

**Zeitschrift:** Divus Thomas

**Band:** 12 (1934)

**Artikel:** Das thomistische Individuationsprinzip [Fortsetzung]

**Autor:** Manser, G.M.

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762275>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 22.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Das thomistische Individuationsprinzip.

Von G. M. MANSER O. P.

## Geschichtliches.

### Von Aristoteles bis 13. Jahrhundert.

Wie die Überschrift andeutet, schreiben wir hier nicht «die Geschichte» des Individuationsprinzips. Diese kann jetzt überhaupt noch nicht geschrieben werden, weil die nötigen Vorarbeiten noch fehlen. Was wir hier im Auge haben, ist eine kurze, sehr skizzenhafte Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Problems in seinen Hauptzügen bis Thomas und über ihn hinaus bis Suarez, der als offener Gegner der thomistischen Lösung entgegentrat und sie am schärfsten bekämpfte.

Wir werden also die *modernen Scholastiker* und ihre vielfach verschiedenen Stellungen beiseite lassen. Erwähnt sei nur, daß unter ihnen neben anderen, nach dem Vorgange eines Johannes a Sancto Thoma O. P., der einen eminenten Einfluß ausübte neben Kardinal Cajetan, die M. Glossner, Jos. Gredt O. S. B., Virgil Grimmich O. S. B., Kardinal Lorenzelli und Mercier, de Maria S. J., Tillmann Pesch S. J., Goudin O. P., Zigliara O. P. und Gonzalez O. P., zu den führenden Verteidigern der Lehre des hl. Thomas gehören. Interessant mag es sein, hier noch beizufügen, daß von den Unsrigen jene Philosophen der thomistischen Lösung am entschiedensten zustimmen, die am meisten Sympathien für die Naturwissenschaften hegen oder hegten. So zieht Tillmann Pesch S. J. in seinen «Großen Welträtseln» überhaupt nur die thomistische Lösung des Individuationsprinzips heran.<sup>1</sup>

Wie die Entwicklung der meisten großen philosophischen Probleme, läuft auch der wissenschaftliche Werdegang unserer Frage auf den

<sup>1</sup> Die großen Welträtsel, Philosophie der Natur (3. Aufl. 1907), n. 337.

großen Stagiriten, auf **Aristoteles** zurück. Seine scheinbar fast bedeutungslosen Andeutungen über das Individuationsprinzip haben für die spätere Weiterentwicklung ungeahnte Bedeutung gehabt.

Überall, wo er die Frage berührt, geschieht es im Anschluß an das Problem der *Einheit* und *Vielheit* der Dinge. Mit Recht, denn die Individuation besteht in einer unteilbaren und unmitteilbaren Einheit: « Dieswasseins », und schafft eine Vielheit der Individuen. An diesen Gedanken anschließend, macht er wertvolle, manchen sogar unbekannte Andeutungen, sowohl über die Individuation der geistigen als materiellen Gegenstände.

a) In den *geistigen* Gegenständen. In einer längeren Auseinandersetzung des 6. Kapitels im 7. Buche der Metaphysik stellt er die Frage von der Ursache — *αἰτίον* — der Einheit überhaupt<sup>1</sup>: der akzidentiellen, wesentlichen, der körperlichen, unkörperlichen, der metaphysischen und der physischen, also auch der *individuellen*, denn er spricht ausdrücklich auch von den τὸ τόδι dem « Diesigen »<sup>2</sup>, von « sinnlichen » Materien<sup>3</sup> und der « letzten » Materie — ή ἐσχάτη ψλη —.<sup>4</sup> Hier fällt er nun die für uns wichtige Entscheidung: bei all jenen Gegenständen, die gar keine Materie, weder eine allgemeine noch physische besitzen, also in keiner Weise aus Materie und Form zusammengesetzt sind, kann man unmöglich nach einer Ursache ihrer Einheit fragen, denn sie sind *in sich*, ohne weiteres, jedes ein Einheitliches.<sup>5</sup> Somit gilt der Grundsatz, und Aristoteles spricht ihn klar aus: *alles, was keine Materie besitzt, alles das ist schlechterdings etwas Einheitliches.*<sup>6</sup> Bei den geistigen Gegenständen liegt also der Grund ihrer Einheit in ihrer Einfachheit. Hier liegt offenbar für Thomas die aristotelische Vorlage für sein Individuationsprinzip in den geistigen Substanzen.<sup>7</sup>

b) Für die *materiellen* Gegenstände gibt schon der Stagirite eine völlig andere Lösung des Individuationsprinzips. Da die körperlichen Wesen aus Materie und Form, und daher aus Potenz und Akt, zusammengesetzt sind, kann man, neben der Wirkursache, nach einer

<sup>1</sup> VII. Met. c. 6. Did. II, 562, 41-563, 48 (Ed. Berlin 1045).

<sup>2</sup> Did. II, 563, 25.

<sup>3</sup> Ib. 21.

<sup>4</sup> Ib. 41.

<sup>5</sup> « εὑθὺς ὅπερ ἐν τι ἔστιν ἔκαστον ». Ib. 23.

<sup>6</sup> « Ὅσα δὲ μὴ ἔχει ψλην, πάντα ἀπλῶς ὅπερ ἐν τι ». Ib. 47.

<sup>7</sup> Vgl. Thomas in VIII. Met. lect. 4. (Ed. Vivès, B. 25, p. 61-63.)

Ursache ihrer Einheit fragen<sup>1</sup>, wenngleich Materie und Form ein Einheitliches ausmachen. Und hier bezeichnet er an mehreren Stellen klar und entschieden die *Materie* als Ursache des körperlichen Individuums. Der Grund und die Ursache, warum die Menschen, trotz der Einheit ihrer Natur, in die Vielheit der Individuen, wie Sokrates eines ist, zerfallen, liegt in der Materie.<sup>2</sup> Männliches und Weibliches unterscheiden sich nicht ihrer Natur — Art — nach, wohl aber der Materie und dem Leibe nach: «ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῷ σώματι».<sup>3</sup> Was Kallias zu einem Vollindividuum — «ἔσγατον ἄτομον» — macht, dafür liegt die Ursache in der Materie.<sup>4</sup>

Klare Stellung bezieht Aristoteles zu unserem Probleme auch in I. De Coelo, c. 9.<sup>5</sup> In allen sinnfälligen Dingen der Natur und Kunst muß man wohl unterscheiden zwischen der Form des Dinges an sich und der Form, insofern sie mit der Materie vermischt ist.<sup>6</sup> So ist ein Unterschied zwischen «diesem Himmel» und dem Himmel schlechtedings, denn letzteres ist die Art und Form, jenes die Form oder Wesenheit in der Materie, durch die die Wesenheit bis ins Unendliche vervielfältigt werden kann in ein und derselben Art.<sup>7</sup> So hängt also nach dem Stagiriten die individuelle *Vervielfältigung* derselben Spezies von der bestimmten Materie ab. So hat später auch Alexander Hales jenes 9. Kapitel interpretiert.<sup>8</sup> Nicht anders interpretierte es Thomas von Aquin, wobei er unter «Materia signata» schon hier gar nichts weiteres versteht als die sinnliche Materie, insofern sie eoipso eine bestimmte Quantität besitzt.<sup>9</sup> Hätten gewisse spätere Thomisten die Lehre des Aquinaten genau so gefaßt, dann hätten sie keinen Dualismus in das thomistische Individuationsprinzip hineingetragen.

Klassische Bedeutung für unsere Frage erhielt jene aristotelische Stelle in IV. Met. c. 6, wo der Meister *vier Einheiten* einander gegenüberstellt: jene des Individuums, der Gattung, der Art und der Proportion. Während die Einheit der Gattung in *derselben* Aussageweise, jene der Art in *derselben* Definition begründet ist, liegt die Ursache

<sup>1</sup> VII. Met. c. 6. (Did. II, 563, 16.)

<sup>2</sup> XI. Met. c. 8. (Did. II, 608, 22.)

<sup>3</sup> IX. Met. c. 9. (Did. II, 583, 50.)

<sup>4</sup> Ib. (583, 37).

<sup>5</sup> I. De Coelo, c. 9. Did. II, 380-381.

<sup>6</sup> Ib. 380, 47.

<sup>7</sup> Ib. 381, 10.

<sup>8</sup> S. Th. I, I, P. II, Inquis. I, q. 2 c. 1 (Tom. I, n. 337).

<sup>9</sup> In I De Coelo, lect. 19 (Ed. Vivès, 23, 65 ff.).

der Individualeinheit in *derselben numerischen Materie*: « ἡ οὐδεμίῳ μὲν ὁν  
ἡ σληγ μία ». Dementsprechend, sagt Aristoteles, haben wir dann auch  
eine Vielheit von Gattungen, Arten und Individuen, je nach ver-  
schiedenen Aussageweisen, Definitionen und numerisch verschiedenen  
Materien.<sup>1</sup> Auch auf diese klassische Stelle des Stagiriten hat sich  
später Thomas bei seiner Theorie über das körperliche Individuations-  
prinzip berufen: « Numero quidem sunt unum, quorum materia est  
una. Materia enim, secundum quod stat sub dimensionibus signatis  
est *principium individuationis* formae. Et propter hoc ex materia  
habet singulare, quod sit unum numero ab aliis divisum ».<sup>2</sup>

Später war es **Manlius Boëthius** († 525), der dem ersten christlichen Mittelalter die obige aristotelische Auffassung über das Individuationsprinzip vermittelte. Wie häufig über andere Fragen, z. B. die Realdistinctio, äußert er sich auch über unser Problem dunkel und verschleiert. Übrigens hat gerade er die beiden verwandten, aber nicht identischen Fragen von der «Realdistinctio» und dem Individualprinzip zu eng miteinander verquickt.<sup>3</sup> Seine Formel von dem «quod est» und «esse» der Dinge ist bekannt. Was er uns anfangs seines Traktates «De Trinitate» vor allem erklären will, ist das «quod est».<sup>4</sup> Was er darunter versteht, das ist nichts anderes als das «Suppositum», also die vollkommene Einzelsubstanz oder das Individuum. Damit sind wir bei der Frage, die uns hier interessiert.

Boëthius will daselbst vor allem die Frage erörtern, wie die «Form» zum Individuum sich verhalte, sowohl in Gott als auch in der Kreatur. Die Resultate seiner Erwägungen sind die folgenden:

a) In *Gott* ist die Substanz *nur Form* ohne Materie. Deshalb ist er eoipso ein vollkommenes «quod est» oder Individuum: « Sed divina substantia sine materia forma est atque ideo unum est et id, quod est »<sup>5</sup>, d. h. Individuum ohne Teilsustanzen — hoc et hoc — und ohne Subjekt von Accidentia zu sein.<sup>6</sup> Der Grund — von einer Ursache kann natürlich hier nicht die Rede sein — liegt somit in seiner absolut materienlosen und daher einfachen in sich subsistierenden Form.

<sup>1</sup> IV. Met. c. 6. (II, 520, 30 ff.).

<sup>2</sup> In V. Met., lect. 6 (Ed. Vivès, 24, p. 537).

<sup>3</sup> Vgl. Manser, Wesen des Thomismus, S. 373 ff.

<sup>4</sup> De Trinit. c. 2 (P. L. 64, 1250).

<sup>5</sup> Ib. (1250, B).

<sup>6</sup> « Forma vero, quae est sine materia non poterit esse subjectum nec vero inesse materiae ». Ib. (1250, D).

b) In den aus Materie und Form bestehenden Naturdingen verhält sich die Sache ganz anders. Da kann die Form nicht für sich allein subsistieren, denn dazu bedarf sie der Materia<sup>1</sup>, und das Ganze oder Suppositum muß aus Teilen bestehen, die für sich nicht schon eine Vollsubstanz oder « quod est » wären.<sup>2</sup> Auch die Ursache, warum solche Naturdinge Träger ganz bestimmter Accidentia sind, liegt in der Materia, welcher die Form unterworfen ist.<sup>3</sup>

Nach Boëthius liegt somit in den Naturdingen die Ursache der Individualisation, sowohl der Form als der Teile und des Ganzen und der Accidentia in der Materia. So hat auch Thomas von Aquin den dunklen Römer interpretiert.<sup>4</sup> Übrigens hatte Boëthius die Rolle der Materia als der « Vervielfältigerin » des körperlich individuellen Seins schon anderwärts betont.<sup>5</sup>

Den Gedankengängen des Boëthius folgte im ersten Mittelalter, viel später allerdings, **Gilbertus Porretanus** († 1154) in seinem Kommentare zu Boëthius De Trinitate.<sup>6</sup> Dunkel ist auch er in all seinen Ausführungen. Doch wird er für uns insofern verständlicher, als er in unserer Frage für den Ausdruck Individualisatio den Terminus « concretio » gebraucht. Auch bei ihm ist *Gott*, weil er Form ohne Materie ist, das vollkommene Sein, die vollkommenste Subsistenz, weil in ihm das « quod est » und « quo est » nicht real verschieden sind.<sup>7</sup> Auch will er in den kreatürlichen Dingen Gott als schöpferische Wirkursache von der Ursache der Individualisierung genau unterscheiden.<sup>8</sup> Das aber, was in den materiellen Dingen das Konkretsein — *concretio* —

<sup>1</sup> Ib. B.

<sup>2</sup> « Reliqua enim (praeter Deum) non sunt id quod sunt: unumquodque enim habet esse suum ex his, ex quibus est, i. e. ex partibus suis; et est hoc atque hoc i. e. partes sua conjunctae, sed non hoc vel hoc singulariter ». Ib. C.

<sup>3</sup> Nam quod caeterae formae subjectae accidentibus, sint ut humanitas, non ita accidentia suscipit eo quod ipsa est sed eo, quod *materia ei subjecta est* ». Ib. D.

<sup>4</sup> In lib. *Boëthii*, De Trinit. q. 4 a. 2 (Ed. Vivès, 28, p. 518-19).

<sup>5</sup> « Ideo materia eget unitate ad uniendum se et de sua natura habet multiplicari, dividiri et spargi ». De unitate et uno. P. L. 63, 1075.

<sup>6</sup> *Gilberti Porretae*, Commentaria in lib. De Trinit. P. L. 64, 1256 ff.

<sup>7</sup> « Similiter formarum alia nullius materiae, et ideo simplex, ut opificis essentia, qua ipse vere est. Neque enim ipsa ex multis essentiis constat neque illi in opifice adsunt aliqua, quorum opifex, vel ipsa esse, vel dici possint aliqua ratione materia ». Ib. 1266, C.

<sup>8</sup> Ib. 1267, A.; 1269, D.

gibt, ist die Materie, die auch die Aufnahme bestimmter Accidentia in einem Subjekte bestimmt.<sup>1</sup>

Man wird in der ersten Periode der Scholastik, außer den Genannten, wohl wenige Scholastiker finden, die bezüglich des Individuationsprinzips aristotelische Wege wandelten. Den Meisten kam die Wichtigkeit des Problems wohl kaum zum Bewußtsein, ja sie dachten überhaupt nicht an die Frage.<sup>2</sup> Andere haben vielleicht, dem herrschenden Zeitgeiste entsprechend, mehr der platonischen Einstellung, die wir im Folgenden genauer bestimmen werden, gehuldigt.

Weit mehr bewußtes Interesse für die Frage, und zwar für die aristotelische Lösung derselben, besaß die *arabische Philosophie*. Wir reden zuerst von **Avicenna** (980/1037), dem Größten der aristotelischen Schule. Zwar hat ihn Suarez, wenngleich schüchtern, zu den «Formanhängern», also Anti-Aristotelikern gerechnet.<sup>3</sup> Aber zweifelsohne mit Unrecht. Die Eisler<sup>4</sup>, Prantl und Überweg-Geyer<sup>5</sup> rechnen ihn richtig zu den Aristotelikern. Die Worte: «Individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiae»<sup>6</sup> bestätigen das. Anderwärts ist er noch apodiktischer.<sup>7</sup> Den ausführlichsten Bericht über Avicennas Stellung hat uns M. Horten, der Urheber der arabisch-deutschen Übersetzung Ibn Sînâs erstattet. Im genauen Anschlusse an Aristoteles und seinen Vorgänger *Alfârâbî* (†950), hat Avicenna unterschieden zwischen den *geistigen* und *körperlichen* Substanzen. Die reinen Geister sind in sich einfache subsistierende Formen, haben also den Grund ihrer Individuation in ihrer Substanz selbst. Sie sind jede für sich eine individuelle Species. Dagegen haben alle körperlichen Substanzen die Ursache der Individuation in der Materie, welche mit ihrer räumlichen Aus-

<sup>1</sup> «Quae enim concretione non simplicia sunt, videlicet corpora in motu sunt ... unde unumquodque eorum aliquid est materia». Ib. 1267 B.; 1269, C.; 1274, A.

<sup>2</sup> Das scheint auch bei *Hugo von St. Victor* (*De Sacramentis Chr. fidei*, l. I. P. V. c. 7 u. c. 12. P. L. 176, 249 u. 251), und *Richard von S. Victor* (*De Trinit.* l. IV, c. 24. P. L. 196, 946) der Fall gewesen zu sein. Sie reden nur von der Individuation und Singularität, aber nicht vom *Grunde* derselben.

<sup>3</sup> Disp. Met. disp. V, sect. 4, 1 (Ed. Vivès, 25, 175).

<sup>4</sup> Wörterbuch d. phil. Begr. «Individuation» (1910).

<sup>5</sup> Grundriß d. Gesch. d. Phil. II (1928), S. 309.

<sup>6</sup> In Met. XI 1.

<sup>7</sup> «Cum enim materia sola sit principium individuationis et nihil sit singulare nisi materia vel per materiam ... omnes formas potentia esse in materia et per motum educi de ipsa», zitiert bei *Prantl*, Gesch. d. Log. III, 97.

dehnung die Art in Individuen teilt.<sup>1</sup> Auch die menschliche Seele wird vom Körper individualisiert.<sup>2</sup> **Averroës** († 1198), der Größte der abendländisch arabischen Philosophie, verlegte das Individuationsprinzip ebenfalls in die Materie<sup>3</sup> aber mit einer argen Übertreibung, die seine monistische Tendenz charakterisiert. Für ihn ist die Materie überhaupt einziger Grund der Individuation, sodaß die rein geistigen Wesen, selbst Gott, überhaupt keine Individualsubstanzen wären.<sup>4</sup> Diesen Irrtum hat man später einfältigerweise sogar Thomas von Aquin in die Schuhe geschoben!

Ich glaube nicht, daß der Jude **Moses Maimonides** (1135/1204), bekannt als begeisterter Aristoteliker, bewußt zu unserer Frage Stellung bezogen hätte. Dennoch dürfte seine These: Die Ursache des gewaltigen individuellen Unterschiedes der verschiedenen Menschen auf *moralischem Gebiete* liege im *Temperament* und der *Materie* und *Accidentia*, die zur Artform erst hinzutreten, auf aristotelische Gedanken-gänge hinzeigen.<sup>5</sup> Von *Ibn Gebirol* — auch ein Jude —, den die Scholastiker Avicetron nannten, wird später noch die Rede sein.

### Im XIII. Jahrhundert.

Erst dem großen *XIII. Jahrhundert* war es vorbehalten, eigentlich allgemein bewußte Stellung zu unserem Probleme zu beziehen. Und wenn die Mannigfaltigkeit der Meinungen als Interessebeweis gelten darf, hat das XIII. Saeculum das Seinige getan. Freilich sind die zeitgenössischen Berichte über jene Meinungsverschiedenheit oft ungenau, verworren und die Angaben über die Urheber und Anhänger der Meinungen sehr unbestimmt. Was zusammengehört, wird getrennt, und was getrennt werden sollte, wird verbunden. So widmete beispielsweise Duns Scotus († 1308) in seinem sicher echten Oxoniense sieben Quästionen nur der Kritik irriger Ansichten über das Indivi-

<sup>1</sup> Vgl. *Horten*, Die Metaphysik Avicennas (Halle 1907), S. 303 ff. u. 284 ff.; derselbe: Die Hauptlehre des Averroës (Bonn 1913). Vorwort S. XII.

<sup>2</sup> *Horten*, Metaph. Av. S. 301.

<sup>3</sup> *Horten*, Hauptlehren des Averroës, S. 30; S. 274-276.

<sup>4</sup> Das. Vorwort, S. XII.

<sup>5</sup> « Propter magnam autem varietatem compositionis istius speciei . . . maxima quoque inter individua ejus est differentia ita ut nequeant vel duo inveniri homines, qui eisdem moribus sint praediti. . . Causa hujus diversitatis est temperamenti, materiae et accidentium, quae formam sequuntur, diversitas ». Doctor Perplexorum. P. II, c. 40 (ed. Basil. 1629, p. 304).

duationsprinzip.<sup>1</sup> Dabei zerlegt er die aristotelische Ansicht von der *Materia signata quantitate* in zwei getrennt verschiedene Ansichten: eine, deren Verfechter die Ursache der Individuation in die Materie, die andere, deren Anhänger sie in die Quantität, also ein *Accidens* verlegen.<sup>2</sup> Die letztere Position sollen Boëthius, Damascenus und Avicenna vertreten haben.<sup>3</sup> Wir müssen also notgedrungen unseren Bericht, wo immer möglich, den Originalwerken der verschiedenen Scholastiker selbst entnehmen, wobei wir nur Hauptpositionen ins Auge fassen.

1. Über eine Ansicht hat uns Scotus referiert, wo wir ihm Glauben schenken können, da es sich offenbar um einen zeitgenössischen Mitbruder des Dr. Subtilis handelt, der Vertreter dieser Ansicht war. Nach dem Berichte des Scotus soll ein gewisser *Frater Adam* schon damals den Standpunkt der späteren okkamistischen **Singularisten** vertreten haben, d. h. die These: Es gibt in der Dingwelt nur «*Singularia*», nur Einzeldinge und folglich ist jede materielle Substanz aus sich individuell: «*materialis substantia ex se est singularis*». Man braucht also gar nicht nach einem besonderen Grund der Individuation zu fragen.<sup>4</sup> Scharfsinnig entgegnet Scotus dieser Ansicht mit der Bemerkung: wenn die Natur im Singulären nicht irgendwie allgemein ist, sondern nur singulär, dann gibt es überhaupt kein real begründetes Universale und dann ist es um die Wissenschaft geschehen.<sup>5</sup>

2. Gleich schon hier sei auch die Ansicht jener erwähnt, welche den Grund der Individuation in die *Existenz* verlegten und die wir deshalb **Existenzialisten** nennen. Bei den modernen Empirikern ist diese Lösung bekannt. John Locke († 1704) hat sie bekanntlich zur Seinigen gemacht, indem er sagt: «Das Dasein selbst, welches einem Dinge für eine besondere Zeit und Raumstelle bestimmt wird, indem diese zwei Dingen derselben Art nicht zugeteilt werden können», sei das Individuationsprinzip.<sup>6</sup> Aber schon Franz Suarez († 1617) bekämpft Existenzialisten und vor ihm Duns Scotus, sodaß es solche bereits im XIII. Jahrhundert gegeben haben muß. Suarez hielt diese

<sup>1</sup> II. Oxon. D. 3 q. 1-7.

<sup>2</sup> Vgl. das. q. 4 u. q. 5.

<sup>3</sup> Das. q. 4.

<sup>4</sup> Das. q. 1.

<sup>5</sup> Das. Scotus führt sieben Gründe an gegen diese Ansicht, wobei er seinem übertriebenen Realismus entsprechend an Stelle des Universale potentiale des Aristoteles ein Universale-actuale in den Dingen zu begründen sucht.

<sup>6</sup> Ess. II. ch. 27, § 3.

Ansicht in seiner Zeit für abgetan: «ab omnibus rejicitur ut omnino falsa». <sup>1</sup> Duns Scotus bekämpft sie teilweise mit Argumenten, die nur für ihn gelten, stellt aber doch mit vollem Rechte die Gegenfrage: wenn die Existenz die Individuation bewirkt, woher hat sie dann selber ihre eigene Individualität: «eadem quaestio est de existentia, quo et unde contrahitur, ut sit haec, quae est». <sup>2</sup> Beigefügt sei hier nur noch, daß zwischen der Existenztheorie der modernen Empiriker und der früheren Scholastiker ein klaffender Unterschied ist. Locke und die Seinigen reden nur von einer «Existenz» im rein phänomenalistischen Sinne, d. h. ohne Dingnaturen, bloß in der räumlich-zeitlichen Erscheinungswelt.

3. Von allen Theorien des XIII. Jahrhunderts über das Individuationsprinzip hat wohl jene von Heinrich von Gent (1217/1293) in der Folgezeit am wenigsten Anhänger gezählt. Er verlegt das Individuationsprinzip in eine **Doppelnegation**. Nach einer etwas boshaften Kritik über die Theorie von Thomas von Aquin, dessen Ansicht zum Teil von Bischof Stephan von Paris verurteilt worden wäre und die überdies den Nachteil hätte, daß sie für geistige und körperliche Dinge verschiedene Lösungen vorschläge<sup>3</sup>, stellt er seine eigene These auf, die Allgemeingeltung hätte. Es ist Heinrichs Verdienst, daß er klar und scharf zwischen der *Wirkursache* und dem *Individuationsprinzip* unterschied.<sup>4</sup> Das nun, was konstitutiv den letzten und eigentlichen Grund der Individuation ausmacht, ist nicht die realisierte Wesenheit des Dinges und daher weder die Form noch die Materie, sondern das liegt in der doppelten Negation: α) daß die Wesenheit nach *innen* ganz unteilbar ist, also jede Möglichkeit der Vervielfältigung und jedes Andersseins ausschließt und β) daß sie nach *außen* jede Identität mit einem anderen ausschließt.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Disp. Met. disp. V, sect. 5, 2.

<sup>2</sup> II. Oxon. D. 3, q. 3.

<sup>3</sup> «Unde et inter erroneous articulos nuper ab Episcopo Parisiensium damnatos est illa positio ... quod Deus non possit multiplicare plura individua sub una specie sine materia». Quodlib. II q. 8 J. Das war eine thomistische These, die Stephan Tempier 1277 verurteilt hatte.

<sup>4</sup> Quodlib. V, q. 8, 16.

<sup>5</sup> «Et est dicendum, quod aliquid extra intentionem formae concomitans ejus productionem vel per agens vel per materiam vel per utrumque. Quare cum super naturam rei factae concomitans ipsam ex sua productione non potest esse aliquid positivum et absolutum. ... Oportet igitur, quod sit conditio negativa. ... Quae quidem negatio non est simplex sed duplex, quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem et ab extra omnem identitatem». Quodlib. V, q. 8, 16.

Viel später hat Suarez Heinrichs Ansicht treffend mit der Bemerkung abgelehnt, daß jene Doppelnegation doch etwas sehr Positives voraussetze.<sup>1</sup> Lang vorher hat Duns Scotus, der sechs Argumente gegen Heinrich ins Feld führt, prinzipiell jede bloß negative Lösung abgelehnt. Das Individuationsprinzip kann nur durch etwas « Positiv »-Innerliches, « per aliquid positivum intrinsecum » bestimmt werden, und er fügt schlagend bei: jene innere und äußere Unteilbarkeit, von der Heinrich redet, wäre faktisch eine eminente Vollkommenheit, also eine *entitas*, also etwas *sehr Positives*.<sup>2</sup>

4. Anschließend wollen wir hier die eigene Stellung des Dr. Subtilis skizzieren. Tatsächlich steht ja Scotus auf der Schwelle zwischen dem XIII. und XIV. Saeculum (lebte 1270/1308). Seine **Haeceitas** als Individuationsprinzip hat ihm Ruhm und scharfe Kritik eingetragen. Manche frühern Kritiker, wie Jeiler, Stöckl, Vacant, Pluzanski meinten, das Wort sei nicht von Scotus selber, sondern von einem seiner Schüler. Das ist irrig, wie Mausbach, Erdmann, Prantl und Minges nachwiesen. Die Haeceitas ist von Scotus selbst. Der Ausdruck findet sich zwar nicht im Oxoniense, wohl aber in den Reportata Parisiensia<sup>3</sup>, in den Quaestiones subtilissimae Metaphysicorum<sup>4</sup>, und in I. Analyt. Post. sogar viermal.<sup>5</sup>

Was verstand Scotus unter seiner Haeceitas? Allgemein können wir sie beschreiben als jene letzte Realität in der Stufenleiter der Formalitäten, welche der *in sich indifferenten*, gemeinsamen, spezifischen Dingnatur ihr « Diesessein », also die Individualität gibt. Zur Erklärung folgendes:

a) Infolge seines Formalismus ist bei Scotus die *spezifische Wesenheit* eines jeden real existierenden Dinges sowohl ihren quidditativen Teilen nach — Materie und Form — als auch als Ganzes *in sich indifferent* und daher in Potenz zu diesem oder jenem Individuum. Erst durch die Verbindung mit der Haeceitas wird sie « diese » oder « jene ». Die Haeceitas im existierenden Dinge ist also weder die *Materia* noch die *Form*, noch die aus Materie und Form bestehende *Ganzwesenheit*, sondern die letzte Realität, die hinzutritt und der dann

<sup>1</sup> Disp. V. Met. sect. 5, 8.

<sup>2</sup> II. Oxon. D. 3, q. 2.

<sup>3</sup> II. D. 12, q. 5, n. 1, 8; 13, 14.

<sup>4</sup> I. VII, D. 13: « Quia si nulla unitas realis naturae est minor haeceitate, nec unitas realis suppositi est minor ».

<sup>5</sup> I. Analyt. Post. q. 36. Dazu vgl. Überweg-Geyer, S. 512.

die in sich indifferentie Wesenheit ausschließlich angehört: «Et si quaeras, quae est ista *entitas individualis*, a quo sumitur differentia individualis? Estne materia vel forma vel compositum? Respondeo: omnis entitas *quidditativa* sive partialis sive totalis alicujus generis est *de se indifferens* ut entitas quidditativa, ad hanc entitatem et illam ... ergo ista entitas (*individualis*) non est materia, vel forma nec compositum, inquantum quodlibet istorum est *natura*, sed est ultima realitas entis, quod est materia, vel forma vel quod est compositum». <sup>1</sup>

b) Läßt sich das Verhältnis zwischen spezifischer Natur und der «Haeceitas» näher bestimmen? Jedenfalls ist zwischen beiden ein Unterschied. Aber was für ein Unterschied? Daß ein Unterschied ist, bleibt außer Zweifel, denn Materie und Form und die ganze aus ihnen bestehende spezifische Wesenheit bleiben in sich auch im Individuum der Seinsordnung nach früher als die «Haeceitas»; die erst hinzutretend, die spezifische Wesenheit diesem oder jenem Individuum einverleibt: «ubi natura est cum singularitate, non est natura illa de se terminata ad singularitatem, sed est prior naturaliter illa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam». <sup>2</sup> Scotus nennt den Unterschied zwischen spezifischer Natur und Haeceitas eine *distinctio formalis*, aber nicht realis. Das ist nach seinen Voraussetzungen durchaus richtig. Thomistisch gesprochen ist zwischen zwei verschiedenen Realitäten ein Realunterschied, also auch zwischen der scotistischen spezifischen Dingnatur und der «Realitas». Nach Scotus und später nach Suarez gibt es eine Realdistinctio nur zwischen zwei *trennbaren Realitäten*, also zwischen «res» et «res», was bei der spezifischen Natur und Haeceitas nicht der Fall ist. <sup>3</sup>

Man hat der scotistischen Lösung, weil die spezifische Wesenheit auch im Individuum in sich indifferent bleibt, von jeher den Vorwurf gemacht, daß sein Individuationsprinzip das *innere substantielle Sein* des Individuums nicht erfasse, mit anderen Worten, daß seine «Haeceitas» nur etwas von außen Hinzugeworfenes sei. Scotus selbst wollte das sicherlich nicht zugeben.

Seine Problemlösung wurzelte in seiner Universalienlehre, wonach die Allgemeinwesenheiten in den Einzeldingen nicht bloß potentiell, sondern *aktuell* existierten. Es war eine Verwechslung des Universale-

<sup>1</sup> II. Oxon. D. 3, q. 6. Dazu II. Report. D. 12, q. 8; III. Oxon. D. 22, q. unic.

<sup>2</sup> II. Oxon. D. 3, q. 1.

<sup>3</sup> «Non possunt istae duea realitates esse res et res». Ib. q. 6.

metaphysicum actuale mit dem potentiale. Gegen diese Auffassung des Dr. Subtilis wird nachher Wilhelm Occam schonungslos das Feuer des Kampfes eröffnen.

5. Von einer **parallelisten** Einstellung zu unserem Probleme kann man bei *Roger Bacon* (1214/1294) reden. Aus der Fons vitae des Juden Ibn Gebirols — Avicebron — († 1080) schöpfend, legt er den Naturdingen eine Doppelreihe von Materien und Formen zugrunde, die von den Gemeinsameren zu den weniger Gemeinsamen herabsteigend<sup>1</sup>, in der Vereinigung *dieser Materie mit dieser Form* das Individuum konstituieren: « Et ideo principia propria ingredientia essentiam individui faciunt ipsum, ut haec anima et hoc corpus faciunt hunc hominem ».<sup>2</sup> Offenbar verwechselt Bacon die « Individuation » mit dem « Individuationsprinzip ». Er hätte die weitere Frage stellen müssen: warum ist *dieser Körper dieser Körper, diese Seele diese Seele und diese Einzel-natur diese Einelnatur*? Er hat, wie sowohl Höver<sup>3</sup> als auch Clemens Bäumker<sup>4</sup> betonte, das metaphysische Problem gar nicht erfaßt. So war es denn freilich leicht, zu behaupten, wie Bacon tatsächlich behauptete: in der Suche nach einem Individuationsprinzip läge eine große Torheit: « stultitia magna ».<sup>5</sup>

6. Von einer **augustinischen** Lösung unseres Problems im XIII. Jahrhundert zu reden, scheint besonders gewagt. Vorerst haben wir in diesem berühmten Jahrhundert keine Stellungnahme über das Individuationsprinzip, die auf Augustin selbst irgendwie zurückläuft. Der große Aurelius hat unseres Wissens zur Frage überhaupt weder direkt noch indirekt Stellung bezogen. Sodann geht aus unseren Ausführungen über Heinrich von Gent, Duns Scotus und Roger Bacon, die doch Augustiner waren, klar hervor, daß die Augustiner des XIII. Saeculums keineswegs eine eindeutig gleiche Lösung unserer Frage ins Auge gefaßt haben. Selbst die Behauptung Gilsons und der verdienstvollen Editores von Quaracchi<sup>6</sup>, wie wenn die Franziskanerschule das Individuationsprinzip übereinstimmend in die Materie und Form verlegt hätte, erhält sehr problematischen Sinn, da nicht bloß Duns Scotus die Frage anders löste, sondern auch die vom Parallelismus beherrschte

<sup>1</sup> Vgl. Hugo Höver S. O. Cist., « Roger Bacons Hylomorphismus » (Paderborn 1912), S. 60-61.

<sup>2</sup> Vgl. Cl. Bäumker, « Roger Bacons Naturphilosophie ». Münster 1916, S. 49.

<sup>3</sup> Ib. S. 175.

<sup>4</sup> Das. S. 52.

<sup>5</sup> Vgl. Höver, l. c. 168; Bäumker, l. c. S. 47.

<sup>6</sup> Zu Alex. Hales, S. Th. (Ed. Quaracchi), l. II, P. I, Tom. II, Prolegomena, n. 31.

baconische Stellungnahme einen anderen Sinn hat als jene eines Alexander von Hales und Bonaventura.

Dennoch kann man vielleicht von einer augustinischen Lösung in dem Sinne reden, als der Halensis und Bonaventura zwei ganz eminente Häupter des Augustinismus im XIII. Jahrhundert waren und die erste Franziskanerschule durchschlagend beherrschten.

**Alexander v. Hales** († 1245) spricht unseres Wissens nie ausdrücklich vom «Principium individuationis», wohl aber vom Grunde, der das Individuum macht, im Gegensatze zu dem Allgemeinen, dem Universale. Bisher hat man Alexander zu jenen gerechnet, die das Prinzip der Individuation in den körperlichen Dingen in die *Materia* und *Form* verlegten.<sup>1</sup> Die Frage soll genauer geprüft werden, wobei wir eine gewisse schwankende Unsicherheit, welche Alexander überhaupt eigen ist, auch hier konstatieren müssen. In einem Punkte geht Alexander mit Thomas und seiner Schule sicher durchaus einig: der Grund der Individuation kann bei den geistigen und körperlichen Individualwesen nicht derselbe sein, wie später Suarez gemeint hat.

a) In *Gott* und den *Engeln* liegt der Grund ihrer Persönlichkeit und Individualität in etwas ganz anderem als in der Materie oder bestimmten Accidentien. Freilich hat Aristoteles die Ursache der Individualität in die Materie und Accidentia verlegt. Aber dabei redete er nur als Naturphilosoph, d. h. über Dinge, die aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Alexander bestreitet diese aristotelische Ansicht nicht. Er bemerkt aber dazu, daß Gott nicht aus Materie und Form bestehe und daß es folgerichtig noch ein höheres Individualprinzip geben müsse, die *Unzuteilbarkeit*, «*incommunicabilitas*», die in Gott die Personen nach ihren persönlichen Eigenheiten scheidet.<sup>2</sup> Die gleiche Unzuteilbarkeit bildet auch den Grund der Persönlichkeit in dem *Engel*<sup>3</sup>, wenngleich nicht in dem gleichen Sinne wie in Gott, sondern nach der *qualitativ* verschiedenen Engelnatur in jeder Engelperson.<sup>4</sup> Der Menschenseele aber kommt die Persönlichkeit

<sup>1</sup> Ib. n. 30.

<sup>2</sup> «Ad aliud dicendum est, quod individualitas non tantum est ab accidente vel a materia, sicut dicit Philosophus, sed Philosophus locutus est sicut in Naturali philosophia; hic autem communius accipitur ratio individui pro incommunicabilitate, ut dicatur et in divinis individua hypostasis, ubi non est materia vel accidens, sed attenditur secundum proprietates personales distinguentes». S. Th. I. II. P. II, Inq. II, tr. II, c. IV a. 1 ad 2 (tom. II, n° 109).

<sup>3</sup> Ib. ad 2 u. 3

<sup>4</sup> Ib. a. 2 (n. 110).

deshalb nicht zu, weil sie wesenhaft zur Vereinigung mit dem Leibe hingeordnet ist.<sup>1</sup> Dagegen verteidigt Alexander, im Gegensatze zu Thomas, bei den Engeln die *Vielheit der Individuen in derselben Art*. Die verschiedenen Funktionen und Hierarchien der englischen Geister dienen ihm als Grundlage des Beweises.<sup>2</sup> In seinem höheren Alter neigte auch Albertus Magnus zu dieser halensischen These hin.

b) Anders löst Alexander die Frage hinsichtlich der irdischen *Körperwesen*, die aus vergänglicher Materie und Form zusammengesetzt sind. Hier soll er, so hörten wir oben im Gegensatze zu Aristoteles, der die Ursache der Individuation in die Materie und Accidentia verlegte, die *Materie* und *Form* zum Individuationsprinzip gemacht haben. So sicher scheint uns das indes gar nicht zu sein. Und wir schöpfen bei unseren Bedenken aus der gleichen Quelle, wie die Gegner. In dem betreffenden Kapitel stellt sich Alexander die Frage : ob das Universale und Singulare auf die göttlichen Personen Anwendung finden könne.<sup>3</sup> Dabei will er nun den *Unterschied zwischen dem Universale und Individuum* in den körperlichen Dingen herausheben. Man beachte gut die Fragestellung. Er handelt nicht direkt vom Individuationsprinzip, sondern von der Individuation, vom Individuum im Gegensatz zum Universale. Das ist wichtig ! Nun findet er das Individuum in einem dreifachen Gegensatze zum Universale : « est loqui de particulari sive individuo tribus modis : uno modo secundum quod dicitur individuum esse a materia, alio modo secundum quod (dicitur) ab accidentibus, tertio modo secundum quod a forma signata et singulari ».

α) Im ersten Sinne das Individuum genommen, insofern es das Sein von der Materie hat, stehen sich Universale und Individuum gegenüber wie, um mit Aristoteles zu reden, « Sonne » und « diese Sonne », also wie die Form allein und die Form mit der Materie. Folglich unterscheidet sich da das Individuum vom Universale durch die Verschiedenheit der Materie und Form : « Primo modo dicit philosophus, quod, qui dicit « solem », dicit formam tantum, qui dicit « hunc solem », dicit formam cum materia ; et ita diversitas universalis et particularis est secundum diversitatem formae et materiae ». Aus diesem letzteren Satze hat man den Schluß gezogen : bei Alexander liegt das Individuationsprinzip in der *Materie* und *Form*. Mit Unrecht, unseres

<sup>1</sup> Ib. c. V (n. 112).

<sup>2</sup> Ib. c. VI, a. 2 (n. 114).

<sup>3</sup> « Utrum in divinis accipientur intentiones universalis et particularis ». S. Th. I. I, P. II. Inq. I, tr. unicus, q. II c. 1 (tom. I, n. 337).

Erachtens, denn davon redet Alexander hier nicht, sondern vom Unterschiede zwischen *Universale* und *Individuum*, «*et ita diversitas universalis et particularis est secundum diversitatem formae et materiae*». Und das ist ganz aristotelisch : das Universale liegt bloß in der Form, das Individuum in *dieser Form* und *dieser Materie*, folglich in Materie und Form. Dagegen berührt Alexander das Individuationsprinzip in den Worten : «*secundum quod dicitur individuum esse a materia*», und diese Frage löst er mit ausdrücklicher Berufung auf Aristoteles I. De Coelo, c. 9, im aristotelischen Sinne : das Universale beschlägt die Form allein — sol — das Individuum : die Form mit der Materie — hunc solem — also gibt die Materie das Individuumsein und ist seine Ursache. Im gleichen Kapitel läßt Alexander den Aristoteles auch ohne Einrede sagen : «*ratio particularis venit a materia, ratio universalis a forma*<sup>1</sup>. Alles das stimmt mit der aristotelischen Lösung des Problems. Wer das ganze Kapitel liest und durchdenkt, wird uns zustimmen.

β) Den zweiten Gegensatz zwischen Individuum und Universale findet Alexander in den *Accidentia* des Individuums. Selbst wenn wir von einem Individuum alle Accidentia wegdenken würden, so würde es als solches doch immer einen *bestimmten Raum* einnehmen — Quantität — wodurch jedes Individuum von jedem anderen und daher auch vom Universale sich unterscheiden muß.<sup>2</sup> Auch das ist eminent aristotelisches Gedankengut bei der Lösung unserer Frage = *materia quantitate signata*.

γ) Den dritten Gegensatz zwischen Individuum und Universale findet Alexander in der *singulär-konkreten Form des Individuums*, wodurch das Menschsein und Sokrates und Cicero verschieden ist vom Menschsein im allgemeinen — Universale.<sup>3</sup> Auch das stimmt ganz mit der aristotelischen Lösung des Problems. Wir halten also, bis wir eines Besseren belehrt werden, dafür, daß Alexander über unsere Frage *wesentlich aristotelisch* dachte und wären gespannt darauf, wie man das berühmte vorige Kapitel anders interpretieren könnte ! Wie häufig

<sup>1</sup> Ib. ad f.

<sup>2</sup> « Secundo modo dicit Boëthius De Trinitate : Numero differentiam accidentium facit varietas ; nam tres homines neque genere neque specie, sed suis accidentibus distant. Nam si omnino ab iis cuncta accidentia separaremus, tamen locus cunctis diversus est ... ». Ib. c. 1.

<sup>3</sup> Tertio modo, sicut dicit Boëthius, cum « homo » dicitur, de pluribus quidem hominibus praedicatur ; sed si illam humanitatem, quae est in Socrate individuo, consideremus, fit individua, cum Socrates ipse sit individuus et singularis ». Ib.

hat man unseres Erachtens auch hier « Individuation » und « Individualprinzip » verwechselt.

Hat **Bonaventura** (1221/1274) zur Frage im gleichen Sinne Stellung bezogen wie Alexander? Darüber kann man zweifeln. Zwischen der schriftstellerischen Tätigkeit der beiden lag ein bedeutender Zeitraum. Jedenfalls trat Bonaventura viel *bewußter* an das Problem heran als Alexander. Daher redet er ausdrücklich von dem: « Principium individuationis ».<sup>1</sup> Während Alexander noch stark rezeptiv und wenig der strittigen Frage gegenübersteht, berichtet uns Bonaventura von einer Streitfrage.<sup>2</sup> Er berichtet uns von zwei Meinungen: solche, welche mit Aristoteles die Individuation von der *Materie* ableiteten: « quod individuatio venit a materia ». Es wird dabei auf die aristotelische Stelle I, *De Coelo*, c. 9, « coelum und hoc coelum »<sup>3</sup> hingewiesen. Eine andere Meinung, sagt B., geht dahin: die Individuation wäre Sache der *Form*: « quod individuatio esset a forma ». Keine der beiden Ansichten erhält den ganzen Beifall Bonaventuras, denn in jeder der beiden liegt ein Stück Wahrheit. Deshalb scheint eine dritte Stellung richtiger: *die Individuation entsteht aus der aktuellen Verbindung von Materie und Form*: « Ideo est tertia positio satis planior, quod individuatio consurgit ex actuali conjunctione materiae cum forma ». Immerhin macht Bonaventura sogleich wieder ein wichtiges Zugeständnis an die aristotelische Lösung in dem Sinne: die Materie ist *hauptsächlich* die Ursache der Individuation, da sie dem Individuum das « Diesessein » und damit die « räumlich-zeitliche » bestimmte Begrenzung und damit das « Singulärsein » gibt, während die Form dem Individuum das « Wassein » gibt: « Si tamen quaeras, a quo veniat *principaliter*, dicendum, quod individuum est *hoc aliquid*. Quod sit *hoc principalius*, habet a materia, ratione cuius forma habet positionem in *locō* et *tempore*. Quod sit *aliquid*, habet a forma ».<sup>4</sup> Die Form hat zwar ihr Individualsein auch nur in der Verbindung mit der Materie: « forma nulla est individua nisi propter conjunctionem sui cum materia », sagt er in der Antwort ad objecta; aber sie gibt dem Individuum

<sup>1</sup> II. Sent: D. 3, P. I, a. 2. q. III (Ed. Quaracchi, tom. II, p. 109-110).

<sup>2</sup> « Dicendum, quod haec eadem est quaestio de *individuatione*, quae nunc movetur de *personalī discretionē*; et de ipsa fuit *contentio* inter philosophicos viros ». Ib.

<sup>3</sup> Ib. ad 5. Bonaventura zitiert das arist. Beispiel genauer als Alexander, der dem Stagiriten das Beispiel: « Sonne » und « diese Sonne » zuschreibt.

<sup>4</sup> Ib.

hauptsächlich die Würde. So entsteht die Individuation in *jeder Kreatur* nur aus beiden Prinzipien Materie und Form. Aber die Würde und damit die *persönliche* Würde in Menschen und Engeln kommt von der Form her.<sup>1</sup>

Sachlich steht jedenfalls auch Bonaventuras Lösung der aristotelischen am nächsten. Ein kleiner Unterschied liegt aber vor und ein anderer größerer Unterschied besteht darin, daß Bonaventura, als Anhänger der Materie und Form in den kreatürlich-geistigen Substanzen, Materie und Form auch zum Individuationsprinzip in den Engeln, überhaupt in jeder Kreatur machte, was bei Alexander Hales, trotzdem er auch ein Anhänger der Komposition von Materie und Form in den geistigen Kreaturen war, kaum der Fall gewesen sein dürfte.

#### 7. Endlich noch einige Aufschlüsse über die aristotelisch-thomistische Auffassung des XIII. Jahrhunderts!

Wir reden zuerst von dem Gründer dieser Geistesrichtung, von **Albert dem Großen** († 1280).

Alberts Verdienst ist, bezüglich der Weiterentwicklung der aristotelischen Lehre von dem Individuationsprinzip, unterschätzt worden. In etwas hat dazu beigetragen Hertlings Bemerkung<sup>2</sup>, Albert hätte frühere aristotelische Positionen, die sein Schüler Thomas verteidigte, später preisgegeben. Inwieweit das richtig ist, werden wir sehen. Jedenfalls hat Hertling seiner Bemerkung nicht die Bedeutung zugemessen, als wie die Referenten derselben.

Albert beschäftigt sich mit unserem Probleme in verschiedenen früheren und späteren Werken, auch in seinem spätesten, der Summa theologica, die wenigstens zum Teile nach 1274 verfaßt wurde.<sup>3</sup> Wie sehr sich der große Gelehrte des Problems bewußt war, erhellt daraus, daß er in verschiedenen Werken ausdrücklich von dem «Principium Individuationis» redet.<sup>4</sup> Es sei hier nicht verschwiegen, daß seine

<sup>1</sup> «Individuatio igitur in *creatulis* consurgit ex dupli principio (materia et forma) .... Sed dignitatem dicit principaliter ratione *formae*; et sic patet unde sit personalis discretio originaliter, in *creatulis* loquendo, sive in *hominibus* sive in *angelis* ».

<sup>2</sup> *Hertling*, Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung, 1880, S. 102 ff. Dazu Dr. *Glossner*, l. c. S. 42.

<sup>3</sup> Lib. I, De Coelo, tr. III c. 7 u. c. 8 (Ed. Vivès, B. IV, p. 81 ss.; in lib. V, Met. tr. I c. 9 (Ed. Vivès, B. 6, p. 289; in lib. XI, Met. tr. I c. 7 (Ed. Vivès, B. 6, p. 590 ss.; in lib. VIII, Phys. tr. II c. 13 (Ed. Vivès, B. 3, 551). S. Th. P. II tr. I q. 4, membr. I a. 1, partic. 2 (Ed. Vivès, B. 32, p. 60 ss.).

<sup>4</sup> So in lib. I, De Coelo, tr. III c. 7; in XI. Met. tr. I c. 7; S. Th. P. II, tr. I q. 4, membr. I, a. 1, partic. 2.

These von der Mehrzahl der Formen, von der *Forma « corporeitatis »* und der eigenen Form der Elemente, die Albert mit den Augustinern im Gegensatze zu Thomas immer festhielt<sup>1</sup>, die Klärung des Problems erschwerte. Dessenungeachtet denkt Albert über die Individuationsfrage durchaus aristotelisch. Wie Aristoteles, Boëthius und Avicenna, unterscheidet er scharf zwischen der Individuation *geistiger* und *materieller* Dinge.

a) Die Individuation der *geistigen* Substanzen hat nichts mit der Materie zu tun, weil sie keine Materie besitzen. Temperamentvoll, wie er war, erklärt Albert den Augustinern seiner Zeit: die meisten der lateinischen Philosophen, welche Plato folgen, nehmen in der menschlichen geistigen Seele und überhaupt in den kreatürlichen geistigen Substanzen eine Zusammensetzung von Materie und Form an.<sup>2</sup> Mit Unrecht. Denn weder die menschliche *Seele*<sup>3</sup> noch die Engel<sup>4</sup> sind aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern nur aus « *quod est* » und « *quo est* » — Wesenheit und Existenz — wodurch sie sich von Gott unterscheiden. Ist aber in den geistigen Substanzen keine Materie, so kann in ihnen die Materie auch nicht *Individuationsprinzip* sein. Albert betrachtet es fast wie als eine Verleumdung, wie wenn Aristoteles und Boëthius die Materie als einziges Individuationsprinzip und als einzige Ursache der Singularitas und Incommunicabilitas aufgestellt hätten.<sup>5</sup> Die geistigen Substanzen haben als einfach unteilbare Formen den Grund ihrer Individuation in sich, und da keine Form ohne Materie vermehrbar ist<sup>6</sup>, hält Albert in I, De Coelo, tr. III c. 8, die These, daß jeder Engel vom anderen nicht bloß numerisch, sondern auch spezifisch sich unterscheide, für eine « *opinio probabilior* ».<sup>7</sup> Dagegen hält er in seiner Summa Theologica, also seinem letzten Werke, das Gegenteil

<sup>1</sup> Vgl. lib. I, De Coelo, tr. III c. 4 (B. IV, p. 73-74); S. Th. P. II tr. XIII q. 77, membr. 3; q. 76, m. 1.

<sup>2</sup> De anima, I. III tr. I c. 11 (S. 347-48).

<sup>3</sup> « Dicimus enim animam esse compositam, sed non ex materia et forma, sed ex eo, „quod est“ et „quo est“ ». S. de Creaturis, P. II tr. I q. 7 a. 3 (35, 102); De anima, I. c.

<sup>4</sup> II. Sent. D. 2 a. 2 (27, 47). S. de Creaturis, P. I tr. IV q. 21 a. 1 (34, 463-64).

<sup>5</sup> S. Th. P. II tr. I q. 4 m. 1 a. 1, partic. 2 (32, 63-64).

<sup>6</sup> « Nunquam multiplicatur forma per generationem, nisi hoc modo, quod multiplicatur per divisionem materiae ». I, De Coelo, tr. III c. 8 (4, 84).

<sup>7</sup> « Est autem intellectus sive intelligentia ... forma indivisibilis per materiam et ideo non agit de pluralitate. Et propter hoc *probabilior sententia* est de intelligentiis, quod quaelibet ab alia differat secundum *speciem* et non secundum *numerum solum* ». Ib. (85).

für wahrscheinlicher, «probabilius». Zwar hält er auch da an der Leugnung jeder Materie in den Engeln fest, meint aber die Annahme mehrerer Engel derselben Art, die numerisch durch ihre Amtsfunktionen unterschieden wären, würde der Tradition der Väter, «sanctis» besser entsprechen.<sup>1</sup> Das ist nun die «berühmte» Preisgabe früherer Positionen Alberts, von der Hertling berichtet hat. Faktisch hat Albert seine Theorie über das Individuationsprinzip in keiner Weise modifiziert, sondern nur in bezug auf eine Folgerung daraus: das, was er früher für wahrscheinlicher hielt, in ein «weniger wahrscheinlich» umgewandelt!

b) In den *körperlichen Wesen* dagegen ist und bleibt bei Albert immer die Materie das Individuationsprinzip: «Omne enim sensibile, ut diximus, proprium incommunicabile et sensibile est per *materiam* suam, quae est principium individuationis in ipso».<sup>2</sup> Mit Aristoteles wiederholt er das berühmte Beispiel: «Himmel» bedeutet die bloße Form, «dieser Himmel» die Form in der Materie.<sup>3</sup> Und weiter, da, wo er in der Metaphysik mit Aristoteles über die vier Seinseinheiten referiert, sagt er von der numerischen, also der individuellen: «Numero quidem sunt unum, quorum materia est una, sicut Marcus Tullius Cicero». <sup>4</sup>

Fügen wir schließlich noch ein Wort bei über die albertinische *Auffassung* des Individualprinzips. Es ist vielleicht bedauerlich, daß gewisse spätere Thomisten, die aus der *Materia signata* quantitate ein *Doppelprinzip* der Individuation schufen, an Alberts Ausführungen sich nicht mehr erinnerten. Betonen wir in erster Linie, daß Albert schon zwischen der Individuation und ihrer Ursache, ihrem Prinzip haarscharf unterschied, indem er von der Materie sagt, sie sei nur das *erste Prinzip* der Individuation: «dicitur secundum hoc materia, cum qua est hoc aliquid ens, eo quod est *primum* principium individuationis».<sup>5</sup> Auch dessen war sich Albert wohl bewußt, daß in körperlichen Dingen das Individuationsprinzip Ursache sein mußte, wodurch ein Körperwesen in eine bestimmte *räumlich-zeilliche Erscheinung* tritt und dadurch von jedem anderen Räumlich-Begrenzten sich unterscheidet, mit anderen Worten, daß das Individuationsprinzip notwendig eine

<sup>1</sup> S. Th. P. II tr. II q. 8 (32, 137-38).

<sup>2</sup> I, De Coelo, tr. III c. 7 (4, 82).

<sup>3</sup> Ib.; S. Th. P. II tr. I q. 4 c. (32, 61).

<sup>4</sup> In V. Met. tr. I c. 9 (6, 289).

<sup>5</sup> In XI. Met. tr. I c. 7 (6, 590).

Beziehung zu einem « *Accidens* », nämlich zu einer *bestimmten räumlich-zeitlichen Quantität* besagen muß.<sup>1</sup> Und dennoch redet Albert mit all dem nicht von einem Doppelprinzip. Ein und dieselbe Materia ist das *ganze eine* Individuationsprinzip, insofern *in ihr* die Potenz, die entitative Hinordnung oder Veranlagung zu einer bestimmten räumlich-zeitlichen Ausdehnung, Quantität ist. Das will Albert sagen mit der « *materia quantitate signata* »: « Et ideo materia primo est quidem *potentia quanta* et quanta secundum actum subjicitur sensibilibus ».<sup>2</sup> Und noch zusammenfassender sagt er das anderwärts: die Materia ist ihm eine « *signata* » in ihrer potenziellen Hinordnung zu einem bestimmten Ort, bestimmten Bewegung und Form.<sup>3</sup> Das ist die *Seinsordnung*. Damit leugnen wir nicht, daß in der *Erkenntnisordnung* die quantitative Ausdehnung des Individuums für uns Quelle der Erkenntnis des Individualseins sei, und als Ursache der Unterscheidung des Individuums vom andern Individuum dient.

Von den Thomisten des XIII. Jahrhunderts nach Thomas, den wir hier selbstverständlich beiseite lassen, nennen wir hier nur noch den Augustinereremiten **Aegidius Romanus**, der auf der Schwelle des XIII. und XIV. Saeculums steht († 22. Dez. 1316). Man hat dem stürmischen Kämpfer für den Thomismus auch in unserer Frage Selbstwidersprüche nachgesagt. Es ist aber sicher, daß er in seinen « *Quaestiones in Secundum librum Sententiarum* », sowohl in der Prima pars, als auch in der Secunda, furchtlos das aristotelische Individuationsprinzip verfochten hat.

Gleich wie die früheren Aristoteliker, macht er die Unterscheidung zwischen der Individuation in den *geistigen* und *körperlichen* Wesen, und zwar, wie jene, ausgehend von Formen, die geeignet sind, in einer Materie aufgenommen zu werden und andere, denen diese Eignung abgeht.

α) Die in sich subsistierenden *Geistesformen*, wie die der Engel, besitzen den Grund ihrer Individuation in ihrem « *per se existere* », also ihrer Subsistenz, die keiner Materie bedarf: « *Immateriales vero (formae) individuantur per se existere et per non recipi in materia* ».

<sup>1</sup> « *Dicamus igitur, quod materia uniuscujusque est cum qua est hoc aliquid ens et apparens* » « *illud, quod in re sentitur et subjicitur quantitati et situi et sensibilibus* ». Ib.

<sup>2</sup> Ib.

<sup>3</sup> « *Et ideo dicimus, quod habet materiam significabilem per potentiam ad ubi: cum materia eorum, quae sunt generabilia, determinetur per potentiam ad ubi et ad motum et formam* ». In I, De Coelo, tr. III c. 8 (4, 86).

Est ergo in Angelis individuatio, licet non sit in eis materia ».<sup>1</sup> Logisch zieht er daraus den Schluß, den schon Thomas zog, daß jeder Engel für sich allein eine Species besitzen müßte, da die Geistesform nicht in sich vermehrbar ist.<sup>2</sup>

γ) Kategorisch erklärt er bezüglich der *Körperwesen* : hier ist die Materie Individuationsprinzip : « in rebus materialibus principium individuationis est *materia*, propter quod quodlibet materiale est singulare per materiam ».<sup>3</sup> Und diese Erklärung kehrt öfter wieder, auch mit dem Hinweis auf die Stelle des Stagiriten I, De Coelo, c. 9.<sup>4</sup> Man fühlt es auch aus den Ausführungen des Aegidius heraus, daß in jener Zeit die thomistische These zur Kampffrage geworden war. Aegidius ist vor allem bestrebt, die Causalität von Materie und Form bei der Individuation richtig abzugrenzen<sup>5</sup> und den Einwand zu lösen, wie wenn die thomistische Theorie bloße Accidentia, speziell die Quantität, zum Individuationsprinzip machen würde.<sup>6</sup> *Nur die Materie als Substanz ist Individuationsprinzip !* Die Formel : an sich ist die Form nicht vermehrbar, sie wird nur individualisiert, also individuell vermehrt, durch ihre Aufnahme in eine räumlich-zeitlich bestimmte Materie — *materia quantitate signata* — bedurfte für Aegidius tatsächlich der Klärung. Man könnte sie so deuten, wie wenn die Materie bei Eintritt der Form schon individualisiert wäre und dann müßte man wieder eine Ursache der Individuation der Materie suchen. Dieser Einwand wurde tatsächlich den Thomisten öfters gemacht. Oder dann könnte man die Formel so deuten : die Quantität individualisiert die Materie, ehe die Form da ist, und individualisiert dann auch die Form, sodaß die Quantität als Accidens das Individuum schafft. An diesen Einwand denkt vor allem Aegidius und sucht ihm dadurch zu begegnen, indem er ausführt : dem zeitlichen Sein nach — also aktuell — sind Materie und Form *zugleich*, weil ja die aktualisierende Form und aktivierte Materie zugleich sind, wodurch das « *hoc aliquid* », also das « *Singulare* »

<sup>1</sup> Aegidii Columnae Romani in Secundum Librum Sententiarum Quaestiones. P. I D. III q. II a. 2 (Ed. Venetiis 1581, p. 183 B). Dasselbe P. II D. XVII, q. I a. 3. (p. 38).

<sup>2</sup> P. I D. III q. II a. 2 ad 1; a. 3 die Resolutio : « Angelorum species tot sunt, quot angeli » (p. 298).

<sup>3</sup> Ib. q. II a. 4 (253).

<sup>4</sup> Dicendum est, quod formae materiales individuantur per materiam ». Ib. a. 1 (183); dasselbe P. II q. XVII q. I a. 3.

<sup>5</sup> P. I D. III q. I a. 1 (p. 162).

<sup>6</sup> Ib. q. II a. 1 Dub. I (184).

da ist, indem die Form das spezifische « *aliquid* » und die Materie das « *hoc* » gibt. Aber dem *Ursprunge* nach : « *origine* », dem *Werden* nach : « *fieri* » ist die Ordnung eine andere. Es ist der Materie prima ihrem Wesen nach eigen, daß sie durch den Eintritt einer Form, die aus ihrer Potentialität allmählig sich entwickelt — *eductio formae de potentia Materiae* — ein « *hoc* », ein « *Dieses* » werden muß, und zwar mit bestimmten Dimensionen, also mit bestimmter Quantität : « *dimensiones nunquam a materia separantur et ... quantitas nunquam a materia separatur* ».<sup>1</sup> Folglich kann die Form, wenn sie sich mit der Materie vereinigt, sich nur mit dieser Materie, der eine bestimmte Quantität angehört, vereinen und so kann man sagen, daß im « *Werden* » des Individuums die individuelle Materie mit der Quantität — *materia quantitate signata* — *früher* ist als die Aufnahme der Form.<sup>2</sup> Damit ist auch die Hauptschwierigkeit gelöst : *nur die Materie als substanzialer Teil des Individuums ist Individuationsprinzip*<sup>3</sup>, aber die Materie, der innerlich notwendig als *Accidentia bestimmte Dimensionen*, eine bestimmte Quantität, eine bestimmte räumlich-zeitliche Begrenzung<sup>4</sup>, eine bestimmtezählbare Unterscheidung von anderen Individuen zukommt.<sup>5</sup>

Für Aegidius gibt es somit keine aktuelle Individuation außer in der Vereinigung von Materie und Form und folglich auch keine aktuell-bestimmte Quantität. Aber im « *Werden* » derselben — potenziell — ist die Materie Ursache der Individuation sowohl der aktuell bestimmten Quantität, als auch der individualisierten Form und daher prioritate causalitatis *einziges substantielles Individuationsprinzip des körperlichen Individuums* !

<sup>1</sup> P. I. D. III q. I a. i (162).

<sup>2</sup> « *Origine ergo etsi non tempore vel duratione, semper quantitas praetelligitur esse in materia antequam suscipiat aliquam formam substantiale vel accidentale* ». Ib.

<sup>3</sup> « *Própter quod individuum constans ex signata forma et ex materia signata, est substantia et non aliud* ». P. I D. III q. II a. i (184).

<sup>4</sup> « *Hujusmodi autem signatio competit formae materiali ex eo, quod recipitur in materia : ... Sed hoc non potest facere materia ... nisi sumatur sub esse signato, videlicet, hic et nunc, » . Ib. (184) : « *tales ergo conditiones materiae, sicut sunt esse hic et nunc vel sicut sunt, quod forma recipiatur in hac materia et non in alia, et in hoc tempore et non in alio, ad ipsam essentiam materiae sunt referendae* ». Ib.*

<sup>5</sup> Ib. (185).