

Zur Sachproblematik von Materie und Form

Von Josef de Vries S. J.

Im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift haben wir nachzuweisen versucht, daß die scholastische Problematik von Materie und Form darin begründet oder wenigstens mitbegründet ist, daß sich bei Aristoteles zwei Materie-Begriffe finden, die aus ganz verschiedenen Fragestellungen hervorgehen¹. Einerseits führt die naturphilosophische Untersuchung der von Aristoteles angenommenen substantiellen Veränderungen zum Begriff einer „ersten Materie“ als des Substrates, das sich in jeder Veränderung identisch durchhält. Andererseits scheint das ontologische Problem, das uns durch die Vielheit von Einzelwesen innerhalb der gleichen Art aufgegeben wird, ein letztes individuelles Subjekt zu fordern, dem das artliche Wesen zukommt und von dem es ausgesagt wird. Indem sich die mittelalterlichen Scholastiker bald mehr von dem einen, bald mehr von dem anderen Materie-Begriff leiten ließen, kamen sie zu verschiedenen, teilweise einander widersprechenden Auffassungen über Materie und Form. Trotzdem hielt man im allgemeinen an der Identität der beiden Materie-Begriffe fest. Verhältnismäßig selten findet sich der Gedanke, daß die beiden Materie-Begriffe und die ihnen entsprechenden Form-Begriffe etwas Verschiedenes meinen, und kaum je wird angedeutet, daß die Meinungsverschiedenheiten vielleicht dadurch aufzulösen sind, daß sich die beiderseitigen Thesen gar nicht auf dieselbe „Materie“ bzw. dieselbe „Form“ beziehen. Erst in neuerer Zeit mehren sich die Stimmen, die die Einheit des aristotelischen Begriffs der ersten Materie bezweifeln.

Zur Ergänzung unserer diesbezüglichen Angaben sei auf zwei neue Arbeiten hingewiesen, deren Ergebnisse sich mit den unseren zum Teil decken. *L. Cencillo S. J.* unterscheidet bei Aristoteles nicht nur zwei, sondern sogar drei verschiedene Materie-Begriffe². Die beiden ersten sind die von *Phys.* 1, 9 und *Metaph.* 7, 3; der erste entspricht der naturphilosophischen Frage nach dem Werden, der zweite antwortet auf die logische Frage nach dem letzten Subjekt, von dem alle Prädikate aus-

¹ J. de Vries, Zur aristotelisch-scholastischen Problematik von Materie und Form: *Schol* 32 (1957) 161—185.

² L. Cencillo S. J., Cuestiones sistemáticas en torno a tres nociones de materia prima en el Corpus Aristotelicum: *Pens* 12 (1956) 473—483. Ausführlicher hat L. Cencillo seine Auffassung neuestens dargelegt in: *Hyle. La materia en el Corpus Aristotelicum*, Madrid 1958.

gesagt werden. Einen dritten, metaphysischen Materie-Begriff findet Cencillo in Metaphysik 8, 1, 1042a 27 f.: „ὕλην λέγω ἢ μὴ τὸδε τι οὐσα ἐνεργεῖα δυνάμει ἐστὶ τὸδε τι — Unter Materie verstehe ich, was zwar der Wirklichkeit nach kein ‚Dieses‘ ist, wohl aber der Möglichkeit nach.“ Hier ist „Materie“ also das potentiell Seiende. Vielleicht muß man aber sagen, daß dieser Begriff nicht ein dritter *neben* den beiden anderen ist, sondern der den beiden anderen gemeinsame Überbegriff, in dem sie wenigstens analog übereinkommen: Die Materie als Substrat des substantiellen Werdens ist Potenz zu den Formen, die sie aufnehmen kann, und auch das letzte individuelle Subjekt ist Potenz bezüglich des von ihm ausgesagten Wesens. Auch Cencillo deutet an, daß der dritte Begriff „Synthese“ der beiden anderen ist. Im übrigen brauchen wir hier der Frage, wie sich die verschiedenen Materie-Begriffe bei Aristoteles zueinander verhalten und ob sie, wie Cencillo meint, vielleicht verschiedenen Entwicklungsstufen seines Gedankens angehören, nicht zu untersuchen. Es kommt uns nur darauf an, daß Aristoteles von zwei ganz verschiedenen Problemen her zu zwei Begriffen der „Materie“ gekommen ist.

Noch bedeutsamer für unser Thema ist die überaus gründliche Abhandlung, die P. Bissels in den FranzStud der Frage der *materia spiritualis* widmet³. Er geht in einer wichtigen Sonderfrage der Entwicklung des Materie-Begriffs in der Scholastik nach und bestätigt in mehr als einem Punkt die von uns ausgesprochenen Vermutungen. Auch die Lehre von der *materia spiritualis* ist eine Weiterentwicklung des aristotelischen Materie-Begriffs, und zwar des Materie-Begriffs der Metaphysik. Bonaventura beruft sich für seinen Materie-Begriff auf Aristoteles; er unterscheidet ausdrücklich einen metaphysischen und einen naturphilosophischen Materie-Begriff⁴. Anhänger der augustinischen Richtung, wie etwa Petrus de Trabibus⁵, erklären zuweilen, ihre Gegner lehnten die geistige Materie nur deshalb ab, weil sie die Materie nicht metaphysisch, sondern nur naturphilosophisch betrachteten.

Auch Bissels selbst meint, die aristotelische Richtung in der Scholastik habe bewußt den engeren, nur auf die Körperwelt anwendbaren Materie-Begriff gewählt. Auch Thomas selbst bestimme die Materie naturphilosophisch: *Materia prima est illud, in quo ultimo*

³ P. Bissels, Die sachliche Begründung und philosophiegeschichtliche Stellung der Lehre von der *materia spiritualis* in der Scholastik: FranzStud 38 (1956) 241—295.

⁴ *Potentia materiae dupliciter potest comparari ad formam: aut in quantum ei praebet fulcimentum in ratione entis, et sic considerat metaphysicus; aut sub ratione mobilis, et sic considerat naturalis philosophus*: In 2 Sent. d. 3 p. 1 a. 1 q. 2.

⁵ *Quidam ad materiam corporalem tantum intellectum suum extendentes negant angelum et omnem substantiam spiritualem materiam habere*: In 2 Sent. d. 3 q. 2; vgl. den von Fr. Pelster veröffentlichten Text in Greg 19 (1938) 388.

stat resolutio corporum naturalium⁶. Das scheint unserer Auffassung, bei Thomas sei der metaphysische Materie-Begriff führend, zu widersprechen. Aber man wird wohl unterscheiden müssen: Mit dem metaphysischen Materie-Begriff der Verteidiger der *materia spiritualis* verglichen, ist der thomistische Materie-Begriff sicher mehr von dem naturphilosophischen Materie-Begriff des Aristoteles bestimmt; denn nach Thomas besagt die Materie wesentlich einen Bezug auf räumliche Ausdehnung und damit auf Körperlichkeit, während Bonaventura die Wesensbeziehung der Materie auf die Ausdehnung leugnet⁷. Wenn aber der thomistische Materie-Begriff mit dem des Scotus oder Suárez verglichen wird, ist er offenbar stärker von dem „metaphysischen“ Materie-Begriff bestimmt. Die charakteristischen thomistischen Thesen über Materie und Form sind jedenfalls von diesem Begriff her viel leichter zu verstehen; sogar die Leugnung der *materia spiritualis* wird nicht nur dadurch begründet, daß die Materie auf die Quantität bezogen ist, sondern auch dadurch, daß sie Individuationsprinzip ist; das aber ist eine These, die aufs engste mit dem metaphysischen Materie-Begriff zusammenhängt.

Bemerkenswert sind auch die Ausführungen Bissels' über *Albert den Großen*. Weil für ihn „Materie“ wesentlich das Prinzip des substantiellen Werdens ist, darum leugnet er folgerichtig eine Zusammensetzung der geistigen Substanzen aus Materie und Form. Durch seine Unterscheidung von „quod est“ und „quo est“ in den geistigen Geschöpfen kommt er aber sachlich der *materia spiritualis* sehr nahe. Denn „quod est“ und „quo est“ sind bei Albert nicht Wesen und Dasein, sondern „quod est“ ist das Subjekt der „Form“, „id quod substat formae“⁸, wobei „Form“ die „forma totius“, d. h. das ganze Wesen, meint. „Quo est“ oder „esse“ ist entsprechend eben diese „forma totius“, die, konkret gefaßt, von dem Subjekt ausgesagt wird: „Esse“, „Sein“, nenne ich die Form des Zusammengesetzten, das was von dem Zusammengesetzten ausgesagt wird, wie z. B. ‚Mensch‘ das Sein des Sokrates ist und ‚Engel‘ das Sein des Raphael.“⁹ Dieses „esse“ ist von sich aus noch nicht individuell, sondern ist es erst durch das „quod est“. „Durch das ‚quod est‘ ist das Seiende im Einzelsein; durch das ‚quo est‘ hat es das Natursein entsprechend der Gattung und Art.“¹⁰

⁶ In 2 Sent. d. 12 q. 1 a. 4.

⁷ Cum dicitur, quod extensio est a materia, non est intelligendum, quod a materia secundum suam essentiam, sed secundum esse, prout suscipit formam corporealem: In 2 Sent. d. 3 p. 1 q. 2 ad 4.

⁸ Summa de creaturis I tr. 4 q. 21 a. 1.

⁹ Similiter esse voco formam compositi quod praedicatur de ipso composito, sicut homo est esse Socratis, et Angelus esse Raphaelis: Ebd.

¹⁰ Per quod est, est id quod est in singulari esse; per quo est, habet esse in natura secundum esse generis et speciei: Summa theol. II tr. 12 q. 72 membr. 2.

Das gilt auch von dem „quod est“ in den reinen Geistern: „Das ‚quod est‘ . . . bestimmt und vereinzelt dadurch, daß es Subjekt ist, das Sein der Natur des Engels.“¹¹ Das „quod est“ hat also in den geistigen Substanzen dieselbe Funktion wie bei anderen Autoren die *materia spiritualis*.

Auch in den körperlichen Substanzen ist nach Albert die Materie nicht deshalb, weil sie Materie ist, Individuationsprinzip, sondern nur, weil sie zugleich das „quod est“ ist. Damit ist das „quod est“ als das individuelle Subjekt klar von der Materie als dem Prinzip des substantiellen Werdens abgehoben, wenn auch in den körperlichen Substanzen beide real zusammenfallen.

Bissels meint freilich, es bleibe bei Albert eine gewisse Unklarheit, es werde nicht recht klar, ob er mit dem „quod est“ ein potentielles Seinsprinzip meine oder aber das ganze aktuelle Einzelding. Wäre das letztere der Fall, so könnte man allerdings nicht mehr von einer Zusammensetzung aus „quod est“ und „quo est“ sprechen, da ja das „quod est“ das Ganze wäre, während das „quo est“ von der Individuation absieht und insofern in gewissem Sinne Teil ist¹².

Diese Bemerkungen mögen zur Ergänzung der philosophiegeschichtlichen Darlegungen genügen. Sie bestärken unsere Vermutung, daß schon bei Aristoteles zwei verschiedene Materie-Begriffe grundgelegt sind und daß die Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Scholastik wenigstens zum Teil darin begründet sind, daß sich die einen mehr von dem „physischen“, die andern mehr von dem „metaphysischen“ Begriff der Materie leiten ließen, ohne daß man sich genügend über die Verschiedenheit dessen, was die beiden Begriffe meinen, Rechenschaft gab.

¹¹ *Id quod est . . . substando determinat et particularizat esse naturae angelicae: Summa de creaturis I tr. 4 q. 21 a. 1 ad 7.*

¹² Dieselbe Unklarheit glaubten wir in der Deutung, die *Fr. Šanc* von der aristotelischen Materie in *Metaph. 7, 3* gibt, feststellen zu müssen (vgl. *Schol 32 [1957] 184 f.*). Šanc bezeichnet diese „Materie“ als die „erste Substanz“, als „das Individuum“. Dadurch schien er uns vor dem potentiellen Subjekt, das nur metaphysisches Seinsprinzip des Individuums ist, zurückzuweichen. *M. Belić S. J.*, Schüler und Nachfolger von *Fr. Šanc*, machte mich darauf aufmerksam, daß ich in diesem Punkt die Ausführungen von Šanc mißverstanden habe. Auch nach ihm sei die metaphysische Materie aus sich nur das völlig unbestimmte, potentielle individuelle Subjekt. Das Mißverständnis wird dadurch nahegelegt, daß Šanc die metaphysische Materie immer wieder schlechthin das „Individuum“ nennt, daß er leugnet, daß sie „reine Potenz“ sei, und betont, daß sie von der metaphysischen Form nicht real verschieden sei. In Wirklichkeit aber besagt das Individuum, z. B. dieser individuelle Mensch Platon, beides: sowohl das individuelle Subjekt wie die „Form“ des Menschseins. Es muß also die Frage gestellt werden, was das „Subjekt“ ohne die Form ist. Diese Frage fanden wir bei Šanc nicht beantwortet. Selbstverständlich kann das Subjekt nicht ohne Form existieren. Aber darum kann die Frage doch nicht abgewiesen werden, was es von sich aus dem ganzen Seienden gibt. Auf die Frage nach Identität oder Unterschied von Subjekt und Form werden wir noch zu sprechen kommen.

Die Darlegung der geschichtlichen Problematik sollte uns nur zu der Sachproblematik selbst hinführen. Dieser wenden wir uns nunmehr zu. Die Fragen, um die es geht, sind folgende: In welchem Sinn ergibt sich aus dem substantiellen Werden in der Körperwelt eine Zusammensetzung aus Materie und Form und in welchem Sinn aus der Aussage des gleichen Prädikats von mehreren Einzeldingen bzw. aus der dieser Urteilsstruktur zugrunde liegenden realen Struktur der Seienden? Ist „Materie“ und „Form“ in beiden Fällen das gleiche oder nicht? Und wenn es nicht das gleiche ist, wie verhalten sich dann die beiden Begriffspaare und die durch sie bezeichneten realen Strukturen zueinander?

1. Materie und Form im substantiellen Werden

Die erste Frage ist also: Fordert das substantielle Werden innerhalb der Körperwelt eine „Urmaterie“ und wie ist diese — und die ihr entsprechende „Form“ — aufzufassen? Wir denken hier nicht in erster Linie an ein etwaiges substantielles Werden im Übergang vom unbelebten zum belebten Stoff oder umgekehrt; denn hier verwickelt sich die Frage durch andere hinzutretende Probleme. Ohne weitere Verwicklungen ergibt sich die Frage nur, wenn wir annehmen, daß auch die letzten physikalisch feststellbaren „Elementarteilchen“ sich ineinander umwandeln können und daß es sich dabei um echte „substantielle Veränderungen“ handelt. Das erste behauptet z. B. W. Heisenberg: „Es hat sich gezeigt, daß die Elementarteilchen sich fast beliebig ineinander umwandeln können, sofern das nur unter den gegebenen Bedingungen mit den Erhaltungssätzen vereinbar ist. Aber deshalb hat es auch keinen Sinn, das eine (Elementarteilchen) als aus anderen (Elementarteilchen) zusammengesetzt zu bezeichnen.“¹³ Ob diese Umwandlung als eine „substantielle Veränderung“ zu betrachten ist, hängt davon ab, ob die Elementarteilchen als artlich verschiedene individuell-selbständige Substanzen aufzufassen sind. W. Büchel meint, das sei nicht der Fall¹⁴. Es ist nicht unsere Absicht, hier diese Frage zu behandeln. Uns geht es hier nur um die Frage der phi-

¹³ W. Heisenberg, Die Physik der Atomkerne, Braunschweig 2¹⁹⁴⁷, 48.

¹⁴ W. Büchel S. J., Über die Ableitung des Hylemorphismus aus den Ergebnissen der modernen Physik: Sapiientia Aquinatis. Communicationes IV Congressus Thomistici Internationalis, Rom 1955, 33—38. — In dieselbe Richtung weisen die Versuche der modernen Physik, die Eigenschaften der verschiedenen Elementarteilchen aus einer einzigen mathematischen Formel abzuleiten — vgl. die in letzter Zeit viel diskutierte „Weltformel“ Heisenbergs. Für die Realität würde das bedeuten, daß sich die verschiedenen Elementarteilchen als spezielle Fälle der gleichen *quantitativen* Grundstruktur ergeben, also nicht substantiell verschieden sind.

losophischen Analyse des substantiellen Werdens: Vorausgesetzt, daß auch die letzten substantiell voneinander verschiedenen „Elemente“ der Körperwelt, was immer sie sein mögen, noch ineinander umwandelbar sind, was folgt daraus für das Substrat, das sich bei der Umwandlung durchhält? Wenn die Umwandlungen sich darauf beschränkten, daß aus den „Elementen“ Verbindungen entstehen — die Alten sagten: „mixta“ —, so könnte man antworten, das Substrat seien eben die Elementarkörper, die ihrem ganzen Seinsbestand nach in die Verbindung eingehen. Diese Antwort hat aber keinen Sinn mehr, wenn auch die Elementarkörper selbst sich ineinander verwandeln können (vgl. die eben zitierten Sätze von W. Heisenberg). Darum fragen wir nach den Voraussetzungen einer Umwandlung der Elemente ineinander; daß es eine solche gibt, haben die Alten als selbstverständlich angenommen.

Zunächst ist hier zu sagen: Es muß ein gemeinsames Substrat in dem vergehenden und dem entstehenden Element angenommen werden. Wenn gar nichts von dem vergehenden Element in das entstehende überginge, hätten wir es nicht mit einer „Umwandlung“ zu tun, sondern mit einer völligen Vernichtung des Früheren und einer Entstehung des Neuen aus nichts, die nur als Erschaffung denkbar wäre. Das gemeinsame Substrat ist aber nicht wieder ein „Element“ im gleichen Sinn wie das vergehende oder das entstehende „Element“. Es ist nicht ein Element neben diesen Elementen, sondern der eine, diesen allen gemeinsame „Urstoff“; und während die Elemente für sich allein bestehen können und durch empirisch wahrnehmbare Wirkungen physikalisch feststellbar sind, existiert der „Urstoff“ immer nur als Bestandteil der Elemente (oder Verbindungen), nie für sich allein; er ist nicht physikalisch, sondern nur durch philosophische Schlußfolgerung erkennbar. Dieser Urstoff ist die $\upsilon\lambda\eta$, die Aristoteles im 1. Buch der Physik definiert: „das erste Substrat eines jeden (Körpers), aus dem als in ihm Bleibenden etwas in nicht bloß akzidenteller Weise wird.“¹⁵ Man wird zugeben müssen, daß der Begriff aus den Voraussetzungen des Aristoteles einwandfrei abgeleitet ist.

Diese Materie ist also aus sich noch keines der empirisch gegebenen „Elemente“, sondern das allen gemeinsame Substrat, aus dem jedes von ihnen werden kann. Damit ist der Begriff der „Potenz“ gewonnen: die Materie ist das reale formbare Substrat, aus dem durch Hinzutritt der jeweils wechselnden „Form“ dieses oder jenes Element werden kann. Sie ist also aus sich noch kein empirisch wahrnehmbarer Körper, kein $\sigma\omega\mu\alpha\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{o}\nu$, wie die Elemente, sondern nur Potenz zu einem solchen: $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \sigma\omega\mu\alpha\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{o}\nu$ ¹⁶.

¹⁵ Phys. 1, 9; 192a 31 s.

¹⁶ De gen. et corrupt. 2, 1; 329a 33.

In einem noch genauer zu bestimmenden Sinn ist diese Materie das letzte Substrat in den Körpern. Daher liegt es nahe, sie mit der in Metaph. 7, 3 definierten Materie, die offenbar auch letztes Substrat ist, gleichzusetzen; oder sollte es zwei letzte Substrate geben können? Die Materie in Metaph. 7, 3, das Subjekt, von dem alle Bestimmungen ausgesagt werden, das aber selbst von nichts anderem ausgesagt wird, scheint aber „reine Potenz“ zu sein, da jede aktuelle Seinsvollkommenheit, die es etwa hat, noch von ihm ausgesagt werden kann. So ist es verständlich, daß viele scholastische Autoren die Materie, die Substrat des substantiellen Werdens ist, als „reine Potenz“ (*potentia pura*) betrachten; bei Aristoteles selbst scheint sich dieser Ausdruck nicht zu finden.

Indem man nun die (Aristoteles noch fremde) Problematik von Sein und Wesen auf die Materie anwandte, folgerte man aus ihrer reinen Potentialität, daß sie auch kein eigenes Sein, keinen eigenen „*actus essendi*“ habe, sondern nur durch den Seinsakt der Form bzw. des ganzen Seienden (des *Compositum*) existiere. Damit ist natürlich weiter gegeben, daß eine Existenz der Materie ohne jede Form absolut unmöglich ist.

Und doch, scheint uns, muß gerade hier die Kritik einsetzen. Wenn die Materie nur durch das Sein der Form bzw. nur durch das Sein des *Compositum* existiert, das ihr durch die Form und mit der Form zukommt („*forma dat esse!*“), dann verliert sie mit der Form auch notwendig ihr Sein, ihre Existenz. Das Sein verlieren heißt aber zu nichts werden, vernichtet (annihiliert) werden, aus dem realen Sein zurücksinken in den „Zustand“ der reinen Möglichkeit. So wird aber der Begriff der substantiellen *Veränderung*, zu deren Erklärung der Begriff der Materie eingeführt worden war, zerstört. Eine Vernichtung und Neuschöpfung ist keine Veränderung, keine Umwandlung eines vorliegenden Stoffes mehr. Damit von einer Verwandlung die Rede sein kann, muß von dem vergehenden Körper in den neu entstehenden etwas Reales identisch übergehen. Das ist aber unmöglich, wenn alles, was in dem vergehenden Körper ist, im Augenblick der „Umwandlung“ sein Dasein verliert. Eine solche „Umwandlung“ ist keine wirkliche Umwandlung mehr, sondern eine Vernichtung und Neuschaffung.

Man wird vielleicht entgegenen, die Materie erhalte in dem gleichen Zeitpunkt, in dem sie das Sein der früheren Form verliert, das Sein der neuen Form, es gebe also keine Zeit, in der sie nicht existiere; darum könne von einer „Vernichtung“ nicht die Rede sein. Aber diese Antwort geht am Entscheidenden vorbei. Wenn die Materie das Sein, durch das sie bisher existierte, verliert, dann wird sie zu nichts, und es hilft nichts, daß sie im gleichen Zeitpunkt ein neues Sein gewinnt; sie

würde dann eben im gleichen Zeitpunkt vernichtet und wieder neu geschaffen. Zudem muß man fragen: Was hat es für einen Sinn, zu sagen, sie *sei dieselbe*, wenn sie ein *anderes Sein* empfängt? — und das Sein der neuen Form ist offenbar ein anderes als das der vergangenen Form. Der Gedanke einer Auswechselbarkeit des Seins in „derselben“ Materie scheint einen seltsamen Begriffsrealismus einzuschließen.

Daran scheint sich auch nichts zu ändern, wenn man zwischen dem Seinsakt und der Existenz unterscheidet und nur den Seinsakt als vom Wesen real unterschieden betrachtet, die Existenz dagegen als den Zustand des realen Daseins, der dem ganzen Seienden zukommt und von der verwirklichten Washeit nicht real unterschieden ist. In dieser Auffassung wäre auch die „Existenz“ der Materie, die von ihr nicht real unterschieden ist, etwas anderes als der Seinsakt des ganzen Seienden, der sowohl von der Materie wie von der Form real verschieden ist. Aber auch so könnte die „Existenz“ der Materie nicht als die gleiche von dem vergehenden Körper in den entstehenden übergehen, da sie der Materie doch nur auf Grund des Seinsaktes zukommt, also zugleich mit diesem als diese individuelle Existenz aufhört.

Wenn man an einer echten Umwandlung festhalten will, muß man also annehmen, daß die Materie des früheren Körpers als diese gleiche Materie ohne Verlust ihrer identischen Existenz in den neu entstehenden Körper eingeht. Die Materie muß also ihre „eigene“ Existenz haben. Damit ist dann aber zugleich auch gegeben, daß sie ihr eigenes bestimmtes Sosein oder „Wesen“ hat; denn etwas Unbestimmtes kann nicht existieren. Eine „reine Potenz“ wäre aber etwas seinem Sosein nach völlig Unbestimmtes, nur Bestimmbares. Die Materie als Substrat des substantiellen Werdens kann also nicht schlechthin „reine Potenz“ sein. Ob sie in einem eingeschränkten, relativen Sinn „reine Potenz“ genannt werden kann, bleibe dahingestellt.

Es bleibt noch die Frage, was die „Form“ ist, die dieser „Materie“ gegenübersteht. Aristoteles selbst scheint in den Elementen keine andere Form anzunehmen als die *ἐναντιώσεις*, die einander entgegengesetzten Eigenschaften: warm und kalt, trocken und feucht, die sich paarweise miteinander verbinden (warm-trocken, warm-feucht, kalt-trocken, kalt-feucht)¹⁷. Die Scholastiker sehen in diesen Eigenschaften nur Qualitäten, also Akzidentien; entsprechend wäre die Umwandlung eines Elementes in ein anderes, so verstanden, nach ihnen nur eine akzidentelle Veränderung; die Materie wäre die ganze Substanz. Geht man dagegen von der Voraussetzung aus, daß die verschiedenen

¹⁷ De gen. et corrupt. 2, 1; vgl. Fr. Šanc, *Sententia Aristotelis de compositione corporum* . . ., Zagreb 1928, 42 f.

Elemente in ihren kleinsten Teilchen artlich verschiedene individuelle Substanzen sind und ihre Umwandlung ineinander dementsprechend eine substantielle Veränderung im Sinne der Scholastiker ist, dann kann die „Form“, die in den einzelnen Elementen zur Materie hinzutritt, nicht bloß eine Qualität oder eine Mehrheit von Qualitäten sein, sondern muß eine „substantielle Form“ sein.

Was heißt das aber: „substantielle Form“? Wenn die Materie nicht reine Potenz ist, kann die substantielle Form nicht schlechthin als der „erste Akt“ definiert werden. Eine Form ist vielmehr dann eine substantielle Form, wenn durch ihre Verbindung mit der Materie eine neue einheitliche Substanz entsteht. Ob aber das Compositum eine neue einheitliche Substanz ist, das erkennen wir daran, ob es ein neues, arteigenes Wirken zeigt, das sich nicht auf das Wirken der Materie bzw. der materiellen Teile zurückführen läßt¹⁸. Die substantielle Form gibt dem Compositum seine Artbestimmung und das dieser entsprechende Wirken. Darum ist sie, wie allgemein angenommen wird, aktueller Wesensteil; im Verhältnis zu ihr ist die Materie Potenz. Die physische Materie und die ihr entsprechende Form sind die physischen Wesensteile der zusammengesetzten Körpersubstanz. Was das besagt, wird aus dem Gegensatz zu der „metaphysischen Materie“, der wir uns nunmehr zuwenden, klarer werden.

2. Materie und Form als metaphysische Prinzipien

Wie wir in der eingangs erwähnten Abhandlung gezeigt haben, geht die Definition der Materie im 7. Buch der Metaphysik auf ein ganz anderes Problem zurück als die Definition im 1. Buch der Physik. Während es sich in der Physik um die Erklärung des substantiellen Werdens in der Körperwelt handelt, ist hier in der Metaphysik die Urteilsstruktur Ausgangspunkt der Überlegungen. Im Urteil sagen wir alle Bestimmungen eines Seienden, sogar sein substantielles Wesen, von einem Subjekt aus, nicht freilich als abstrakt aufgefaßte Form, sondern konkret gefaßt: Petrus ist nicht „die Klugheit“, sondern er ist „klug“, er ist nicht „das Menschsein“, die „menschliche Natur“ (humanitas), sondern „ein Mensch“. Was ist dieses Subjekt, von dem das Wesen und alle Eigenschaften ausgesagt werden?

Man könnte denken, es sei das konkrete Ganze mit all seinen Eigenschaften; in diesem Fall würde also der Begriff des Subjekts bereits alle von ihm aussagbaren Prädikate einschließen, und alle Aussagen wären streng analytische Urteile. Das ist aber offenbar nicht der Fall.

¹⁸ Dieses Kriterium gibt auch J. Gredt, Die aristotelisch-thomistische Philosophie, Freiburg 1935, I 134.

Die Urteile, in denen eine Eigenschaft, ein Tun oder sonst ein Akzidens von einem individuellen Seienden ausgesagt wird, sind durchweg synthetische Urteile. Auch wenn das Subjekt tatsächlich als konkretes Ganzes aufgefaßt wird, schließt es in seinem Begriff meist nur eine grundlegende Wesensbestimmung ein; wir sprechen etwa von „diesem Menschen“ (der durch seinen Namen bezeichnet wird), von „diesem Stein“, „diesem Stuhl“ usw. und sagen von ihnen weitere Bestimmungen aus, etwa: „dieser Stein ist ein Kiesel“ oder: „er hat ein Gewicht von zwei Pfund“. Aber es kommt auch vor, daß das Subjekt seinem Wesen nach zunächst völlig unbestimmt bleibt, so vor allem, wenn auf die Frage „Was ist das?“ von „diesem da“ eine erste Wesensbestimmung gegeben wird: „Das ist Senf“.

Das unbestimmte, durch das Wort „dieses“ oder „das“ bezeichnete Subjekt ist offenbar das letzte Subjekt, von dem alle Aussagen gemacht werden. Es ist auch dann im Begriff des individuellen Subjektes enthalten, wenn dieses nicht nur unbestimmt als „dieses da“, sondern auch seinem bestimmten Wesen nach z. B. als „dieser Mensch“ bezeichnet wird. Selbst wenn das Subjekt nicht ein bestimmtes Einzelwesen („dieser Mensch“) bezeichnet, sondern nur irgendein unbestimmtes Einzelwesen („ein Mensch“), besagt es nicht das „Menschsein“ allein, d. h. abstrakt, sondern „ein Subjekt, dem das Menschsein zukommt“ („individuum vagum“). Sonst wäre der Satz richtig: „Ein Mensch ist das Menschsein“. Das konkrete Subjekt ist also nicht nur die Gesamtheit der Wesensmerkmale, sondern schließt wenigstens in seinem Begriff noch etwas anderes ein, ein dunkles letztes Subjekt, das nicht nur letztes *logisches* Subjekt ist, sondern von uns auch als letztes Subjekt des *realen* Wesens gedacht wird. Vor diesem letzten Subjekt weichen alle die Autoren zurück, die immer nur die Identität des Wesens mit dem konkreten Subjekt betonen.

Aber ist dieses letzte Subjekt nicht etwa nur eine Fiktion der Sprache oder des Denkens? Die Frage ist verständlich. Aber in den verschiedenen Einzelmenschen muß doch wirklich etwas sein, wodurch sie sich unterscheiden. Vielleicht wird man sagen: Sie unterscheiden sich durch ihren ganzen Seinsbestand, und das ist offenbar in dem Sinne richtig, daß auch ihr „Menschsein“ wirklich vervielfältigt ist. Es wäre absurd anzunehmen, die verschiedenen Menschen hätten ein und dasselbe Menschsein und unterschieden sich nur durch eine zu diesem Menschsein hinzutretende Individuation. Aber dadurch wird die Frage nach der Individuation nicht beseitigt und erst recht nicht gelöst. Gäbe es in der Wirklichkeit nichts anderes als „das Menschsein“, so wäre dies ein einziges Seiendes, da jeder Unterschied und jede Möglichkeit einer Vervielfältigung fortfiel. Aus der Unmöglichkeit eines real identischen „Menschseins“ in mehreren Menschen, d. h. aus der Unmöglich-

keit eines „universale a parte rei“, folgt also nicht, daß die Frage nach der Individuation gegenstandslos ist, sondern nur, daß die Individuation nicht als ein konkreter Teil des Seienden aufgefaßt werden kann, dem das allgemeine Wesen als anderer konkreter Teil gegenübersteht. Vielmehr bestimmt die Individuation das Wesen so innerlich, daß dieses seinem ganzen Seinsbestand nach dieses individuelle, von jedem anderen unterschiedene ist.

Damit scheint jedoch noch nicht gesagt zu sein, daß die Individuation ein letztes, unbestimmtes *Subjekt* sein muß. Aber zumindest in unserer Sprache und unserem Denken scheint sie so aufgefaßt zu werden. Wir sprechen von einem individuellen Subjekt, das die menschliche Natur und alle Eigenschaften „hat“, nicht dagegen von der menschlichen Natur, die das „Diesessein“ hat. In dieser Sprechweise drückt sich, wenn auch vielleicht nur undeutlich, der Gedanke aus, daß es ein individuelles Subjekt gibt, das irgendwie „Träger“ nicht nur der Eigenschaften, sondern sogar der menschlichen Natur ist. Aus sich ist dieses Subjekt noch nichts von alledem, was von ihm ausgesagt wird, weder ein bestimmtes substantielles Wesen (wie etwa Mensch) noch irgendeine der akzidentellen Bestimmungen, die von der Substanz ausgesagt werden, also — reine Potenz. Darum kann keine Bestimmung von ihm ihrem reinen Seinsinhalt nach, d. h. abstrakt, ausgesagt werden (es ist falsch, zu sagen: Dieses Subjekt ist Menschsein), wohl aber können von ihm, eben weil es Subjekt aller Bestimmungen ist, alle Bestimmungen konkret ausgesagt werden: Dieses Subjekt ist Mensch (d. h. Subjekt, dem Menschsein *zukommt*), ist klug usw.

Dieses Subjekt ist nun, wie man leicht einsieht, genau das, was Aristoteles in *Metaph.* 7, 3 „Materie“ nennt und definiert als das, „was an sich weder als ein Etwas noch als etwas Quantitatives noch als sonst etwas von dem bezeichnet wird, wodurch das Seiende bestimmt ist“. Man könnte noch fragen, ob das Seinsprinzip, wodurch das Seiende dieses und nicht jenes der gleichen Art ist, so aufgefaßt werden *muß*. Bekanntlich faßt *Scotus* die Individuation, von ihm *haecceitas* genannt, anders auf, nämlich als eine zum Wesen hinzutretende aktuelle Seinsvollkommenheit. Der Grund dafür ist, daß die Individualität das Allerbestimmteste zu sein scheint. Sie ist nicht ein Mangel, sondern die höchste Vollkommenheit; wenigstens die Individuation der Geistwesen, die Personalität, muß so aufgefaßt werden¹⁹.

Der Einwand hat ohne Zweifel einen berechtigten Kern. Es gibt eine individuelle Eigenart der Einzelwesen, die nicht in etwas rein Poten-

¹⁹ So P. Bissels (vgl. Anm. 3) 274 f.; *T. Barth O. F. M.* hat in *WissWeish* 18 (1955) 198—212 die diesbezügliche Lehre des *Scotus* dargelegt: Individualität ist diesem „*forma ultima completiva, ultima realitas formae, realitas ultima entis*“.

tiellem bestehen kann, sondern positive Seinsvollkommenheit ist. Am stärksten ist sie in den Personen ausgeprägt, aber sie fehlt auch nicht in den Tieren und Pflanzen, ja, wie es scheint, nicht einmal in der Welt des Anorganischen²⁰. Diese individuelle Eigenart besteht schwerlich nur in wechselnden Akzidentien, etwa in der Verschiedenheit des Wirkens; denn die Verschiedenheit des Wirkens scheint als ihren Grund eine tieferliegende Verschiedenheit vorauszusetzen. Wenn man Akzidentien annimmt, die unverändert bleiben, solange das betreffende Einzelwesen als solches besteht, könnte man die individuelle Eigenart auf derartige Akzidentien (wie etwa Kräfte und Fähigkeiten) zurückführen. Wenn man aber annimmt, daß diese Akzidentien aus der Substanz „resultieren“, kehrt die Frage zurück; es scheint uns auch kein Grund zu bestehen, der eine substantielle individuelle Verschiedenheit der Einzelwesen der gleichen Art ausschliesse.

Aber man wird zwischen dieser individuellen Eigenart oder „qualitativen Individuation“ und der numerischen Individuation unterscheiden müssen. Die qualitative Individuation kann selbstverständlich nicht in einem rein potentiellen Prinzip bestehen. Sie besagt ja einen bestimmten Grad oder eine bestimmte Ausprägung der artlichen Wesensvollkommenheit, also sicher etwas, was den Charakter des Aktuellen und nicht des rein Potentiellen hat. Aber damit scheint auch gegeben zu sein, daß jede derartige Eigenschaft grundsätzlich die Möglichkeit der Vervielfältigung hat. Selbst wenn eine bestimmte Kombination von Eigenschaften *tatsächlich* einmalig ist, so folgt daraus nicht die absolute Unmöglichkeit, daß sie ein zweites Mal verwirklicht wird. Die numerische Individuation ist aber gerade das, wodurch dieses Einzelwesen unverwechselbar *dieses* ist; sie schließt also die Möglichkeit der Vervielfältigung absolut aus. Wenn also jede aktuelle (endliche) Seinsvollkommenheit vervielfältigt werden kann — und man sieht nicht ein, wie die Leugnung dieser Möglichkeit mit der göttlichen Allmacht vereinbar ist —, dann kann die numerische Individuation nur ein rein potentielles Prinzip sein.

Es soll freilich nicht gelehrt werden, daß auch gegen diese Auffassung Einwände möglich sind. Der Begriff der reinen Potenz besagt als solcher keinerlei Verschiedenheit und Mehrheit, und doch muß die

²⁰ Auf qualitative substantiale Unterschiede der Elementarteilchen als möglichen philosophischen Erklärungsgrund des physikalischen Indeterminismus hat der Verf. in einer *Communicatio* des 4. Internationalen Thomistischen Kongresses hingewiesen; vgl. *Sapientia Aquinatis*, Rom 1955, 199—201. *F. Selvaggi S. J.* schließt sich diesem Lösungsversuch an; vgl. *Greg* 33 (1957) 757 f. Die Unterschiede zwischen den Individuen der anorganischen Welt nennt er „piccole differenze *accidentali*“, während der Verf. von substantieller Verschiedenheit sprach. Das „*accidentale*“ ist aber wohl nur im logischen Sinn als „unwesentlich“, nicht zum spezifischen Wesen gehörig, zu verstehen; in diesem Sinn sind individuelle Unterschiede selbstverständlich akzidentell.

Individuation jedes Einzelwesens von der jedes anderen verschieden sein. Wodurch kommt diese Mehrheit potentieller Subjekte zustande, und was ist das, wodurch das einzelne Subjekt absolut unwiederholbar *dieses* ist? Die thomistische Lösung besagt bekanntlich, daß dies die „Bezeichnung“ (signatio) der Materie durch die Quantität sei²¹. Man wird das so verstehen dürfen, daß es letztlich in irgendeinem Sinn ein „Hier und Jetzt“, eine Raum-Zeit-Stelle, ist, wodurch die rein potentielle Materie vervielfältigt und individuiert ist. Dann wäre eine Vervielfältigung innerhalb der gleichen Art allerdings nur bei räumlich-zeitlichen, d. h. körperlichen, Wesen möglich. Aber auch diese Auffassung hat ihre Schwierigkeiten. Gewiß unterscheiden wir die Einzel Dinge durch ihre Raum- und Zeitstelle; aber daraus folgt nicht, daß durch sie die Individuation seinshaft konstituiert wird; Raum- und Zeitstelle wechseln, während das Einzelwesen das gleiche bleibt; es müßte genauer bestimmt werden, welche Raum- und Zeitstelle für die Individuation entscheidend ist.

Auch die Auffassung, daß das Einzelwesen als solches durch ein rein potentielles Subjekt konstituiert wird, hat also ihre Dunkelheiten. Aber trotz allem scheint sie noch die größte Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Und so ist die Frage nicht sinnlos, wie sich dieses potentielle Subjekt zu der Materie verhält, die etwa als letztes Substrat des substantiellen Werdens anzunehmen ist.

Bevor wir ausdrücklich an diese Frage herantreten, ist noch zu bestimmen, welche „Form“ der „Materie“ als rein potentiellem Subjekt gegenübersteht. Es ist leicht einzusehen, daß diese „Form“ nicht ein konkreter Wesensteil sein kann. Das letzte Subjekt ist ja seinem Wesen nach noch vollkommen unbestimmt (kein $\tau\acute{\iota}$). Das, was ihm gegenübersteht, ist das *ganze* Wesen. „Form“ ist also hier dasselbe wie Wesen. Das artliche (spezifische) Wesen oder das individuell geprägte Wesen, d. h. das Wesen mit seiner qualitativen Individuation? Dem geschichtlichen Ursprung dieser Problematik nach ist sicher zunächst an das *artliche* Wesen zu denken. Ursprünglich ist diese „Form“ die platonische Idee, das für sich bestehende allgemeine Wesen. Wenn Aristoteles, wie man wohl sagt, die platonischen Ideen aus dem Himmel herabgeholt und den Dingen dieser irdischen Welt als „Formen“ eingesenkt hat, dann ist klar, daß diese „Formen“ nichts anderes sind als das „universale in re“, das in den vielen Einzeldingen vervielfältigte artliche Wesen, nicht als dieses oder jenes einzelne, sondern nur seinem gemeinsamen Soseinsbestand nach betrachtet.

²¹ Sciendum est, quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium sed solum materia signata. Et dico materiam signatam quae sub determinatis dimensionibus consideratur: S. Thomas, De ente et essentia, c. 2.

3. Die Verschiedenheit der beiden Begriffspaare

Wenn die „Materie“ als letztes individuelles Subjekt des Wesens reine Potenz ist, die Materie als bleibendes Substrat des substantiellen Werdens dagegen nicht reine Potenz ist, ergibt sich zwingend, daß die den beiden Materie-Begriffen entsprechenden Objekte nicht das gleiche sind. Entsprechend müssen auch die beiden Form-Begriffe, die den beiden Materie-Begriffen entsprechen, verschiedene Objekte bezeichnen.

Materie und Form, wie sie sich aus der Analyse des substantiellen Werdens ergeben, sind konkrete physische Teile des körperlichen Seienden. „Konkrete“ Teile soll hier besagen: ihrem Sosein und Diesesein nach bestimmte, existierende Teile. Bezüglich der Materie, bei der es von vielen geleugnet wird, haben wir das ausdrücklich gezeigt. Die Form, die dem Ganzen seine artliche Bestimmung gibt, hat, wie allgemein angenommen wird, ihre Existenz nicht von der Materie her; wenn also die Materie ihre eigene Existenz hat, so wird man das gleiche von der Form sagen müssen. Aber hat die Form auch ihre eigene Individuation? Selbstverständlich ist sie *in sich* selbst individuell. Aber nach der thomistischen Auffassung kommt ihr das Diesesein von der Materie her zu; nicht als ob die Materie die Individuation der Form *wäre*; aber von ihr her wird die Form individuiert, d. h., die Materie ist *Prinzip*, Ausgangspunkt der Individuation. Diese Auffassung beruht aber nur darauf, daß die beiden Materie-Begriffe gleichgesetzt werden. Sobald diese Gleichsetzung aufgehoben ist, fehlt für diese These, daß die Materie als Substrat des substantiellen Werdens zugleich „Individuationsprinzip“ ist, der Beweis. Man wird also eher annehmen, daß die Form in ihrer Individuation nicht von der Materie abhängt. — Wenn wir die konkreten Teile auch „physische“ Teile genannt haben, so nicht deshalb, weil sie als solche — im Gegensatz zum „Metaphysischen“ — erfahrbar sind, sondern deshalb, weil sie auf Grund erfahrbarer Vorgänge erschlossen werden und zum Bereich der Naturphilosophie gehören.

„Materie“ und „Form“ als individuelles Subjekt und gemeinsames Wesen sind dagegen nicht konkrete, physische Teile im dargelegten Sinn. Für die „Materie“ wurde das bereits ausführlich gezeigt. Sie besagt aus sich keinerlei Soseinsbestimmtheit (kein $\tau\acute{\iota}$), sie ist nichts von dem, „was“ etwas ist, d. h. kein Wesen und auch kein Teil des Wesens. Erst recht besagt sie nicht das Sein, das Dasein, des Dinges. Gewiß ist sie im konkreten Seienden verwirklicht, aber nicht durch sich selbst, sondern durch das „Sein“, das dem durch sie individuierten Wesen zukommt.

Ebensowenig ist die dieser „Materie“ gegenüberstehende „Form“,

d. h. das gemeinsame Wesen, ein konkreter Teil des Seienden. Nach dem, was sie im Unterschied zur „Materie“ besagt, ist sie nicht individuell bestimmt, freilich auch nicht positiv allgemein, sondern unbestimmt. Sie ist genau das, was Thomas die „natura secundum absolutam considerationem“ nennt; als solcher kommt ihr weder das „Diesessein“ noch das Universalsein (die ratio universalis) zu²². Freilich schließt sie auch keines von beidem aus; non fit praecisio, sagt Thomas. Ebenso besagt das Wesen aus sich auch nicht das Sein, freilich auch nicht den Ausschluß des Seins. Es ist also kein konkreter Teil des Seienden.

Das und nichts anderes wollen wohl auch jene Autoren sagen, die leugnen, daß zwischen „Materie“ und „Form“, in diesem Sinn verstanden, (und ähnlich zwischen Wesen und Sein) eine „reale Unterscheidung“ besteht. In der Tat verleitet der Ausdruck „reale Unterscheidung“ leicht dazu, die „Seinsprinzipien“ doch wieder als in sich völlig bestimmte Aufbauelemente zu denken. Der Ausdruck freilich, es liege nur eine „gedankliche“ oder „begriffliche“ Unterscheidung vor, ist ebenfalls mißverständlich. Er legt den Gedanken nahe, es handle sich nur um verschiedene Betrachtungsweisen desselben konkreten Seienden, so daß beide Begriffe das gleiche konkrete Seiende in seiner Ganzheit bezeichnen, nur mit Vorbetonung des einen oder anderen Momentes. So bleibt der Blick auf das konkrete Seiende eingengt, und die metaphysischen Seinsprinzipien als solche werden nicht gesehen²³.

„*Metaphysische Seinsprinzipien*“, das scheint uns in der Tat der treffendste Ausdruck zu sein für das hier Gemeinte; dementsprechend nennen wir die Unterscheidung zwischen ihnen „*metaphysische Unterscheidung*“. Die rein naturphilosophische Untersuchung des konkreten Aufbaus der Seienden führt nicht zu den metaphysischen Seinsprinzipien, ebensowenig allerdings die rein metaphysische Betrachtung der Seinsprinzipien zum konkreten Aufbau der Seienden. Es handelt sich hier um zwei verschiedene Einstellungen und Richtungen des Fragens, die beide ihre Berechtigung haben. Weder darf der Metaphysiker meinen, er könne mit seiner Spekulation, die nur ein Mindestmaß von Erfahrungsgegebenheiten in den Ansatz nimmt, die naturphilosophischen Fragen nach dem konkreten Aufbau der verschiedenen Stufen der Natur lösen, noch darf der Naturphilosoph seine Fragestellung als die allein berechtigte betrachten und die metaphysischen Gedankengänge als leere Begriffsspekulation abtun.

²² Vgl. De ente et essentia, c. 4.

²³ Auf das Unzureichende und Mehrdeutige der Ausdrücke „reale Unterscheidung“ und „gedankliche bzw. begriffliche Unterscheidung“ hat der Verf. schon früher hingewiesen. Vgl. Denken und Sein, Freiburg 1937, 230—235; ferner: Zur Lehre von den inneren Prinzipien des Seienden: ZKathTh 76 (1954) 343—348.

Es ist tatsächlich eine von der naturphilosophischen wesentlich verschiedene Einstellung, die zur Lehre von den metaphysischen Seinsprinzipien führt. Es ist eine mehr platonische als aristotelische Einstellung (womit nicht gesagt sein soll, daß sie Aristoteles fremd ist). Der Blick wendet sich nicht nur von der bunten Mannigfaltigkeit der Erfahrungswelt, sondern sogar von den wesentlichen Unterschieden in den Stufen der Natur ab und allein den allgemeinsten Seinsstrukturen zu. So war es zuerst der Gegensatz zwischen dem allgemeinen Wesen, mit dem es die Wissenschaft zu hat, und den zahllosen konkreten Einzelwesen, der eine denkerische Bewältigung verlangte. Dazu kam die Problematik von Substanz und Akzidens, ferner in der christlichen Philosophie die Problematik von Person bzw. Suppositum und Natur und die von Wesen und Sein.

Nicht um die Erklärung konkreter Vorgänge geht es in dieser Einstellung, sondern um das Begreifen allgemeinsten Seinsstrukturen, die dem bloßen Empiriker so selbstverständlich erscheinen, daß er in ihnen überhaupt kein Problem sieht; hierher gehört z. B. die Mehrheit von Einzelwesen in der gleichen Art oder die Kontingenz und Endlichkeit des Seienden. Entsprechend ist auch die Methode eine andere als in der Naturphilosophie. Während dort der Schluß von konkreten Vorgängen auf die Eigenart der zugrunde liegenden konkreten Substanzen oder substantiellen Prinzipien im Mittelpunkt steht, beruhen hier die zu gewinnenden Erkenntnisse auf unmittelbarer Begriffsvergleichung und der durch sie erzielten Einsicht, daß das eine (z. B. das artliche Wesen) *aus sich*, d. h. aus seinem Wesen heraus, nicht notwendig das andere (z. B. dieses Einzelwesen) ist. Diese Methode führt zur Unterscheidung von Seinsinhalten, die für sich allein betrachtet keine konkreten Seienden und auch nicht konkrete Teile eines Seienden sind, wie Wesen, Individuation, Sein.

Die so gewonnenen nicht-konkreten, unbestimmten Seinsinhalte nennen wir metaphysische Seinsprinzipien. Natürlich sind sie nicht völlig unbestimmt; das Wesen ist z. B. als Wesen durchaus bestimmt, z. B. Menschsein und nicht etwa Tiersein; aber es ist nicht bestimmt als *dieser* oder *jener* Mensch, und es ist nicht bestimmt als existierend oder nur möglich. Es ist völlig klar, daß die metaphysischen Seinsprinzipien so, wie sie in ihrer Abhebung von den anderen Seinsprinzipien unbestimmt gedacht werden, nicht für sich allein existieren können. Für sich allein sind sie keine konkreten Seienden, auch nicht konkrete Teile eines Seienden, und man muß sich davor hüten, sie heimlich doch wieder zu konkreten Teilen umzudeuten; diese Gefahr besteht, weil uns nun einmal das Konkrete näher liegt als das Nicht-Konkrete. In Wirklichkeit „entsteht“ das (konkrete) Seiende erst dadurch, daß die Seinsprinzipien sich gegenseitig bestimmen und zu

einem einzigen Seienden durchdringen. Wiederum muß man sich hüten — wozu das Wort „entstehen“ verführen kann —, sich diese gegenseitige Bestimmung als einen konkreten Vorgang vorzustellen, was zu absurden Folgerungen führen würde.

„Materie“ und „Form“, wie sie sich aus der Analyse des Urteils bzw. des im Urteil ausgedrückten Sachverhalts ergeben, sind also im gekennzeichneten Sinn „metaphysische Seinsprinzipien“. Materie und Form dagegen, wie sie sich aus der Analyse des substantiellen Werdens ergeben, sind „konkrete Teile“ des körperlichen Seienden. Darum können die beiden Begriffspaare und die in ihnen gemeinten Objekte nicht das gleiche sein.

Daraus ergibt sich weiter eine wichtige Folgerung bezüglich der *Einzigkeit der Form* in einem einheitlichen Seienden. Wie wir schon in unserem Aufsatz über die geschichtliche Problematik von Materie und Form gezeigt haben, ist die These von der Einzigkeit der Wesensform notwendige Folgerung aus dem „metaphysischen“ Begriff von Materie und Form. In diesem Sinn ist die Form nichts anderes als das Wesen des Seienden, und es ist klar, daß das Wesen eines einheitlichen Seienden nur *eines* sein kann. Im Begriff dieser Form ist alles zusammengefaßt, „was“ dieses Seiende ist; also kann das, was durch eine andere „Form“ etwa noch hinzukommt, nicht das „Was“ des Seienden ausmachen, sondern nur eine zu dem substantiell bereits konstituierten Seienden hinzutretende weitere Beschaffenheit oder Beziehung oder dergl., d. h. ein Akzidens, sein.

Dies ist so klar, daß es in seiner Weise sogar für die künstlichen Dinge gilt. Ihre Wesensform ist durch ihre Idee bestimmt und darum, wie diese Idee, eine einzige. Was an weiteren Bestimmungen hinzutritt, ist akzidentell; so ist es z. B. für einen Tisch akzidentell, daß er rund ist, aber auch, daß er von Holz ist, obwohl das Holz doch etwas Substantielles ist. Man sieht, wie hier an Stelle des ontologischen Begriffspaars „Substanz—Akzidens“ das logische Begriffspaar „Wesen—akzidentelle Bestimmung“ tritt. Man sieht aber auch, daß das Wesen in seiner physischen Verwirklichung keineswegs so einfach sein muß wie der Wesensbegriff. Physisch betrachtet, besteht der Tisch aus vielen substantiellen Bestandteilen, von denen jeder etwas Wirkliches (actuale quid) ist.

Beides scheint aber, wenn auch nicht ganz in der gleichen Weise, auch für die Naturwesen zu gelten. Auch in ihnen fällt das durch die Idee bestimmte „Wesen“ nicht einfachhin mit der Substanz zusammen. Wenn ein Lebewesen Nahrungsstoffe assimiliert, wird nicht nur seine Quantität, sondern auch seine Substanz vermehrt; wenn die Substanz des Lebewesens so unvermehrbar und unverminderbar (in indivisibili) wäre wie das Wesen, müßte man annehmen, daß die Substanz der

assimilierten Nahrung völlig verschwindet. Das Wesen dagegen wird durch die Nahrungsaufnahme nicht vermehrt; es ist da oder es ist nicht da, kann aber nicht mehr oder weniger dasein; die größere oder geringere Menge der materiellen Substanz ist ihm gegenüber „akzidentell“, d. h. unwesentlich (im Sinne des fünften Praedicabile). Man kann also nicht aus der Einheit der Wesensidee ohne weiteres auf eine gleichartige Einheit der physischen Substanz schließen.

Darum folgt auch aus der Einzigkeit der metaphysischen „Form“ nicht die Einzigkeit der physischen Form. Nach dem, was wir über die physische Materie gesagt haben, ist der Parallelismus zwischen metaphysischer Form und physischer Form schon ausgeschlossen. Zur metaphysischen Form, d. h. zum Wesen, gehört nicht nur die physische Form nach ihrem artlichen Sosein, sondern ebenso auch die physische Materie, soweit sie ein aktuelles Sosein besagt. Damit ist schon gegeben, daß die metaphysische Form trotz ihrer Einheit in ihrer konkreten Verwirklichung eine Zusammensetzung aus mehreren aktuellen Teilen besagt, und zwar schon in den Elementen bzw. Elementarteilchen (falls man bei ihnen eine substantielle Umwandlung annimmt). Erst recht gilt das von den Lebewesen. Die Einzigkeit des Wesens bedeutet also nicht, daß der ganze aktuelle Soseinsbestand eines Seienden allein durch die physische Form, und zwar durch eine einzige physische Form, zustande kommen muß.

Natürlich ist die Einheit des metaphysischen Wesens nicht mit jedem beliebigen physischen Aufbau des Seienden vereinbar, sondern verlangt auch in ihm ein konkretes Prinzip der Einheit. Aber daß dieses Prinzip nur eine einzige physische Wesensform sein kann, der nichts anderes gegenübersteht als eine rein potentielle Materie, scheint uns auf der Verwechslung von metaphysischer und physischer Form zu beruhen. Gewiß hat es seine Berechtigung, den ganzen für eine Art wesentlichen Soseinsbestand im Begriff des Wesens bzw. der metaphysischen Form zusammenzufassen und gegenüber dem individuellen Subjekt und dem Sein abzuheben, und ein solcher Begriff ist keineswegs ein „bloßer Begriff“ oder ein „Gedankending“; denn er ist in jedem Einzelwesen der Art verwirklicht. Aber man kann nicht erwarten, daß die so gewonnenen Begriffe in ihrer Zusammensetzung den physischen Aufbau des Seienden wiedergeben.

Unter anderer Rücksicht wird das allgemein zugegeben. Der Begriff des artlichen Wesens setzt sich aus Gattung und artbildendem Unterschied zusammen, wie etwa der Begriff des Menschseins (humanitas) aus Sinnenwesensein und Vernünftigkeit (animalitas und rationalitas). Trotzdem nimmt niemand an, daß auch die entsprechende physische Form des Menschen, die Seele, sich aus diesen Teilen zusammensetzt. Und doch gilt auch hier, daß der eine Teilinhalt (animalitas) aus sich

nicht den anderen (*rationalitas*) besagt. Mit Recht nimmt man aber an, daß diese Unbestimmtheit des einen Teilinhalts gegenüber dem anderen eine physische Zusammensetzung nicht beweist. Ebenso wenig beweist aber die Einheit des Wesensbegriffes die Einzigkeit der physischen Form.

Die üblichen Argumente für die Einzigkeit der Wesensform unterscheiden nicht zwischen metaphysischer und physischer Form und übertragen darum das, was für die metaphysische Form, das ganze Wesen, durchaus richtig ist, auch auf die Form als Teil, d. h. die physische Form.

4. Das Verhältnis der beiden Begriffspaare zueinander

Wenn, wie wir zu zeigen suchten, die Materie als das Substrat des substantiellen Werdens und die Materie als das letzte Subjekt aller Bestimmungen eines Seienden nicht das gleiche sind, und demgemäß auch die beiden Formbegriffe nicht zusammenfallen, ergibt sich die Frage, wie die beiden Begriffspaare und die ihnen entsprechenden Objekte sich zueinander verhalten. Die mittelalterlichen Scholastiker unterschieden die beiden „Formen“ manchmal als „*forma totius*“ und „*forma partis*“²⁴. Dementsprechend könnte man versucht sein, das Verhältnis so zu denken, daß die metaphysische Form einfach das Ganze ist, das sich aus physischer Form und Materie als Teilen zusammensetzt. Aber es ist leicht einzusehen, daß dies zum mindesten ungenau ist. Physische Materie und physische Form (z. B. Leib und Seele) sind konkrete Teile eines konkreten Ganzen (des Menschen), die metaphysische Form dagegen ist nicht konkret; sie besagt etwa das Menschsein (*humanitas*) ohne individuelles Subjekt und auch ohne das reale Dasein (*esse*). Die Vereinigung der konkreten, physischen Teile ergibt notwendig ein konkretes Ganzes, nicht ein nicht-konkretes Seinsprinzip, wie es die metaphysische Form ist.

Das Verhältnis der beiden Begriffspaare und ihrer Objekte ist also ein anderes. Ausgehend von einem konkreten Seienden, z. B. einem individuellen Menschen, kann man die Frage nach dem inneren Auf-

²⁴ Der grammatische Sinn der Ausdrücke ist nicht ohne weiteres klar. In dem eingangs erwähnten Artikel (vgl. Anm. 1) haben wir „*forma totius*“ mit „Form als Ganzem“ und „*forma partis*“ mit „Form als Teil“ wiedergegeben (S. 179). P. Bissels (a. a. O. [vgl. Anm. 3], S. 292) deutet „*forma partis*“ besser als „Form des Teiles“, nämlich der Materie, d. h. als Form, die die Materie als den ihr gegenüberstehenden anderen Teil informiert; entsprechend ist „*forma totius*“ die „Form des Ganzen“, nämlich des ganzen Suppositums. Auch so bleibt freilich die sprachliche Form hart. Sachlich ist in beiden Deutungen der Sinn der gleiche.

bau dieses konkreten Ganzen in zwei wesentlich verschiedenen Weisen angehen. Der Mensch ist offenbar kein einfaches Seiendes, sondern es ist in ihm mancherlei zu unterscheiden, und zwar nicht bloß rein begrifflich. So unterscheiden wir etwa sein Wirken und seine „Eigenschaften“, d. h. seine Akzidentien, von „ihm selbst“, von seiner Substanz. Die in dieser Unterscheidung enthaltenen Probleme klammern wir hier aus. Es geht uns hier nur um die Substanz. Auch sie ist offenbar nicht einfach. Ihre Zusammensetzung kann man zunächst vom naturphilosophischen Standpunkt aus betrachten. Dies ist die Blickrichtung der philosophischen Anthropologie, der es um das Eigentümliche des Menschen als Menschen geht.

In dieser Fragestellung folgerichtig vorangehend, wird man im Menschen die unräumliche, geistige Seele von dem räumlich ausgedehnten Leib unterscheiden, ohne darum dem kartesianischen Dualismus verfallen zu müssen. Der Leib wiederum ist aus vielen materiellen Teilen zusammengesetzt, die sich nach der Lehre der Physik aus unzähligen Molekeln und Atomen aufbauen. Und in diesen werden wiederum die „Elementarteilchen“ unterschieden. Philosophisch ergibt sich dann noch einmal die Frage, ob die Elementarteilchen aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Alle so gefundenen Teile sind „konkrete Teile“, d. h. individuelle und existierende Teile mit einem ganz bestimmten Sosein. Die Teile des Leibes, wie Hände und Füße usw., sind dabei durch ihr räumliches Nebeneinander schon rein empirisch unterscheidbar. Materie und Form dagegen, mag es sich nun um die „erste Materie“ und die erste Form der Elemente oder um Leib und Seele handeln, sind nur unterscheidbar durch philosophische Überlegungen, die allerdings ihrerseits von konkreten Erfahrungen ausgehen.

Die Analyse kann aber, vom konkreten Ganzen des Menschen ausgehend, auch in anderer Richtung fortschreiten. Der Mensch wird dann nicht so sehr nach seiner Eigenart als Mensch als vielmehr unter allgemein metaphysischer Rücksicht als ein individuelles endliches Seiendes einer bestimmten Art betrachtet. Die Betrachtung der Endlichkeit des Seienden führt, nicht auf Grund der Erfahrung konkreter Vorgänge, sondern durch die Vernunftseinsicht, daß das Sein nicht aus sich selbst endlich sein kann, zu der Unterscheidung von Sein und Wesen, wobei das „Wesen“ zunächst alles das meint, was dem „Sein“ gegenübersteht, das, was das Sein hat, also das individuierte Wesen. Die Tatsache, daß mehreren Einzelwesen die gleichen inhaltlichen Merkmale zukommen, führt dann weiter dazu, daß wir in diesem „Wesen“ nochmals unterscheiden zwischen dem individuellen Subjekt, das die verschiedenen Wesensvollkommenheiten hat, und dem „Wesen“ im engeren Sinn, d. h. der Gesamtheit aller Soseinsbestimmungen.

Oft bleibt man hier stehen und betrachtet das so gefundene „Wesen“ ohne weiteres als das artliche Wesen, das dann freilich wiederum in Gattung und artbildenden Unterschied aufgeteilt wird. Wir sahen aber, daß auch noch eine andere Frage möglich ist, nämlich, ob etwa in den Wesensvollkommenheiten ein für die Art unbedingt notwendiger gemeinsamer Bestand als das artliche Wesen von der individuellen Ausprägung des Wesens als der „qualitativen Individuation“ zu unterscheiden ist.

Jedenfalls sind alle so gefundenen Elemente nicht konkrete Teile des Seienden, sondern, wie wir sagten, metaphysische Seinsprinzipien. Sie können darum nicht mit den konkreten Teilen in eine Linie gestellt werden. Die konkreten Teile können auch nicht als Unterteile der Seinsprinzipien aufgefaßt werden, und auch umgekehrt sind die Seinsprinzipien nicht Unterteile ausschließlich dieses oder jenes konkreten Teiles, sondern *zunächst* Seinsprinzipien des ganzen Seienden. Die beiden Aufgliederungen des konkreten Ganzen in konkrete Teile und in metaphysische Seinsprinzipien sind also *Einteilungen des gleichen konkreten Ganzen unter verschiedenen Rücksichten*; sie stehen sozusagen quer zueinander, ähnlich wie im räumlichen Bereich Längsschnitt und Querschnitt des gleichen räumlichen Gebildes.

Damit ist freilich auch gegeben, daß die Unterscheidung der Seinsprinzipien alle konkreten Teile durchdringt. In *jedem* letzten konkreten Teil, sowohl in der Seele wie in jedem letzten materiellen Teil (was immer dieser letzte Teil sein mag), ist Individuation, gemeinsames Wesen, (individuelle Eigenart) und Sein metaphysisch zu unterscheiden. Das „Wesen“ des konkreten Teiles, namentlich des konkreten materiellen Teiles, ist freilich nicht identisch mit dem Wesen des ganzen Seienden und auch nicht ein gleichartiger Teil dieses Wesens; es ist sogar möglich, daß es für das Wesen des Ganzen „unwesentlich“ ist; der Wesensbegriff des ganzen Seienden fordert zum mindesten nicht, daß materielle Bestandteile bestimmter Art in einer ganz bestimmten Zahl vorhanden sind. Ähnlich wie das Wesen des konkreten Teils zum Wesen des Ganzen verhält sich auch das Sein der Teile zum Sein des Ganzen.

Man wird entgegenen: Wo bleibt bei einer solchen Vervielfältigung des Wesens und des Seins — und sogar der Individuation — die Einheit des ganzen Seienden? Wenn die konkreten Teile je ihr eigenes artliches Wesen haben und im Ganzen behalten, so gehört das ganze Seiende zu mehreren Arten, was offenbar ein Ungedanke ist; es kann also doch im ganzen Seienden nur *eine* „physische“ Form geben, die das artliche Wesen bestimmt. Und wenn zuzugeben ist, daß, wo es mehrere Formen gibt, auch das Sein vervielfältigt wird, so folgt aus der Annahme mehrerer Wesensformen zugleich die Mehrheit der

Seienden. Ganz offenbar ergibt sich dasselbe aus der Vervielfältigung der Individuation.

Der Einwand wäre völlig berechtigt, wenn die verschiedenen konkreten Teile alle gleichgeordnet nebeneinanderständen, ohne irgendein Unterordnungsverhältnis. Dann würde freilich gelten: *Ex pluribus entibus actu non fit unum ens simpliciter*. Aber die Voraussetzung nimmt niemand an. Die Vielheit der materiellen Teile, etwa im Organismus, verhält sich vielmehr zu der *einen* Form des Ganzen, dem Lebensprinzip oder der Seele, wie ein potentielles (zur Belebung geeignetes) Substrat zum belebenden Akt. Die Seele ist es also, die dem ganzen Lebewesen seine Einheit gibt, es zu *einem* Seienden macht. Freilich ist diese Einheit eine konkrete Einheit, das heißt eine Einheit, die sich aus einer Mehrheit aufbaut. Die Einheit ist gewiß ernst zu nehmen, aber auch die Mehrheit. Beide Forderungen werden dadurch miteinander versöhnt, daß die höhere Form des Ganzen (die Seele) die Vielheit der materiellen Teile durchformt, zur Einheit zusammenfaßt und in ihren Dienst nimmt. Sie würde sie aber nicht in ihren Dienst nehmen, wenn sie die materiellen Teile bis auf eine völlig unbestimmte, jeden Wirkens unfähige „erste Materie“ abbaute; denn so wäre die Seele schließlich das einzige letztlich wirkende Prinzip im ganzen Organismus.

Wenn man sagt, die Vervielfältigung des Seins bringe notwendig auch die Vervielfältigung des Seienden mit sich („ubi duo esse, ibi duo entia“), so schreibt man damit anscheinend dem Sein, insofern es vom (konkreten) Seienden unterschieden ist, bereits eine Abzählbarkeit und damit eine Individuation zu, d. h. aber, man macht das metaphysische Seinsprinzip unvermerkt zu einem konkreten Seienden. Abzählbar wird das „Sein“ erst, insofern es in konkreter Einheit mit dem Wesen und der Individuation „Seiendes“ ist. So können wir aber tatsächlich in einem Lebewesen die konkreten materiellen Teile abzählen. Sie sind aber deshalb nicht ebensoviele konkrete *Ganze*, sondern eben Teile, die durch das höhere Einheitsprinzip, die alle Teile informierende Seele, zu einem einzigen Seienden höherer Ordnung werden.

Ebenso steht es auch mit der Artbestimmtheit der Teile und des Ganzen. Treffend sagt dazu *K. Frank*: Solange ein Aufbauelement des Organismus, etwa Wasser, außerhalb des Organismus für sich besteht, ist es durch seine (physische) Form schlechthin ein Seiendes dieser Art (z. B. „Wasser“). Wird es aber in die Einheit des Organismus aufgenommen, so kann es zwar auch, wenn es nur seinem materiellen Sosein nach betrachtet wird, mit Recht noch „Wasser“ genannt werden und ist so in etwa (*secundum quid*) Seiendes dieser Art (Wasser und nicht etwa Eiweiß). Schlechthin ist es aber nicht mehr

Seiendes der niederen Art (Wasser), sondern Teil eines Seienden höherer Art²⁵. Und mit Recht bemerkt Frank weiter: Die logischen Formen, wie Art und Gattung, müssen entsprechend den Anforderungen der Realität gebildet werden und nicht umgekehrt.

Ähnlich verhält es sich auch mit der Individuation der Teile und der Individuation des Ganzen. Auch die materiellen Teile sind individuelle Teile, die Individuation des Ganzen aber wird durch die Individuation der (physischen) Form des Ganzen²⁶, z. B. der Seele, bestimmt. Während die materiellen Teile kommen und gehen, bleibt die Seele die gleiche individuelle Seele, und darum bleibt auch das ganze Seiende trotz des Wechsels der materiellen Teile, von denen die einen ausgeschieden werden, während andere neu aufgenommen werden, das gleiche Individuum. Diese individuelle Identität des ganzen Lebewesens ist viel leichter begreiflich zu machen, wenn die Individuation der Seele nicht von der körperlichen Materie abhängt, d. h., wenn die Unterscheidung von „metaphysischer“ und „physischer“ Materie angenommen wird. Wenn man dagegen voraussetzt, daß die Seele in *der* Materie, die zugleich das Prinzip der Raumzeitlichkeit ist, ihr Individuationsprinzip hat, dann ist es ohne Hilfshypothesen, die leicht den Eindruck des Willkürlichen machen, nicht möglich, die individuelle Identität der Seele trotz des Wechsels der Materie zu erklären²⁷.

Aber ist mit der Annahme einer vom Körper unabhängigen und doch potentiellen Individuation der Seele nicht die mittelalterliche Theorie von der „geistigen Materie“ erneuert? Der Sache nach dürfte diese Theorie wohl das gleiche gemeint haben, was wir hier sagen wollen. Das Wort „geistige Materie“, das geradezu einen inneren

²⁵ C. Frank, *Philosophia naturalis*, Freiburg ²1949, 180. Überhaupt enthält die noch viel zu wenig bekannte lateinische Naturphilosophie von K. Frank, soweit uns bekannt ist, wohl die beste neuscholastische Philosophie des organischen Lebens, die frei ist von den Kurzschlüssen, die sich aus der Verwechslung der physischen und der metaphysischen Form ergeben.

²⁶ Es ist klar, daß hier „Form des Ganzen“ nicht im Sinn der mittelalterlichen „forma totius“ verstanden ist. Die „forma totius“ ist ja das (abstrakt aufgefaßte) ganze Wesen, hier dagegen meinen wir mit „Form des Ganzen“ die letzte physische Form, z. B. die Seele, die das ganze materielle Gebilde des Organismus durchformt und so der höchste konkrete Teil des ganzen Lebewesens ist.

²⁷ So heißt es etwa beim hl. Thomas: *Licet individuatio eius (animae) ex corpore occasionaliter dependeat, quantum ad sui inchoationem, . . . non tamen oportet, ut, subtracto corpore, individuatio pereat; quia cum habeat esse absolutum, ex quo (d. h. von dem Zeitpunkt an, da) acquisitum est sibi esse individuum, ex hoc quod (dadurch, daß) facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuum: De ente et essentia, c. 6. In der thomistischen Gleichsetzung von „physischer“ und „metaphysischer“ Materie ist diese Lösung kaum zu umgehen. Man fragt sich aber: Wie kann die metaphysisch notwendige Abhängigkeit der Individuation der Seele von der körperlichen Materie nur eine „dependentia occasionalis“ sein? Das scheint schlecht mit der metaphysischen Notwendigkeit zusammenzupassen.*

Widerspruch zu besagen scheint, ist aber sicher wenig glücklich. Es scheint auch, daß den Verteidigern der „geistigen Materie“ noch nicht klargeworden ist, wie tiefgehend der Unterschied zwischen der „Materie“ als Individuationsprinzip auch der geistigen Wesen und der physischen „Materie“ als dem Substrat des substantiellen Werdens ist. Man könnte das Wort „Materie“ in den beiden Bedeutungen geradezu für äquivok halten, wenn nicht doch im Begriff der Potenz eine letzte Gemeinsamkeit bestände. Jedenfalls würde der Ausdruck „geistige Materie“ heute fast notwendig mißverstanden, da das Wort „Materie“ heute nun einmal das räumlich-zeitliche Seiende bezeichnet. — Ob es auch in den geschaffenen reinen Geistern ein potentielles Prinzip der Individuation gibt, das hängt — von allen andern Schwierigkeiten abgesehen — davon ab, ob es bei diesen Geistern eine Mehrheit von Individuen in der gleichen Art gibt. Durch die Geistigkeit als solche wird das nicht ausgeschlossen, wenn das potentielle Prinzip der Individuation nicht zugleich Prinzip der Raumzeitlichkeit ist. Ob es aber in diesem Bereich wirklich eine Mehrheit von Einzelwesen der gleichen Art gibt, darüber läßt sich philosophisch — und wohl auch theologisch — nichts aussagen.

Das mag zu der Frage, wie die Seinsprinzipien in den konkreten Teilen sind, genügen. Ein paar Wort noch zu der Frage, ob die physische Form Teil der metaphysischen Form sei. Die metaphysische Form, d. h. das Wesen, würde sich in dieser Auffassung aus physischer Materie und physischer Form zusammensetzen. Es ist leicht einzusehen, daß dies allem, was wir bisher dargelegt haben, widerspricht. Physische Materie und physische Form konstituieren zusammen das konkrete Seiende, nicht bloß sein artliches Wesen; denn sie besagen ja beide ein existierendes, individuelles Seiendes. Das Wesen dagegen steht der Individuation und dem Sein gegenüber. Die metaphysische Form umfaßt also nur das artliche Wesen von physischer Materie und physischer Form, nicht aber schlechthin physische Materie und physische Form. Es bleibt also bestehen, daß die beiden Einteilungen quer zueinander stehen.

* * *

Es war in dieser Abhandlung weder unsere Absicht, die naturphilosophische These von der hylemorphen Zusammensetzung aller Körper zu beweisen, noch wollten wir die metaphysische These von der Individuation aller innerhalb der gleichen Art vervielfältigten Seienden durch ein rein potentielles Prinzip als notwendig begründen. Wir haben auf die Schwierigkeiten beider Thesen kurz hingewiesen. Wenigstens eine gute Wahrscheinlichkeit wird man beiden Thesen aber zubilligen können. Die meisten modernen Scholastiker halten sie sogar

für gewiß. Darum lohnte es sich, dem Verhältnis der beiden „Materie“-Begriffe und der beiden „Form“-Begriffe nachzugehen. Das war in diesem Aufsatz unsere Absicht. Das Ergebnis unserer Untersuchungen aber ist: Wenn man die beiden „Materie“-Begriffe durchdenkt, erweisen sie sich als nicht miteinander identisch, und entsprechend sind auch die beiden Form-Begriffe nicht identisch.

Auf einige Folgerungen, die sich daraus ergeben, haben wir schon hingewiesen. Im ganzen wird die Naturphilosophie in unserer Auffassung von gewissen metaphysischen Vorentscheidungen ihrer Fragen nach dem Wesensaufbau der Naturwesen befreit. Sie braucht nicht zur Erklärung der konkreten Gegebenheiten um dieser Vorentscheidungen willen zu Begriffskonstruktionen ihre Zuflucht zu nehmen, die durch die Phänomene keineswegs nahegelegt erscheinen, sondern kann sich in der Erklärung der Natur von den Phänomenen und den wirklich einsichtigen metaphysischen Prinzipien leiten lassen. Gewisse Probleme erweisen sich als Scheinprobleme; so etwa das Problem der „forma cadaverica“ bzw. der beim Tod wieder neu entstehenden Elementarformen und die unlösbare Frage nach ihrer Ursache.

Aber auch die Metaphysik wird von gewissen nie befriedigend gelösten Problemen befreit. Hierher gehört vor allem die Frage nach der „signatio materiae“ durch die Quantität, durch die sie erst zum Individuationsprinzip geeignet werden soll. Weiter fällt, wie wir schon sagten, die Frage fort, wie die Individuation der Seele, obwohl sie vom Leib wesentlich abhängig ist, doch von der Veränderung im Aufbau des Leibes und sogar vom Tod des Leibes nicht berührt wird. — Die Unterscheidung von metaphysischer und physischer Form wirft auch neues Licht auf den Unterschied von „Wesen“ und „Substanz“ und entsprechend von logischem und realem Akzidens, die bei den mittelalterlichen Scholastikern nicht immer hinreichend auseinandergehalten werden. Dieser Punkt wäre wohl einer besonderen Untersuchung wert.