B und C), und eine andere zu (A und B) als zu (A und B und C) usf.

Wenden wir uns nun der Individuation und dem physischen Charakter selbst zu. Was uns die Einheit ihrer Wurzel schon sehr nahe legt, wird uns sofort ganz offensichtlich, wenn wir bedenken, daß sie sich beide schon in der substantialen Form vorfinden. Denn jede Form, sie mag heißen, wie sie will, und zu einem Körper von denkbar größter Unvollkommenheit gehören, ist als Akt wesentlich einfach und deshalb unmöglich noch aus zwei sachlich verschiedenen Merkmalen zusammengesetzt. Wenn wir also gleichwohl zwischen der Individuation und dem Charakter einer substantialen Form unterscheiden, so kann es sich dabei nur um verschiedene *Erkenntnisinhalte* handeln. Bei dem Worte «Individuation» denken wir nur an die Einheit und Unmittelbarkeit des Individuums, bei dem Ausdruck «physischer Charakter» dagegen einzig an die Sonderprägung, durch die sich das Individuum von den übrigen Substanzen der gleichen Art unterscheidet.

Wäre diese gedankliche Unterscheidung zwischen Individuation und physischem Charakter zugleich eine rein willkürliche, dann hätte sie für die Beantwortung unserer Frage kaum eine Bedeutung. Sie ist aber trotz der Identität der beiden Merkmale durchaus notwendig, weil wir außerstande sind, die eine Sache, die wir als Individuation und physischen Charakter bezeichnen, auch durch einen einzigen Erkenntnisakt nach allen Seiten zu erfassen. Daher gibt es überhaupt kein Mittel, die Individuation eines physischen Einzeldinges zu erreichen. Seine Individuation bliebe uns selbst dann noch verborgen, wenn es uns gelänge, den physischen Charakter in ihm restlos aufzudecken. So wird das, was wir oben noch als Individualphilosophie im weiteren Sinne bezeichnet haben, zu einer reinen Charakterphilosophie des Individuums. Aus diesem Grunde müssen sich die folgenden Untersuchungen der drei übrigen Ursachen des Individuums auf die Frage beschränken, wie weit wir wenigstens den Charakter eines bestimmten Menschen philosophisch sicher erkennen können.

(Fortsetzung folgt.)
