

# Wesenheit und Individuum bei Suárez

Von Walter Hoeres, Frankfurt a. M. — Salzburg

## I. Der Begriff des Unterschiedes

### 1. Der reale Unterschied

#### a. Der Begriff

Die Behauptung, Suárez sei Nominalist gewesen, ist bereits in Arbeiten von Jos. de Vries und J. M. Alejandro zurückgewiesen worden<sup>1</sup>. Dieser führt in seinem großen Werk den Nachweis, daß die Erkenntnislehre des Doctor Eximius in keiner Weise den Vorwurf des Nominalismus rechtfertige. Im folgenden soll dieser Nachweis von der Gegenstandsseite her ergänzt werden. Man hat nämlich Suárez auch deshalb immer wieder als Nominalisten gebrandmarkt, weil er lehrt, daß in der Sache kein Unterschied zwischen Individuation und Wesen bestehe und daß somit das individuierende Prinzip nichts von der Wesensnatur real Unterschiedenes zu dieser hinzufüge, weshalb beispielsweise im konkreten Menschen „Petrus“ keine Zusammensetzung zwischen seiner Wesenheit als Mensch und seiner individuellen Bestimmung gegeben sei<sup>2</sup>. Wenn aber auf diese Weise, wie Suárez formuliert, der Mensch durch dasselbe Prinzip seine Wesenheit hat, durch das er auch zum Petrus konstituiert wird<sup>3</sup>, scheint damit schon das Wesen als je verschiedenes Einzelding aufgefaßt zu werden und also eine Wesensgleichheit nicht mehr möglich zu sein. Fällt nicht mit der Unterscheidung von Individuation und Wesenheit diese selbst hinweg und damit auch die Grundlage für einen Wesensbegriff, der mehr ist als bloße statistische Zusammenfassung ähnlicher Dinge?

Freilich läßt sich Nominalismus aus den genannten Formulierungen bei Suárez nur dann ableiten, wenn man sie rein in sich nimmt, ohne auf den besonderen Sinn zu achten, den bei ihm der Begriff des Realunterschiedes hat, und ohne darüber hinaus nach den verschiedenen Arten der Verstandes- und Sachunterscheidung zu fragen, die er kennt. Die eingehende Behandlung dieser verschiedenen Formen des Unterschiedes, wie er in der Sache besteht oder durch den Verstand in ihr ge-

<sup>1</sup> Jos. de Vries S. J., Die Erkenntnislehre des Franz Suárez und der Nominalismus: Schol (1949) 321—349; J. M. Alejandro, La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista, Comillas (Santander) 1948.

<sup>2</sup> Disputationes metaphysicae (im Folgenden abgekürzt: DM) V s. 2 n. 13.

<sup>3</sup> DM V s. 2 n. 33: „unde in unoquoque eodem constituitur homo, quo Petrus...“



setzt wird, ist notwendige Voraussetzung für eine zureichende Behandlung unseres Themas.

Wie schon de Vries feststellt, versteht Suárez unter „realer Unterscheidung“ eine solche zwischen bereits bestimmten Seienden (entitates)<sup>4</sup>. Dabei ist „bestimmt“ im Sinne von „individuell bestimmt“ zu nehmen, so daß also nur bereits individuierte Dinge real unterschieden sind<sup>5</sup>. „Real“ ist diese Unterscheidung, weil sie unabhängig von der Tätigkeit des Verstandes besteht und nicht durch diesen erst in die Sache hineingetragen wird. Wenn aber nur Individuen unabhängig vom Verstand unterschieden sein können, ist damit schon die Möglichkeit ausgeschlossen, daß Suárez den Terminus „real“ zwar der Unterscheidung zwischen individuellen Substanzen vorbehält, aber vielleicht außerdem noch eine Unterscheidung in der Sache zwischen den Konstitutionsprinzipien des Seienden akzeptiert, die etwa mit der formalen Unterscheidung von Scotus zu vergleichen wäre. Einen vorindividuellen Konstitutionsgrund, der in welcher Weise auch immer von anderen Prinzipien, etwa dem der Individuation, unabhängig von jeder Verstandestätigkeit im Seienden unterschieden wäre, lehnt Suárez ab: „Negamus enim omnem distinctionem, quae in re quovis modo actu esse possit ante mentis functionem.“<sup>6</sup>

Diese Leugnung jeglicher Unterschiedenheit in der Sache ergibt sich nach seiner Auffassung aus dem Grundsatz, daß alles Existierende durchgängig und vollkommen bestimmt sein müsse. Reales Sein ist immer schon individuelles Sein, die Wesensnatur ist nur in individueller Gestalt wirklich<sup>7</sup>. Kraft dieser Bestimmtheit ist das Seiende in seinem *ganzen* Sein und Wesen eo ipso singular<sup>8</sup>, eine Unterscheidung des realen Seienden bzw. des realen Wesens von seiner Singularität würde daher bedeuten, daß man es von sich selbst unterscheiden oder trennen müßte<sup>9</sup>.

### *b. Kennzeichen des realen Unterschiedes*

Daß es sich bei der unabhängig vom Verstande bestehenden Unterscheidung wirklich stets um die zwischen verschiedenen Dingen handelt, geht aus dem Kennzeichen hervor, das Suárez für die reale Unterscheidung findet. Es besteht darin, daß die unterschiedenen Dinge getrennt voneinander existieren können oder doch getrennt werden können. Gehen also zwei Begriffe auf solche Sachgehalte, die getrennt

<sup>4</sup> Zur Frage der metaphysischen Konstitution des Seienden: Schol (1959) 247.

<sup>5</sup> DM VI s. 9 n. 16: „Dinstinctio ex natura rei non potest intercedere, nisi inter res individuas et singulares ut sic.“

<sup>6</sup> DM VI s. 1 n. 2.    <sup>7</sup> DM VI s. 9 n. 16.

<sup>8</sup> DM V s. 6 n. 1; V s. 2 n. 12.    <sup>9</sup> DM V s. 1 n. 4.



voneinander existieren können, so daß der eine ohne den anderen bleiben kann, oder die ihre ursprüngliche Verbindung in einer Sache verlieren und dann ohne übergreifende Identität weiterbestehen können, dann ist die Unterschiedenheit dieser Begriffe nicht dem Verstand, sondern der Wirklichkeit selbst zu danken<sup>10</sup>. Suárez weiß freilich von Entitäten, die noch niemals getrennt vorgekommen, hingegen zweifellos real unterschieden sind, wie z. B. Materie und Form des Himmels in der Auffassung seiner Zeit verstanden wurden. Versagt hier das Kennzeichen? Er betont, diese Schwierigkeit werde nicht durch das Argument entkräftet, daß Dinge, die niemals getrennt vorkommen, immerhin doch als trennbar erkannt werden könnten. Denn die Erkenntnis ihrer Trennbarkeit sei nichts anderes als die ihrer Unterschiedenheit in der Sache. Sehe ich, daß die Dinge trennbar seien, wenn auch nicht aktuell getrennt, so habe ich damit schon die Lösung des Problems, um das es hier geht, nämlich ein Kennzeichen der Realunterscheidung solcher Dinge zu finden, die ich niemals unterschieden antreffe<sup>11</sup>. An diesem Hinweis ist die Gleichsetzung von Trennbarkeit und Unterschiedenheit äußerst wichtig.

Wenn also auch, wie Suárez an dieser Stelle ausdrücklich betont, die getrennte Existenz und die Trennbarkeit aus den genannten Gründen kein allgemeingültiges und verlässliches Mittel für uns sein können, die Realunterschiedenheit von Entitäten zu erkennen, so ist doch unabhängig von unserer Erkenntnis die Trennbarkeit wesentliches Merkmal der Unterschiedenheit von Dingen. Daher ist nach Suárez auch alles, was in der Sache unterschieden ist, wenigstens durch die absolute Macht Gottes trennbar mit der selbstverständlichen Ausnahme des Ganzen, das ohne seine Teile nichts ist<sup>12</sup>.

Als Grund der Konvertibilität von Trennbarkeit saltem potentia absoluta Dei und Realunterscheidung führt Suárez an, daß die real unterschiedenen Dinge jeweils ihren genügenden, zu eigenem Existieren ausreichenden Seinsbestand aufweisen: der Besitz des zum Existieren ausreichenden Seins und reales Unterschiedensein werden unmittelbar identifiziert<sup>13</sup>. Deshalb empfiehlt er auch dort, wo eine Trennung für uns nicht feststellbar ist, nachzuforschen, ob es sich bei den betreffenden Sachgehalten um vollständige Seiende handelt, deren

<sup>10</sup> DM VII s. 2 n. 2.    <sup>11</sup> A. a. O. n. 12.

<sup>12</sup> A. a. O. n. 22. Abgesehen von dieser Ausnahme, führt Suárez hier nn. 25, 26, 27 drei weitere an, die aber ihrem Wesen nach den allgemeinen Grundsatz nicht berühren: 1. das Verhältnis der Geschöpfe zu Gott. Jene sind von diesem real unterschieden, können aber nicht ohne ihn existieren, 2. die Beziehung und der von ihr real unterschiedene Terminus, 3. die göttlichen Personen.

<sup>13</sup> A. a. O. n. 22: „Et ratio est, quia his rebus non potest repugnare mutua separatio unius ab alia ex defectu sufficientis entitatis . . . quia utraque earum habet veram entitatem distinctam ab alia . . .“



Entität genügt, eine eigene Existenz zu rechtfertigen<sup>14</sup>. Diese Nachforschung muß selbstverständlich von Fall zu Fall neu vollzogen werden, und sie ist damit neben der Erfassung der realen Trennung das einzige von Suárez anerkannte Kriterium des Realunterschiedes. Beide Möglichkeiten aber gründen darin, daß nach Suárez nur konkrete Dinge oder konkrete Teile von Dingen real unterschieden sind. Diese Analyse der Merkmale des realen Unterschiedes bei Suárez zeigt schon, daß es keineswegs leicht ist, eine Definition der realen Unterscheidung zu geben, die mehr als bloße Tautologie ist. Gerade deshalb ist die Abgrenzung, die Suárez gibt, durchaus möglich und sinnvoll, wenn auch eine andere Fassung des realen Unterschiedes selbstverständlich zu ganz anderen Kennzeichen kommen kann.

### c. Der modale Unterschied

Dieses Ergebnis wird auch durch die „*distinctio modalis*“ nicht berührt, die er neben der „*distinctio realis*“ als eine ebenfalls in der Sache liegende Unterscheidung betrachtet. Die Lehre des Suárez von den Modi kann hier nicht behandelt werden, aber soviel sei gesagt, daß der Modus nicht zu der ganzen, individuellen und in rerum natura existierenden Wesenheit gehört, sondern eher das Verhältnis der in ihrem Seinsbestand bereits vollständigen Seienden zueinander konstituiert. So könne man z. B. bei der der Substanz inhärierenden Quantität zwischen ihrer Entität und ihrer aktuellen Inhärenz unterscheiden. Erstere bezeichnet Suárez auch als die *res quantitatis*, d. h. also die Sache selbst, letztere ist der Modus dieser Sache<sup>15</sup>. Es bedarf keiner langen Beweisführung, daß eine Trennung der Sache von ihrem Modus dessen Vernichtung bedeutet, jene aber unberührt lassen kann. Auch wenn die Quantität von ihrem Subjekt getrennt wird, bleibt sie in ihrer individuellen Bestimmtheit als „diese Quantität“<sup>16</sup>, der Modus der Inhärenz aber natürlich nicht. Daher ist die nicht-wechselseitige Trennung (*separatio non mutua*), in der nur das eine der beiden Extreme bestehen bleibt, Kennzeichen der modalen im Gegensatz zur realen Unterscheidung<sup>17</sup>. Jedoch ist die *distinctio modalis* keine Unterscheidung *zwischen* der realen und der des Verstandes. Ganz unabhängig von diesem besteht sie in der Sache, da eine wirkliche Trennung von *res* und *modus* möglich ist. Wenn auch der *modus* durch die Trennung vernichtet wird, so kann diese eben doch dazu führen, daß die *res* ohne *modus* weiterexistiert, weshalb die Definition der real unterscheidbaren Extreme als Entitäten, die selbst nach der Trennung

<sup>14</sup> A. a. O. n. 21.   <sup>15</sup> DM VII s. 1 n. 17.

<sup>16</sup> A. a. O.   <sup>17</sup> DM VII s. 2 n. 6.



existieren können, hier jedenfalls auf die res als das eine Extrem zu trifft. Unter dieser Hinsicht kann man deshalb die modale unter die reale Unterscheidung subsumieren.

Aus diesem Begriff des Realunterschiedes ergibt sich, warum es für den Doctor Eximius von seinen Voraussetzungen aus völlig unmöglich war, einen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Individuation anzunehmen. Das würde bedeuten, daß ein Ding, nämlich die Wesenheit, seine individuelle Bestimmung durch ein anderes Ding erhalten würde<sup>18</sup>. Bestünde das Einzelwesen, so bemerkt G. Siegmund hierzu im Anschluß an Suárez, aus zwei in dieser Weise real unterschiedenen Teilen, dann wäre der eine allgemein und der andere individuell — aber ein allgemeines, nicht völlig bestimmtes Seiendes kann es nicht geben. Oder beide Teile wären individuell — womit der eine als Individuationsprinzip überflüssig wäre<sup>19</sup>.

#### *d. Die Lehre anderer Scholastiker vom realen Unterschied*

Der Vergleich der Lehre des Suárez vom realen Unterschied mit der anderer Scholastiker zeigt zunächst einmal, daß die Trennbarkeit allgemein als Kennzeichen dieses Unterschiedes angenommen wurde. Suárez weist selbst darauf hin, daß er hier der „communis opinio Doctorum“ folge<sup>20</sup>. Diese Übereinstimmung besteht aber eigentlich nur, wenn es sich um die Trennbarkeit handelt, die jederzeit in die wirkliche, handgreifliche Trennung der betreffenden Entitäten verwandelt werden kann, nach der dann mindestens eine von ihnen für sich weiterbestehen kann<sup>21</sup>. Der Begriff der Trennbarkeit ist aber weiter zu fassen und wirft dann Probleme auf, die Suárez nicht behandelt hat, weil für ihn Unterschiedenheit in der Sache immer schon Unterschiedenheit zwischen Dingen bedeutet. Vor allem taucht hier das Problem auf, ob es sich bei jener möglichen Trennung stets um eine solche handeln müsse, die auch für die Sinne wahrnehmbar ist, oder ob auch die verschiedenen Begriffsgehalte, die mein Intellekt in den Dingen findet, dadurch, daß sie sich meinem Verstand getrennt und unterschieden präsentieren, als real unterschieden angesprochen werden können. Scotus würde hier jedenfalls von einer „distinctio realis secundum quid“ sprechen, unter die auch seine „distinctio formalis“ fällt<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> DM V s. 2 n. 13: „In universum enim existimo fieri non posse, ut una res distinguatur realiter ab alia, per aliam a se distinctam . . .“

<sup>19</sup> Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suárez: PhJb 41 (1928) 177 f.

<sup>20</sup> DM VII s. 2 n. 2.

<sup>21</sup> Suárez spricht in diesem letzteren Fall von einer distinctio modalis.

<sup>22</sup> Cf. dazu M. J. Grajewski, The Formal Distinction of Duns Scotus, Washington D. C. 1944, 58 ff.



Er würde sich gegenüber Suárez darauf berufen, daß das von diesem aufgestellte Kennzeichen der Realunterscheidung, welches noch grundlegender ist als die Trennbarkeit, nämlich daß der Verstand die Unterscheidung in den Dingen findet und sie nicht erst hineinträgt, auch für die Formalitäten gilt, wenn auch diese niemals — auch nicht durch die *potentia absoluta* Gottes — getrennt werden können. Der Verstand findet ja diese Unterschiede beispielsweise zwischen den Wesensstufen eines Seienden oder auch zwischen dessen Wesenheit und Individualität vor, er schafft sie nicht! Daher kann Bettoni sagen: weil für Scotus die genannten Unterschiede bereits in der Sache bestünden, sei es lediglich noch Aufgabe des Verstandes, sie festzustellen<sup>23</sup>. Auch Suárez könnte die Definition des Unterschiedes von *distinctio ex natura rei* und *distinctio rationis* seitens der Scotistenschule als solche voll akzeptieren: diese hängt von der *collatio* oder sonstigen Tätigkeit des Verstandes ab, jene wird im schlichten Hinblick auf die Sache selbst vorgefunden<sup>24</sup>. Ist diese Definition also wertlos, da sie zu so unterschiedlichen Ergebnissen bei den Scotisten und bei Suárez führt?

<sup>23</sup> Il processo astrattivo secondo Duns Scoto: Studi Francesc. 38 (1941) 129 f. Wenn Bettoni hier feststellt, für die thomistische Schule sei das Singuläre ganz und gar singulär, für die Scotisten hingegen Synthese zweier Einheiten und Entitäten, nämlich von Wesensnatur und Individuation, weshalb zwar für Thomas der *intellectus agens* die wichtige Aufgabe habe, die Natur von den individuierenden Bestimmungen zu lösen, während sich die Frage ergebe, ob der *intellectus agens* bei Scotus nicht überflüssig sei, so mag diese Frage zwar berechtigt sein. Aber es ist daran festzuhalten, daß auch für Thomas, der von der realistischen Universalienauffassung des Aristoteles herkommt, das Singuläre eine Synthese zweier *real verschiedener* Momente ist — Form und Materie —, wobei die Materie das Individuationsprinzip ist, das die in sich nicht individuelle Form zum Individuum kontrahiert. Freilich hat Thomas durch seine Informationslehre die innere Einigung von *principium individans* und Form wirklich begründet, wodurch eben dann die dematerialisierende und entindividualisierende Funktion des *intellectus agens* notwendig wird, während sich Scotus hier mit der Feststellung begnügt, daß der — schwer erklärliche — Formalunterschied zwischen Natur und *haecceitas* eben vorhanden sei. Was aber den Grund der Unterscheidung der beiden Seinsprinzipien Natur und Individuation angeht, so besteht weit eher ein Gegensatz Suárez' zu Thomas—Scotus als zwischen diesen beiden; ist doch für Suárez, wie Sigmund a. a. O. 59 f. hierzu treffend formuliert, die Individualität „objektives Apriori des existenzmöglichen Dinges“, eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit alles Seienden überhaupt. Daher sind auch die Aufbauprinzipien des Dinges, Form und Materie, nach Suárez jedes für sich schon individuell bestimmt (cf. z. B. DM V, S. 3 und 4).

<sup>24</sup> Cf. z. B. Petrus Thomae († 1350) quodl. 112, 30—38: „*Distinctio posse videtur dividi per distinctionem dependentem ab actu potentiae collativae, et per distinctionem non dependentem ex aliquo tali actu . . . Unde prima distinctio, puta ab actu potentiae collativae, est distinctio rationis, secunda realis.*“ Cf. aus *De modis dist.*, Q. VII f. 52rb.: „*Dico quod intentio distingui ex natura rei ut quaecumque distinguuntur circumscripita omni operatione intellectus negotiativa. Hoc modo voco distingui ex natura rei.*“ Zitiert nach Geoffrey G. Bridges O. F. M., *Identity and Distinction in Petrus Thomae O. F. M., St. Bonaventure N. Y. 1959, 68.* Zur Erkenntnis der in der Sache selbst liegenden Unterscheidung genügt die schlichte intellektive Auffassung. Sie steht im Gegensatz zur diskurrierenden *negotiativa*, welche auf Grund von Vergleichen Unterschiede in der Sache konstituiert.



Der Doctor Eximius würde hier antworten, daß jener scheinbar so einfach geistige Hinblick und „Ein-blick“ in die Sache, der mir die unterschiedenen Entitäten in ihr offenbart, in Wirklichkeit Ergebnis höchst verwickelter Denkprozesse sei. Erst wenn ich dieses Ergebnis von seiner komplizierten Genesis trenne und rein für sich behalte, stellen sich Entitäten und Formalitäten in der Sache meinem geistigen Auge so unvermittelt unterschieden dar wie zwei verschiedene Dinge meiner äußeren Wahrnehmung.

Die Ablehnung von Unterschieden in der Sache entspringt daher bei Suárez nicht einer ontologischen Naivität, die nur die unmittelbar wahrnehmbaren Unterschiede als real akzeptiert, sondern im Gegenteil jener höchst kritischen Bedachtsamkeit, die auf den Denkprozeß reflektiert und von daher den Unterschied der Ordnungen des Denkens und des Seins anerkennt: man sei, so wendet er sich gegen jene, die den realen Unterschied von Natur und Individuum befürworten, leicht in Gefahr, die Äquivokation zu begehen, aus unserer Art und Weise, die Dinge zu begreifen und sprachlich zu formulieren, Rückschlüsse auf sie zu ziehen, wie sie in sich sind, indem man die Unterscheidung des Verstandes einfach auf die Dinge übertrage. Das sei aber grundfalsch<sup>25</sup>.

## 2. Der in der Sache begründete Verstandesunterschied

Diese kritische Scheidung der logischen und realen Ordnung ist bei Suárez untrennbar verbunden mit dem ihn stets leitenden Grundsatz, daß die Entitäten nicht ohne Not vermehrt werden dürfen. Die Einheit dieses heuristischen Grundsatzes und jenes kritischen Bemühens um die Trennung der beiden Ordnungen ist treffend in DM VII s. 2 n. 28 formuliert: „Nam cum distinctiones non sint multiplicandae sine causa; et sola distinctio conceptuum non sufficiat ad inferendam distinctionem rei, quandocumque cum illa distinctione conceptuum non adiungitur aliud signum majoris distinctionis, iudicanda est semper distinctio rationis, et non rei.“ Steht also der begrifflichen Verschiedenheit die Untrennbarkeit der Begriffsgehalte in der Sache gegenüber, die auch durch Gottes absolute Macht nicht aufgehoben werden kann, dann bin ich nicht berechtigt, die Trennung des Verstandes schlichtweg auf die *eine*, unteilbare Sache zu übertragen<sup>26</sup>.

Hiermit ist schon das Problem umrissen, das sich gerade für Suárez

<sup>25</sup> DM V s. 2 n. 32. Cf. auch DM VI s. 9 n. 11: „Quia haec est vis intellectus, ut praescindat et abstrahat ea, quae in re non sunt actu distincta aut praecisa; ergo ex hoc, quod aliqua, ut objecta menti, ratione distinguantur, non potest aliqua distinctio in re inter ea colligi . . .“

<sup>26</sup> DM VII s. 2 n. 28.



auf Grund seines konsequent durchgeführten Begriffs der Realunterscheidung in seiner ganzen Radikalität stellt, nämlich den Wahrheitsgehalt der reich gegliederten und vielfach unterschiedenen Begriffe des Gegenstandes mit dessen strikter Einheit und durchgängiger Bestimmtheit zu versöhnen. Es ist das Problem der Verstandesunterscheidung überhaupt, näherhin die Frage, welchen Grund der Verstand in der Sache findet, zwischen mehreren Momenten zu unterscheiden, obwohl doch dieser Unterschied andererseits nach Suárez als solcher gar nicht a parte rei besteht: die Frage nach dem fundamentum in re für die *distinctio rationis*. Hierbei können wir von der Verstandesunterscheidung, der *distinctio rationis ratiocinantis*, die nach Suárez keinerlei Fundament in der Sache hat, absehen. Sie entsteht durch die bloße Wiederholung oder den Vergleich ein und desselben mit sich selbst, wenn ich z. B. sage:  $A = A$ . Hier ist also eine bloße materielle Verdoppelung eines und desselben Begriffsinhaltes gegeben. Im Gegensatz dazu ist Voraussetzung für die Verstandesunterscheidung cum fundamento in re die inhaltliche bzw. formale Verschiedenheit der Begriffsinhalte<sup>27</sup>. Diese ist also Mindestbedingung für die *distinctio rationis cum fundamento in re*, denn andernfalls bestünde gar keine Veranlassung, nach einem Grund in der Sache zu fragen<sup>28</sup>. Die Tatsache, daß sich die Begriffsgehalte ihrem Inhalt nach nicht gegenseitig einschließen, daß vielmehr der eine extra rationem hinsichtlich des anderen ist, gibt mir also das Recht, nach einem Grunde dafür in der Sache zu forschen. „So sagt man, daß die Gattung außerhalb des Sachgehaltes (ratio) der Differenz sei und die Differenz außerhalb des Gehaltes der Gattung: denn die ratio eines jeden von beiden wird vom Geist so für sich aufgefaßt, daß keine in der anderen formal eingeschlossen ist. Dazu ist es nicht erforderlich, daß sie in der Sache unterschieden seien, sondern hinsichtlich der Gattung genügt es, daß ihre ratio, welche dem Begriff entspricht (ratio ejus, ut tali conceptioni respondet) nicht innerlich durch die der Differenz konstituiert wird...“<sup>29</sup> Suárez verwendet „ratio“ im Einklang mit der Tradition sowohl für „Sachgehalt“ wie auch für „Begriffsgehalt“.

## II. Die Einheit des Wesens

### 1. Die Grundlage der Wesenseinheit

Wenn die ratio der subjektiven „conceptio“ von ihr entspricht, dann müssen auch die rationes etwas in der Sache selbst sein, und folglich muß der Unterschiedenheit der Begriffe als objektives Korrelat eine

<sup>27</sup> A. a. O.    <sup>28</sup> DM VII s. 2 n. 1.    <sup>29</sup> DM VI s. 9 n. 23.



*Abgesetztheit der Sachgehalte voneinander entsprechen*, die aber nicht mit ihrer etwaigen *Abgesetztheit voneinander in der Sache* verwechselt werden darf, die Suárez ablehnt. Das in der Sache liegende Fundament jener Abgesetztheit voneinander ist nun die Tatsache, daß alle in der Sache erkennbaren rationes wesensnotwendig jeweils eine innere formale Einheit (*unitas formalis*) besitzen. Diese ist nicht mit der individuellen identisch, von der sie zumindest durch den Verstand unterschieden werden kann. Denn die formale Einheit ist jene, die dem Wesen als solchem zukommt. Sie kommt der allgemeinen Wesensnatur per se ohne Rücksicht auf ihre Individuierung unmittelbar zu. Eine Wesenheit kann überhaupt nicht ohne diese ihre formale Einheit begriffen werden; zwischen beiden ist eine Trennung völlig unmöglich<sup>30</sup>.

Diese Lehre von der *unitas formalis* ist von höchster Bedeutung, denn sie allein vermag schon den gegen Suárez erhobenen Vorwurf des Nominalismus zu widerlegen. Die Wesenheiten können nur deshalb innere, formale Einheiten sein, weil ihre Momente und Bestandteile sich nach dem Gesetz des Widerspruches notwendig integrieren: es ist genauso ein innerer Widerspruch, daß die eine Entität ohne die andere gesetzt wird, wie es unmöglich ist, ein Dreieck ohne die Winkelsumme von 180 Grad anzunehmen. Gerade diese innere Notwendigkeit, die das Grundgesetz der Wesenheit ist, leugnet der Nominalismus, für den sie deshalb in ein Agglomerat mehr oder weniger zufällig verbundener Merkmale auseinanderfällt. Daher kann er auch kein Verständnis für die formale Einheit des Wesens haben, deren Annahme oder Ablehnung ein sicheres Kriterium der nominalistischen Einstellung ist. Suárez betrachtet jene Einheit ausdrücklich als solches Kennzeichen: „Wenn die Natur nicht in irgendeiner Weise eine ist, wird es überhaupt keinen allgemeinen Wesensbegriff geben können, sondern nur eine Vielheit oder ein äußerliches Zusammen (*aggregatio*) von Dingen.“<sup>31</sup> Bei einem äußerlichen Zusammen können die Bestandteile wechseln, von der Wesenheit aber gilt gerade auf Grund der inneren Einheit das scholastische Wort: „*stat in indivisibili*“, d. h. sie ist entweder ganz oder gar nicht gegeben. Es bedeutet daher die denkbar strikteste Absage an den Nominalismus, wenn Suárez auf Grund seiner Konzeption der *unitas formalis* sagen kann, daß es in jeder Entität, welche diesen Namen verdiene, eine einzige „*ratio essentialis*“ gebe, welche *unwandelbar* in dieser Entität vorhanden sei, so daß diese unmöglich in *rerum natura* bewahrt werden könne, ohne jene *unica invariabilis ratio essentialis*<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> DM VI s. 1 n. 9.    <sup>31</sup> DM VI s. 2 n. 9.    <sup>32</sup> DM VII s. 1 n. 30.



## 2. Die Einheit der Wesensstufen

Wo Einheit ist, ist auch jene Unterschiedenheit zwischen den jeweiligen Einheiten, von der wir oben sprachen: die innere Einheit des Wesens ist also der Möglichkeitsgrund, in der Sache verschiedene rationes zu unterscheiden. In der Einheit des Herzens lassen sich so die generische und die spezifische Einheit unterscheiden. Freilich findet sich diese Unterscheidung nicht unabhängig vom Verstand in der Sache, denn die formale Einheit des Wesens ist unteilbar: „Prinzip der formalen Einheit ist die ganze Wesenheit und Natur der Sache.“<sup>33</sup> Sie ist jene *unica ratio essentialis*, von der Suárez an der angeführten Stelle DM VII s. 1 n. 30 sagt, daß sie in dieser ihrer *Einheit* und Unwandelbarkeit „quasi fundamentalis“ für das Seiende sei, d. h. dieses in seinem Sein begründe.

Es ist auch ohne weiteres ersichtlich, daß die Einheit des Wesens, in der sich alle Momente gegenseitig fordern, keine Zusammensetzung in einzelne Gattungsstufen zuläßt, die in der Sache unterschieden wären. Die vielberufene Indifferenz der Wesensstufen der *arbor porphyriana* ergibt sich nur, wenn man die Tafel *substantia, corpus, vivum, animal, homo* von oben nach unten liest. Fängt man aber, und dies scheint uns die einzig *sachgerechte* Betrachtungsweise, bei der letzten spezifischen Differenz an, dann ist keinerlei Indifferenz mehr gegeben — ganz im Gegenteil: in der Setzung des *animal rationale* sind alle anderen Wesensstufen notwendig eingeschlossen. Mag auch nach der gewöhnlichen Auffassung die Differenz indifferent hinsichtlich der Gattung sein, so umfaßt doch die letzte Art — die *species specialissima* — notwendig alle in ihr beschlossenen Gattungen und deren sie kontrahierende Differenzen, die in ihrer Einheit in der Art also keine Indifferenz aufweisen können. Deshalb betont Suárez auch, daß die Gattung, sofern sie *a parte rei* mit ihrer spezifischen Differenz verbunden sei, völlig untrennbar — ja von ihr in der Sache gar nicht unterschieden sei<sup>34</sup>. Zwar mag auch dann, wenn man die *arbor porphyriana* von unten nach oben liest, die Frage sinnvoll bleiben, ob die auch in der letzten Art weiterhin enthaltenen und erkennbaren Wesensstufen nicht auf eine ontologische Unterschiedenheit hinweisen. Aber gerade die Art und Weise, wie Suárez das Fundament für die Unterscheidung der generischen und spezifischen Einheit bestimmt, schließt jede Unterscheidung in der Sache aus: das Prinzip der Einheit des Genus sei die eine Wesensnatur, sofern sie als weiter vervollkommenbar und bestimmbar gedacht werde, Prinzip der spezifischen Einheit aber sei diese selbe Natur in ihrer ganzen und letzten Vollkommenheit und Bestimmtheit<sup>35</sup>. Die Gliederung der verschiedenen Begriffsinhalte, die sich meinem Verstande als unterschiedene rationes darbieten, in ein

<sup>33</sup> DM VI s. 11 n. 4.    <sup>34</sup> DM VI s. 9 n. 25.    <sup>35</sup> DM VI s. 11 n. 4.



Verhältnis von Gattung und Differenz ist deshalb keine bloße Fiktion, weil die Sachgehalte so beschaffen sind, daß ich den einen als bestimmten, den anderen als bestimmend auffassen kann. In der Sache aber sind die rationes unteilbar eins, wie auch das Beispiel der richtigen Sicht der arbor porphyriana zeigt. Daher besteht die Gliederung Gattung—Differenz ausschließlich in unseren Begriffen und in der Sache nur, sofern wir diese durch eine denominatio extrinseca von den Begriffen her bezeichnen<sup>36</sup>.

Ein Verstand, der die Sache in einem einzigen Hinblick in ihrem ganzen Seinsbestand durchdringen könnte, wäre nicht wie der unsrige auf „inadäquate Begriffe“ angewiesen. Die auf einer distinctio rationis cum fundamento in re beruhenden Begriffe also geben nicht Teile oder Teilausschnitte des Gegenstandes wieder, sonst könnte sie Suárez nicht als inadäquat bezeichnen, weil nichts im Wege steht, daß auch ein Begriff, der nur einen Ausschnitt aus dem ganzen Gegenstand wiedergibt, diesen adäquat und deutlich im einzelnen repräsentieren kann. Sie sind vielmehr inadäquat, weil sie zwar jeweils die ganze Sache erfassen, aber eben nicht erschöpfend und vollständig, sondern abstrakt und undeutlich<sup>37</sup>. Daher ist es „nicht erforderlich, daß den einzelnen Teilen der Definition im Definierten unterschiedliche Teile entsprechen, sondern jeder Teil der Definition kann die ganze Natur oder Entität des Definierten bezeichnen, der eine tut das undeutlich und unter irgendeiner allgemeinen und ergänzungsbedürftigen Hinsicht, der andere aber in einer schon bestimmten und die Sache mehr in ihrem eigentlichen Wesen erreichenden Weise; daher kann man diese verschiedenen Begriffsgehalte (rationes diversae) nicht der Sache nach, sondern secundum rationem als Teile des definierten Gegenstandes bezeichnen“<sup>38</sup>. Der Unvollkommenheit unseres Verstandes ist also die der Begriffe, die Suárez an den genannten Stellen als „imperfecte“, „abstracte“, „confuse“ und „inadaequae“ bezeichnet, zu danken. Ohne sie würde es keine distinctio rationis cum fundamento in re geben<sup>39</sup>. Deren Grund ist also umgekehrt der unser Fassungsvermögen übersteigende

<sup>36</sup> DM VI s. 9 n. 21: „Dicitur autem haec compositio non esse omnino per rationem conficta, non quia in re actu antecedit, sed quia in re est fundamentum, ut intellectus possit concipere unam rationem ut potentialem, et praecisam ab altera, et aliam ut actuaalem, et determinantem alteram, et ita proprie compositio tantum est in conceptibus: in re vero solum per extrinsecam denominationem a conceptibus mentis, et hoc modo dicitur esse compositio rationis.“

<sup>37</sup> DM VII s. 1 n. 5: „Posterior distinctio rationis fit per conceptus inadaequatos ejusdem rei: nam licet per utrumque eadem res concipiatur, per neutrum tamen exacte concipitur id, quod est in re, neque exhauritur tota quidditas, et ratio objectiva ejus . . .“

<sup>38</sup> DM VI s. 9 n. 22.

<sup>39</sup> DM VII s. 1 n. 8: „Ultimo ex dictis intelligitur, distinctionem rationis propriam et intrinsecam . . . proprie et per se non esse, nisi medio intellectu concipiente res imperfecte, abstracte, confuse et inadaequate.“



Reichtum der Sache, den wir nur nach und nach in seiner durchgängigen Bestimmtheit erfassen können<sup>40</sup>.

Erst wenn wir so die objektive *unitas formalis* und die subjektive Schwäche unseres Denkverfahrens zusammennehmen, können wir ganz verstehen, warum es für Suárez kein Widerspruch ist, daß es einerseits in der Sache nur eine einzige *unitas formalis* der einen Wesenheit gibt und ich andererseits doch berechtigt bin, in ihr mehrere formale Einheiten von Gattungen, spezifischen Differenzen usw. zu unterscheiden. Das komplexe Wesen endlicher Dinge ist so beschaffen, daß in ihm eine Mehrheit von Gegebenheiten eine vollständige, unteilbare Einheit bilden, die mein Verstand aber nur schrittweise erfassen kann, wobei er naturgemäß vom Unbestimmteren zum Bestimmteren weitergeht<sup>41</sup>. So hat er bei jedem Denkschritt stets die ganze unteilbare Wesenseinheit vor sich, jeder folgende Denkschritt jedoch stellt die schärfere Fassung und die nähere Explikation dieser selben Einheit dar. Gerade die *einzig*e formale Wesenseinheit des Gegenstandes begründet somit die Möglichkeit, Gattungseinheit und spezifische Einheit wie Bestimmbares und Bestimmtes zu unterscheiden und außerdem die spezifische Differenz als Grund des gedanklichen Unterschiedes der beiden Einheiten aufzufassen. Der Unterschied beruht dabei auf einer klaren Stufenordnung oder Rangfolge, nämlich der zwischen Potenz und Akt. Auch dieses Stufenverhältnis von Bestimmbarem und Bestimmtem ist aber so wenig ein Verhältnis in der Sache selbst, daß es vielmehr auf deren innerlich ungeschiedener Wesenseinheit beruht, die nur in dieser Einzigkeit einmal als weiter bestimmbare Gattung und dann als vollkommen bestimmte Spezies auftritt. Der Nominalismus vermag diesem stufenweisen Begreifen der Wesenseinheit der Sache und damit der Verstandesunterscheidung zwischen Gattung und Spezies keinen Sinn mehr abzugewinnen, weil für ihn, wie wir bereits sahen, jene Einheit in ein äußerliches Zusammen von Gegebenheiten zerfällt. „Erkennen“ kann für ihn daher nicht mehr die fortschreitende Entfaltung der Wesenseinheit sein, sondern bloß noch sukzessives Apprehendieren jener Gegebenheiten und die Feststellung der Art ihrer faktischen, vorfindbaren Verbindung. Auf diesen Zusammenhang des Bankrotts der Wesenserkenntnis mit der Leugnung der stufenweisen Verstandesunterscheidung in Gattung und Art scheint Suárez mit dem außerordentlich scharfen, bei ihm fast ungewohnten, ausdrücklich gegen die „nominales“ gerichteten Verdikt hinzuweisen, es sei kaum zu glauben, daß diese Leugnung jemals einem Philosophen in den Sinn gekommen sei<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> DM VI s. 1 n. 4: „Unde fundamentum, quod dicitur esse in re ad hanc distinctionem . . . esse debet, vel eminentia ipsius rei, quam sic mens distinguit . . .“

<sup>41</sup> Bei Gott ist auf Grund seiner Einfachheit eine Zerlegung seiner formalen Wesenseinheit in eine solche der Gattung und der species unmöglich: DM VI s. 9 n. 21.

<sup>42</sup> DM VI s. 9 n. 7.



Diese Fassung des Verhältnisses der Wesensstufen nach Suárez bestätigt aber auch, was wir oben über den Realismus scotistischer Prägung sagten, daß er nämlich nach suárezianischer Auffassung auf einer unkritischen Trennung der Ergebnisse der Verstandesoperationen von ihrem Ursprung beruhe. Die Alternative, auf der die scotistische Formalunterscheidung der metaphysischen Wesensstufen in der Sache beruht, ist unvollständig, weil sie die vorstehend skizzierte Deutungsmöglichkeit des Suárez unberücksichtigt läßt. Diese Alternative lautet: Eine bloße Verstandesunterscheidung kann den Unterschied der Wesensstufen nicht erklären, die einfache Realunterscheidung zwischen ihnen aber würde die Einheit des Gegenstandes sprengen, folglich bleibt als Mittleres die Ansetzung von in sich unterschiedenen Formalitäten in der übergreifenden *continentia unitiva* des Dinges, in der sie alle realidentisch sind<sup>43</sup>. Die angebliche Exklusivität dieser Alternative wird freilich erst durch die Behauptung begründet, der Grajewski im Anschluß an Scotus Ox. II d. 3 q. 1 nn. 2—5 die Fassung gibt, daß „die metaphysischen Grade, z. B. animalitas und rationalitas, a parte rei vor der Tätigkeit des denkenden Verstandes existieren und deshalb reale, positive Entitäten und nicht bloße Fiktionen des Verstandes sind“<sup>44</sup>. In Übereinstimmung damit weist Scotus u. a. in Ox. I d. 8 q. 4 n. 18 darauf hin, daß die metaphysischen Grade beispielsweise des Wesens des Menschen in voneinander verschiedener Weise definiert werden können und daß keine dieser Definitionen das ganze Wesen des Menschen ausdrücke.

Jene Alternative und die ganze Beweisführung für die Formalunterscheidung a parte rei beruhen auf der unbewiesenen Voraussetzung, daß, wenn zwei Bestimmungen eines Seienden beide real sind, sie auch notwendig untereinander real unterschieden sind. Wenn das der Fall ist, bleibt hier natürlich keine andere Möglichkeit als eine mittlere Unterscheidung zwischen der des bloßen Verstandes und der realen. So kommt es, wie Suárez treffend bemerkt, zu der *petitio principii*, die die Gegebenheit der Wesensstufen in der Sache sogleich für das *probandum*, nämlich ihre reale Unterschiedenheit, nimmt<sup>45</sup>. Natürlich

<sup>43</sup> Cf. dazu Grajewski a. a. O. 138 ff. Als „*continentia unitiva*“ definiert Scotus die übergreifende Realidentität zwischen den einzelnen Formalitäten in der Sache, z. B. *quæst. subt. Met. q. 13 n. 20; Ox. I d. 3 q. 2 n. 5; quodl. q. 3 n. 15*. Parth. Minges O. F. M. bestimmt diesen scotischen Begriff gerade mit Bezug auf unser Problem der Wesensstufen: „All diese Momente sind zwar in Plato vereinigt, ja teilweise unzertrennlich vereinigt, aber trotzdem ist begrifflich eines nicht das andere; es liegt somit keine formelle Identität vor . . . Sie sind sachlich Eines durch unitive Kontinenz, insofern sie alle in ein- und demselben Individuum, in Plato, miteinander verbunden sind, und zwar auf unzertrennliche Weise . . .“ (Die *distinctio formalis* des Duns Scotus, ThQschr 90 [1908] 415.)

<sup>44</sup> M. J. Grajewski, a. a. O. 139 (vgl. Anm. 22).

<sup>45</sup> Cf. DM VII s. 1 n. 15: „Ratione solet potissimum haec sententia suaderi: . . . quae distinguuntur definitione et conceptu objectivo, distinguuntur ex natura



blieb diese *petitio principii* den Scotisten verborgen, weil sie gar nicht mit der weiteren Möglichkeit rechneten, daß diese Unterschiede zwar tatsächlich zunächst einmal rein phänomenologisch vorgefunden werden — aber eben im Verstand und als solche des Verstandes. Von Suárez aus gesehen beruht also die scotistische Beweisführung auf der uralten Methode eines jeglichen übersteigerten Realismus, für den Plato Modell steht: alles dem Verstand als Objekt Gegebene und insofern von ihm „Vorgefundene“ sogleich als Gegebenheit der realen Wirklichkeit selbst zu verstehen, ohne zu fragen, wie es jeweils zu dieser Gegebenheit gekommen ist und ob sie nicht vielleicht ihren Ursprung in einer vorausgehenden Tätigkeit des Verstandes hat, die das Vorfinden dann allererst ermöglicht.

Die Ausführungen des Doctor Eximius über unser unvollkommenes, von unbestimmter Auffassung zu adäquateren Begriffen fortschreitendes Erkennen ein und derselben *unitas formalis* zeigen, wie also die Ansetzung der Wesensstufen *a parte rei* vermieden werden kann. Nimmt man den ihn stets leitenden Grundsatz, daß die Entitäten nicht ohne Not zu vermehren seien, hinzu und wirklich ernst, dann ist seine Erklärung der Wesensstufen der einfachen Konstatierung ihrer Vorfindlichkeit seitens des Scotismus vorzuziehen. Dies um so mehr, als Suárez zeigt, daß es sich bei der Definition der Gattung keineswegs um eine von der der Spezies verschiedene Definition, sondern beidesmal um die mehr oder weniger deutliche Explikation der *unitas formalis* des einen Wesens der Sache handelt.

Es ist eigenartig, zu beobachten, wie die Wertakzente sich von Suárez bis heute verschoben haben. Für diesen gilt es als Auszeichnung, ja geradezu als Zeichen der „*eminentia ipsius rei*“, daß sie durchgängig bestimmt und einheitlich, d. h. in sich unterschiedslos ist, und es wird als Schwäche unseres Verstandes angesehen, daß er den geschlossenen Gegenstand nur durch eine reich gegliederte Mehrzahl von *rationes* zu erreichen vermag. In der scholastischen Ontologie unserer Tage ist es teilweise gerade umgekehrt: In der jedenfalls insoweit bewußt aufgenommenen Nachfolge Kants und Hegels gilt die innere Gliederung des Gegenstandes in eine Vielfalt voneinander unterscheidbarer Prinzipien als ontologischer Vorzug, und in engem Zusammenhang damit erfährt

*rei, et ante intellectum, sed multa distinguuntur hoc modo, quae non distinguuntur ut res a re: ergo datur distinctio in re minor distinctione reali! His et similibus rationibus utuntur Scotistae — tamen si quis recte consideret, vel in eis petitur principium, vel sumitur distinctio formalis pro distinctione rationis ratiocinatae per conceptus inadaequatos . . .*“ Sonderbarerweise wagt Suárez freilich nicht zu entscheiden, ob schon Scotus selbst mit seiner *distinctio formalis* wirklich eine aktuelle, d. h. in der Sache vorgängig zum Verstande bestehende Unterscheidung meint oder doch nur eine *distinctio fundamentalis*, die mit der *distinctio rationis ratiocinatae* identisch ist. Dies betont Suárez gerade dort, wo er fragt, ob schon in der Sache ein Unterschied zwischen der *unitas generis* und der *unitas specifica* bestehe. (DM VI s. 9 n. 6; VII s. 1 n. 13.)



das diskursive synthetische Denken eine ganz besonders positive Bewertung. Für Suárez mit seiner kritischen Bedachtnahme auf die Unterschiede der Ordnungen des Seins und Denkens aber bedeutet die Annahme einer solchen Vieleinheit im Gegenstand die Projektion des aus der Schwäche unseres Verstandes resultierenden Denkverfahrens in den Gegenstand.

### III. Die Einheit des Individuums

#### 1. Der Begriff des Individuums

Mit vorstehender Verdeutlichung des Wesens der *distinctio rationis ratiocinatae* vor allem an Hand des Beispielen der Wesensstufen haben wir die Voraussetzungen erarbeitet, um die Frage nach dem Fundament des Unterschiedes von Wesenheit und Individuum in der Sache beantworten zu können. Wir müssen nach Suárez zunächst einen doppelten Begriff des Individuums unterscheiden: Zunächst den negativen Begriff, der dem Wortsinne von „individuum“ gemäß die Geteiltheit im Sinne von Mitteilbarkeit von einem Seienden ausschließt. In diesem Sinne ist das Individuum dem Allgemeinen entgegengesetzt, „welches gemäß einem Sachverhalt vielen mitgeteilt wird oder in vielen gefunden wird“<sup>46</sup>. Die individuelle Entität ist nicht in diesem Sinne mitteilbar. Sie ist nicht wie das Allgemeine teilbar in mehrere Entitäten, die so wie sie selbst beschaffen sind<sup>47</sup>. Der eigentliche Begriff der individuellen Einheit vollendet sich also in einer Negation, die der Entität hinzugefügt bzw. mit ihr zusammengedacht wird<sup>48</sup>. Natürlich fügt sie der Entität nichts Neues hinzu. Aber davon wird die Frage nach dem Fundament in der Sache, das mir erlaubt, von ihr die Geteiltheit zu negieren, keineswegs berührt. Sie ist es, der Suárez sein besonderes Augenmerk schenkt<sup>49</sup>. In der Tat ist die Frage nach dem, was die Sache zur ungeteilten Einheit macht, philosophisch unendlich wichtiger als der Streit um die entsprechende Begriffsformel für das Individuum.

#### 2. Die Verstandesunterscheidung von Wesenheit und Individuum

Auf den ersten Blick könnte es freilich wundernehmen, daß der Doctor Eximius die Frage nach dem Fundament der Individuation überhaupt stellt, da er doch, wie wir bereits sahen, lehrt, daß das in-

<sup>46</sup> DM V s. 1 n. 2.    <sup>47</sup> A. o. O.    <sup>48</sup> DM V. s. 1 n. 3.

<sup>49</sup> DM V s. 2 n. 36: „Ad secundum respondetur, solum procedere de ultima ratione formali unius seu unitatis individuae, quae in negatione consistit, de qua fatemur non addere aliquid supra entitatem individuum praeter negationem, nos autem agimus de fundamento hujus negationis . . .“



dividuelle Moment nichts Neues zum essentiellen in der Sache hinzufüge, denn „die Individuation folgt der Entität, sofern sie in einer Negation besteht. Sofern sie aber auf ein positives Moment in der Entität hinweist, ist sie diese selbst und fügt nichts zu ihr hinzu“<sup>50</sup>. Auf der anderen Seite aber distanziert sich Suárez von der Meinung der Nominalisten, daß die Individuation *nichts zur Wesensnatur hinzufüge*. Er greift damit genau jene These als Grundlage des von ihm abgelehnten Nominalismus an, von der all jene, die ihn des Nominalismus überführen wollen, behaupten, daß er sie verteidige! Wenn er aber gegen den Nominalismus feststellt, daß „das Individuum etwas Wirkliches zur allgemeinen Natur hinzufügt, auf Grund dessen es dieses Individuum ist und ihm die Negation der Teilbarkeit in mehrere ähnliche Wesen zukommt“<sup>51</sup>, scheint diese Behauptung doch der anderen zu widersprechen, daß das Moment der Individuation einfach mit der Entität des Seienden selbst identisch sei.

Suárez' Antwort auf die Gründe, die die Nominalisten für sich anführen, weist den Weg zur Lösung dieses Widerspruches. Als diese Gründe der Nominalisten, von denen er Ockham und Gabriel Biel nennt<sup>52</sup>, führt er an, daß es nichts Wirkliches geben könne, das nicht singular sei, daher könne eine Sache gar nicht durch eine andere Wirklichkeit, die etwa der allgemeinen Natur hinzugefügt werde, singular sein. Außerdem könne nichts durch Hinzufügung eines positiven Momentes zur individuellen Einheit gelangen; gebe es doch keine wirkliche Einheit in der Sache außer der individuellen<sup>53</sup>. Das soll offenbar heißen, daß jedes wirklich Seiende eo ipso individuell ist, weshalb ein besonderes Individuationsprinzip entweder überflüssig ist oder die Hinzufügung eines Individuums zu einem anderen bedeutet. Auffallend ist nun, daß alle diese Gründe der Nominalisten, die Suárez referiert, von ihm selbst zugunsten der durchgängigen Bestimmtheit des wirklich Seienden und gegen die Individuation als positives, reales Prinzip angeführt werden, wie wir bereits gesehen haben. Suárez selbst macht an der Stelle, wo er die Gründe der Nominalisten anführt, auf diese Übereinstimmung aufmerksam. Bei der abschließenden Widerlegung dieser Gründe gibt er ihnen denn auch zu, sie hätten „zu Recht bewiesen, daß etwas nicht durch die Hinzufügung einer in der Sache selbst von der Wesenheit unterschiedenen Wirklichkeit singular wird, weil jeder solche Unterschied schon die Entität und folglich auch die Singularität in jedem der beiden Extreme voraussetzt“<sup>54</sup>. Damit aber, so fährt Suárez fort, sei noch keineswegs bewiesen, daß die Dinge

<sup>50</sup> DM V s. 6 n. 15.      <sup>51</sup> DM V s. 2 n. 8.

<sup>52</sup> In einem anderen Sinne rechnet er hier auch Heinrich von Gent zu den Nominalisten.

<sup>53</sup> DM V s. 2 n. 9.

<sup>54</sup> DM V s. 1 n. 34.



nicht auch singularär würden durch die Hinzufügung von etwas, das lediglich verstandesmäßig (ratione) von ihnen unterschieden werde, denn eine solche Unterscheidung setze keine neue aktuelle Entität und folglich auch keine Singularität in jedem der beiden Extreme voraus. Sie geschehe ja vielmehr durch Begriffe<sup>55</sup>.

Hier ist bereits angedeutet, daß es sich mit der Unterscheidung von Wesenheit und Individuation ähnlich verhält wie mit der zwischen den Wesensstufen des Seienden, wie Suárez auch feststellt<sup>56</sup>. Auch in diesem Falle werden die rationes der allgemeinen Wesensnatur und des individuellen Momentes zunächst gleichsam rein phänomenologisch als unterschieden vorgefunden, und der Verstand erkennt, „daß die Individuation nicht zum inneren Sachgehalt der allgemeinen Natur gehört“<sup>57</sup>. Zwischen Wesenheit und Individuation besteht daher nach Suárez eine ähnliche metaphysische Zusammensetzung wie die zwischen den Wesensstufen<sup>58</sup>. Es wäre besser gewesen, wenn Suárez diesen Begriff, der auf eine wirkliche Zusammensetzung in der Sache hinweist und heute noch in diesem Sinne gebraucht wird, hier nicht angewandt hätte. Genügt es doch nach seiner Definition, daß die spezifische Wesensnatur für sich und als nicht in der individuellen Differenz eingeschlossen aufgefaßt werden kann, damit ich von solcher Zusammensetzung sprechen kann. Stelle ich mir die spezifische Natur in dieser Weise in sich vor, dann hat sie nichts in sich, weshalb ihr die Mitteilbarkeit an andere Seiende widerspricht. Gerade deshalb ist es erforderlich, daß ihr diese Indifferenz durch etwas positiv Hinzukommendes genommen wird und sie so zu jener Ungeteiltheit kontrahiert wird, welche das Wesen der Individualität ist<sup>59</sup>. Jedoch bestehen Indifferenz und Verhältnis der Kontraktion in meinen Begriffen von der Sache und nicht in dieser selbst.

Per argumentum exclusionis ergibt sich also nach Suárez: Einerseits besteht eine Zusammensetzung zwischen Natur und Individuation, wie er gegen den Nominalismus eingewandt hat, andererseits ist diese kein Realunterschied zwischen beiden. Daher kann es sich nur um eine Verstandesunterscheidung handeln. Aber daraus folgt nicht, daß das, was der Wesenheit auf Grund jener Verstandesunterscheidung hinzugefügt wird, ein bloßes Verstandesprodukt und eine Fiktion sei. Denn man müsse das, was nur verstandesmäßig unterschieden, aber in der Sache durchaus real sein kann, und das, was allein durch die Tätigkeit des Verstandes hervorgebracht wird, auseinanderhalten. So könne es sein, daß etwas durchaus in der Sache Wirkliches durch bloße Verständestätigkeit unterschieden werde, und daher könne auch das, was einem anderen hinzugefügt wird, wirklich sein, obwohl es von

<sup>55</sup> A. a. O.    <sup>56</sup> DM V s. 2 n. 20.    <sup>57</sup> De Angelis II c. 8 n. 7.

<sup>58</sup> DM V s. 2 n. 19.    <sup>59</sup> DM V s. 2 n. 8.



ihm lediglich durch den Verstand unterschieden werde. Wende man ein, jene Unterscheidung sei doch *nur* eine Sache des Verstandes und damit nichts Wirkliches, so sei das hinsichtlich der Art der Hinzufügung oder Zusammensetzung zuzugeben, aber nicht hinsichtlich der hinzugefügten Sache, die eben wirklich sei. Wie also die Trennung der allgemeinen Wesensnatur von den individuellen Bestimmungen nur durch den Verstand geschehe, so sei auch umgekehrt die Tatsache, daß die individuelle Differenz als der Wesenheit hinzugefügt gedacht werde, allein dem Verstand zu danken, denn in der Sache gebe es keine solche Hinzufügung, sondern nur die eine durchgängig bestimmte Entität in jedem Individuum, die beide Momente („rationes“) in ihrer Wirklichkeit berge<sup>60</sup>. Diese Unterscheidung zwischen dem, was bloß „ratione“ getrennt, und dem, was bloß „rationis“ ist, zwischen der Wirklichkeit der „res addita“ und der des *modus additionis*, gehört zweifellos zum Scharfsinnigsten, was jemals über die Differenz Wesen-Individuum gedacht worden ist. Wenn Suárez hier sagt, daß die beiden Momente „sola ratione“ unterschieden seien, so will er keineswegs leugnen, daß diese Unterscheidung ein Fundament in der Sache habe, sondern nur, daß der *modus additionis* bzw. *compositionis*, so wie er sich meinem Verstande darstellt, nicht in der Sache gegeben sei, denn dann müßten Wesenheit und Individuation tatsächlich in irgendeiner Weise in der Sache getrennt sein: eine solche Trennung ist ja die Voraussetzung der *additio* bzw. *compositio*. Aus dieser Stelle geht eindeutig hervor, daß die Individualität ebenso wie die Wesenheit eine positive Wirklichkeit in der Sache ist, daß also sowohl das eine wie das andere Moment wirklich ist.

### 3. Suárez und die Indifferenz des Wesens bei Scotus

Auf die Frage nun, welches Fundament in der Sache besteht, daß ich verstandesmäßig gerade diese Trennung zwischen Wesenheit und individuierenden Bestimmungen vollziehen kann, bietet sich als nächstliegende Antwort die von Duns Scotus an. In der Auseinandersetzung mit ihr führt Suárez zu seiner eigentlichen Lösung und seinem beson-

<sup>60</sup> DM V s. 2 n. 16: „Nec vero inde sequitur id quod additur, esse aliquid rationis: nam sicut est aliud distinguere ratione, aliud vero esse tantum rationis, fieri enim potest, ut quae realia sunt, sola ratione distinguantur: ita etiam id, quod additur, potest esse reale, sicut revera est, quamvis sola ratione distinguatur. Dices illa additio est tantum per rationem: Respondeo, quoad rem additam nego, quoad modum additionis, seu contractionis, aut compositionis concedo: nam sicut separatio naturae communis a differentiis individuis est solum per rationem, ita e converso, quod differentia individualis intelligatur, ut addita naturae communi, solum est per rationem: nam in re non est illa propria additio, sed in unoquoque individuo est una entitas, utramque rationem per se ipsum realiter habens.“ Cf. dazu auch G. Siegmund a. a. O. 178.



deren, von dem des Doctor Subtilis unterschiedenen Begriff des Verhältnisses von formaler und individueller Einheit in der Sache.

Scharf greift Suárez den Versuch des Duns Scotus an, die begriffliche Indifferenz der Wesenheit auf die Sache selbst zu übertragen. Scotus hat diesen Versuch, wie er selbst darlegt, im Gefolge von Avicenna unternommen. Danach ist die Wesenheit in der Sache weder im strengen Sinne eine noch auf mehreres hingeordnet; sie ist nicht wie der Allgemeinbegriff vielen mitteilbar, aber auch nicht individuell besonders. In sich ist sie dies alles nicht, sondern eben nur diese inhaltlich so bestimmte Wesenheit, die als solche kraft ihres Sachgehaltes völlig indifferent gegenüber all jenen Modi bleibt. M. a. W. ist der Wesensgehalt nur Inhalt und nichts anderes; seine schlichte Betrachtung sagt mir gar nichts über die Möglichkeit seiner Vervielfältigung oder seiner individuellen Vereinzelung. Natürlich kann die Wesenheit niemals rein in sich, sondern immer nur in einem jener Modi verwirklicht sein. Aber sie geht in ihrer reinen inhaltlichen Bestimmtheit und Indifferenz der Kontraktion, die in der Sache durch die hinzukommende individuierende Bestimmung bewirkt wird, und der Inbeziehungsetzung zu vielen als Allgemeinbegriff, die vom Verstand bewirkt wird, der Natur nach voraus<sup>61</sup>. So wahr die Entität des Wesens wirklich ist, so wahr ist auch ihre Indifferenz nach Scotus wirklich, da sie eo ipso mit ihr gegeben ist<sup>62</sup>. Auch als individuell bestimmte bleibt die Wesenheit „de se indifferens“ gegenüber ihrer individuellen Kontraktion, wengleich diese Indifferenz in der übergreifenden Einheit des Individuums aufgehoben wird, weil in ihr die Wesenheit eben nicht mehr „de se“ besteht. Der Gedanke, daß sie der Individuation der Natur nach vorausgehe, ist nur ein anderer Aspekt der Behauptung, daß sie in sich qua reale Entität indifferent sei.

Hieraus erhellt schon, warum die Rede von der metaphysischen Zusammensetzung für Scotus und alle, die ihm hierin nachfolgen, eine ganz andere Bedeutung als für Suárez hat. Für Scotus ist diese Zusammensetzung eine Realität, wengleich Natur und Individuation für ihn ebenso wie die anderen in der Sache nur formal und nicht real unterschiedenen Momente untrennbar verbunden sind<sup>63</sup>, wie wir das bereits bei der Behandlung des scotischen Begriffes der *continentia unitiva* sahen.

Wenn man auch, so wendet Suárez gegen diese Auffassung ein, verstandesmäßig die Einheit des Wesens von der individuellen unter-

<sup>61</sup> Ox. II d. 3 q. 1 n. 7.

<sup>62</sup> A. a. O. n. 15: „Omnis entitas quidditativa . . . est de se indifferens, ut entitas quidditativa ad hanc entitatem et illam, ita quod ut entitas quidditativa est naturaliter prior ista entitate, ut est haec, et ut prior est naturaliter, sicut non convenit sibi esse hanc, ita non repugnat sibi ex ratione sua suum oppositum.“

<sup>63</sup> quaest. subt. Met. q. 13 n. 19.



scheiden könne, so sei es doch unbegreiflich, daß sie a parte rei auf diese Weise von der individuellen Einheit unterschieden sei. Denn entweder sei sie in diesem Falle allgemein oder nicht mitteilbar, d. h. individuell<sup>64</sup>. Scotus würde dieser Alternative freilich nicht zustimmen, sondern einen dritten möglichen Zustand, den der Indifferenz, behaupten. Aber er müßte sich dann von Suárez sagen lassen, daß jede solche Unterscheidung in der Sache, die der Tätigkeit des Verstandes vorausgehe, nur zwischen schon allseits, d. h. individuell bestimmten Entitäten möglich sei<sup>65</sup>. Daher ist eine vorindividuelle, nicht der Verstandestätigkeit geschuldete unitas praecisionis der Wesensnatur für Suárez einfach ein Unbegriff<sup>66</sup>. Konsequent wendet er sich denn auch gegen die Rede, daß die Wesenheit der Natur nach früher als das Individuum sei und auf Grund dieser Priorität jene unitas praecisionis besitze. Eine solche wirkliche Priorität müsse auf einem Kausalverhältnis oder einer sonstigen (wir können ergänzen: ähnlich realen) Beziehung beruhen, was hier natürlich ausgeschlossen ist. Man könne die Wesenheit auch nicht als vorausgehenden Grund der Existenz des Individuums ansehen, denn wenn hier überhaupt ein Ordnungsverhältnis bestehe, würde eher die spezifische Natur existieren, weil eines ihrer Individuen existiert, als umgekehrt<sup>67</sup>. Dieses Argument entspricht genau dem, das wir oben bei der Behandlung des Unterschiedes der Wesensstufen brachten: wie die Indifferenz der Stufen der arbor porphyriana verschwindet, wenn man sie von unten nach oben liest, also vom konkreten animal rationale statt von der obersten Gattung aus, so gibt es auch keine Priorität der Essenz mehr, wenn ich mir vor Augen halte, daß nur Individuen existieren können. Die individuelle Bestimmtheit ermöglicht auch die Existenz der essentiellen; diese Reihenfolge ist die einzig wirklichkeitsgerechte, weil sie vom Existierenden ausgeht, das den Maßstab für alle Hinordnung und Priorität geben muß. So sagt Suárez, was es auch immer mit dem Satz auf sich habe, daß die Wesenheit aus sich indifferent sei, so könne doch aus ihm nur entnommen werden, daß sie ohne individuelle Differenz nicht genügend (zum Existieren) bestimmt sei. Auch wenn man dies annehme, könne die Natur doch, nachdem ihr eine solche individuelle Bestimmtheit gegeben sei, in keiner Weise mehr indifferent bleiben. Man könne höchstens sagen, wenn die Natur nicht in dieser Weise kontrahiert würde, wäre sie indifferent, aber das komme eben niemals vor<sup>68</sup>. Geht man von der konkret existierenden Natur aus, dann gibt es keinerlei Indifferenz.

Freilich ist dieses Argument mehr eine passende Verdeutlichung des suárezianischen Standpunktes als eine Widerlegung des gegen-

<sup>64</sup> DM V s. 2 n. 10.

<sup>65</sup> A. a. O.

<sup>66</sup> DM VI s. 9 n. 10.

<sup>67</sup> DM VI s. 3 n. 8.

<sup>68</sup> DM VI s. 4 n. 3.



rischen, denn das zu Beweisende wird hier schon vorausgesetzt. Wenn zwischen den Wesensstufen der *arbor porphyriana* und zwischen Natur und Individuation kein realer Unterschied besteht, ist es natürlich richtig, zu sagen, daß mit der *species specialissima* alle Wesensstufen *eo ipso* gesetzt und mit der Setzung des Individuums *eo ipso* die des Wesens gegeben ist. Besteht aber ein realer Unterschied in der Sache, dann ist zweifellos genauso eine Priorität des Wesens gegeben, wie ein Haus sein Fundament voraussetzt und nicht umgekehrt. In der Konsequenz der Auffassung unseres Philosophen liegt es dann auch, daß im Bereich der möglichen Seienden die Universalien möglich sind auf Grund der Möglichkeit der entsprechenden Individuen und nicht umgekehrt. Man kann also nur von möglichen Universalien sprechen, weil es mögliche Individuen gibt. So kann man auch nicht sagen, daß die Wesenheit dem Individuum vorausgehe, weil sie allererst dessen Fähigkeit zur Existenz begründe<sup>69</sup>. Nur das komme, so schärft der *Doctor Eximius* immer wieder ein, der Wesensnatur überhaupt realiter zu, was ihr zukommen könne, sofern sie in einem Individuum existiere. Daher hat es keinen Sinn, von einem Sein des Wesens in sich — auch von seinem möglichen Sein — zu sprechen, wenn dieses nicht zur Existenz fähig ist; als solches aber ist es immer schon individuell<sup>70</sup>. Die Wesensnatur kann außerhalb des Verstandes nur einen zweifachen Status haben, den der aktuellen Existenz und den der Möglichkeit. Ein Mittleres gibt es nicht, und in beiden Fällen ist die Wesenheit notwendig individuell<sup>71</sup>.

Die Possibilien sind daher nicht abstrakte, allgemeine Wesenheiten, sondern konkret-individuelle und als solche allererst mögliche, d. h. auf das Dasein hingearbeitete Dinge<sup>72</sup>. Es ist also gerade die Rücksicht auf die allein wirkliche Ordnung der Existenz, die Suárez dazu bringt, jedwedes Eigensein der Wesenheit in der Sache — auch im Bereich der Possibilien — abzulehnen. Damit sind die vor allem von Gilson inspirierten Vorwürfe jener Interpreten nicht begründet, die sich für ihre Existenzialontologie auf Thomas berufen<sup>73</sup>, Suárez habe entscheidend mit dazu beigetragen, daß die Philosophie von einer Wissenschaft des wirklich Seienden zu abstrakter Wesens- und Begriffsphilosophie

<sup>69</sup> DM VI s. 3 n. 8.      <sup>70</sup> DM VI s. 3 n. 3.

<sup>71</sup> DM VI s. 9 n. 10.      <sup>72</sup> DM VI s. 4 n. 6.

<sup>73</sup> Wir können hier natürlich nicht auf diese umfangreiche Problematik eingehen, möchten aber doch gegen die Inanspruchnahme des hl. Thomas für die Ansetzung des „esse“ nicht nur als eines realen Prinzips im Seienden, sondern sogar als des „Aktes aller Akte“ (cf. z. B. C. Fabro, *Actualité et originalité de l'esse thomiste*: *Rev-Thom* 56 [1956] 482) auf das Wort eines anerkannten Thomasforschers verweisen: „Man muß sich wundern, daß Thomas den realen Unterschied verfochten hat. Er ist mit der aristotelischen Grundlage des thomistischen Systems unvereinbar. Die Verbindung von *forma* und *esse* ist eine so innige, daß ein realer Unterschied nicht bestehen kann. Bei Albert wie bei Thomas ist *forma* = *actus existendi*.“ (Hans Meyer, *Thomas von Aquin*, 2. Aufl., Paderborn 1961, 133.)



wurde — eine Entwicklung, die sich dann im Rationalismus vollende. Gerade der kritische Verzicht darauf, die Unterscheidungen des Verstandes in die Sache zu tragen, ist der Grund dafür, daß für Suárez mehr als für andere Philosophen das konkrete, existierende Seiende, das dabei durchaus unter der Rücksicht seiner Wesensbestimmtheit betrachtet werden kann, *der* eigentliche Gegenstand der Philosophie bleibt<sup>74</sup>.

#### 4. Die formale und die individuelle Einheit

Aus der Kritik der Lösung des Duns Scotus geht eindeutig hervor, daß die formale Einheit, die der Wesenheit zukommt, in der Sache nicht von der individuellen Einheit unterschieden ist<sup>75</sup>. Ein solcher Unterschied würde bedeuten, daß die Wesenheit jene *unitas praecisionis* in der Sache besitzt, die Suárez ablehnt. Man kann also vom konkret existierenden Ding als Subjekt mit gleicher Berechtigung sowohl die formale wie die individuelle Einheit aussagen. Jene bezieht sich auf die Ungeteiltheit des Wesens des Dinges, diese auf seine Nicht-mittelbarkeit überhaupt. Weil kein Realunterschied zwischen Wesenheit und Individuation besteht, betrifft also auch die formale Einheit das ganze Seiende unter der Rücksicht seiner essentiellen Geschlossenheit. Konsequenter bekämpft Suárez die Ansicht, daß alle wesensgleichen Individuen ein und dieselbe, einzige formale Einheit in der Sache haben<sup>76</sup>. Vielmehr gebe es ebenso viele formale Einheiten wie Individuen; jedes von diesen habe seine eigene, von denen der anderen Dinge unterschiedene Einheit. Daher kann er sogar von „*distinctae unitates formales individuae*“ sprechen<sup>77</sup>. Wenn die Dinge wesensverschieden sind, haben sie nicht nur je unterschiedene, sondern auch verschiedene formale Einheiten — eine Feststellung des Doctor Eximius, die auch auf den engen Zusammenhang der Wesenheit mit ihrer formalen Einheit hinweist<sup>78</sup>.

Wenn aber die formale Einheit des Wesens auf diese Weise mit der individuellen Einheit identisch ist, scheint die Folgerung unabweisbar,

<sup>74</sup> Gegen die Deutung Gilsons neuerdings der Aufsatz von Marius Schneider O.F.M., *Der angebliche philosophische Essentialismus des Suárez*: *WissWeish.* 24 (1961) 40—68.

<sup>75</sup> DM VI s. 1 nn. 14, 15; s. 2 n. 13.

<sup>76</sup> Diese Ansicht schreibt er, wenngleich zögernd, in DM VI s. 1 n. 2 Duns Scotus zu.

<sup>77</sup> DM VII s. 1 n. 16.

<sup>78</sup> A. a. O.: „*Nomen autem distinctionis formalis non ita mihi placet, quia est valde aequivocum, saepe enim convenit rebus realiter distinctis, quatenus inter se distinguuntur essentialiter, si specie differant, habent enim diversas unitates formales, et ita etiam formaliter differunt. Imo et individua ejusdem speciei, quatenus distinctas habent unitates formales . . . dici possunt formaliter distingui.*“ Cf. auch DM VI s. 1 n. 15.



daß auch die individuellen Bestimmungen als Bestandteil des Wesens bezeichnet werden können. Das ist, wie Suárez feststellt, auch durchaus richtig, wenn man von der Sache selbst ausgeht, denn diese wird ebenso von der *natura communis* wie von der individuellen Differenz innerlich und damit auch wesenhaft in ihrem Sein konstituiert<sup>79</sup>. Damit scheint sich freilich die Gefahr jener von Suárez selbst abgelehnten nominalistischen Verwässerung des Wesens zu ergeben, die dieses in ein Aggregat mehr oder weniger zufällig verbundener Bestimmungen auflöst. Wie soll die strenge formale Einheit des Wesens, die sich aus der notwendigen Integration seiner Momente ergibt, gewahrt bleiben, wenn auch die individuellen Bestimmungen als „wesentlich“ anerkannt werden, die doch nicht in jenem einsichtigen Notwendigkeitszusammenhang der essentiellen *unitas formalis* enthalten sind? Wenn also keine Unterscheidung zwischen essentiellen und individuellen Bestimmungen getroffen werden kann, sondern alle unterschiedslos zu einer *essentia rei* gehören, scheint damit der Nominalismus nicht mehr abzuwenden? Es ist nur ein Streit um Worte, ob ich jene unterschiedene Einheit, in der individuelle und essentielle Bestimmungen unvermischt zusammen sind, als „Wesen“ bezeichne oder dieses überhaupt leugne. Damit wären wir natürlich doch bei der Feststellung angelangt, daß der Nominalismus nur durch die Behauptung der inneren Gliederung und vielfachen Konstitution dieser Sache zu vermeiden ist.

### 5. Das Wesen als Baugesetz

Aber wie so oft in der Philosophie enthält auch hier die Art, wie nach einem Problem gefragt wird, schon die Lösung. Frage und Antwort sind hier ein einziges Sinn Ganzes; die Frage ist eigentlich eine wenn auch unvermeidbare *petitio principii*, da sie nur von einer bestimmten Lösung her, die der Fragende schon im Blick hat, sinnvoll wird. Nur wenn ich die Wesenheit von vornherein verdingliche und überhaupt als Entität ansehe, kann ich verlangen, daß sie von der anderen individuierenden Entität in der Sache unterschieden sein müsse, da sonst der Nominalismus unvermeidbar sei. Es ist dabei verhältnismäßig gleichgültig, ob diese Verdinglichung in mehr oder weniger subtiler Form geschieht, ob also im Sinne dessen, was man als übertriebenen Realismus bezeichnet, die Wesenheit als vom Individuellen real unterschiedene Sache aufgefaßt wird oder ob es sich nur um in sich unterschiedene, aber zu höherer Realidentität der Sache vereinigte Konstitutionsgründe handeln soll. Stets wird dabei das Wesen in irgendeiner Form hypostasiert, wozu keineswegs die plato-

<sup>79</sup> DM V s. 2 n. 32.



nische Behauptung notwendig ist, daß es auch für sich existieren könne. Auch wenn man geltend macht, nicht jene Konstitutionsgründe, sondern erst das *ens constitutum* existiere, ist u. E. der Vorwurf der Hypostasierung nicht von der Hand zu weisen. Denn damit die Konstitutionsgründe sich zum existierenden *ens constitutum* vereinigen können, müssen sie ja ein wie immer geartetes, von den anderen mitkonstituierenden Gründen unterschiedenes Sein haben und damit genau in dem von uns beanstandeten Sinne als Entität begriffen werden. Nun wenn ich die Wesenheit von vornherein als solche Entität betrachte und damit doch in gewisser Hinsicht hypostasiere, hat es Sinn zu sagen, daß sie mit dem Individuationsprinzip zusammen das *ens constitutum* ergebe. Nur wenn es sich beim Wesen um eine wirkliche Entität handeln soll, ist es also möglich, daß es mit einer anderen Entität eine Synthese eingeht und sich zu dieser wie Potenz zum Akt oder auch umgekehrt verhält<sup>80</sup>. Man meint, die innere Notwendigkeit der Wesensbestimmungen und die Geschlossenheit des Wesens selbst, die das eigentliche Fundament seiner Mitteilbarkeit an viele Dinge ist, nur retten zu können, wenn man es hypostasiert und ihm damit ein vom individuellen Sein unterschiedenes und mit diesem unvermisches Fürsichsein garantiert, wenn dieses auch in der Gesamtsynthese des Wirklichen höchstens noch das eines Prinzips sein kann, das mit dem individuellen Konprinzip vereinigt ist. Auch gegen diese subtileren Formen der Auffassung des Wesens als einer wirklichen Entität in der Sache richtet sich Suárez' Vorwurf, damit würde eine Sache durch eine andere individuiert. Schon weil er jegliche mittlere Unterscheidung außer der zwischen Dingen und der des Verstandes ablehnt<sup>81</sup>, muß ihm jede solche Auffassung des Wesens als Verdinglichung erscheinen.

Ein Beispiel möge weiter verdeutlichen, wie berechtigt dieser Begriff in unserem Zusammenhang ist: Verdinglichung wäre dann gegeben, wenn ich in dem Hause, das nach einem umfassenden Plan entstanden ist, diesen als ein eigenes, von den übrigen Strukturelementen unterschiedenes Aufbauprinzip suchen würde. Das Haus ist der Plan selbst und nur insofern nicht mit ihm identisch, als der Architekt nicht jedes einzelne beim Bau verwandte Moment, nicht die Beschaffenheit und Dichte eines jeden Steines in die Planung einbeziehen konnte. Trotzdem sind diese Einzelheiten nicht von den Momenten, welche die Ausführung des Planes darstellen und daher der bewußten Kalkulation

<sup>80</sup> De Vries (Zur Frage der metaphysischen Konstitution des Seienden: Schol [1959] 248) macht darauf aufmerksam, daß bei Thomas das Individuationsprinzip sich als aufnehmende Potenz zum Wesen als Akt verhalte, während Scotus und neuerdings C. Nink S. J. dieses Verhältnis umkehren: hier kommt die Individuation als Akt zum Wesen als Potenz hinzu.

<sup>81</sup> DM V s. 2 n. 11.



entspringen, unterschieden. Denn sie stellen nur die nähere Ausgestaltung des Planes dar, dessen Ausführung sich notwendig im Medium jener Einzelheiten bewegt. Auch diese sind in die Planung einbezogen, aber nur sofern es selbstverständlich ist, daß zur Ausführung die Konkretion gehört, die sich dem Begriff entzieht.

Ebenso muß nun die Wesenheit bei komplexen, endlichen Seienden, so wie wir sie auffassen, als ihr Baugesetz verstanden werden, welches das ganze Seiende durchwaltet und in seiner Struktur festlegt. Auch die partikulärsten Bestimmungen und Einzelheiten unterliegen also diesem Gesetz, weil gerade sie seine konkrete Ausführung sind. Jede Absonderung des Wesens würde daher bedeuten, daß ich jenes Baugesetz von seiner konkreten Ausführung trenne. Das ist zwar in Gedanken, aber nicht in der Wirklichkeit möglich.

Betrachte ich auch die individuellen Bestimmungen für sich, dann sind gerade sie das, was sich so verhält, wie es durch das Wesen gefordert und ausgedrückt ist, d. h. mit anderen Worten dessen konkrete Verwirklichung. Von hier aus wird die Feststellung von Suárez verständlich, daß die formale und die individuelle Einheit des Gegenstandes nur verstandesmäßig, aber nicht in der Sache unterschieden werden können. Die jeweilige Verwirklichung des Baugesetzes berührt dessen innere Geschlossenheit nicht, noch ändert die Tatsache, daß das zur Ausführung verwandte Material nicht bis ins letzte durch das — abstrakte — Baugesetz determiniert wird, etwas daran, daß es in concreto nichts anderes als die sichtbare Darstellung dieser Geschlossenheit ist.

Daher braucht ein Verstand von größerer Kraft als der unsere — der göttliche und der des Engels — nach Suárez keineswegs zwischen dem abstrakten Wesen und den individuellen Momenten des Seienden zu unterscheiden. Er erfährt mit einem Blick die innere Einheit des Gegenstandes, die *eine* ungeschiedene konkrete „essentia rei“, von der Suárez ja auch spricht<sup>82</sup>. Die Erkenntnis eines solchen Verstandes ist adäquater als unsere abstrahierende, weil sie die individuellen Bestimmungen nicht erst auf Grund einer nachträglichen Rückbesinnung, sondern gleich als das faßt, was sie sind: konkrete Darstellung des Wesens des Seienden<sup>83</sup>. Unser Verstand muß nach Suárez dieses Wesen für sich, gleichsam nur als abstrakten Grundriß auffassen, weil er in seiner Schwäche nicht bis zu den Besonderheiten und Einzelheiten vordringen könne, in denen die konkrete Ausgestaltung des Wesens bestehe<sup>84</sup>. Das Bild vom Hausbau, bei dem der Architekt auch nicht alle Bauelemente in ihrer einzelnen Beschaffenheit, sondern nur den Plan überschauen kann, trifft genau diese Feststellung des Doctor Eximius.

<sup>82</sup> DM V s. 2 n. 32.

<sup>83</sup> DM V s. 2 n. 37.    <sup>84</sup> A. a. O.



## IV. Das individuelle Wesen und der Allgemeinbegriff

Aus unseren Darlegungen geht auch hervor, daß das Fundament des Allgemeinbegriffes nach Suárez nicht eine vermeintliche „Wesensgleichheit“, sondern nur die Ähnlichkeit der Dinge sein kann. Davon, daß mehrere Dinge *wesensgleich* sind, kann man eigentlich nur sprechen, wenn man im Sinne eines übertriebenen Realismus und Platonismus annimmt, daß diese Dinge entweder numerisch ein und dieselbe Wesenheit besitzen bzw. an ihr partizipieren oder aber, daß durch real unterschiedene Konstitutionsgründe Wesenheit und Individuation konstituiert werden. Denn in diesem Falle wird die Wesenheit zwar zu je anderer konkreter Wesensgestalt kontrahiert, aber sie bleibt doch in dieser Realidentität — formal — von den anderen Bestimmungsgründen unterschieden, so daß sich der Allgemeinbegriff tatsächlich auf eine zwar jeweils in den Dingen vervielfältigte, aber inhaltlich — wenigstens in diesem unterschiedenen „in sich“ genommen — genau gleiche reale Entität stützen kann. Nach dem Doctor Eximius kann ich den gleichen Artbegriff auf Dinge anwenden, wenn diese in ihrem ganzen Wesenssachgehalt („in integra ratione essentiali“) übereinkommen und einander ähnlich sind und sich lediglich in ihrer eigenen Entität unterscheiden<sup>85</sup>. Das bedeutet, daß es gerade die notwendigerweise konkrete und bis ins kleinste durchbestimmte Wirklichkeit des Wesens selbst ist, die seinen Unterschied von den anderen Dingen „gleichen Wesens“ und damit das spezielle Verhältnis der Ähnlichkeit zwischen ihnen begründet, das Suárez hier im Auge hat. Die Individuen der gleichen Art kommen in ihrem ganzen Wesen überein<sup>86</sup>, trotzdem sind sie deshalb nicht gleich, sondern nur ähnlich.

Fundament dieser Ähnlichkeit — darin zeigt sich die tiefe Konsequenz der Lehre des Suárez von Wesenheit und Individuation — sind die jeweiligen formalen Einheiten der Dinge. Jedes von ihnen hat seine eigene, daher siguläre formale Einheit<sup>87</sup>, aber diese formalen Einheiten gleichen und entsprechen einander genau, wenn man sie für sich betrachtet. Sie müssen gleich sein, da ihre Einheit jeweils auf der gleichen Notwendigkeit beruht, nach der sich die Entitäten des Wesens gemäß dem Widerspruchsprinzip zusammenschließen. Diese Notwendigkeit und damit das Strukturprinzip der artgleichen Dinge ist also die jeweils gleiche, so wie es, um bei unserem Beispiel zu bleiben, Häuser geben kann, die alle nach dem gleichen Plan erbaut sind und daher vom gleichen Einheitsprinzip gestalthaft

<sup>85</sup> DM V s. 2 n. 28.

<sup>86</sup> DM VI s. 8 n. 7: „quia sola individua hujusmodi possunt in tota essentia convenire.“

<sup>87</sup> DM VI s. 1 n. 15: „Ipsa enim unitas formalis in unoquoque individuo singularis est, et individua . . .“



geordnet. Auf der anderen Seite aber ist die Betrachtung der formalen Einheiten für sich eine bloße Abstraktion, da sie nur als Einheiten konkreter Dinge wirklich sind. Daher sind sie nicht Fundament der Gleichheit, sondern der Ähnlichkeit dieser Dinge<sup>88</sup>.

Wir haben nun oben schon gesehen, daß unser Verstand aufgrund seiner Schwäche die unteilbare formale Einheit des Wesens schrittweise vergegenwärtigt und bei diesem stufenweisen Vorgehen zwar immer die ganze Einheit vor sich hat, aber zunächst in unbestimmterer Weise, die er dann näher entfaltet. Dieses schrittweise Vorgehen ist nach Suárez auch der Grund dafür, daß wir nicht nur allgemeine Artbegriffe, sondern auch solche der Gattung bilden können. Die formale Einheit erlaubt es meinem Verstande aber nicht nur, bei ihrer Erkenntnis vom Unbestimmteren zum Bestimmteren vorzugehen, sondern sie läßt auch eine Ausprägung in verschiedene Richtungen zu. So beruht nicht nur die Ähnlichkeit zwischen Dingen gleicher Art, sondern auch die zwischen solchen gleicher Gattung und damit beruhen auch die allgemeinen Gattungsbegriffe auf der formalen Einheit des Wesens der Dinge, wenn diese sich trotz verschiedener Ausprägung doch in ihrer allgemeinen Grundstruktur in verschiedensten Dingen zeigt und diese insofern einander ähnlich macht<sup>89</sup>.

Damit wird von Suárez aber keine Unterschiedenheit und Gliederung der einzelnen Wesensstufen in der Sache behauptet<sup>90</sup>, in der sich die formale Einheit etwa immer weiter aufbauen würde. Er macht sich diesen Einwand, daß eine solche Zusammensetzung doch in der Sache vorhanden sein müsse, denn wie könnten sonst zwei Dinge verschiedenster Art in der gleichen Gattung übereinkommen! Nichts könne doch in ein und derselben Hinsicht einander ähnlich und voneinander verschieden sein<sup>91</sup>. Darauf erwidert er, nichts hindere, daß ein und dieselbe Sache ohne jede Unterscheidung in ihrem Wesen sowohl die Ähnlichkeit wie auch die Verschiedenheit zu einer Sache begründe, denn die beiden Dinge könnten sich ja nur unvollkommen und in gewisser Hinsicht ähnlich, schlechthin aber verschieden sein<sup>92</sup>. Daher können auch die reinen Geister trotz ihrer Einfachheit in Gattungen und Arten unterschieden werden, denn „jede auch einfache Natur (kann Prinzip von Gattung und Differenz sein), wenn sie so beschaffen ist,

<sup>88</sup> DM VI s. 1 n. 12: „Sed est in rebus singularibus quaedam similitudo in suis unitatibus formalibus, in qua fundatur communitas, quam intellectus attribuere potest tali naturae ut a se conceptae . . .“ Cf. auch a. a. O. (109): „Unde unitas formalis dicit in re fundamentum similitudinis cum alia re ejusdem naturae . . .“

<sup>89</sup> DM V s. 2 n. 19: „Nihilominus propter varias convenientias, et inconvenientias, quae inter plures res reperiuntur, intellectus diversos conceptus format generis et differentiae . . .“

<sup>90</sup> Vielmehr besteht zwischen den artverschiedenen Wesen gleicher Gattung eine „similitudo aliqua diversarum naturarum incompleta, et imperfecta, quae esse potest in re absque actuali distinctione“ (DM VI s. 9 n. 25).

<sup>91</sup> DM VI s. 9 n. 4. <sup>92</sup> A. a. O. n. 26.



daß sie mit anderen eine univoke Übereinstimmung in irgendeinem Grade ihres Seins haben kann, der vom Intellekt für sich als bestimmbar oder bestimmend aufgefaßt werden kann<sup>93</sup>. Es bedarf also danach keinerlei Gliederung und Unterschiedenheit im Seienden, um dessen generische Ähnlichkeit mit einem artverschiedenen Seienden, die zugleich ein Verhältnis der Unähnlichkeit ist, zu begründen.

Hier wird der Ähnlichkeitsbegriff deutlich, mit dem Suárez bei dieser Frage der ontologischen Begründung des Allgemeinen arbeitet. Diese Ähnlichkeit ist nicht partielle Identität, die anzunehmen nur bei einer Gliederung des Seienden in ein inhaltsgleiches Wesensprinzip und ein unterscheidendes Moment Sinn haben würde. Vielmehr handelt es sich hier um jene Ähnlichkeit, in der ganz einfache Gegebenheiten wie z. B. Farben, übereinkommen, in deren Einfachheit das die Ähnlichkeit begründende von dem die Verschiedenheit bedingenden Element nicht unterscheidbar ist<sup>94</sup>. Suárez sagt ausdrücklich, daß er die Ähnlichkeit als Grundlage der allgemeinen Gattungs- und Artbegriffe in diesem Sinne verstanden wissen wolle und daß sie natürlich jede Gliederung in der Sache überflüssig mache. Er meint hier wirklich die Ähnlichkeit nicht nur im Sinne von Analogie, sondern als Verhältnis zwischen in univoken Begriffen übereinkommenden gattungs- oder artgleichen Dingen. Dieses exemplifiziert er an den mittleren Qualitäten zwischen den Extremen. So seien die Farben Grün oder Rot den Extremen Weiß und Schwarz zugleich ähnlich und unähnlich und auf gleiche Weise halte die Freigebigkeit die Mitte zwischen Geiz und Verschwendung. Es sei völlig sinnlos, deshalb in diesen Qualitäten wirkliche Grade anzunehmen, die ihre jeweilige Übereinkunft mit diesem oder jenem der Extreme begründen solle. Damit würde dann nur die vergleichende Tätigkeit des Intellektes in die Dinge projiziert<sup>95</sup>.

Die auf den ersten Blick paradoxe Verwendung eines solchen Ähnlichkeitsbegriffes ist doch völlig konsequent, wenn man bedenkt, daß es immer die gleiche unteilbare und in dieser Unteilbarkeit einfache formale Einheit des Wesens ist, welche die Ähnlichkeit zwischen gattungs- oder artgleichen Dingen ermöglicht. In ihr lassen sich daher keine Momente herausbrechen, welche dieses Ding etwa mit anderen gemeinsam hätte, sondern die ganze Wesensgestalt des Dinges ist jeweils der eines anderen Dinges mehr oder weniger ähnlich. Das ergibt

<sup>93</sup> DM VI s. 11 n. 5; cf. auch DM V s. 2 n. 25.

<sup>94</sup> Nicht von ungefähr wollen jene Thomisten, die an der Gliederung des geschöpflichen Seienden in Essenz, Existenz usw. unbedingt festhalten, Ähnlichkeit in der Metaphysik auf ein den Dingen gemeinsames Moment zurückführen und ihre Möglichkeit so aus der strukturellen Zusammensetzung der Dinge begründen. Verstehe man demgegenüber Ähnlichkeit als eine erste unzurückführbare Gegebenheit, dann melde man damit den Bankrott der Metaphysik an. So z. B. J.-H. Nicolas in seiner Kritik an L. B. Geigers Begriff der „participation par similitude“ (Chronique de Philosophie: RevThom 48 [1948] 557 ff.). <sup>95</sup> DM VI s. 9 n. 20.



sich auch daraus, daß die spezifische Differenz nicht zum Gattungswesen irgendwie hinzugefügt wird, sondern als dessen nähere Bestimmtheit mit ihm völlig eins ist, wie wir gesehen haben.

Die „individuelle Differenz“ ist freilich nach Suárez nicht so wie die spezifische einfach genauere Bestimmung des Wesens. An und für sich gehört sie natürlich mit zum Wesen der Sache, zur *essentia rei*, da sie ja nichts anderes als die konkrete Verwirklichung dieses Wesens ist, wie wir sahen. Geht man aber, so sagt Suárez, von der abstrahierenden, vergleichenden Erkenntnisweise unseres Verstandes aus, dann muß man die individuelle von der spezifischen Differenz unterscheiden. Diese ist „*maxime formalis*“, da sie die Wesensgestalt abrundet und ihre vollkommene Bestimmtheit darstellt; jene ist „*intrinsicamente entitativa, et quasi materialis*“, d. h., sie bedeutet eigentlich keine — wenn auch nur in Gedanken — hinzukommende Vollendung des Wesens, sondern eine Vorbedingung für dessen reales Dasein, sozusagen die Materie, in der der formale Wesensplan realisiert wird. Die spezifische Differenz kann daher auch das Fundament höchster, nämlich spezifischer Ähnlichkeit sein; sie ist ja eigentlich das, „worin die Individuen formal übereinstimmen oder einander ähnlich sind“<sup>96</sup>. Die individuelle Differenz kann weder eine solche Ähnlichkeit begründen noch eine inhaltliche Verschiedenheit, die mich berechtigt, von gattungs- oder artverschiedenen Wesen zu sprechen, weil sie die Unterscheidung allein der Entität des Seienden bedeutet, die als solche die formale Einheit des Wesens nicht berührt und sich daher zu ihr „*per accidens*“ verhält. Das ist freilich, wie Suárez nicht müde wird zu betonen, nur in unserer Auffassung so, denn wir sahen schon, daß für einen vollkommenen Verstand die entitative Realisierung bis in ihre kleinsten inhaltlich-jeweiligen, eben individuellen Verästelungen in unteilbarer Einheit mit dem Wesen als solchem erfaßt würde<sup>97</sup>.

An dieser Stelle sagt Suárez auch, unser Verstand fasse das, worin die Individuen übereinkommen und sich ähnlich sind, als eine gewisse Einheit — eben die des Allgemeinbegriffes auf<sup>98</sup>. Wenn er die univoke Übereinstimmung der Dinge im Wesen als ihre Ähnlichkeit auffaßt, dann entsteht der Allgemeinbegriff konsequenterweise als Produkt eines Vergleiches zwischen diesen Dingen, der besagt, daß sie einander in dieser bestimmten Hinsicht ähnlich sind. Damit können wir zum letzten Mal die Frage nach dem „Nominalismus des Suárez“ stellen: Ist es nicht gerade kennzeichnend für den Nominalismus, daß er den Allgemeinbegriff auf die Feststellung bloßer Ähnlichkeit zwischen den Dingen reduziert und für ihn dieser nicht mehr aussagt, daß das gleiche

<sup>96</sup> DM V s. 2 n. 37.    <sup>97</sup> A. a. O.

<sup>98</sup> A. a. O. („*Hinc ergo fit, ut mens nostra concipiat id, in quo illa individua inter se conveniunt, tanquam unum quid, et tanquam id, quod est formale in illis . . .*“)



Wesen in verschiedenen Dingen verwirklicht ist, sondern bloß mehrere mehr oder weniger ähnliche Dinge unter einen Begriffsnamen zusammenfaßt?

Aber dem Begriff der das ganze Seiende umgreifenden *unitas formalis*, diesem Bollwerk, das Suárez bewußt gegen den Nominalismus aufrichtet, entspricht die Lehre, daß die vergleichende Abstraktion, durch die ich erkenne, daß mehrere Dinge in der Wesensnatur einander ähnlich sind, die einfache Abstraktion des Wesensbegriffes voraussetzt, zu der schon ein einziges „Exemplar“ dieses Wesens genügt. Es wäre Nominalismus, wenn der Verstand die ähnlichen Merkmale aufsamelte und äußerlich in einem Begriff zusammenfaßte, der dann der Wesensbegriff des Dinges oder vielmehr sein kümmerliches Surrogat wäre. Aber der Vergleich mehrerer Dinge, durch den ich zum Allgemeinbegriff komme, setzt die schlichte Trennung der Natur von ihrer Individuation voraus, die ohne Vergleich an einem einzigen Seienden vorgenommen wird. Zuerst muß ich die Wesensnatur haben, dann kann ich erkennen, daß sie sich in mehreren Dingen als Fundament ihrer Ähnlichkeit verwirklicht findet: „Dieser Vergleich setzt die vorhergehende Präzision voraus, denn er bedingt, daß ich von jedem (der verglichenen Einzeldinge) erkenne, daß es von solcher Wesensnatur ist, daher setzt er den Begriff dieser Natur voraus.“<sup>99</sup> Hiermit haben wir genau die klassische Lehre vom *universale directum* und *reflexum*, die bestimmt frei von jedem Nominalismus ist. Die Einheit der Wesensnatur, die sich in mehreren Individuen findet, und nicht die statistische Aufsammlung von Ähnlichkeitsmerkmalen ist Fundament des Allgemeinbegriffes, dessen Zustandekommen Suárez ebenso wie die großen Scholastiker erklärt<sup>100</sup>.

Den letzten ontologischen Grund, daß Dinge überhaupt in ihrer formalen Wesenseinheit einander ähnlich sein können, findet der Doctor Eximius nicht in einer etwa in der Sache selbst vorhandenen besonderen Fähigkeit der Natur, sondern in der „Verfassung solcher Dinge, die in ihrem Sein nichts einschließen, auf Grund dessen es ihnen widerstreiten würde, mit anderen Dingen eine ähnliche Vollkommenheit zu besitzen“<sup>101</sup>. Damit ist schon gesagt, daß die Möglichkeit der „Vervielfältigung“ des gleichen Wesens auf der Endlichkeit der Dinge beruht<sup>102</sup>. Die damit gegebene Problematik des Zusammenhanges der Stufenleiter konkret existierender Wesenheiten mit der ontologischen Gradabstufung der Seienden überhaupt überschreitet freilich den Rahmen dieser Untersuchung und bedarf einer gründlichen Darstellung des Seinsbegriffes von Suárez, die leider noch aussteht.

<sup>99</sup> DM VI s. 6 n. 11. Diese vorhergehende Präzision beschreibt er hier: „Primo enim abstrahi potest natura communis per puram praecisionem naturae ab uno inferiori absque ulla comparatione . . .“ <sup>100</sup> DM VI s. 2 nn. 9 ff.

<sup>101</sup> DM VI s. 4 n. 12; cf. dazu auch J. M. Alejandro, a. a. O. 357. <sup>102</sup> DM a. a. O.