

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK

THOMAS VON AQUIN

Über Seiendes und Wesenheit

Lateinisch - Deutsch

FELIX MEINER VERLAG

THOMAS VON AQUIN

Über Seiendes und Wesenheit

De ente et essentia

Mit Einleitung, Übersetzung
und Kommentar
herausgegeben von
HORST SEIDL

Lateinisch -Deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 415

Der lateinische Text ist übernommen aus: S. Thomae de Aquino Opera omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma 1976, tomus XLIII, pp. 322sqq.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <<http://portal.dnb.de>>.

ISBN: 978-3-7873-0771-5

ISBN eBook: 978-3-7873-3290-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1988.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

www.meiner.de

INHALT

Vorwort	VII
Einleitung	IX
I. Vorbemerkung zur Schrift 'De ente et essentia'	IX
II. Analytische Gliederung	X
III. Hauptaspekte	XXII
1. Vom Seienden zur Wesenheit: Vom Ver- ursachten zu den Ursachen	XXII
2. Individuelle (bzw. individuierende) und all- gemeine Materie: 'anzeigbare' und 'nicht anzeigbare' Materie	XXIII
3. Die 'Form des Ganzen' und die 'Form als Teil' des ganzen Dinges	XXVII
4. Die Wesenheit 'als Ganzes' und 'als Teil' (des Dinges)	XXVIII
5. Verschiedenheit von Sein und Wesenheit: Ihr Verhältnis zueinander als das von Akt und Potenz	XXXIII
6. Beweis für die Existenz der ersten Ursache, Gott	XXXVIII
7. Die Wesenheit der ersten Ursache, Gott, als das Sein selbst	XXXIX
IV. Interpretationsprobleme	XLI
1. Zur individuellen und 'allgemeinen Materie'	XLI
2. Zu den 'bestimmten' und 'unbestimmten Dimensionen' (der Materie)	XLIII
3. Zur Form als Teil des Dinges und als 'Form des ganzen' (Dinges)	XLVIII
4. Zu Sein und Wesenheit	XLIX
5. Abschließende Bemerkungen	LIII
Literaturhinweise	LIX

Thomas von Aquin
Über Seiendes und Wesenheit

Text und Übersetzung

Proömium	3
Kapitel I. Was allgemein mit dem Wort Wesenheit und Seiendes bezeichnet wird	5
Kapitel II. Wie sich die Wesenheit in den zusam- mengesetzten Substanzen vorfindet, und was das Wort Wesenheit bei ihnen beinhaltet	9
Kapitel III. Wie sich die Wesenheit zum Begriff der Gattung, der Art und des Artunterschiedes verhält	27
Kapitel IV. Auf welche Weise die Wesenheit in den abgetrennten Substanzen ist	37
Kapitel V. Wie die Wesenheit in den verschiedenen Dingen auf verschiedene Weise vorliegt	49
Kapitel VI. Wie die Wesenheit in den Akzidenzien vorliegt	59

Kommentar

zum Proömium	71
zum Kapitel I	73
zum Kapitel II	77
zum Kapitel III	87
zum Kapitel IV	92
zum Kapitel V	100
zum Kapitel VI	106

Anhang: Quellentexte

I. Aristoteles, <i>Metaphysica</i> , lib. VII	113
II. Avicenna, <i>Metaphysica</i> , tract. V	121
III. Entwicklungslinien von Aristoteles über Avicenna zu Thomas	131

VORWORT

Die kleine Frühschrift des hl. Thomas v. Aquin: 'Über Seiendes und Wesenheit' ('De ente et essentia', im folgenden abgekürzt: 'De ente'), findet gegenwärtig ein starkes Interesse, weil in ihr der Aquinate "problembewußter" zu sein scheint als in den späteren, "dogmatischer" erscheinenden Hauptwerken; denn sie erörtert eine Reihe von Problemen in offener Form, derart, daß ihre Erörterung nicht immer deutlich Lösungen erkennen läßt. Dies hat in der modernen Auslegung gewisse Interpretationsprobleme zur Folge, welche die in 'De ente' erörterten metaphysischen Hauptbegriffe betreffen: Seiendes bzw. Sein und Wesenheit, Materie und Form, materielle und immaterielle Substanz.

Ziel der vorliegenden Ausgabe ist es, dem Nichtfachmann und Studenten die inhaltlich schwierige Schrift zugänglich zu machen. Sie geht in der Einleitung auf die heutigen Interpretationsprobleme ein, die sich bei erneutem Studium der einschlägigen Thomas-Texte als auflösbar erweisen, was auch zu dem vorliegenden Versuch geführt hat, größere Eindeutigkeit in der Übersetzung zu erreichen; denn wo Interpretationsprobleme in sie hineinwirken, führt dies zu mehrdeutigen, verschiedenen Übersetzungen.

Weil die Schrift 'De ente' zu Aristoteles' 'Metaphysica' in einem sehr engen Bezug steht, der heute noch zu wenig beachtet wird, widmet ihr der vorliegende Kommentar besondere Aufmerksamkeit. Da neben den aristotelischen 'Metaphysica' das gleichnamige Werk seines mittelalterlichen Kommentators Avicenna Hauptquelle von 'De ente' ist, werden beide Werke noch in einem Anhang behandelt.

Der lateinische Text ist der neuen Edition der Leonina: S. Thomae de Aquino Opera omnia, t. XLIII (Roma 1976), entnommen. Für die freundliche Genehmigung sei der Commissio Leonina herzlicher Dank ausgesprochen. Da das lateinische Original nur als Lesetext dienen soll, sind aus

dem textkritischen Apparat der Opera omnia nur die wichtigsten Varianten zusammengestellt, die für das inhaltliche Verständnis Bedeutung haben. Ferner sind die wertvollen Quellenangaben aus dem Apparat übernommen worden.

Der lateinische Text wird in normalisierter Schreibweise vorgelegt, so daß z.B. für *diffinitio*, *eciam*, *essentie*, die Standardformen: *definitio*, *etiam*, *essentiae*, stehen. Die Kapitel-Überschriften sind aus der Marietti-Ausgabe (ed. R. Spiazzi) aufgenommen worden.

Die in Text und Übersetzung eingefügten Ziffern in eckigen Klammern dienen als Gliederungs- und Bezugspunkte in der Inhaltsübersicht (s. Einleitung, II.) und im Kommentar.

Besonders möchte ich auch dem Felix Meiner Verlag sehr herzlich für seine Bereitschaft und Umsicht danken, die es ermöglicht haben, daß die zweisprachige, kommentierte Ausgabe von Thomas' 'De ente et essentia' nun erstmals in der "Philosophischen Bibliothek" erscheinen kann.

Rom, Mai 1988

Horst Seidl

EINLEITUNG

I. Vorbemerkung zur Schrift 'De ente et essentia'

Im Gesamtwerk des hl. Thomas v. Aquin (1225 oder 1227–1274) ist 'De ente et essentia' eine Frühschrift, die er in Paris noch vor Beginn seiner Magistertätigkeit 1256, also zwischen 1254 und 1256, verfaßt hat¹. Über Leben und Werk des großen Theologen und Philosophen aus dem Dominikaner-Orden unterrichten vorzügliche Darstellungen (s. Literaturhinweise), so daß an dieser Stelle darauf nicht näher eingegangen werden muß. Erwähnt sei hier nur die von J. Weisheipl O.P.².

Was den Titel der Frühschrift betrifft, so ist der am meisten überlieferte: 'De ente et essentia', neben anderen ebenfalls häufigen Titeln, wie 'De quidditate et esse', 'De quidditate entium', 'De essentia', 'De esse et essentia', 'De entium quidditate' (vgl. Roland-Gosselin, XV, und Weisheipl, 79–80, 339–340).

Die Schrift legt Hauptgedanken der tradierten Metaphysik dar, die wir auch in den späteren Werken, vor allem den beiden 'Summen', wiederfinden. Wenn Thomas sie auch auf Bitten von Ordensbrüdern (von Saint-Jacques, Paris) für diese geschrieben hat, so ist sie doch nicht etwa nur eine Einführungsschrift für Anfänger. Vielmehr geht er, mit hoher spekulativer Kraft, auf Fragen ein, die seinerzeit in Diskussion waren. Hauptquellen sind Aristoteles (384–322 v. Chr.), meist einfach 'der Philosoph' genannt, und seine mittelalterlichen Interpreten Avicenna (Ibn Sina, persi-

¹ Nach dem Schriftenkatalog der Vita des Ptolomaeus de Lucca (s. P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg² 1910, 59).

² Besonders ansprechend ist die Thomas-Biographie (mit wertvollem Bildmaterial) von R. Spiazzi O.P.: *San Tommaso d'Aquino*, Florenz (Nardini) 1975.

scher Philosoph, 980–1037 n. Chr.) und Averroes (Ibn Roschd, arabischer Philosoph in Spanien, 1126–1198). Thomas verweist auch auf antike, neuplatonische Philosophen und Kommentarwerke, so auf Boethius (480–527) und den ‘Liber de causis’ (‘Über die Ursachen’), mit Proklos (410–485) als Quelle. In die kritische Diskussion wird auch Avicenna einbezogen (Ibn Gebirol, jüdischer Philosoph in Spanien, 1020/21–1069/70).

Thomas’ kleines Frühwerk haben die späteren Hauptwerke nicht verdrängt. Vielmehr ist sie in ihrer eigenen, spekulativen Bedeutung schon bald erkannt und dann häufig, bis in unsere Zeit, ediert sowie – wegen der Schwierigkeit ihres Inhaltes – auch kommentiert worden. Die ersten Kommentare reichen schon ins 14. Jahrhundert zurück (s. M. Grabmann). Bekannt geworden ist u. a. der Kommentar des Dominikaner-Theologen Cajetan (Thomas de Vio, 1468–1534).

II. Analytische Gliederung

Das Proömium führt [1] das Thema über ‘Seiendes’ und ‘Wesenheit’ ein und begründet die Notwendigkeit, beide zu untersuchen.

[2] Hinsichtlich der Methode muß die Untersuchung vom Seienden, zunächst als dem ‘Zusammengesetzten’, empirisch Gegebenen (Verursachten) ausgehen und zur Wesenheit fortschreiten, welche die ‘einfachen’ konstitutiven Ursachen des gegebenen Seienden betrifft.

Das *Kapitel I* legt dar, [3] was die Begriffe ‘Seiendes’ und ‘Wesenheit’ bedeuten, und zwar im Anschluß an Aristoteles:

‘Seiendes’ liegt in zwei Bedeutungen vor,

- 1) nach den zehn Kategorien (sc. als reales Seiendes),
- 2) nach der Wahrheit in den Aussagen (sc. als logisches, mentales Seiendes).

Nach der zweiten Bedeutung kann auch nicht real Existierendes ein Seiendes sein; z.B. werden auch Verneinung und Privation von etwas ausgesagt.

[4] Die 'Wesenheit' nun wird vom Seienden in der ersten Bedeutung (d.h. vom realen Seienden) her gewonnen. [5] Sie betrifft jeweils eine gemeinsame Natur von Seiendem innerhalb der verschiedenen kategorialen Gattungen (und diese Natur ist sowohl Seins- als auch Erkenntnisprinzip jedes Dinges). [6] Daraus ergeben sich folgende synonyme Bezeichnungen: Als Gegenstand der Definition heißt sie bei den Philosophen 'Washeit', bei Aristoteles auch 'So-sein' und 'Form', als die Bestimmtheit des Dinges (in dem, was es ist). [7] 'Natur' heißt sie bei Boethius als Prinzip der Vernunftkenntnis, [8] bei Aristoteles auch als Seinsprinzip ('wodurch jedes Ding ein Seiendes ist'). (So tritt hier der oben [2] angedeutete seinsursächliche Aspekt der Wesenheit hervor.)

[9] Nach der Einteilung des Seienden in Substanzen und Akzidenzien, und der Substanzen in zusammengesetzte (physische) und abgetrennte (transzendente, metaphysische) müssen in all dem verschiedenen Seienden auch entsprechend verschiedene Wesenheiten vorliegen.

[10] Das weitere Vorgehen der Untersuchung wird so festgelegt, daß zuerst die Wesenheit der zusammengesetzten Substanz betrachtet werden muß, weil sie unserer Vernunft leichter zugänglich ist, wenn auch die der einfachen, abgetrennten Substanz in höherer Weise Wesenheit ist als die der zusammengesetzten Substanz.

Kapitel II untersucht dann, [11]–[15], wie die Wesenheit in den aus Form und Materie zusammengesetzten Substanzen vorliegt, und legt dar, daß bei ihnen die Wesenheit ebenfalls zusammengesetzt sein, d.h. Form und Materie umfassen muß.

[16] Dafür spricht auch dies Argument, daß das Sein der zusammengesetzten Substanz nicht nur zur Form, auch nicht nur zur Materie, sondern zum zusammengesetzten, ganzen Seienden gehört. Die Wesenheit ist aber das Seinsprinzip, wodurch das Seiende ist. Also muß sie nach bei-

den, Form und Materie, bezeichnet werden, wenn auch nur die Form die Seinsursache ist (die dem Ding 'das Sein gibt'). [17] Erläuterndes Beispiel aus der Physik, wo Körper mit bestimmten Eigenschaften (z.B. Geschmack) nicht nur nach dem einen hauptsächlich der konstitutiven Bestandteile bezeichnet werden, sondern nach der Zusammensetzung aus beiden.

[18] Im folgenden werden verschiedene Bedeutungen der Wesenheit herausgestellt. Die Tatsache, daß die Wesenheit auch die Materie des Einzeldinges umfaßt, führt zunächst zu dem Problem der Allgemeinheit der Wesenheit (weil sie ebenso wie das Einzelding aus Form und Materie zusammengesetzt ist und mit ihm identisch zu sein scheint). Wenn die Materie Individuationsprinzip ist, dann kann scheinbar die Wesenheit nicht allgemein sein, und es vom Allgemeinen, der Art (Species), keine Definition geben, da Objekt der Definition die Wesenheit ist.

[19] Das Problem wird dann durch folgende Unterscheidungen aufgelöst: Die Materie hat zwei Bedeutungen:

- als individuelle, durch die drei Dimensionen quantitativ bestimmte, (hier und jetzt) 'anzeigbare' Materie, und
- als 'nicht anzeigbare' Materie desselben Dinges qua Art (Species).

Dementsprechend hat die Wesenheit ebenfalls zwei Bedeutungen:

- als Wesenheit des individuellen Dinges und
- als Wesenheit von dessen Art (Species).

(Definierbar ist die Wesenheit eines Dinges nicht qua Individuums, sondern der Art nach.) Da nun nur die 'anzeigbare' Materie Individuationsprinzip ist, kann es durchaus eine Wesensdefinition der allgemeinen Art (Species) geben.

[20] Individuum und Art, wie auch die ihnen entsprechenden Wesenheit, nach den beiden Bedeutungen, unterscheiden sich gerade durch die anzeigbare und nicht anzeigbare Materie.

[21] Wie zwischen Individuum und Art, so besteht auch analogerweise wieder zwischen Art und Gattung ein Verhältnis des Anzeigbaren und Nicht-Anzeigbaren. Doch erfolgt die Anzeigbarkeit hier und dort auf verschiedene Wei-

se. [22] Dabei verhält sich die Art zum Individuum nicht wie ein Teil zum Ganzen, als ob sie die prägenden (individuierenden) Merkmale ausschloße. Vielmehr ist die Art das ganze Ding und schließt die prägenden Merkmale des Individuums schon unbestimmterweise ein. Ebenso ist auch die Gattung nicht Teil der Art, sondern steht wie diese für das ganze Ding und enthält unbestimmterweise die prägenden (spezifizierenden) Merkmale der Art. [23] Erläutert wird dies durch das Beispiel mit den zwei Bedeutungen, die der Begriff "Körper" haben kann, [24] der an sich eine Substanz mit drei Dimensionen bezeichnet (die hier gleichsam als substantielle Form fungieren). [25] Diese Substanz schließt nun in einer Bedeutung jede weitere Formvollendung aus und ist dann ein Teil des Lebewesens. [26] In einer anderen Bedeutung jedoch schließt es weitere Formen, nämlich des Lebens u.ä.m., ein und steht dann für das ganze Lebewesen, als Gattung.

[27] Allgemein gesprochen, verhält sich die Gattung eines Dinges zu dessen Art (z.B. Lebewesen zu Mensch) nicht wie ein Teil zum ganzen Ding, sondern wieder wie das ganze Ding, das gegenüber der Art noch ungeprägt ist, aber die weitere spezifische Prägung und Formvollendung unbestimmterweise einschließt.

[28] Näher gesehen, bedeutet zwar die Gattung das ganze Ding, jedoch mehr nach seiner materiellen Seite hin, wenn sie auch nicht mit der Materie identisch ist. [29] Ebenso bedeutet der Artunterschied das ganze Ding, aber mehr nach der Seite der Form hin, ohne wiederum mit dieser identisch zu sein. Und die Art (Species) bezeichnet ein Ding gleicherweise mit den beiden Ursachen, Materie und Form (ohne mit ihnen identisch zu sein).

[30] Gattung, Artunterschied und Art verhalten sich also zu Materie, Form und Zusammengesetztem nur analog, nicht identisch, da sie jeweils das ganze Ding (wenn auch nach verschiedenen Seiten hin) bezeichnen. [31] In gewissem Sinne ist zwar die Wesensdefinition aus den definitorischen Begriffen (Gattung und Unterschied) 'zusammengesetzt', aber nicht wie aus Teilen. [32] Daraus folgt nicht, daß die Gattung verschiedener Arten eine numeri-

sche (individuelle) Einheit hätte; denn ihre Einheit, in welcher sie ein ganzes Ding vorstellt, rührt nur von jener Unbestimmtheit (Ungeprägtheit) gegenüber den Arten her. [33] Dadurch daß die Gattung die besondere Prägung der Art unbestimmt einschließt, und die Art die besondere Prägung des Individuums, kann auch die Wesenheit der Art so betrachtet werden, daß sie das besondere Gepräge des Individuums unbestimmt einschließt. Dieses kann aber auch von ihrer Betrachtung ausgeschlossen werden. Je nachdem ergeben sich zwei Bedeutungen der Wesenheit (wie oben erwähnt):

- 1) als Wesenheit der Art eines Dinges, wonach sie für das Ding *als ganzes* steht und das Individuelle, auch die individuelle, 'anzeigbare' Materie, unbestimmt einschließt, und
- 2) [34] als Wesenheit des individuellen Dinges, die nur *einen Teil* desselben ausmacht, weil sie das Individuelle, wie auch die 'anzeigbare' Materie (als nicht zur Wesenheit gehörig) ausschließt. (Im Ding gibt es neben dem Wesentlichen, Notwendigen, auch Nicht-Wesentliches, Kontingentes, Akzidentelles.)

[35] Der Begriff, der die Wesenheit als Teil des individuellen Dinges bezeichnet, kann von diesem nicht ausgesagt werden, da der Teil vom Ganzen nicht aussagbar ist.

[36] Bezeichnet wird die Wesenheit 'als Ganzes' durch den Artbegriff (z.B. homo), dagegen 'als Teil' durch den Wesensbegriff der Art (humanitas), zu dem dann der Wesensbegriff der Gattung (animalitas) und des Unterschiedes (rationalitas) gehört.

[37] Zusammenfassend gesehen, entsprechen den zwei verschiedenen Bezeichnungen der Wesenheit, durch den Artbegriff (z.B. homo) und den Wesensbegriff der Art (humanitas), die zwei (o. gen.) verschiedenen Bedeutungen der Wesenheit, sofern sie einmal als ganzes Ding und zum andern als Teil desselben betrachtet werden kann. Während die Wesenheit nach dem Artbegriff (homo) vom ganzen individuellen Ding (Sokrates) ausgesagt werden kann, ist dies nach dem Wesensbegriff der Art (humanitas) nicht mehr möglich.

Das Kapitel III untersucht nun [38], wie sich die allgemeinen Begriffe der Gattung, des Artunterschiedes und der Art zur Wesenheit verhalten, und stellt zunächst fest, daß die allgemeinen, definitorischen Begriffe, die immer vom ganzen Ding ausgesagt werden, nicht von der Wesenheit (in der zweiten Bedeutung) als Teil des Dinges ausgesagt werden können. Als solche wird sie nur vom Wesensbegriff der Art bezeichnet (s. o.).

[39] Gattung, Unterschied und Art kommen der Wesenheit auch nicht in der platonischen Auffassung zu, wonach sie eine eigene Substanz außerhalb der empirischen Einzeldinge wäre; denn bei dieser Auffassung hätte sie für die Dinge keine ursächliche Funktion mehr, weder als Seins-, noch als Erkenntnisursache.

[40] Also können die allgemeinen, definitorischen Begriffe der Wesenheit nur insofern zukommen, als diese für das ganze Ding steht und dabei die Geprägtheit des Individuum unbestimmterweise einschließt (d. h. nach der ersten Bedeutung).

[41] Die so begriffene Wesenheit kann in zweifacher Bedeutung verstanden werden, a) ohne das Sein in etwas, b) mit dem Sein in etwas:

a) Die Wesenheit, ohne das Sein betrachtet, betrifft das, was ihr an sich zukommt. Bei dieser 'absoluten Betrachtung' wird von dem Akzidentellen abgesehen, das sich durch das Sein der Wesenheit in einem Ding ergibt. [42] Daher kommt auch das Eines- oder Vieles-sein nicht der Wesenheit selbst zu. Sonst würde das eine das andere ausschließen, während doch beides der Wesenheit akzidentell zukommen kann.

b) [43] Die Wesenheit, mit dem Sein betrachtet, steht auch mit dem Akzidentellen in Bezug, das sich ergibt, sofern sie in etwas ist. [44] Dabei wird weiter zwischen dem Sein der Wesenheit im Einzelding und in der Seele unterschieden. Doch eignet der Wesenheit in absoluter Betrachtung weder das Eines-, noch das Vieles-sein, das ihr durch das Sein in den Einzeldingen zufällt. [45] Wenn aber auch die absolute Betrachtung der Wesenheit vom Sein in etwas absieht, so schließt sie dieses von der Wesenheit nicht aus,

die ja (nach der o. gen. ersten Bedeutung) für das ganze individuelle Ding steht und von ihm ausgesagt wird.

[46–48] Was nun die definitiorischen Begriffe in ihrer Allgemeinheit betrifft, mit den Merkmalen der Einheit und Gemeinsamkeit, so können sie nur der Wesenheit mit ihrem Sein in der menschlichen Vernunft zukommen, die vom Einzelnen absieht und die Wesenheit in allgemeiner Einheit begreift.

[49] Trotz der Allgemeinheit, welche die Wesenheit in der Vernunft hat, wird sie doch von jedem Menschen einzeln eingesehen.

[50] Kritik an Averroes' Lehre, wonach die Erkenntnis der Wesenheit, in ihrer allgemeinen Einheit, von einer einzigen, überindividuellen Vernunft verursacht werde.

[51] Der Artbegriff kommt in seiner abstrakten Allgemeinheit – d.h. in der Intention als Art (Species) – der Wesenheit in absoluter Bedeutung nicht zu; denn diese wird vom Individuum ausgesagt, der abstrakte Artbegriff dagegen als solcher nicht (z.B. läßt sich nicht aussagen: Sokrates ist die Art, der Mensch). [52] In der Intention der Allgemeinheit (als Gattung, Art) ist zwar die der Aussagbarkeit eingeschlossen, aber nicht umgekehrt. (Wenn z.B. die Gattung ausgesagt wird, dann nicht auch die Intention der Gattung).

[53] Ergebnis: In ihrer abstrakten Allgemeinheit kommen die definitiorischen Begriffe nicht der Wesenheit in absoluter Betrachtung zu, sondern nur akzidentell, sofern die Wesenheit ihr Sein in der Vernunft hat.

Das Kapitel IV geht [54] zur Untersuchung der Wesenheit in den abgetrennten Substanzen über, d.h. was sie bei der Seele, beim Vernunftwesen ('Intelligenz') und der ersten Ursache (Gott) ist.

[55] Alle Philosophen stimmen darin überein, daß nur die erste Ursache in sich gänzlich einfach ist, die anderen abgetrennten Substanzen hingegen zusammengesetzt. Indes nehmen Avicenna und andere für das Vernunftwesen und die Seele eine Zusammensetzung aus Form und Materie an. Doch läßt sich diese Annahme nicht halten.

[56–58] Argumente und Widerlegung eines Einwandes. So bleibt nur übrig, daß die Vernunftwesen aus Form und Sein zusammengesetzt sind.

[59] Die weitere Untersuchung geht von der Feststellung aus, daß bei einer Zusammensetzung aus zwei Prinzipien dasjenige, das Seinsursache für anderes ist, von ihm dem Sein nach unabhängig ist. [60] So verhält sich nun die Form als Seinsursache gegenüber der Materie und ist daher von dieser dem Sein nach unabhängig. (Dies gilt in höchstem Maße von der ersten Form, der ersten Ursache, Gott.) [61] Wenn einige Formen sich an Materie finden, so nur deshalb, weil sie von der ersten Ursache zu weit entfernt sind. [62] Andere Formen, die der ersten Ursache am nächsten stehen, sind ohne Materie. Zu ihnen gehören die Vernunftwesen.

[63] Es ergeben sich folgende Unterschiede zwischen der Wesenheit in der zusammengesetzten und in der einfachen Substanz: Die Wesenheit der zusammengesetzten Substanz umfaßt Form und Materie (und ist somit selbst auch zusammengesetzt), während die der einfachen Substanz nur Form ist.

[64] Ferner kann die Wesenheit von der zusammengesetzten Substanz als ganzes und als Teil betrachtet werden, je nachdem ob in ihr die 'anzeigbare' Materie unbestimmt eingeschlossen oder überhaupt ausgeschlossen sein soll. [65] Dagegen bedeutet die Wesenheit der einfachen Substanz diese immer als ganze und d.h. als Form, da es außer der Form hier keine Materie gibt. [66] Ein weiterer Unterschied ist der, daß die Wesenheit einer Art (Species) der zusammengesetzten Substanzen in einer Vielheit von Individuen auftritt, die sich auf verschiedene Materien verteilt. Dagegen ist bei den abgetrennten Substanzen, die keine Materie mehr haben, jedes Individuum eine eigene Art (Species).

[67] Die abgetrennten Substanzen, die nicht mehr aus Form und Materie zusammengesetzt und insofern einfach sind, haben doch eine Zusammensetzung anderer Art, nämlich aus Potenz und Akt. Bei ihnen sind nämlich Wesenheit und Sein verschieden; denn das Sein ist kein Bestandteil

der Wesenheit, und diese wird ohne das Sein eingesehen. (Wesenheit und Sein verhalten sich zueinander wie Potenz und Akt.) [68] Nur bei der ersten Substanz, der ersten Ursache, ist das Sein mit ihrer Wesenheit identisch. [69] Weitere Bestimmungen zur ersten Substanz.

[70] Bei den anderen abgetrennten Substanzen hingegen kommt zur Wesenheit oder Form das Sein als von ihr verschieden hinzu (so daß sie aus Form und Sein zusammengesetzt sind).

[71] Beweis, daß es eine erste Ursache, Gott, gibt. [72] Und diese Ursache muß eine erste sein, deren Wesenheit das Sein selbst ist und mit Gott gleichgesetzt wird.

[73] Da die zusammengesetzten Substanzen von der ersten Ursache das Sein empfangen, müssen sie sich in ihrer Wesenheit / Form potentiell gegenüber dem empfangenen Sein als Akt verhalten. [74] Somit sind die abgetrennten Substanzen (außer der ersten) aus Potenz und Akt zusammengesetzt, nicht aber aus Materie und Form. [75] Jede abgetrennte Substanz von solcher Art ist als Vernunftwesen mit ihrer Wesenheit identisch. Das Sein hat sie als das, wodurch sie ist, die Wesenheit aber als das, was sie ist. [76] Durch die Zusammensetzung aus Potenz und Akt läßt sich die Vielfalt von Vernunftwesen erklären, und zwar in der Weise, daß die je höheren Wesen, die der ersten Ursache (dem reinen Akt) immer näher kommen, mehr Wirklichkeit (Aktualität) und weniger Möglichkeit (Potentialität) haben. [77] In dieser Rangordnung folgt die menschliche Seele an unterster Stelle und ist nur Möglichkeit, als 'mögliche Vernunft', gegenüber der aktuellen Erkenntnis der intelligiblen Formen. [78] Daher verbindet sich mit ihr ein materieller Körper (der ihr zum Übergang zu aktueller Erkenntnis dient). Mit dem Körper bildet sie ein Zusammengesetztes, den Menschen. Das Sein eignet dem ganzen Menschen, wird aber von der Seele verursacht und hängt nicht vom Körper ab (der vielmehr am Sein teilhat). [79] Unterhalb der Formen der Vernunftwesen und Seelen folgen in der Rangordnung die körperlichen Formen, die der (ersten) Materie immer näher kommen und damit immer weniger Aktualität zeigen. Auf unterster Stufe finden

sich die Formen der Elemente, als gewisse aktive und passive Qualitäten von ihnen.

Das Kapitel V legt im Zusammenhang dar, [80] wie sich die Wesenheit auf verschiedene Weise bei den verschiedenen Substanzen vorfindet, und zwar sowohl bei den materiellen wie auch bei den immateriellen, zusammengesetzten Substanzen und bei der einfachen, ersten Substanz.

a) Bei der ersten Substanz, Gott, fällt die Wesenheit mit dem Sein selbst in eins zusammen. Sie ist Individuum nicht mehr einer Gattung oder Art. [81] Es wäre aber ein Irrtum, Gottes Sein mit dem allgemeinen Sein zu identifizieren, das als formales Merkmal allem Seienden eignet. [82] Dadurch, daß Gott das Sein selbst ist, fehlen ihm nicht die übrigen Vollkommenheiten die auch in allen Gattungen des Seienden auftreten, sondern Er hat alle, aber in erhabenerer Weise, indem sie in einfacher Einheit (und als erste Ursache) in Ihm sind.

b) [83] Bei den übrigen abgetrennten Substanzen, d.h. den Vernunftwesen, und den Seelen, sind Sein und Wesenheit verschieden, wobei ihre Wesenheiten Formen ohne Materie sind. Ihr Sein, als von der ersten Ursache (Gott) empfangenes, ist ein verursachtes, endliches. Die Vernunftwesen sind daher 'nach oben zu' endlich, wegen des endlichen Seins, das sie empfangen haben, 'nach unten zu' aber unendlich, weil ihre Formen durch keine Materie begrenzt sind.

[84] Die menschliche Seele hat ihre Individuation nur 'gelegenheitsweise' aus der Materie — sofern sie ihren Anfang im Körper hat - jedoch eigentlicherweise aus sich selbst, d.h. aus ihrem selbständigen Sein, das nicht vom Körper abhängt und fortbesteht, wenn dieser zugrunde geht.

[85] Was die definitiorische Bestimmung der immateriellen, vernunftbegabten Substanzen betrifft, so fallen sie in eine Gattung (der Substanz) und bilden Arten nach Artunterschieden. Diese sind uns ihrer eigentlichen Natur nach unbekannt, wie bei den sinnlichen Substanzen. Doch während wir sie bei ihnen wenigstens akzidentell aus ihren Wir-

kungen bestimmen, ist uns bei den vernunftbegabten Substanzen nicht einmal dies möglich.

[86–89] Gattung und Artunterschied ergeben sich bei den immateriellen und den sinnlichen Substanzen auf verschiedene Weise. [90] Auch muß bei den immateriellen Substanzen nicht, wie bei den sinnlichen, die Einteilung in Arten immer durch entgegengesetzte Unterschiede erfolgen.

c) [91] Bei den aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen ist nicht nur das Sein endlich und begrenzt, weil von der ersten Ursache empfangen, sondern auch die Wesenheit, weil sie in der individuellen, geprägten Materie aufgenommen ist. Daher sind diese Substanzen sowohl ‘nach oben’, als auch ‘nach unten zu’ begrenzt. Ferner tritt hier jede Art in vielen Individuen auf, verteilt auf verschiedene, geprägte Materien.

Das Kapitel VI handelt schließlich [92] von der Wesenheit bei den Akzidenzien.

[93] Die akzidentelle Wesenheit ist im Vergleich mit der substantiellen unvollkommen, was sich in einer Unvollkommenheit ihrer Definition widerspiegelt; denn die Definition des Akzidens muß (durch Hinzufügung) dessen Subjekt aufnehmen. Darin zeigt sich das vom Subjekt abhängige Sein des Akzidens an, im Gegensatz zum substantiellen Sein des Subjekts selbst, das sich aus der Zusammensetzung aus Materie und Form ergibt.

[94] Ähnlich zeigt sich auch die Unvollkommenheit der Form des Subjekts selbst, die allein noch nicht dessen Wesenheit ausmacht, in der Definition der Form dadurch an, daß sie die Materie (durch Hinzufügung) mit aufnehmen muß. [95] Doch besteht der Unterschied zwischen der substantiellen und der akzidentellen Form darin, daß sich aus der Verbindung der substantiellen Form und Materie, die beide für sich nicht selbständig existieren, das substantielle Sein ergibt. [96] Dagegen ist bei der akzidentellen Form das, was zu ihr hinzukommt, schon eine Substanz, die für sich selbständig existiert und dem Akzidens vorhergeht. Daher verursacht die Verbindung des Akzidens mit dem

Subjekt, der Substanz, kein substantielles Sein, sondern nur ein akzidentelles. [97] Ferner ergibt die Verbindung kein an sich Eines, sondern nur ein akzidentelles, auch keine Wesenheit. Das Akzidens ist also weder selbst eine vollständige Wesenheit, noch Teil einer solchen, und weil selber nur ein unvollkommenes Seiendes, hat es auch nur eine unvollkommene Wesenheit.

[98] Die Substanz ist Ursache für die Akzidenzien an ihr, und zwar [99] durch die Materie und Formursache. [100] Daher gibt es Akzidenzien, die von der Form, und solche [101], die von der Materie abhängen, sei es durch deren Zuordnung zur Form in spezifischem oder in allgemeinem (generischem) Sinne. [102] Die der Materie folgenden Akzidenzien sind individuelle, [103] die der Form folgenden dagegen gehören zur Art (Species) oder Gattung. [104] Diese Akzidenzien sind teils aus der Form selbst bewirkt, teils nur geeignet, Wirkungen von einer äußeren Ursache aufzunehmen.

[105] Was die Definition der Akzidenzien angeht, so fällt die Gattung der konkret verstandenen Akzidenzien (z.B. des Weißen), zusammen mit ihrem Subjekt, in die Substanz-Kategorie. [106] Nur die der abstrakt verstandenen Akzidenzien (z.B. der Weiße) fällt in die betreffende Akzidens-Kategorie. [107] Bei den Akzidenzien im abstrakten Sinne wird die Gattung (anders als bei der Definition der Substanzen) nicht aus der Materie, sondern aus der kategorialen Seinsweise des betreffenden Akzidens gewonnen und [108] der Artunterschied nicht aus der Form, sondern aus dem Subjekt (das hier für die Ursache steht). [109] Wenn aber die Akzidenzien in konkretem Sinne verstanden werden, verhält es sich umgekehrt: Dann nimmt das Subjekt die Stelle der Gattung ein (während die kategoriale Seinsweise des Akzidens den Artunterschied ergibt). [110] Ähnlich verhält es sich, wenn ein Akzidens eines Akzidens definiert wird. (Dann fällt das zugrundeliegende Akzidens als Konkretes wieder in die Substanz-Kategorie und macht die Gattung in der Definition aus.) [111] Wo die Ursache der Akzidenzien nicht bekannt ist,

muß man die Artunterschiede aus den Wirkungen (der unbekannten Ursachen) gewinnen.

[112] Schlußbemerkung.

III. Hauptaspekte

1. Vom Seienden zur Wesenheit: Vom Verursachten zu den Ursachen

Um das Verhältnis zwischen Seiendem und Wesenheit in Kapitel I besser zu verstehen, muß man den ursächlichen Gesichtspunkt beachten, der für die ganze Schrift leitend ist. Die Dinge, die uns in der Erfahrung als Seiendes gegeben sind, haben gewisse immanente Ursachen, die als 'Wesenheit' begriffen und näher untersucht werden müssen. Der im Proömium angekündigte Gang der (metaphysischen) Untersuchung vom Seienden zur Wesenheit ist also (wie parallel auch in den anderen Wissenschaften) ein solcher vom Verursachten zu den Ursachen.

Die Wesenheit eines jeden Dinges ist das, wodurch es erkennbar sowie von der Art ist, wie es ist, und wodurch es Seiendes genannt wird³. Das griechische Wort *οὐσία* und das lateinische *essentia* bezeichnen, als Verbalsubstantive (des Partizips) von Sein: *εἶναι*, *esse*, den Inbegriff des Seienden (die 'Seiendheit') in seiner Ursächlichkeit. Dies bringen auch die gleichwertigen Benennungen 'Washeit', 'Sosein' und 'Natur' zum Ausdruck: Washeit (*quiditas*) heißt die Wesenheit eines Dinges, weil sie Gegenstand seiner Definition ist, Sosein (*quod quid erat esse*, *τὸ τί ἦν εἶναι*) wiederum, weil sie das Sein in seiner Art bestimmt, mit dem sie unlöslich verbunden ist. Mit Natur (*natura*, *φύσις*) aber wird die Ursächlichkeit im Ding bezeichnet nach den vier Ursachen: Materie-, Form-, Wirk- und Zweckursache⁴, vor-

³ s. [16]: *essentia autem est secundum quam res esse dicitur.*

⁴ Zu Aristoteles' Lehre von den vier Ursachen s. vor allem Phys. I–II u. Metaph. I 3 ff. Die Form-, Wirk- und Zweckursache, die bei den Naturdingen ineinander liegen, ist bei den Lebewesen die Seele,

nehmlich nach den zwei letztgenannten, wodurch das Ding tätig ist und wirkt.

Mit diesen Benennungen wird nicht nur die Wesenheit in den materiellen Substanzen bezeichnet, sondern auch die in den immateriellen. In beiden Substanz-Gattungen besteht der Unterschied zwischen Seiendem und Wesenheit in der Weise, daß das Seiende mehr einschließt als nur die Ursache(n) bzw. die Wesenheit; denn es enthält auch Nicht-Wesentliches und Verursachtes. Die Wesenheit verhält sich also zum Seienden wie ein Teil zum Ganzen⁵.

2. Individuelle (bzw. individuierende) und allgemeine Materie: 'anzeigbare' und 'nicht anzeigbare' Materie

Die Wesenheiten in den materiellen (aus Materie und Form zusammengesetzten) und den immateriellen (einfachen) Substanzen werden hauptsächlich von ihren Definitionen aus untersucht, die sich ja auf die Wesenheiten richten.

a) Das Kapitel II geht von einem Problem aus, das die allgemeine Definierbarkeit der Wesenheit betrifft und durch eine Unterscheidung der Materie in 'anzeigbare' und 'nicht anzeigbare' gelöst wird. Da diese heute viel diskutiert wird (s. u. Einl. IV), soll hier das zugrundeliegende Problem kurz erläutert werden. Es ergibt sich aus dem Gegensatz zwischen dem Einzelnen (Individuum) und dem Allgemeinen: Jenes ist sinnlich wahrnehmbar, veränderlich, und liegt in jeder Art als Vieles vor, während dagegen das

dagegen die Materie der Leib. Die Notwendigkeit, zur Erklärung der Naturdinge neben ihrer Materie auch Form-(Wirk-,Zweck-)Ursachen anzunehmen, gilt im vorliegenden bereits als erwiesen. Sie ist schon bei Platon (Phaedo, c. 46–47) und Aristoteles (Phys. II 1, Metaph. VII 17) dargelegt. Vgl. meinen Kommentar zu Arist., Metaph. VII 17, und die in Anm. 19 erwähnte, bald erscheinende Publikation.

⁵ Scholastische Kommentare verdeutlichen dies gut mit dem Hinweis, daß zwar das Seiende seine Wesenheit hat, aber nicht umgekehrt die Wesenheit das Seiende hat, dem sie zugehört; denn das Seiende verhält sich zu seiner Wesenheit, wie das Ganze zu seinem Teil. Vgl. auch den in Anm. 26 zitierten Artikel, 15.

Allgemeine intelligibel, unveränderlich und jeweils begrifflich Eines (z.B. eine Art) ist. Da nun die Wesenheit im einzelnen Ding liegt und in der zusammengesetzten Substanz auch die Materie umfaßt — die Materie aber als Individuationsprinzip gilt —, so fragt sich, wie die Wesenheit allgemein, sc. unter dem Aspekt der Art, definierbar sein soll.

Die Lösung bringt dann die Unterscheidung zwischen der individuellen Materie, die für das einzelne Ding individuierendes Prinzip ist, und der allgemeinen Materie unter dem artmäßigen Aspekt, die einen Teil der Wesensdefinition ausmacht und nicht Prinzip der Individuation ist. Die individuelle (und individuierende) Materie heißt mit einem aus Avicenna und Averroes übernommenen Ausdruck auch die (hier und jetzt) 'anzeigbare' Materie, die artmäßig allgemeine aber die 'nicht anzeigbare' Materie. Nur die letztere geht in die allgemeine Definition (der Art) ein, die erstere dagegen nicht. Auf diese Weise ist also die Wesenheit allgemein definierbar.

Es ist aber zu beachten, daß die genannte Unterscheidung zwischen individueller und allgemeiner, geprägter und ungeprägter Materie nicht zu zwei verschiedenen Materien führt, sondern zu zwei verschiedenen Aspekten ein und derselben Materie:

- 1) Unter dem artmäßig allgemeinen Aspekt ist die Materie Teil der artgemäßen Wesenheit, d.h. Ursache für Dinge einer Art und steht als solche der Formursache, dem bestimmenden Prinzip, als das unbestimmte, bestimmbare, noch 'nicht anzeigbare' Prinzip gegenüber⁶.
- 2) Unter dem individuellen Aspekt dagegen ist dieselbe Materie die von der Form bestimmte, 'anzeigbare', die als solche das einzelne Ding und die in ihm aufgenommene Formursache individuiert.

Die Formursache trägt indirekt zu ihrer eigenen Individuierung, d.h. zu ihrer Aufnahme in einer bestimmten Materie bei; denn durch ihre Verbindung mit der Materie wird

⁶ Je nach der Betrachtungsweise ist die individuelle Materie entweder überhaupt von ihr ausgeschlossen oder nur unbestimmterweise eingeschlossen.

diese von einer unbestimmten zu einer bestimmten, 'anzeigbaren' Materie, die fähig ist, die Form in ihrer ganzen Auswirkung aufzunehmen. Eine erste anfängliche Prägung der Materie ist die dreidimensionale Quantität und Körperlichkeit in bezug auf das Ding, das durch diese Materie und die Form gebildet wird, s. u. IV. 2.

Nach dem Leitfaden der Ursächlichkeit betrachtet, entspricht dem Begriff der nicht anzeigbaren Materie die für verschiedene Dinge derselben Art gemeinsame Materialursache, noch ohne die individuelle Prägung durch die Formursache in einem einzelnen Ding⁷, während die anzeigbare Materie mit einer solchen Prägung schon etwas Verursachtes an sich hat. Mit dieser Interpretation dürfte die Unterscheidung zwischen der anzeigbaren und nicht anzeigbaren Materie voll verständlich sein.

b) Ein weiterer Punkt betrifft das Verhältnis der allgemeinen definitorischen Begriffe zur Wesenheit, welche die Ursachen im Einzelding umfaßt: Der o. gen. Gegensatz zwischen Einzelem und Allgemeinem ergibt sich ja dadurch, daß das Allgemeine vom Einzelnen, Konkreten, genauer: von der Materie mit den individuellen Merkmalen an ihr, absieht. Die alleinige Erkenntnisquelle für alle Begriffe ist letztlich die Formursache. (Die Materie an sich ist unerkennbar.) Wie können sich dann aber die allgemeinen Begriffe noch auf das konkrete Einzelne beziehen und von ihm ausgesagt werden?

Die Antwort geht in Kapitel II dahin, daß das von den konkreten Dingen abstrahierte Allgemeine nicht von der

⁷ Insofern hat die im allgemeinen Gattungsbegriff liegende Unbestimmtheit (gegenüber der Bestimmtheit von Art und Individuum) eine Entsprechung in dem noch unentfalteten Verhältnis der Form zur Materie. Man könnte so sagen: Daß der Gattungsbegriff unbestimmterweise die spezifische und individuelle Prägung der Materie einschließt, dies entspricht der Disponiertheit der Form im Ding, die Materie in spezifischer Weise zu prägen, bis hin zur individuellen Ausprägung, an der die Materie selbst beteiligt ist.

Die Unterscheidung zwischen individueller und spezifischer ('allgemeiner') Materie geht auf Aristoteles, *Metaph.* VII, zurück, s. unten, Anhang.

Materie überhaupt, sondern nur von der individuellen, 'anzeigbaren', absieht, dagegen die 'nicht anzeigbare' in sich begreift. Dabei ist in der allgemeinen Materie die individuelle nicht ausgeschlossen, sondern unbestimmterweise eingeschlossen.

Wie sich nun das Individuum zur Art verhält, nämlich als das Bestimmte zum Unbestimmten (bzw. weniger Bestimmten), so auch analog die Art zur Gattung:

Individuum : Art = Art : Gattung.

Doch ist der Grund der Unbestimmtheit dort und hier ein anderer; denn die Art verhält sich zum Individuum unbestimmt hinsichtlich der Materie, dagegen verhält sich die Gattung zur Art unbestimmt hinsichtlich der Form. Diese Unbestimmtheit der Gattung gegenüber der spezifischen Form hat eine gewisse Entsprechung zur Unbestimmtheit der Materie gegenüber der Form (im Ding), während die bestimmende Funktion, die der Artunterschied für die Gattung hat, der bestimmenden Kraft entspricht, welche die Formursache auf die Materie ausübt. Daher stehen Gattung und Artunterschied in einem Verhältnis zueinander, das in gewisser Weise dem zwischen Materie und Form (im Ding) analog ist, aber nicht identisch:

Artunterschied : Gattung = Form : Materie⁸.

Die Gattung darf nicht mit der Materie gleichgesetzt werden, noch der Artunterschied mit der Form; denn die definitorischen Begriffe repräsentieren immer das ganze (zu definierende) Ding. Wohl aber bezeichnet der Gattungsbegriff das ganze Ding mehr nach der Seite seiner Materie hin, der Artunterschied dagegen mehr nach der Seite der Form hin.

⁸ Nach dem Schulbeispiel, mit der Definition des Menschen, verhält sich 'Lebewesen' zu 'vernunftbegabt' so 'wie die Materie' zur Form (Arist., Metaph. VII 12).