

JOHANNES DUNS SCOTUS

Über das Individuationsprinzip

Ordinatio II, distinctio 3, pars 1

Aus dem Lateinischen übersetzt
und mit einer Einleitung
herausgegeben von

THAMAR ROSSI LEIDI

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 668

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-2520-7

ISBN eBook: 978-3-7873-2535-1

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2015. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörtenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Einleitung. <i>Von Thamar Rossi Leidi</i>	vii
1. Die Individuationsfrage	viii
2. Die verschiedenen Antworten auf die Individuationsfrage	xii
3. Die Antwort des Duns Scotus	lix
Leben und Werke des Duns Scotus	lxxxv

Johannes Duns Scotus Über das Individuationsprinzip

Erste Frage	3
Zweite Frage	22
Dritte Frage	28
Vierte Frage	31
Fünfte Frage	64
Sechste Frage	69
Bibliographie	99

EINLEITUNG

In den hier in deutscher Übersetzung vorgelegten *Quaestiones* aus der *Ordinatio*¹ behandelt Johannes Duns Scotus die begrifflich reiche und komplexe Frage der *Individuation*. Dieses Thema spielt innerhalb des scotischen Denkens eine grundlegende Rolle und hat das spätere Bild der scotischen Philosophie stark beeinflusst. Beispielsweise ist der Terminus »*haecceitas*«, der oft mit Scotus und dem »Scotismus« assoziiert wird, gerade im Rahmen der Individuationsfrage entstanden (obwohl Scotus ihn selten gebraucht). Andererseits darf man nicht verkennen, dass die Individuationsfrage von grundlegender Bedeutung für das philosophische Denken schlechthin ist.²

In dieser Einleitung möchten wir zunächst die Individuationsfrage an sich darstellen: Was ist mit »Individuation« gemeint? Welche Autoren haben sich mit diesem Problem befasst und zu welchen Resultaten sind sie gekommen? Es ist hier leider nicht der Ort, die historische Entstehung und Entwicklung der Frage vollständig wiederzugeben, sondern wir werden uns vornehmlich auf diejenigen Theorien beschränken, mit denen sich Scotus auseinandergesetzt hat, und mit Lehren, die mit Scotus' Theorie vergleichbar sind. Wir werden dabei übrigens sehen, dass die Debatte um die Individuation über das mittelalterliche Denken hinaus lebendig geblieben ist und dass manche der damaligen Ansätze vor dem Hintergrund von Positionen, wie sie heute in der

¹ Zur Entstehung der *Ordinatio* s. weiter unten *Leben und Werke des Johannes Duns Scotus*.

² Dies unterstreicht z. B. Giovanni Gentile, *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, Laterza, Bari 1916 (1924), S. 57.

sprachanalytischen Tradition vertreten werden, gelesen werden können.

Zweitens werden wir Scotus' eigene Antwort anhand einer skizzenhaften Zusammenfassung der *Quaestiones* darstellen und uns mit denjenigen gegenwärtigen Positionen beschäftigen, die sich ausdrücklich mit Scotus auseinandersetzen.

1. *Die Individuationsfrage*

Niemand zweifelt daran, mit »Individuen« zu tun zu haben. Damit sind nicht notwendigerweise »Menschen« bzw. »Personen« gemeint, sondern vielmehr Einzeldinge im Allgemeinen. Zwei Äpfel sind je ein Individuum, das man »Apfel« nennt, als »diesen Apfel« bezeichnet und dadurch von »jenem Apfel« unterscheidet. Sonst könnte man nicht aus dem Fach eines Supermarkts »diesen Apfel auswählen« und sonst könnte man nicht einen Händler um »diesen« Apfel bitten statt um einen anderen.

Wenn wir uns aber fragen, weshalb etwas ein Individuum ist, und insbesondere, wodurch sich ein Individuum »Mensch« von anderen Individuen »Menschen« unterscheidet, dann betreten wir das Gebiet der *Individuationsfrage*. Es handelt sich hierbei um das Studium der theoretischen Strukturen, die es ermöglichen, ein »Individuum« zu denken. Einerseits geht es also um eine *metaphysische* Interpretation dieser Frage, andererseits aber, insofern es sich um die innere Beschaffenheit eines Seienden handelt, d. h. eines Individuums, haben wir es mit einer *ontologischen* Interpretation zu tun.³

³ Dass es sich hauptsächlich um eine *metaphysische* Frage handelt, erklärt etwa ein Logiker wie J. Lukasiewicz, »The Principle of Individuation«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 27, Beiheft, 1953, S. 69–120, S. 69. Den ontologischen Charakter dieser Frage unterstreicht z. B. H.-N. Castañeda, »Individuation and Non-Identity:

Was ist also ein Ding namens »Individuum«? In welchem Sinne existieren »Individuen«? Ein radikaler Realist – wie etwa der Vertreter einer extremen platonischen Interpretation der Universalienfrage – würde z. B. bestreiten, dass Individuen überhaupt im ontologischen Sinne existierten, und würde hingegen behaupten, dass die Universalien die einzigen »wirklichen« Dinge seien.

Individuations- und Universalienfrage bilden zwei Seiten derselben Medaille; sie beschäftigen sich mit der gleichen Thematik, nähern sich ihr aber aus entgegengesetzten Richtungen – erstere vom Individuum, letztere vom Universalen her. Die Universalienfrage – zentral für das mittelalterliche Denken und noch heute häufiger Bezugspunkt für die sprachanalytische Philosophie⁴ – betrifft die Wirklichkeit (oder die Nicht-Wirklichkeit) der Allgemeinbegriffe und die sich daran anschließenden Fragen (wie etwa deren Prädizierbarkeit) und berührt somit auch das Problem, worum es sich bei den mannigfaltigen Dingen handelt, auf die sich die Allgemeinbegriffe beziehen. Ein Beispiel für diesen Zusammenhang ist die Position Ockhams: Dieser geht von der These aus, wirklich sei nur das Individuum, und spricht den Allgemeinbegriffen eine wirkliche, d. h. extra-mentale Existenz ab; zugleich schließt er die Notwendigkeit aus, ein Individuationsprinzip erdenken zu müssen, da es nichts in der Wirklichkeit gäbe, was »individuiert« werden müsse, insofern jedes Ding an sich, also von selbst, individuell sei (s. hierzu unten, § 2.7).

Kehren wir zu den Äpfeln zurück. Im Lichte des eben Dargelegten würde man einfach sagen, dass zwei Äpfel zwei *Individuen* der Spezies »Apfel« seien. Wenn wir also das Problem

A New Look«, *American Philosophical Quarterly*, 12, 1975, S. 131–140, S. 131.

⁴ Unter den vielen gegenwärtigen Autoren, die sich u.a. mit diesem Thema beschäftigen, sei insbesondere D.M. Armstrong genannt: *Universals. An Opinionated Introduction*, Westview Press, Boulder (Co.)/London 1989.

der Individuation und dasjenige der Natur der Allgemeinbegriffe verknüpfen, können wir uns fragen, was es heißt, dass es den »Apfel« und die »Äpfel« gibt. Derartige Probleme gehören nicht nur in ein Lehrbuch zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, sondern geben noch im gegenwärtigen Denken Anlass zu zahlreichen Diskussionen: Inwieweit etwa kann sich ein Apfel verändern und trotzdem »ein Apfel«, insbesondere jener einzelne Apfel bleiben? Anders ausgedrückt: Inwieweit können spezielle, charakterisierende Merkmale der Dinge, denen ich in der Welt begegne und die ich »Äpfel« nenne, variieren, bevor ich nicht mehr sagen kann, diese Dinge seien Äpfel, sondern Birnen oder Pilze? Es geht also um die Frage, wie es möglich ist, dass ein Seiendes, das man als ein Individuum bezeichnet, Merkmale besitzt, die ausschließlich ihm eigen sind, und gleichzeitig allgemeine Charakteristika, die an ihm jene besondere Beschaffenheit aufnehmen.

Wir gelangen somit zu einer der Voraussetzungen der Frage nach dem *Individuationsprinzip*, wie diese von der Spätantike bis (zumindest) Leibniz gestellt wird. Die Idee, man müsse nach einem Prinzip der Individuation (im Sinne des Übergangs vom Allgemeinen zum Einzelnen) suchen, stammt aus dem Begriff wissenschaftlicher Erkenntnis nach Aristoteles: Die Wissenschaft ist zuerst und vor allem Wissenschaft der Ursachen und der Prinzipien. Die Wissenschaft, anders gesagt, ist immer das argumentative Wissen von den Ursachen. Etwas wissenschaftlich zu wissen, heißt, dessen Ursachen zu kennen bzw. zu erforschen. Die wahre Beschaffenheit des individuellen Seins zu erkennen, heißt demgemäß, über die Ursache bzw. das Prinzip der Individualität eines Dings etwas aussagen zu können. Die Tradition fragt hier gewöhnlich nach dem »Prinzip«, denn die aristotelische Lehre der vier Ursachen (die *causa finalis, materialis, formalis, efficiens*) ist für die Beschreibung dessen, worum es sich in den meisten Fällen handelt, nicht geeignet. Hinzu kommt, dass ein Studium des Individuationsproblems auch

solche Begriffe einbezieht, die sich nicht eindeutig auf die vier Ursachen der Veränderung bei Aristoteles zurückführen lassen, wie etwa »Substanz«, »Akzidens«, »Wesenheit«. Der umfassendere Terminus »Prinzip« liefert deshalb eine für die Frage der Individuation geeignetere Alternative.⁵

Ein weiterer Punkt, der das gegenwärtige Interesse an der Individuationsfrage zu verstehen hilft: Die Frage »Was ist ein Individuum?« hat unumgängliche *ethische* Implikationen, die zutage treten, wenn man das Individuum im Hinblick auf die allgemeinen Bestimmungen, die es »verkörpert«, begreift. Ein Beispiel wären die (allgemeinen) Menschenrechte: Damit sind Bestimmungen gemeint, die für den Menschen als solchen gelten und auf jedes Individuum »Mensch«, dem ich begegne, anzuwenden sind. Was liegt dem Anspruch zugrunde, dass solche Rechte für alle Menschen gelten? Man könnte antworten: Dies ist so, weil ihr Ursprung in dem liegt, was man als »Essenz« des Menschen bezeichnen kann. Weiter stellt sich die Frage: Wie bezieht sich diese Essenz auf die Einzelnen, auf welche die Menschenrechte angewandt werden sollen? Was ist also das Individuum in Bezug auf die (seine?) Essenz? Dies führt zur Individuationsfrage in einer besonderen ethischen Variante zurück: Was zeichnet den einzelnen Menschen aus, sodass er zugleich »Individual-Mensch« ist und an etwas Allgemeinem teilhaben kann, das über die Rechte bzw. die Normen Rechenschaft gibt, die für einen jeden, in seiner Einzelheit radikal unterschiedenen Menschen gültig ist? Eine ähnliche Fassung dieses Problems und dessen ethischer Implikationen findet sich bereits in Boethius' prägnanter Definition der »Person« als »rationabilis naturae individua substantia«.⁶ Wie kann man also den mora-

⁵ Vgl. J.J.E. Gracia, »Introduction: The Problem of Individuation«, in id. (Hg.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation. 1150–1650*, State University of New York Press, Albany (NY) 1994, S. 1–20, S. 2.

⁶ Boethius, *Contra Eutychen*, Kap. 4, in *The Theological Tractates, The*

lischen, kulturellen, anthropologischen Reichtum einer Person und der ethischen Ansprüche, die zu ihr gehören, denken, wenn man sich nicht damit beschäftigt, was eine »*individua substantia*« ist?

2. Die verschiedenen Antworten auf die Individuationsfrage

Im Folgenden werden die wichtigsten Interpretationen der Individuationsfrage in ihrer historischen Aufeinanderfolge behandelt. Dazu gehören sowohl Autoren, die Scotus vorangehen bzw. seine Zeitgenossen sind, als auch Autoren, die zur späteren Entwicklung der Scholastik nach dem Mittelalter beigetragen haben oder von traditionellen Fragen des scholastischen Denkens ausgegangen sind (das ist der Fall bei Leibniz).

2.1 Aristoteles

Die Frage nach dem »Individuationsprinzip« stellt bereits (mehr oder weniger ausdrücklich) Aristoteles. Auf den Stagiriten kann u. a. der Terminus »*atomon*« zurückgeführt werden, den die lateinische Tradition seit Marius Victorinus und Boethius mit »*Individuum*« übersetzt.⁷ Aristoteles bemerkt insbesondere, die erste Substanz sei ein unmittelbarer Gegenstand (d. h. ein *tode ti*, ein »Dieses-da«, zentraler Begriff der aristotelischen Usiologie), der »unteilbar« (»*in-dividuum*«) und »der Zahl nach eins« sei.⁸ Der Begriff der Substanz als »*tode ti*« bildet ein unerschöpfliches Thema, eine befriedi-

Consolation of Philosophy, hrsg. v. H. F. Stewart / E. K. Rand, Harvard University Press, Cambridge (Ma.) 1968, S. 92.

⁷ Aristoteles, *Kategorien*, II, 1 b 6; V, 3 a 34, 38, 39; V, 3 b 2, 7, 12.

⁸ Ebd., V, 3 b 12. Unter »erster Substanz« versteht Aristoteles die Substanz, die anderem nicht anhaftet und kein Substrat von anderem ist – so seien eben die Individuen. Von Sokrates können wir sagen, dass er ein Mensch ist, aber das Individuum »Sokrates«

gende Behandlung desselben geht über die Grenzen dieser Einleitung hinaus. Für die Frage nach der *Individualität* ist zweierlei wichtig: *Erstens*: Im Unterschied zu Gattungen und Spezies ist das Individuum nie teilbar;⁹ es bildet bei der Aufgliederung der noetischen Bestimmungen das letzte, unteilbare Element (s. auch unten, 2.2 zu Porphyrios). *Zweitens*: Aristoteles versteht die Individualität als eine *numerische Einheit* und führt somit einen zentralen Begriff der späteren Debatte um diese Frage ein – mit dieser Frage beschäftigt sich insbesondere Scotus.

Auf die Frage, wie es komme, dass z. B. Sokrates und Kallias zwar beide »Mensch«, aber auch zwei unterschiedliche Individuen seien, antwortet Aristoteles: Der Grund liege in der *Materie*.¹⁰ Diese berühmte Antwort haben spätere Autoren ganz unterschiedlich interpretiert, es gilt aber zunächst zu überlegen, ob dies eigentlich die tatsächliche Position des Aristoteles ist. Denn ein Individuum ist als solches zunächst eine *Substanz* – Ausgangspunkt für jede Position gegenüber der Individuationsfrage im aristotelischen Zusammenhang. Sokrates und Kallias sind – insbesondere aus Form und Materie zusammengesetzte – Substanzen. Das Individuum ist ein *Akt*, und das Akt-Sein beruht eher auf der Form als auf der Materie (denn diese ist vielmehr »Potenz«).¹¹ Man muss also fragen, welche Rolle die *Form* bei der Individuation spielt. Kann man z. B. nach Aristoteles sinnvoll von einer »individuellen Form« sprechen? Dass die Individuation auf die Form zurückgeht, nimmt Aristoteles an, wenn er die ontologische

kann nicht von einem anderen prädiziert werden. Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, VII, 11, 1037 b 3–4.

⁹ So z. B. M. Frede, »Individuals in Aristotle«, in *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1987, S. 49–71, S. 51 f.

¹⁰ Aristoteles, *Metaphysik*, VII, 8, 1034 a 5–8. Vgl. dazu XII, 8, 1074 a 33–34.

¹¹ Ebd., IX, 8, 1050 a 15–16: »Die Materie ist in Potenz, weil sie zur Form gelangen kann; sobald sie aber im Akt ist, dann ist sie in der Form«.

Beschaffenheit der verschiedenen Bewege der Himmelsphären behandelt, denn diese sind keine zusammengesetzten Substanzen, sondern »reine Formen« ohne Materie und jede dieser reinen Formen ist ein Individuum. Wie steht es aber um die zusammengesetzten Substanzen? Einen Hinweis gibt Aristoteles an einer Stelle der *Metaphysik*: Die Ursachen der Dinge, die unter dieselbe Spezies fallen, sind verschiedene, »deine Form, deine Materie und deine Wirkursache sind andere als die meinigen«, obwohl sie dem allgemeinen Begriff nach identisch sind.¹² Individuen, die zu derselben Spezies gehören, besitzen also zwar jeweils eine andere Form als die anderen, aber dieser Unterschied hinsichtlich der Form ist nur »der Zahl nach«, also ein numerischer, denn er basiert auf dem numerischen Unterschied zwischen den Individuen als solchen. Der Unterschied der Formen setzt daher den Unterschied der Individuen voraus, statt diesen zu begründen.¹³

Der Akt, der das Individuum-Sein ausmacht und der auf der Form des Individuums, nicht auf der Materie beruht, muss daher als dasjenige verstanden werden, was eine individuelle Substanz in Bezug auf die Form bestimmt. Anders ausgedrückt, ein Individuum ist eine numerische Einheit, die von derjenigen der anderen Dinge (insbesondere der Dinge, die unter seine Spezies fallen) unterschieden ist. Die Materie aber scheint nicht die individuelle Identität etwa von Sokrates auszumachen, wenn man damit Sokrates zu jedem Zeitpunkt seines Lebens meint. Das Materielle an Sokrates verändert sich sowohl qualitativ wie quantitativ, der neugeborene Sokrates ist in materieller Hinsicht nicht der Sokrates, der nach dem Trank des Schierlingsbechers in den Tod geht. Trotzdem handelt es sich der allgemeinen Auffassung nach um dasselbe Individuum. Es scheint also, dass die

¹² Ebd., XII, 5, 1071 a 27–29.

¹³ A. C. Lloyd, »Aristotle's Principle of Individuation«, *Mind*, 79, 1970, S. 519–529, S. 521.

individuelle Identität von Sokrates auf der *Form* beruht, die als das essentielle *Schema* begriffen werden kann, wodurch das »Material«, aus dem Sokrates besteht, gestaltet wird, in ähnlicher Weise, wie auf der Basis von Begriffen und Sätzen (Material) ein Schema einen Syllogismus ordnet.¹⁴

Aristoteles liefert letzten Endes keine eindeutige Antwort auf die Individuationsfrage, sondern legt vielmehr nur den Grundstein für eine Debatte, die sich über die Jahrhunderte erstreckt. Die Dichotomie zwischen der Sphäre der zusammengesetzten Substanzen und der Sphäre der reinen Formen bildet in diesem Zusammenhang einen besonders problematischen Punkt. Denn wenn der Verweis auf die Materie als Ursache der Individuation die Frage nicht endgültig entscheidet, sondern zu zahlreichen Fragen Anlass gibt (wie etwa: In welchem Sinne ist hier von »Materie« die Rede? Welche Rolle spielt die *Quantität*?), deutet die Rolle der *Form* bei den nicht zusammengesetzten Substanzen darauf hin, dass Aristoteles' Antwort nicht auf einem einzigen Prinzip basiert, das für jedes Seiende »als Individuum« gelten würde, sondern sich auf ein metaphysisches Element der Substanz stützt oder auf die besondere Seinsweise einer bestimmten Art von Substanz (so wird Aristoteles z. B. von Avicenna verstanden).

2.2 *Porphyrios. Boethius*

Die Individuationsfrage findet in den mittelalterlichen Disputen ihren Platz über die Vermittlung durch Porphyrios und Boethius (Boethius ist ein Bezugspunkt für das *christliche* Denken im Mittelalter, Porphyrios wird sowohl im Morgenland wie auch im Abendland gelesen). Insbesondere Porphyrius ist hier der Angelpunkt: Die kanonische Bedeutung von »Individuum« geht auf seinen Gebrauch des aristoteli-

¹⁴ Vgl. J. Lukasiewicz, »The Principle of Individuation«, S. 81.

telischen »*atomon*« zurück.¹⁵ (Scotus etwa spricht mancherorts von »*species atomas*«, was sich nur mit dem ursprünglichen Gebrauch des Wortes bei Aristoteles und Porphyrios erklären lässt; vgl. unten, Anm. zu § 149).

Porphyrios' *Isagoge*, eine im 3. Jahrhundert als Einführung in Aristoteles' Kategorienchrift verfasstes Werk, enthält eine genaue Analyse der Begriffe *Gattung*, *Spezies*, *Differenz*, *Eigen* und *Akzidens*. Porphyrios versteht das Verhältnis unter den Prädikabilien wie in einer Leiter angeordnet, die vom Allgemeinen und Einheitlichen bis zum Mannigfaltigen und »Zerstreuten«, d. h. zum Individuum hinabführt (dies ist die berühmte Lehre von der *arbor porphyriana*). Wie ist vor dem Hintergrund der eidetischen Kette, die von den höchsten Gattungen bis zu den niedrigsten Spezies führt, das Individuum zu verstehen? Unbehandelt bleibt bei Porphyrios das Problem des Übergangs von den niedrigsten Spezies zu den Individuen und des Verständnisses derselben in Rücksicht auf die noetische Dimension, von der sich die Individuen unterscheiden.

Für den Neuplatoniker Porphyrios ist der Sinn der noetischen Hierarchie entscheidend. Die Abzweigungen vom Baum der Prädikamente zu durchlaufen, heißt für ihn, die dialektischen Wege des Wirklichen zu rekonstruieren, wobei die vorangehende Bestimmung der folgenden wirklich, nicht nur begrifflich, vorausgeht. Und so verhalten sie sich alle in Bezug auf die letzte, d. h. das Individuum. Porphyrios öffnet somit den Weg für diejenigen, welche die Wurzel der Individualität in der Verkettung der Prädikamente suchen, d. h. das Individuum in Rücksicht auf die Entwicklung des Noetischen erklären wollen (auch Scotus vermittelt mehrmals den Eindruck, diesem Ansatz zu folgen).¹⁶ Porphyrios nennt

¹⁵ Vgl. M. Frede, »Individuals in Aristotle«, S. 51.

¹⁶ Wohlverstanden teilen auch Platon und die ganze »platonische« Tradition (sei diese eine treue Interpretation von Platon oder nicht) die These einer solchen Artikulation des Wirklichen, nach der

übrigens kein individuierendes Element, um so weniger spricht er von der Materie. Er fragt sich auch nicht, ob das Individuum ein Teil der noetischen Kette sei oder nicht. Für Porphyrios wird Individualität nur dem einzigen besonderen Subjekt zugesprochen. Individuen sind die Subjekte, die ein Ganzes an Charakteristika besitzen, die nicht in derselben Weise wie an einem anderen Subjekt vorkommen können.¹⁷ (Im Lichte der späteren Debatte kann man auch sagen, dass für Porphyrios die Ursache der Individuation der allgemeinen Form in einer Mannigfaltigkeit von Seienden, die zu derselben Spezies gehören, eben das »Ganze an Charakteristika« ist, die z. B. nur Sokrates eigen sind und keinem anderen Subjekt. In Rücksicht auf Platon fügt Porphyrios hinzu, dass man sich nicht mit den Individuen beschäftigen soll, weil es von ihnen keine Wissenschaft gibt. Er antwortet somit implizit auf die Frage, ob die Individuen in die noetische Kette fallen: Sie tun es nicht, sonst wäre von ihnen eine Wissenschaft möglich.)

Boethius ist ein unumgänglicher Bezugspunkt in der Individuationsfrage wie auch vieler anderer Probleme, mit denen sich das mittelalterliche Denken auseinandergesetzt hat, weil er das philosophische Material und das begriffliche Instrumentarium der klassischen Antike bearbeitet, viele zentrale Fragen des neuen philosophischen und theologischen Denkens formuliert (oder zu ihnen Anlass gibt) und dadurch zur Prägung der lateinischen philosophischen Terminologie beiträgt.

die Dialektik, also das Noetische, die Wissenschaft der Selbstgliederung des Seins liefert. Porphyrios fügt zu dieser Tradition, aus der er stammt, eine pünktliche Auseinandersetzung mit zentralen Punkten der aristotelischen Logik und Metaphysik hinzu, welche ihrerseits die begrifflichen Elemente der Individuationsfrage (zumindest *in nuce*) enthalten.

¹⁷ Porphyrios, *Isagoge*, hrsg. v. A. Busse, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Bd. 4.1, Reimer, Berlin 1887, S. 7, Z. 19–25.

DUNS SCOTUS

Über das Individuationsprinzip

(»De principio individuationis«
Ordinatio, II, distinctio 3, pars 1)

ERSTE FRAGE

Gefragt wird, ob die materielle Substanz von sich aus, d. h. aus ihrer Natur, individuell oder singulär ist

§1 In der dritten Distinktion geht es um die Frage nach der Unterscheidung der Personen bei den Engeln. Um diese Unterscheidung zu verstehen, muss man zuerst die Unterscheidung der Individuen bei den materiellen Substanzen untersuchen, denn so wie verschiedene Autoren sich in verschiedener Weise über die letztere Frage äußern, so vertreten sie dementsprechend verschiedene Meinungen zur Pluralität der Individuen, die zu derselben Spezies von Engeln gehören.

Um die Differenzen zwischen den Standpunkten bezüglich der Frage nach der Unterscheidung oder der Nicht-Unterscheidung der materiellen Substanz deutlich zu machen, werde ich die verschiedenen Stellungnahmen zu dieser Frage einzeln in Betracht ziehen. Ich werde zuerst fragen, ob die materielle Substanz von sich aus, d. h. aus ihrer Natur, individuell oder singulär ist.

§2 Dass es so ist.

Der Philosoph beweist gegen Platon (*Metaphysik*, Buch 7), dass »die Substanz eines jeden Dinges demjenigen eigen ist, dessen Substanz sie ist, und keinem anderen innewohnt«;¹ also usw. Die materielle Substanz gehört daher gemäß ihrer Natur demjenigen an, dem sie innewohnt, unter Einklammerung von allem anderen, so dass sie zufolge ihrer Natur

Anmerkungen des Herausgebers:

¹ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, VII, 13, 1038 b 10–11.

nichts anderem innewohnen [inesse] kann. Also ist sie individuell gemäß ihrer Natur.

§ 3 Dass es nicht so ist.

Alles, was *per se* seinem eigenen Begriff nach [ex ratione sua] etwas innewohnt, gehört diesem in jeder Hinsicht zu. Wenn also die Natur des Steins von selbst »diese da« wäre, dann wäre in allem, in dem die Natur des Steins sich befände, jene Natur »dieser Stein da«. Diese Schlussfolgerung aber ist in Bezug auf die bestimmte Singularität, von der hier die Rede ist, unangebracht.

§ 4 Außerdem: Was von selbst einem der Entgegengesetzten zukommt, dem steht das andere Entgegengesetzte von selbst entgegen. Wäre also die Natur von selbst numerisch eine, so würde die numerische Vielheit ihr widerstreiten.

I. Antwort auf die Frage

A. Meinung anderer Autoren

§ 5 Darlegung der Meinung

Einige behaupten, dass eine Natur, insofern sie von sich aus der Form nach eine Natur ist, von sich aus singulär ist. Es sei daher nicht notwendig, nach einer anderen Ursache der Singularität zu suchen als der Ursache der Natur selbst, als ob die Natur – der Zeit oder dem Wesen nach – zuerst eine »Natur« und dann singulär wäre, und nur kraft etwas, das zu ihr hinzukommt, zu einem Singulare kontrahiert würde.

§ 6 Diese These wird durch Rekurs auf eine Analogie begründigt. Eine Natur hat von sich aus das wahre Sein außerhalb der Seele, sie hat aber das Sein in der Seele nur dank eines anderen, d.h. durch die Seele selbst (Grund dafür ist, dass das wahre Sein der Natur schlechthin zukommt [sim-

pliciter convenit], während das Sein, das sie in der Seele hat, ihr nur in einer gewissen Hinsicht [secundum quid] angehört). Ähnlich gehört dem Ding die Universalität nur nach einem Sein *secundum quid* [*scil.* das nur in einer gewissen Hinsicht gilt] an, d. h. in der Seele. Aber die Singularität kommt dem Ding dem wahren Sein nach zu, somit von sich aus und schlechthin [simpliciter]. Man muss daher nach der Ursache suchen, weshalb die Natur universal ist (es ist der »Intellekt«), man muss hingegen nach keiner anderen Ursache der Singularität der Natur suchen als der Natur des Dinges selbst, die zwischen dem Ding und seiner Singularität vermittelt. Denn die Ursachen der Einheit des Dinges sind auch die Ursachen seiner Singularität; also usw.

§ 7 Verwerfung der Meinung. Gegen diese These argumentiert man wie folgt:

Der Gegenstand, insofern er ein Gegenstand ist, geht der Natur nach dem Akt [*scil.* der Erkenntnis] voraus. In diesem Zustand ist der Gegenstand der fraglichen Meinung nach von sich aus singulär, denn dies kommt immer der Natur zu, wenn sie nicht in einer gewissen Hinsicht oder nicht gemäß dem Sein, das sie in der Seele hat, betrachtet wird. Der Intellekt, der diesen Gegenstand nach der Bestimmungsweise der Universalität [sub ratione universalis] erkennt, erkennt ihn in einer Weise, die derjenigen des Gegenstands entgegensteht, denn insofern der Gegenstand dem Akt [*scil.* der Erkenntnis] vorausgeht, ist er von sich aus in der entgegengesetzten Weise bestimmt als der universalen.

§ 8 Außerdem: Wenn etwas eine reale, geeignete und hinreichende Einheit besitzt, die geringer ist als die numerische Einheit, ist es nicht von selbst eins der numerischen Einheit nach (oder es ist nicht von selbst ein »Dieses«). Aber die Natur, die in diesem Stein existiert, hat eine eigene, reale oder hinreichende Einheit, die geringer ist als die numerische Einheit. Also usw.

§ 9 Die größere Prämisse ist evident, denn nichts ist von selbst »eins« gemäß einer Einheit, die größer ist als diejenige, die für es hinreichend ist. Wenn nämlich die eigene Einheit – die einem Seienden von selbst angehört – geringer [minor] ist als die numerische Einheit, dann hat das Seiende die numerische Einheit nicht aus seiner Natur und von sich her [secundum se] (sonst hätte es genau aufgrund seiner Natur sowohl die größere wie die geringere Einheit, die aber in Bezug auf dasselbe und in derselben Hinsicht entgegen gesetzt sind – denn die geringere Einheit kann ohne Widerspruch mit der Vielzahl zusammen bestehen, die aber der größeren Einheit entgegensteht; während die Vielzahl mit der größeren Einheit nicht zusammen bestehen kann, weil dies ihr widerstreitet [repugnat]; also usw.).

§ 10 Beweis der kleineren Prämisse. Wenn eine Natur keine »reale Einheit« hat, die geringer ist als die Singularität, und wenn jede andere Einheit als »die Einheit der Singularität und der spezifischen Natur« geringer ist als die reale Einheit, dann gibt es keine »reale Einheit«, die geringer ist als die numerische Einheit. Diese Schlussfolgerung ist aber falsch, wie ich durch fünf oder sechs Argumente beweisen werde;² also usw.

§ 11 *Das erste Argument.*

Nach dem Philosophen, in der *Metaphysik*, Buch 10, »gibt es in jeder Gattung ein Erstes, welches das Maß von allem ist, was zur Gattung gehört«.³

§ 12 Die Einheit des Ersten, das in der Gattung Maß ist, ist eine reale Einheit, denn der Philosoph beweist, dass die erste Funktion des Messens [prima ratio mensurandi] dem »Eins«

² Da der Paragraph 28 einen weiteren Beweis (nach dem sechsten im Paragraphen 23) hinzufügt, handelt es sich in der Tat um *sieben* Argumente.

³ Aristoteles, *Metaphysik*, X, 1, 1052 b 18.

zukommt, und er erklärt Schritt für Schritt [per ordinem], wie dasjenige, was in jeder Gattung die Funktion des Messens hat, »Eins« ist.⁴ Diese Einheit gehört aber etwas an, insofern dieses das »Erste« in der Gattung ist. Sie ist also eine reale Einheit, denn das, was gemessen wird, ist real und wird real gemessen. Aber ein reales Seiendes kann von keinem Vernunftseienden [ens rationis] real gemessen werden. Also ist die Einheit eine reale.

§ 13 Diese Einheit ist allerdings keine numerische Einheit. Denn in der Gattung ist kein »Singulare« das Maß von allem, was zur Gattung gehört. Wie nämlich der Philosoph, in der *Metaphysik*, Buch 3, behauptet, »unter den Individuen derselben Spezies ist dieses nicht früher und jenes nicht später«.⁵

§ 14 Der Kommentator versteht an dieser Stelle das »Frühere« [prius] als das Relat, welches das »Spätere« [posterior] macht [scil. durch Vergleich].⁶ Diese Interpretation betrifft aber die kleinere Prämisse [im § 13]⁷ nicht, denn der Philosoph will vielmehr darüber Rechenschaft geben, weshalb Platon einen getrennten Begriff [ratio] der Spezies behauptet und diesen nicht als in einer Gattung eingeschlossen betrachtet. Der Grund dafür ist, dass es unter den Spezies eine wesentliche Ordnung gibt, dank welcher das Spätere auf das Frühere zurückgeführt [reduci] werden kann (deshalb ist es nach Platon nicht notwendig, eine Idee der Gattung zu postulieren, »durch die die Spezies qua Teilnahme sind, was sie sind«; man muss nur die Idee der Spezies annehmen, auf die alle anderen zurückgeführt werden). Unter den Individuen gibt es aber nach Platon und nach dem Philosophen,

⁴ Vgl. ebd., X, 1, 1052 b 20ff.

⁵ Ebd., B, 3, 999 a 12–13: »In den Individuen aber findet sich kein Früher und Später«.

⁶ Vgl. Averroes, *In Aristotelis Metaphysicam*, III, Kommentar 11, fol. 50H.

⁷ Vgl. weiter oben, § 13.

der Platon zitiert, eine solche Ordnung nicht, sei es, dass ein Individuum ein anderes bildet, oder nicht; also usw.

§ 15 Der Philosoph will sich hier also mit Platon darauf einigen, dass unter Individuen derselben Spezies keine wesentliche Ordnung besteht. Denn kein Individuum ist *per se* das Maß der Individuen, die zu seiner Spezies gehören – also gilt dies auch für die numerische, d. h. individuelle Einheit.

§ 16 Das zweite Argument.

Wie der Philosoph in der *Physik*, Buch 7, behauptet, kann man die Elemente einer atomaren Spezies miteinander vergleichen, denn die Natur ist eine und dieselbe. Dies aber ist in einer Gattung nicht möglich, denn die Gattung hat eine solche Einheit nicht.⁸

§ 17 Dieser Unterschied zwischen der Einheit der Spezies und derjenigen der Gattung ist kein Produkt der Vernunft [non est unitatis secundum rationem]. Denn im Intellekt ist der Begriff der Gattung ebenso numerisch »eins« wie der Begriff der Spezies. Sonst würde von vielen Spezies kein Begriff *in quid* ausgesagt⁹ (kein Begriff wäre daher eine Gattung). Es würde hingegen ebenso viele Begriffe geben, die von den Spezies prädiziert werden, wie es Begriffe der Spezies gibt. In jeder einzelnen Prädikation würde also dasselbe von sich selbst ausgesagt. In ähnlicher Weise hat die Einheit des Begriffs oder Nicht-Begriffs nichts mit dem zu tun, was der Philosoph an der fraglichen Stelle zeigen will – nämlich mit der Möglichkeit der Vergleichung. Der Philosoph meint dort also, die spezifische Natur sei eine gemäß der Einheit der spezifischen Natur. Sie sei aber nicht eine der nume-

⁸ Vgl. Aristoteles, *Physik*, VII, 4, 249 a 3 ff.

⁹ Die »Prädikation *in quid*« besteht darin, dass dem Subjekt die Spezies bzw. die Gattung zugeschrieben wird. Im Fall der Spezies ist damit gemeint, dass von der Spezies die Gattung prädiziert wird.

rischen Einheit nach, denn in der numerischen Einheit ist keine Vergleichung möglich. Also, usw.

§ 18 Das dritte Argument.

Nach dem Philosophen, *Metaphysik*, Buch 5, Kapitel »Das Relative«, gründen das Selbige, das Ähnliche und das Gleiche auf dem »Eins«.¹⁰ Derart, dass zwar die Ähnlichkeit etwas aus der Gattung dieser Qualität [*scil.* der Qualität »eins«] zur Grundlage hat, jedoch die Relation [der Ähnlichkeit] nur dann real ist, wenn sie eine reale Grundlage hat und auf einem realen nächstliegenden Begriff [rationem] basiert. Die Einheit, die als Grundlage einer Ähnlichkeitsrelation erforderlich ist, ist daher eine reale; sie ist aber keine numerische Einheit, denn nichts, was ein und dasselbe ist, ist sich selbst ähnlich oder gleich.

§ 19 Das vierte Argument.

In einem realen Gegensatz [oppositio] gibt es zwei erste reale Extreme. Die Entgegenseitung [contrarietas] ist aber ein realer Gegensatz (dies leuchtet ein, denn eines der Konträren [unum *scil.* contrarium] verdirbt [corruptit] oder zerstört [seu destruit] *realiter* das andere unabhängig von aller Tätigkeit [opus] des Intellekts, und dies geschieht nur deshalb, weil sie Konträre sind). Jedes der ersten Extreme dieses Gegensatzes ist daher real und »eins« einer gewissen realen Einheit nach. Es handelt sich aber nicht um eine numerische Einheit; denn sonst wäre genau [praecise] dieses Weiße (oder genau [praecise] jenes Weiße) das »erste Konträre« von diesem Schwarzen, und das ist unzutreffend, weil es dann so viele erste Entgegenseitungen gäbe wie konträre Individuen. Also, usw.

¹⁰ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, V, 15, 1021 a 9–12.