

Der Unterschied von Wesenheit und Individuation bei Olivi

Von Walter Hoeres, Salzburg-Freiburg

In einer unserer Arbeiten über Suárez wiesen wir auf erstaunliche Übereinstimmungen zwischen ihm und Olivi hin. Im Anschluß an Bernhard Jansen zeigten wir, daß beiden Denkern die tiefe Lehre der *colligantia naturalis* (Olivi) oder *sympathia potentialium* (Suárez) gemeinsam ist, wonach das harmonische Zusammenwirken der Seelenfähigkeiten nicht erst durch den ursächlichen Einfluß der einen auf die andere, sondern schon durch ihre innere, seinshafte Einheit zustande kommt. Über den Hinweis von Jansen hinaus legten wir dar, daß sowohl Olivi wie auch Suárez diesen Zusammenklang der Tätigkeiten nicht nur aus dieser Seinseinheit begründen, sondern daß sie aus ihr auch die neuzeitlich anmutende Lehre von der Einheit der Apperzeption oder des Bewußtseins ableiten, in der alle verschiedenartigen Weisen des Erfassens *eo ipso* verschmelzen: diesen ontisch-intentionalen Doppelsinn der Gegenwart der *einen* Seele in all ihren Akten fanden wir in den ganz verwandten Begriffen des Aspekts bei Olivi und der *attentio substantialis* bei Suárez ausgedrückt. Aus dem gemeinsamen Ansatz der Erkenntnislehren ergibt sich dann auch eine weitgehende Ähnlichkeit in der Bestimmung des Verhältnisses von sinnlicher und geistiger Erkenntnis¹.

Diese Übereinstimmung beschränkt sich aber nicht auf den Erkenntnisbegriff, sondern auch das Verhältnis von Wesenheit und Individuum wird von Olivi ganz ähnlich wie von Suárez bestimmt. Trotzdem mag der Historiker weiterhin die Feststellung Jansens bejahen, daß Suárez Olivi gar nicht gekannt habe². Wir möchten hier lediglich auf die *sachliche* Verwandtschaft der beiderseitigen Positionen verweisen, die so weit geht, daß sich die folgenden Ausführungen über die Ontologie Olivis wie eine Umschreibung dessen ausnehmen, was wir im Aufsatz über „Wesenheit und Individuum bei Suárez“ darstellten³. Ungeachtet chronologischer und historischer Abhängigkeiten verdeutlichen sich die von beiden Denkern gegebenen Definitionen des Verhältnisses Wesenheit—Individuum wechselseitig, weil sie beide die gleiche Grundmöglichkeit ins Auge fassen, jenes Verhältnis zu erklären. Die von der Sache her nicht nur geforderte, sondern sich auch ergebende Gemeinsamkeit der Antwort aber scheint uns auch im Zeitalter eines uferlos historisierenden Relativismus ein weit erregenderes Phänomen für die Philosophie zu sein als die Erkenntnis, daß ein Denker sich subjektiv vom anderen beeinflussen ließ! Gerade weil Suárez Olivi aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht gekannt hat, muß die Gemeinsamkeit der beiden Denker auf ein in der Sache begründetes Anliegen und eine in ihr fundierte Lösungsmöglichkeit zurückgeführt werden.

I. Die Lehre von den *rationes reales*

In Frage 7 im zweiten Buch des Sentenzenkommentars behandelt Olivi das Thema, ob es im Seienden verschiedene „*rationes reales*“ gebe, die in der Sache in keiner

¹ Bewußtsein und Erkenntnisbild bei Suárez: Schol 36 (1961) 202 ff. und 214; cf. auch unsere Arbeit: Der Begriff der Intentionalität bei Olivi: Schol 36 (1961) 23—48.

² Bernhard Jansen S. J., Die Erkenntnislehre Olivis. Auf Grund der Quellen dargestellt und gewürdigt (Berlin 1921) 43.

³ Schol 37 (1932) 181—210.

Weise unterschieden seien⁴. Wie so oft gibt er auch hier keine eindeutige Entscheidung, sondern läßt diplomatisch beide Möglichkeiten offen. Ja er weist sogar darauf hin, es sei die gängige Meinung, daß überall dort, wo sich mehrere rationes reales in der Sache finden, auch eine wirkliche Verschiedenheit vorliege⁵. Trotzdem ist gar kein Zweifel möglich, daß Olivi selbst die Meinung vertritt, es könne mehrere rationes reales geben, die in der Sache in gar keiner Weise unterschieden seien. Für die Anwendungsmöglichkeit dieses Begriffs der rationes reales bringt er eine Fülle von Beispielen und Beweisen. Nicht nur in Gott, sondern auch in den Geschöpfen würden sich nach der betr. Auffassung (dicunt) solche rationes reales ohne jeden Unterschied vereint finden⁶. Die Individuation, die Transzendentalien unum, verum, bonum, die ratio generis und die ratio differentiae seien solche rationes reales in den Geschöpfen⁷. Er selbst stellt in quaestio 7 in Aussicht, daß er bei den einzelnen Sachfragen jeweils wieder auf die Lehre von den rationes reales zu sprechen komme⁸. Das ist dann auch der Fall, wie schon Frage 12 über das Verhältnis von Wesenheit und Individuum beweist. Hier und auch bei anderen Fragen bringt Olivi den Begriff der rationes reales stets zur Erhärtung seiner eigenen Ansicht ins Spiel⁹.

Auf den ersten Blick erinnert der Begriff der rationes reales an die *distinctio formalis* von Duns Scotus. So sagt J. M. Grajewski O. F. M. schlicht, daß die rationes Olivis nichts anderes als die Formalitäten des Scotus seien¹⁰. Demgegenüber ist jedoch Jansen recht zu geben, daß die rationes-Lehre Olivis den „schärfsten Gegensatz“ zur scotistischen *distinctio formalis* darstellt¹¹. Denn nach Scotus sind die im Modus der *distinctio formalis* unterscheidbaren Gegebenheiten zwar realidentisch, aber sie bleiben doch in der übergreifenden Realidentität oder *continentia unitiva* der Sache, wie sie Scotus nennt, in sich formal unterschieden. Das aber leugnet Olivi gerade. Es sei nicht einzusehen, daß der Verschiedenheit der rationes reales in sich auch eine solche in der Sache entsprechen müsse¹². Keinesfalls sei mit jener Verschiedenheit immer auch schon eine Zusammensetzung in der Sache gegeben¹³; im Gegenteil, die rationes reales sind in der Sache völlig eins¹⁴. Nachdem Olivi für diese völlige Einheit eine Reihe gewichtiger Gründe angeführt hat, bemerkt er sarkastisch, daß die Verfechter der gegenteiligen Meinung sich um solche Gründe nicht bemühten, sondern als selbstverständlich voraussetzten, daß mehreren rationes reales stets eine Sachentscheidung entspreche¹⁵. Ähnlich wie später Suárez in seiner Polemik gegen Scotus, brandmarkt er damit als unbewiesene Voraussetzung, daß zwei reale Bestimmungen eines Seienden auch real unterschieden sein müssen¹⁶.

⁴ Fr. Petrus Iohannis Olivi O. F. M., *Quaestiones in secundum librum sententiarum*. Edidit Bernhardus Jansen S. J. (Bibl. Franc. Schol. Medii Aevi) (Quaracchi 1922 ff.). Die Bände der Ausgabe sind als vol. I, II und III bezeichnet. Die römische Zahl bedeutet also im Folgenden immer den Band, die arabische die Seitenzahl: q. 7 I 133: „Utrum in aliquo ente sint diversae rationes reales nullam habentes inter se differentiam realem.“

⁵ q. 7 I 145. ⁶ A. a. O. 134. ⁷ A. a. O. 135. ⁸ A. a. O. 137.

⁹ Cf. z. B. q. 17 I 357; q. 20 I 377; q. 54 II 247, 262, 280.

¹⁰ The Formal Distinction of Duns Scotus (Washington D. C. 1944) 111. Zur Problematik der *distinctio formalis* bei Duns Scotus neuerdings: W. Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*. Bd. I der Salzburger Studien zur Philosophie (München 1962) 21 ff.

¹¹ Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele: FranzSt 5 (1918) 163. In einem gewissen Gegensatz dazu führt Jansen in der *Tabula rerum* der von ihm besorgten Olivi-Ausgabe (III 607) die rationes-reales-Lehre unter dem Kennwort „*Distinctio formalis*“ an. Das mag darin begründet sein, daß die Unterscheidung der rationes bei Olivi die Funktion der scotistischen Formalunterscheidung hat — nur, daß eben die rationes bei Olivi nicht in re unterschieden sind.

¹² q. 54 II 247. ¹³ q. 54 ad 11 II 280. ¹⁴ q. 17 I 357. ¹⁵ q. 7 I 145.

¹⁶ Cf. unsere Arbeit: *Wesenheit und Individuum bei Suárez*, a. a. O. 193.

Umgekehrt handelt es sich bei der Unterscheidung der rationes, die Olivi ausdrücklich als reales bezeichnet, nicht um Verstandesunterscheidungen in dem Sinn, daß auch die Glieder der Unterscheidung in der Sache nichts Reales setzen. Olivi kennt solche Verstandesunterscheidungen, bei denen auch die Glieder der Unterscheidung oder wenigstens eines der Glieder nur in der Weise unseres Denkens begründet ist (*secundum solam diversitatem intellectus seu modi intelligendi*)¹⁷. Er bringt als Beispiel die Beziehung des Gelobt- oder Geliebtwerdens, die im Gelobten bzw. Geliebten nichts Reales setzt¹⁸. Von solchen Verstandesunterscheidungen grenzt er die zwischen rationes reales ausdrücklich ab; in ihnen ist zwar auch die Unterscheidung als solche Werk unseres Denkens, aber die Glieder der Unterscheidung sind real (nur eben nicht zwei Seiende); der in ihnen ausgedrückte Gehalt ist in seiner ganzen Fülle (*plenarie*) in dieser Sache gegeben und wird ihr keineswegs zufolge einer bloßen Weise des Erkennens zugeschrieben¹⁹.

Man darf aber auch nicht sagen, daß die Unterscheidung der rationes reales eine „mittlere“ zwischen der realen und der bloßen Verstandesunterscheidung sei. Eine solche Redeweise hätte nur dann Sinn, wenn man wie Scotus innerhalb des Seienden nochmals in sich unterschiedene Entitäten oder Formalitäten annimmt, die freilich in der Identität der Sache dann in geringerem Maße unterschieden sind als die ganze Sache von einer anderen. Schon die Terminologie Olivis schließt eine solche mittlere Unterscheidung aus. Die reale Unterscheidung wird von ihm stets als eine solche zwischen den Wesenheiten, als „*diversitas rei seu essentiae*“²⁰ oder „*diversitas realis in essentia*“²¹ bezeichnet. Die Unterscheidung von Sachen und die von Wesenheiten ist also die gleiche, so daß gar keine Möglichkeit bleibt, innerhalb des Seienden nochmals einen Unterschied einzelner Wesenheiten anzunehmen.

Wenn also Olivi zusammenfassend sagt, man dürfe nicht behaupten, „daß die Unterscheidung und Verschiedenheit dieser rationes wirklich in den Dingen sei, sondern nur, daß diese rationes selbst oder ihre Wahrheit in ihnen sei“²², dann ist das genau das gleiche, was Suárez anlässlich der Unterscheidung von Wesenheit und Individuum über die rationes sagt: sie seien zwar bloß „ratione“ getrennt, so daß ihre Unterscheidung sowie die dadurch bedingte Hinzufügung der einen zur anderen nur „rationis“ sei, aber damit sei nicht gesagt, daß sie nicht wirklich seien. Nur der *modus additionis* bzw. *compositionis*, wie er sich meinem Verstande darstelle, sei nicht in der Sache gegeben, wohl aber die *res addita*²³.

Zwischen den rationes reales des Olivi besteht genau jene Unterscheidung, die Suárez als *distinctio rationis ratiocinatae* bezeichnen würde. Hier ergab sich uns bei Suárez gleich die Frage, wie denn der Verstand dazu kommen könne, in der Sache völlig identische Gehalte voneinander zu unterscheiden. Einerseits soll es sich um keine bloße Verstandesunterscheidung handeln, und es muß daher ein Grund in der Sache vorhanden sein, der mich zu dieser Unterscheidung berechtigt; andererseits sind die betr. Gehalte in der Sache in keiner Weise voneinander abgesetzt. Das Problem wird für Olivi und Suárez besonders dringlich, weil sie die durchgängige, einheitliche Bestimmtheit des Seienden scharf betonen²⁴ und daher vor der gleichen Schwierigkeit stehen, wie sich die Gliederung und Unterschiedenheit meiner Begriffe damit vereinbaren lasse. Der Lösungsversuch, den Olivi bietet, kann aus den genannten Gründen auch für das Verständnis der suárezianischen *distinctio rationis ratiocinatae* nützlich sein²⁵.

¹⁷ q. 14 I 264. ¹⁸ q. 7 I 134/135. ¹⁹ A. a. O. ²⁰ q. 54 II 247.

²¹ q. 20 I 377; cf. auch q. 7 I 145. ²² q. 7 ad 1 I 143.

²³ Cf. unsere Arbeit: *Wesenheit und Individuum* . . . 198.

²⁴ Für Suárez cf. unsere Arbeit a. a. O. 187/188, für Olivi q. 14 I 271.

²⁵ Um die Verwandtschaft mit der Lösung des Suárez herauszustellen, beschränken wir uns hier auf das, was Olivi über das Verhältnis der rationes reales in den geschöpflichen Wesenheiten sagt.

Olivi bestimmt die Einheit und zugleich die Weise der Realität der rationes dadurch, daß sie sich wechselseitig ineinanderkontinuieren. Ihre Einheit komme zustande, indem sie sich im Modus der Indifferenz gegenseitig durchdringen, umschließen oder einbegreifen²⁶. Mit „Indifferenz“ ist hier offensichtlich gemeint, daß die rationes in der Sache nicht abgesetzt oder unterschieden voneinander, sondern sich ineinander durchdringend existieren. In der Sache tritt eine ratio sozusagen in die andere ein: „intra alterius rationem secundum rem seu secundum identitatem realem, etsi non secundum propriam rationem“²⁷. Mit dieser letzten Einschränkung ist schon gesagt, daß ich in den Dingen innere, von den anderen Gehalten abgegrenzte Einheiten erfassen und für sich betrachten kann. Das ist möglich, sofern jede ratio die Wesenheit, in der sie mit den anderen rationes eins ist, nicht in ihrer ganzen Fülle, sondern nur in einer gewissen Begrenzung darstellt. Jede solche ratio meint dieselbe Wesenheit, aber nicht in ihrem ganzen Sachgehalt, sondern nur, sofern sie diese bestimmte ratio enthält. Daher bezeichnet eine ratio die Wesenheit nicht vollständig. Wenn diese also durch eine ratio bestimmt wird, erscheint sie damit nicht gleichzeitig durch die andere bestimmt²⁸.

Auf die Frage, in welcher Weise die rationes die Wesenheit eingrenzen, wie also die Einschränkung durch die rationes zustande komme oder (m. a. W.) welches Fundament in der Sache vorhanden sei, daß ich sie in dieser durch die rationes festgelegten Weise eingegrenzt denken könne, antwortet Olivi hier wieder einfach mit dem Hinweis auf die verschiedenen rationes reales der Sache. Die Wesenheiten sind eben so beschaffen, daß sie sich in einigen ihrer Bestimmungen oder Gehalte betrachten lassen und der abstrahierenden Betrachtung Ansatzpunkte bieten.

Die Feststellung Olivis, daß die rationes realen sozusagen Teilausschnitte der Wesenheit seien und daß diese wiederum die jeweiligen rationes der Sache seien, ist keine leere Tautologie, sondern weist darauf hin, daß sich für die jeweilige Unterscheidbarkeit der Gehalte einer Sache nur die allgemeine Regel aufstellen läßt, daß es eben in den Dingen aufgrund ihres Reichtums an mannigfaltigen Sachgehalten verschiedene Möglichkeiten solcher Unterscheidung gibt. Nur so viel läßt sich nach Olivi sagen, daß die Dinge so beschaffen sind, daß der Verstand ihre Gehalte als in einer Ordnung des prius und posterius zueinander stehend auffassen kann. Diese Ordnung ergibt sich oft notwendig aus den rationes und ist dann nicht umkehrbar. So setzt die Weisheit eines Seienden dessen Wesen²⁹ und die Einheit des Seienden dessen Seiendsein überhaupt voraus³⁰. So besteht z. B. in Gott zwischen Verstand und Wille eine nicht umkehrbare Ordnung, weil der Wille nur als Hinzufügung erscheinen kann, die den Verstand voraussetzt³¹. Und so setzt wiederum die spezifische Differenz die Gattung voraus³². Dabei ist jedoch festzuhalten, daß dieses Ordnungsverhältnis nicht unabhängig vom Verstand in der Sache besteht, weil jede Ordnung des Früher und Später eine Unterscheidung voraussetzt, die bei den in der Sache völlig identischen rationes reales nicht vorliegt. Dieses Ordnungsverhältnis

²⁶ q. 54 I 262: „Quae tamen rationes sunt in re realiter per indifferentiam realem comprehensae ac per hoc vere reales“. Cf. dazu unsere Arbeit: Zur Ontologie von Petrus Thomae O. F. M.: FranzSt 43 (1961) 374, wo wir Petrus' Begriff der Identität der Sache als „illimitatio essentialis intimatis“ betrachtet haben. Dieser Begriff bedeutet, daß jede Wesenheit alle ihre Bestimmungen ebenso durchdringt, wie das Seiendsein der Dinge sie bis in ihre letzten und äußerlichsten Bestimmungen durchdringt und umfaßt. Dabei kann die Wesenheit aber offenbar gegenüber ihren Bestimmungen nichts neu Hinzukommendes sein, sondern sie ist eben die wechselseitige Kontinuität der Bestimmungen, die ihr gegenseitiges Unterschiedensein in der Sache ausschließt und ebenso treffend in Peters Formulierung von ihrer illimitatio und intimatio wie in Olivis Begriff ihrer sich gegenseitig umgreifenden Indifferenz ausgedrückt erscheint.

²⁷ q. 14 ad 2 I 267. ²⁸ q. 7 ad 2, ad 3, ad 4 I 143/144.

²⁹ q. 13 ad 4 I 251. ³⁰ q. 14 ad 4 I 268. ³¹ q. 13 ad 2 I 249. ³² q. 12 I 224.

besteht also nur „per respectum ad intellectum“³³: „Obwohl in der Sache daher keine solchen Beziehungen bestehen, ist in ihr doch etwas, das dem Verstand die Möglichkeit gibt, diese Beziehungen zu bilden und zu erfassen; denn in der Sache besteht nur die Vielzahl der Gehalte, die zwar in sich weder Unterschied noch Ordnung und damit auch keine reale Beziehung aufweisen, wohl aber dies alles im Hinblick auf den Verstand besitzen; d. h., daß sie so beschaffen sind, daß sie in dieser Ordnungsbeziehung erfaßt werden können.“³⁴ Die Dinge besitzen also eine „aptitudo intelligibilitatis“³⁵, in dieser geordneten Gliederung aufgefaßt zu werden.

Olivi bringt Beispiele genug, die zeigen, wie diese aptitudo zu verstehen sei. Das beste Beispiel ist das Verhältnis von Gattung und Art. Beide bezeichnen ein und dasselbe Ganze; die Gattung jedoch in allgemeinerer, undeutlicherer und unentfalteter Weise. Die spezifische Differenz wird nur deshalb als etwas Hinzukommendes zur Gattung erfaßt, weil sie in dieser zuvor nur eingeschlossenerweise enthalten war bzw. gedacht wurde. „Daher vollzieht sich dieses Hinzukommen der Differenz zur Gattung eher im Verstand als in der Sache; in ihr entspricht dem die wirkliche Existenz beider (der Gattung und der Differenz), aber nicht ein Früher oder Später ihrer Existenz.“³⁶

Wenn wir von dem oben erwähnten Beispiel des Verhältnisses des göttlichen Verstandes zum göttlichen Willen und überhaupt den besonderen Gegebenheiten der göttlichen Wesenheit absehen, sind die anderen Beispiele, die Olivi für das Verhältnis der rationes bringt, dem von Gattung und Art ganz ähnlich. Vor allem ganz einfache Wesenheiten, wie z. B. spezifische Differenzen, führt Olivi zur Verdeutlichung des Wesens der rationes an. An ihnen läßt sich besonders klar ersehen, wie die Gliederung und Vielfalt dieser rationes mit höchstmöglicher sachlicher Einheit verträglich ist. So lassen sich z. B. in dem „rationale“ des animal rationale die rationes des Seienden und der Form überhaupt sowie dieser bestimmten Form, die rationes des Wahren und Guten usw. unterscheiden³⁷. Bei den einfachen Akzidenzien ist die Frage ebenso dringlich, ob hier tatsächlich in der Sache eine Zusammensetzung zwischen den rationes der Gattung und Art vorliegen kann³⁸. Aber das wäre genau so absurd wie die Annahme einer realen Unterschiedenheit in jenen letzten spezifischen Differenzen; denn sonst müßte man zunächst eine Wesenheit der Quantität oder Qualität annehmen, die in sich noch keine bestimmte Quantität oder Qualität wäre usw.³⁹. So verhält es sich aber bei allen Akzidenzien und bei allen Dingen überhaupt; die ratio essentiae ist nirgends von der ratio specialis essentiae verschieden⁴⁰.

Aus diesen Beispielen ergibt sich, daß die Ordnung der rationes als solche ihre Entstehung der Schwäche unseres Verstandes einerseits und dem Reichtum des Gegenstandes andererseits verdankt. Olivi weist auch anhand des Beispiels der ratio entis und der von ihr unterschiedenen ratio unitatis — wenn auch weniger nachdrücklich als Suárez — auf diese Schwäche unseres Verstandes hin⁴¹, die in der Tat der einzig verständliche Grund ist, warum wir die strikte Einheit des Gegenstandes nur in gliederndem Fortschreiten erfassen. Die oben angeführte Bemerkung Olivis, daß jede der rationes die Wesenheit darstellt, aber nicht in ihrer ganzen Fülle, so daß sie jeweils den gleichen und doch einen verschiedenen Gegenstand meinen, kann nur so verstanden werden, daß die rationes zunächst den allgemeinen Umriß oder Grundriß einer Wesenheit darstellen, der im fortschreitenden Erkennen immer differenzierter oder konkreter erfaßt wird. Dabei ist es immer dieselbe Wesenheit, die ich im geistigen Griff behalte — unaquaeque ratio dicit eandem essentiam⁴² —, so daß die folgenden Bestimmungen nichts von dem zunächst Erkannten Verschiedenes, sondern nur die nähere Ausgestaltung und Differenzierung des ursprünglich Erfaß-

³³ q. 13 ad 4 I 251. ³⁴ A. a. O. ³⁵ A. a. O. ³⁶ q. 12 I 224.

³⁷ q. 7 I 135. ³⁸ A. a. O. 39. ³⁹ A. a. O. 139. ⁴⁰ q. 13 ad 4 I 251.

⁴¹ q. 14 ad 2 I 267. ⁴² q. 7 ad 3 I 143

ten bedeuten. Aber diese näheren Bestimmungen sind auch real, so daß meine Erkenntnis sich nicht in bloßen Verstandesunterscheidungen, sondern eben in rationes reales fortbewegt. Dabei braucht diese nähere Entfaltung nicht unbedingt die des genus zur species zu sein; bringt doch Olivi, wie wir sahen, auch andere Beispiele wie z. B. die Transzendentalien als nähere Entfaltung des Seienden.

Olivi gibt also für die rationes reales eine ganz ähnliche Erklärung, wie wir sie bei Suárez für die Einheit der Wesensstufen und für die Einheit von Wesenheit und Individuum gefunden haben. Zwar wendet er noch nicht den Begriff der unitas formalis an, der dem Doctor Eximius dazu verhalf, die einzelnen rationes als schärfere und deutlichere Fassung der Wesenseinheit der Sache zu verstehen. Aber die Grundkonzeption Olivis ist der des Suárez hier so ähnlich, daß die Anwendung der suárezianischen Kategorie der unitas formalis zwanglos als eine nähere Verdeutlichung der rationes-reales-Lehre Olivis erscheinen würde. Im Folgenden wollen wir sehen, wie weit das auf das Verhältnis Wesenheit—Individuum zutrifft.

II. Wesenheit und Individuation als rationes reales

Olivi bestimmt das Verhältnis von Wesenheit und Individuum fast genauso wie Suárez. In quaestio 12 fragt er, ob die Individuation etwas zur spezifisch bestimmten Wesenheit des Individuums hinzufüge. Obwohl er am Schluß der responsio betont, daß die allgemeinere und ernsthaftere Meinung einen Realunterschied zwischen Wesenheit und Individuation annimmt, ist doch kein Zweifel möglich, daß er persönlich genau das Gegenteil vertritt. Ähnlich wie schon in der Frage, ob die rationes reales in der Sache unterschieden seien, zitiert er auch hier die communis opinio ohne Anführung von Gründen, während er für die gegensätzliche Auffassung eine Fülle gewichtiger Argumente ins Feld führt. Auch Jansen ist der Ansicht, daß die Redewendung von der opinio communior et solemnior nicht Olivis „eigentliche Ansicht wiedergibt und er ganz folgerichtig zu seinen sonstigen Ausführungen im Gegensatz zu Aristoteles und Thomas kein besonderes Individuationsprinzip annimmt, sondern jedes reell existierende Ding durch sich selbst numerisch eins sein läßt“⁴³.

Daß Olivi die reale Unterscheidung von Wesenheit und Individuation ablehnt, ergibt sich aber vor allem aus der Art, wie er gegenüber der Lehre von ihrer völligen Einheit und der Lehre von ihrer realen Verschiedenheit für eine dritte, vermittelnde Lösung plädiert. Nachdem er eine Reihe von Gründen gegen die Realunterscheidung vorgebracht hat, die vor allem darin bestehen, daß das, was vorher universal war, nicht durch etwas sozusagen nachträglich Hinzukommendes partikulär werden könne, bringt er die „opinio communior et solemnior“, wonach eine Realunterscheidung zwischen dem Individuierenden und Individuierten gegeben sei. Weil aber, so fährt er fort, gewichtige Gründe für beide Meinungen sprechen, gebe es eine dritte Meinung, welche die gegensätzlichen Auffassungen versöhnen wolle. Danach bestehe zwar zwischen Wesenheit und Individuationsprinzip keine reale Unterscheidung, wohl aber handle es sich um verschiedene rationes reales, und damit sei eine *Hinzufügung* der einen zur anderen, also eine Zusammensetzung, gegeben, die freilich keine Differenz in der Sache bedeute⁴⁴. In der Lösung der Objectionen macht Olivi dann sichtbar, wie sehr diese dritte vermittelnde Stellungnahme mit allen Schwierigkeiten fertig wird, die sich ergeben, wenn man die Individuation als etwas real Hinzukommendes auffaßt, und wie sehr sie andererseits auch dem Anliegen gerecht wird, das die Anhänger der *additio* realis haben, sofern ihre Argumente keine wirkliche Zusammensetzung in der Sache, sondern nur eine solche in sich selbst unterschiedener rationes reales verlangen. Hier wird also nicht eine Hinzufügung

⁴³ Die Lehre Olivis . . . a. a. O. 165. ⁴⁴ q. 12 I 226/227.

der einen ratio realis zur anderen zugegeben und dann doch wieder geleugnet. Vielmehr handelt es sich zwar um eine echte Hinzufügung einer ratio zur anderen, wobei jedoch diesen beiden verwirklichten Denkinhalten nicht zwei Teilseiende als in der Sache unterschiedene Entitäten entsprechen.

Die von uns oben dargelegten Bestimmungen der rationes reales und ihrer Beziehung zueinander finden sich bei Olivi nicht zuletzt bei der Behandlung des Verhältnisses von Wesenheit und Individuum, also in Frage 12 und 13⁴⁵. Gerade im Hinblick auf unser Problem sagt Olivi hier, der Intellekt könne nicht nur zwischen Realitäten unterscheiden, die dem Subjekt, der Zeit und dem Ort nach getrennt sind, auch nicht nur zwischen solchen, die untrennbar vereinigt sind, sondern auch zwischen denen, die in der Sache gar keine Unterscheidung aufweisen⁴⁶. „So kann der Intellekt zwischen der ratio des Wesens und der seiner Individuation unterscheiden; nicht, indem er erkennt, daß das Eine ohne das Andere sei oder sein könne, sondern dadurch, daß er erkennt, daß das Eine nicht das Andere sei bzw. daß die eine ratio nicht die andere sei, wenn sie auch dieselbe Sache sein mögen, und dadurch, daß er, indem er das Eine erkennt, nicht zugleich das Andere erkennt.“⁴⁷ Olivi läßt es im Kontext der Stelle zunächst offen, ob die Wesenheit mit ihren individuierenden Bestimmungen in der Sache bloß untrennbar vereint oder völlig identisch ist. Aber er will hier begründen, daß auch im letzteren Fall die Individuation zureichend begriffen werden kann.

In diesem Sinne antwortet er auch auf den Einwand, daß man bei völliger Identifizierung von Wesenheit und Individuation aus dem Artbegriff das Individuum entwickeln könne, also zu dem unmöglichen Schluß kommen müsse: *est homo, ergo hic homo*: die Unterscheidung von Wesenheit und Individuum als rationes reales genüge vollkommen, um diese Konsequenz zu vermeiden. Die Ordnungsbeziehung des Früher und Später, die wir als Unterscheidungsmerkmal der rationes reales kennenlernten, stellt sich hier als Verhältnis des Übergeordneten — des Allgemeinen — zu dem unter ihm Begriffenen, den Individuen, dar (*habitus superiorum ad inferiora*).

Dieses Verhältnis ist in der Sache begründet, weil in jedem Einzelmenschen sowohl die ratio des Menschen überhaupt wie auch die ratio dieses Menschen enthalten ist; es wird aber erst durch den Verstand formell konstituiert⁴⁸. Er kann die Wesenheit „absolute“, d. h. für sich erfassen, ohne sie mit ihrer Individuation zusammenzudenken; denn die der Natur nach frühere ratio kann ohne die nachfolgende begriffen werden⁴⁹. Indem der Verstand die Wesenheit so ohne ihre individuelle Vereinzelung auffaßt, erscheint sie *eo ipso* als allgemein, als „*unum pluribus*“, wobei diese Einheit des universale aber nur durch das im Denken geschehende Weglassen der Vereinzelung zustande kommt, dem deshalb kein wirkliches „*unum secundum rem et veritatem*“ entspricht⁵⁰.

Wie Suárez hält also auch Olivi daran fest, daß die „individuelle Menschheit keine andere ist als die, der die Individuation zukommt, sondern völlig dieselbe“⁵¹, und daß deshalb auch kein begrenzendes und kontrahierendes Prinzip erforderlich sei⁵². Ebensowenig wie Suárez kann man aber Olivi den Vorwurf des Nominalismus machen; denn auch er behauptet nicht, daß die Individuation nichts zur Wesenheit hinzufüge. Freilich handelt es sich ebenso wie beim Doctor Eximius bloß um eine verstandesmäßige Hinzufügung. „Aber daraus folgt nicht, daß das, was der Wesenheit auf Grund jener Verstandesunterscheidung hinzugefügt wird, ein bloßes Verstandesprodukt und eine Fiktion sei.“⁵³

⁴⁵ q. 13 (I 231): „*An universalia sint in individuis suis secundum suam universalitatem an tantum in intellectu*“.

⁴⁶ q. 13 ad I 248/249. ⁴⁷ q. 13 ad 2 I 249. ⁴⁸ q. 12 ad 1 I 228.

⁴⁹ q. 13 ad 2 I 249. ⁵⁰ A. a. O. ⁵¹ q. 12 ad 1 I 228. ⁵² q. 12 ad 2 I 230.

⁵³ Unsere Abhandlung: „Wesenheit und Individuum bei Suárez, a. a. O. 197.“

Man kann deshalb auch nicht sagen, daß Olivi nur den Begriff der numerischen Individualität gekannt habe. Zwar identifiziert er ständig das Individuum als solches mit der numerischen Einheit⁵⁴; er spricht von „individuatío“ und „numeratío“ im gleichen Atemzug⁵⁵, und so verleiht das Individuationsprinzip den Dingen die numerische Einheit⁵⁶. Das Individuum ist insofern nichts anderes als das Wesen bzw. das Ding selber unter der Rücksicht seiner Einheit und Ungeteiltheit, wobei diese Rücksicht in keiner Weise vom Ding verschieden ist⁵⁷. Auf der anderen Seite beweist aber schon die Ansetzung von Wesenheit und Individuation als rationes reales, daß Olivi es bei jenem negativen Begriff nicht bewenden läßt, sondern diese Negation in einer positiven, qualitativen Bestimmung begründet sieht. So kann er sagen, daß zwar die Einheit des Gegenstandes von uns durch Negationen umschrieben werde, daß „wir aber damit nichtsdestoweniger das Positive ausdrücken wollten, was jene (Negationen) in der Sache bezeichnen. Wenn nämlich damit (mit der ratio unius) nur eine Negation gemeint wäre, würden diese Begriffe nicht die so große Vollkommenheit und Vorzüglichkeit aussagen können, die in ihrem Sinn tatsächlich beschlossen ist.“⁵⁸ Der Begriff der ratio realis macht so verständlich, daß „Individuum“ nach Olivi in re nichts anderes besagt als die *eine* Sache, sofern sie eben ungeteilte Einheit ist, und daß diese Einheit doch auf einem positiven, in der Sache gegebenen und sie vollendenden Gehalt beruht.

Wenn die Wesenheit also für Olivi in dieser Weise kein vom Individuationsprinzip real unterschiedener Konstitutionsgrund ist, der deshalb auch nicht im konkreten Ding formal unterschieden bleiben kann, dann ist auch das Fundament des Allgemeinbegriffs für ihn genau wie für Suárez nicht eine vermeintliche „Wesensgleichheit“, sondern „nur“ die *Ähnlichkeit* der Dinge⁵⁹. Ebensovienig wie für Suárez bedeutet für Olivi Ähnlichkeit eine Art partieller Identität, die zwischen den Individuen aufgrund ihrer wie immer auch gearteten Gliederung in ein inhaltlich gleiches Wesensprinzip und in das individuelle Moment bestehen würde. Er wendet sich gegen den Einwand, daß alle ähnlichen Dinge in etwas Gemeinsamem übereinkommen müßten, an dem sie in irgendeiner Weise teilhätten: Keineswegs komme alles Ähnliche in der Teilhabe an einem gemeinsamen Grund der Ähnlichkeit überein; im Gegenteil, alle Formen seien einander durch sich selbst ähnlich. Wenn man sie allein für sich betrachte ohne Bezugnahme auf Anderes, blieben sie schlechthin einander ähnlich durch sich selbst⁶⁰. Und so sind auch die Individuen einer Art sich in ihrer eigenen, jeweiligen Entität ähnlich, in der sie sich aber gleichursprünglich unterscheiden. Ähnlichkeit, die das Fundament des Allgemeinbegriffs ist, bedeutet hier, daß die Natur des einen Seienden so beschaffen ist wie die des Anderen, daß also das „realiter distinctum“ des einen Seienden doch dem Anderen gleichgestaltet ist (uniforme et simile)⁶¹. Die Gleichgestaltetheit (uniformitas), von der Olivi hier spricht, erinnert wiederum an Suárez' Begriff der *unitas formalis* als Grund dieser Ähnlichkeit im Wesen, wie wir ihn in genannter Abhandlung in den Ausführungen über das Wesen als Baugesetz interpretiert haben⁶². Dort haben wir jeder Verdinglichung des Wesens dessen Konzeption als Strukturprinzip, Grundriß und Baugesetz entgegengestellt, das in je anderem Seinsmaterial verwirklicht ist, so daß sich diese je andere Verwirklichung vom je gleichen Grundriß in der Sache gar nicht trennen läßt. Diese Konzeption also umschreibt das Verhältnis von Wesenheit und Individuum nicht nur bei Suárez, sondern auch bei Olivi. Und dieser wendet sich außerdem mit einer Fülle von Argumenten gegen die Verdinglichung des Wesens und seine Ansetzung als eines wie immer auch verstandenen Konstitutionsgrundes neben anderen in der Sache⁶³.

⁵⁴ 12 I 224: „individuum seu unitas numeralis“.

⁵⁵ A. a. O. 217. ⁵⁶ A. a. O. 215. ⁵⁷ q. 12 ad 6 I 230. ⁵⁸ q. 14 I 271.

⁵⁹ Cf. zum folgenden Kap. IV unserer genannten Abhandlung über Suárez.

⁶⁰ q. 13 ad 1 I 248. ⁶¹ A. a. O. ⁶² 203—205. ⁶³ q. 12 I 213—226.