

Der Begriff des Wesens und die Verschiedenheit von Wesen und Sein nach „*De ente et essentia*“ des hl. Thomas v. Aquin.

Von Maria Feigl.

Das Verständnis der Philosophie des hl. Thomas hängt weitgehend von der richtigen Erfassung seines Seins- und Wesensbegriffes ab. Es kommt dem Aquinanten in *De ente et essentia*, wie er selbst betont, daher alles darauf an, ens und essentia, seiend und Wesen, als grundlegende Begriffe der Philosophie so festzulegen, daß eine Unklarheit, die zu großen Irrtümern führen könnte, ausgeschlossen ist¹). In der vorliegenden Untersuchung soll nun nicht die Schrift im einzelnen interpretiert, sondern es sollen die entscheidenden, den Wesensbegriff abgrenzenden Aussagen herausgearbeitet werden, um diesen Begriff und die auf ihm beruhende Unterscheidung von Wesen und Sein gegenüber allen Mißverständnissen, denen die Lehre des Thomas auch heute noch ausgesetzt ist, klarzustellen. Die hier gebotene Erläuterung hält sich bewußt — im Interesse der Klärung — an den Wortlaut der Schrift *De ente et essentia*.

I. Allgemeine Begriffsbestimmung vom Wesen.

Wesen und Seiendes hängen eng zusammen. Aber nicht allem, was als seiend bezeichnet wird, kommt Wesen zu. Einerseits ist seiend das, was unter die zehn Kategorien fällt, was im Ding positiv etwas setzt — Blindheit z. B., wie überhaupt jeder Mangel am Sein, ist in diesem Sinn kein Seiendes —; andererseits bezeichnet seiend auch die Wahrheit einer Aussage. Alles,

¹) S. Thomae Aquinatis Sermo seu tractatus *De ente et essentia*, ed. L. Baur (ed. altera emendata, Monasterii 1933), p. 14. Nach dieser Ausgabe wird auch weiterhin zitiert, und zwar wird der Einfachheit halber der Titel fortgelassen und nur Kapitel, Seite und, wenn nötig, Zeile angegeben. — Neben den fremdsprachlichen Kommentaren (vgl. Baur's *Introductio* p. 12f.) liegt jetzt auch ein deutscher vor: Thomas von Aquin, *Über das Sein und das Wesen*, übersetzt und erläutert von R. Allers, Wien (1936).

worüber eine Aussage gemacht werden kann, auch wenn dadurch im Ding nichts gesetzt wird, kann seiend genannt werden. Manchem in dieser Weise seiend Genannten aber kommt Wesen nicht zu, wie das bei Mängeln offenbar der Fall ist. Über Mängel lassen sich zwar wahre Aussagen machen; Wesen wird ihnen jedoch nicht zugesprochen. Wesen gehört nur zu dem als Seiend Bezeichneten, welches im Ding positiv etwas setzt, unter die zehn Kategorien fällt, also Substanz oder Akzidens ist. Wesen bezeichnet daher etwas allen Naturen Gemeinsames, auf Grund dessen das Seiende in Gattungen und Arten geordnet wird²⁾. So ist z. B. das, was allen menschlichen Naturen gemeinsam ist, auf Grund dessen die verschiedenen Menschen in die Gattung Lebewesen und die Art Mensch gestellt werden, das Wesen des Menschen. Cajetan kommentiert diese Definition vom Wesen folgendermaßen und weist damit schon auf den eigentlichen Sinngehalt dessen, was mit Wesen, *essentia*, bezeichnet wird, hin: Ebenso wie *ens* etwas allem Existierenden Gemeinsames bezeichnet, so bezeichnet auch *essentia*, da es von *ens* genommen wird, etwas allen Gattungen und Arten Gemeinsames. Und wie *ens* das bezeichnet, was in irgendeiner Gattung und Art ist, so muß *essentia* das bezeichnen, auf Grund dessen etwas in irgendeiner Gattung und Art ist³⁾.

Bei Behandlung der von Aristoteles, Avicenna und Boethius gebrauchten Namen für Wesen wird obige Definition in vier weiteren Definitionen entfaltet, auf die Thomas im folgenden immer wieder zurückgreift:

1. Wesen ist das, wodurch das Ding in die ihm eigene Gattung oder Art gestellt wird, oder das, was durch die Definition bezeichnet wird, die angibt, was das Ding ist⁴⁾. — Dieser Definition entspricht der Name *quiditas*, Wesenheit.

²⁾ c. 1, p. 16, 3: *Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis.*

³⁾ Cajetan, Kommentar zu *De ente et essentia*, c. 1, in: Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae IV*, Luxemburgi (1885), p. 389.

⁴⁾ c. 1, p. 16, 8: *Illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per definitionem indicantem quid est res.*

2. Wesen ist das, auf Grund dessen etwas das Was — Sein hat⁵⁾. — Hierdurch wird die Bezeichnung *quod quid erat esse*, die Aristoteles häufig gebraucht, erklärt.

3. Wesen ist das, auf Grund dessen das Ding durch den Verstand erkennbar ist⁶⁾. — In diesem Sinn wird vom Wesen vorwiegend als *natura*, Natur, gesprochen.

4. Wesen ist das, auf Grund dessen und worin das Seiende Sein hat⁷⁾. — Durch diese Definition wird der Name *essentia* deutlich gemacht.

Die für das Wesen angegebenen Definitionen betreffen seinsmäßig denselben Inhalt. Ihre Verschiedenheit beruht darauf, daß das Wesen einerseits Sein hat im Ding, andererseits durch den Verstand erkennbar ist und im Begriff, genauer in der Definition, erfaßt wird. Die Definition 2 und 4, die den seinsmäßigen Gehalt dessen, was mit Wesen bezeichnet wird, besonders betonen, unterscheiden klar zwischen Wesen und Was—Sein, zwischen Wesen und Seiendem, zwischen Wesen und dem ihm entsprechenden dänglichen Sein. Das Wesen ist nur das, auf Grund dessen und worin das Seiende Sein hat oder existiert. Wesen ist also der bestimmende Grund für das Sein der Dinge. Es wird daher auch *forma*, Form, genannt, in Hinblick darauf, daß durch die Form die Bestimmtheit eines jeden Dinges bezeichnet wird⁸⁾. Das Wesen ist aber zugleich Grund für die Erkennbarkeit der Dinge durch den Verstand. Als solcher wird es Natur genannt. Erkennbar sind die Dinge zunächst durch ihre Wirkungen. Der Name Natur bezeichnet daher das Wesen eines Dinges, sofern es hingeordnet ist auf das dem Ding eigene Wirken, da doch kein Ding eines eigenen Wirkens ermangelt⁹⁾. Das Wesen ist also auch bestimmend für das Wirken eines Dinges. Nur entsprechend seinem Wesen vermag jedes Ding zu wirken. Verstandesmäßig erfaßt und näher bezeichnet wird das Wesen in der Definition. Der Name *quiditas*

⁵⁾ c. 1, p. 16, 13: *Id est hoc, per quod aliquid habet esse quid.*

⁶⁾ c. 1, p. 17, 6: *Natura dicitur omne illud, quod intellectu quoquo modo capi potest. Non enim res est intellegibilis, nisi per definitionem et essentiam suam.*

⁷⁾ c. 1, p. 17, 15: *Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.*

⁸⁾ c. 1, p. 16, 14—17, 1: *Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei.*

⁹⁾ c. 1, p. 17, 10—13.

für Wesen, der der Kennzeichnung des Wesens durch die Definition entspricht, ist dabei wohl zu unterscheiden von esse quid: Quiditas (Wesenheit) ist ein Name für Wesen; esse quid bezeichnet das dingliche Sein.

Wahrhaft und eigentlich ist Wesen nur in den Substanzen; denn sie allein werden seiend schlechthin (ens absolute) genannt, da sie in sich eigenständig, seiend in sich sind. Für Wesen der Substanzen findet sich deshalb in den Schriften des Thomas von Aquin auch einfach der Name Substanz. Die Akzidentien, die Eigenschaften der Dinge, sind in ihrem Sein an das Sein eines Trägers gebunden. Als Hinzukommendes sind sie nur nachträglich und gleichsam im Hinblick auf etwas (per posterius et quasi secundum quid), nämlich auf Substanz¹⁰⁾. Daher ist auch das Wesen der Akzidentien nur in gewisser Weise und in Hinblick auf etwas. Es ist nicht bestimmend für das Sein, in welchem das Ding eigenständig ist, sondern gleichsam bestimmend für ein zweites Sein, ohne welches das Ding als eigenständig erkannt werden kann¹¹⁾, z. B. das So-und-so-groß-sein, das So-und-so-beschaffen-sein. Im folgenden wird nur das Wesen der Substanzen behandelt.

II. Das Wesen der zusammengesetzten Substanzen.

Zunächst bildet das Wesen der aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen, das Wesen der stofflichen Dinge, den Gegenstand der Untersuchung, da diese der menschlichen Erkenntnis leichter zugänglich sind als die einfachen, rein geistigen Substanzen. Kennzeichnend für die zusammengesetzten Substanzen ist es, daß der Name Wesen bei ihnen etwas aus *M a t e r i e u n d F o r m Z u s a m m e n g e s e t z t e s* bezeichnet. Unter Materie ist hier die materia prima zu verstehen. Sie ist als Träger allen materiellen Werdens das reine Möglichein zu jedem bestimmten stofflichen Sein, d. h. zu jedem Sein mit bestimmten sinnlichen Qualitäten. Ihm selbst fehlt jede Bestimmtheit. Die Form dagegen ist das, wodurch jedes Ding zu dem ihm eigentümlichen Sein bestimmt wird. — Die Beweise dafür, daß Wesen bei den zusammengesetzten Substanzen etwas aus *M a t e r i e u n d F o r m Z u s a m m e n g e s e t z t e s* bezeichnet, die im Kap. II von *De ente et essentia* erbracht werden, stützten sich auf die

¹⁰⁾ c. 1, p. 17,17—18,4.

¹¹⁾ c. 7, p. 59, 14—16.

vorher in Kap. I gegebenen Begriffserklärungen vom Wesen. Es heißt dort:

1. Die Materie allein kann nicht das Wesen des Dinges sein. Durch das Wesen ist ja das Ding als solches erkennbar und wird einer Art und Gattung zugeordnet¹²⁾. Aber die Materie allein, das reine Möglichssein ohne jede Bestimmtheit ist weder das Prinzip der Erkenntnis, noch das woraufhin etwas zu einer Gattung und Art bestimmt wird. Gattung und Art bezeichnen ja bereits eine Bestimmtheit der Dinge.

2. Auch die Form allein kann nicht als das Wesen der zusammengesetzten Substanzen bezeichnet werden. Das Wesen ist das, was durch die Definition bezeichnet wird¹³⁾. Die Definition der natürlichen Substanzen enthält aber nicht nur die Form, sondern auch die Materie. Wenn z. B. der Mensch als vernünftiges Lebewesen definiert wird, so wird in der Bezeichnung Lebewesen auf ein stoffliches Sein, ein Sein mit sinnfälligen Qualitäten, hingewiesen. Dadurch unterscheidet sich die Definition der natürlichen Substanzen von der Definition mathematischer Dinge¹⁴⁾. Die Materie erscheint in der Definition der natürlichen Substanzen aber nicht wie etwas zu deren Wesen Hinzukommendes, wie etwas, das außerhalb ihres Wesens ist. Dann wäre die Definition der zusammengesetzten Substanzen nicht von der Definitionsweise, die den Akzidentien eigentümlich ist, unterschieden. Die Akzidentien nämlich, deren Wesen, da sie nur seiend im Hinblick auf etwas sind, nicht vollkommen ist, nehmen in ihre Definition den Träger des Akzidens auf, der nicht zu deren Gattung gehört. Lebewesen jedoch gehört ebenso wie Mensch zur Gattung Substanz. Der Träger des Akzidens ist eine Substanz, gehört mithin nicht zur Gattung des Akzidens.

3. Ferner ist auch die Auffassung des Wesens als Relation zwischen Materie und Form oder als sonst etwas zu Materie und Form äußerlich Hinzukommendes unmöglich. Das Wesen wäre dann auch dem Ding selbst

¹²⁾ Vgl. Definition 1 und 3, oben S. 278/279

¹³⁾ Vgl. Def. 1, S. 278

¹⁴⁾ Die Materie in Hinblick auf sinnliche Qualitäten, in ihrem Möglichssein zur bestimmten sinnlichen Qualität, geht in die Definition der mathematischen Dinge nicht ein. In den Definitionen der mathematischen Dinge wird gerade von der Materie in Hinblick auf die sinnlichen Qualitäten abstrahiert. Vgl. Thomas, In *Met.* VIII lect. 5.

etwas Akzidentelles oder Äußerliches. Denn durch die Form, die die Verwirklichung (actus) der Materie ist, wird die Materie bereits zu einem wirklich Seienden (ens actu) und zu diesem Etwas bestimmt¹⁶⁾. Durch etwas äußerlich zu Materie und Form Hinzukommendes würde daher niemals das Ding als solches erkannt¹⁶⁾.

4. Schließlich läßt sich positiv dartun, daß Wesen tatsächlich etwas aus Materie und Form Zusammengesetztes bezeichnet. Das ergibt sich folgendermaßen:

Das Sein der zusammengesetzten Substanzen ist nicht nur das der Form oder das der Materie, sondern das des Zusammengesetzten selbst.

Das Wesen ist aber das, in Hinblick worauf das Dingsein ausgesagt wird¹⁷⁾.

Also ist das Wesen, auf Grund dessen das Ding ein Seiendes genannt wird, weder nur die Form noch nur die Materie, sondern ein aus beiden Zusammengesetztes¹⁸⁾.

Ausgangspunkt der Überlegung ist das Sein des Dinges, das Dingsein (esse substantiae, esse rei, esse quid). Materie und Form sind zwar Prinzipien des Seins der stofflichen Dinge, aber erst ihre Einheit ist der eigentlich bestimmende Grund des dinglichen Seins, ist das Wesen des Dinges. Zwar ist die Form allein bestimmend für ein „derartiges Sein“ des Dinges; jedoch in Hinblick auf die Form allein wird nicht das Dingsein von den zusammengesetzten Substanzen ausgesagt.

Über den Begriff des Wesens der stofflichen Dinge ist damit bereits das Entscheidende gesagt worden. Es sei nochmals auf folgendes hingewiesen: Es handelt sich hier nicht um die Betrachtung des Seins „im allgemeinsten Sinn“, sondern um das konkret Seiende, das Dingsein. Wenn z. B. J. H e s s e n schreibt: „Terminus ad quem für den menschlichen Geist und seine Funktionen ist das Sein im allgemeinsten Sinne. Am Sein lassen sich zwei verschiedene Seiten oder Momente unterscheiden: Sosein und

¹⁵⁾ c. 2, p. 20, 6—8.

¹⁶⁾ Vgl. Def. 3, S. 277

¹⁷⁾ Vgl. Def. 2 und 4, S. 278

¹⁸⁾ c. 2, p. 21, 4—10; esse substantiae compositae non est tantum formae nec tantum materiae, sed ipsius compositi. Essentia autem est secundum quam res esse dicitur. Unde oportet quod essentia, qua res denominatur ens, non tantum sit forma neque tantum materia, sed utrumque, quamvis huiusmodi esse suo modo sola forma sit causa.

Dasein, Wesen und Existenz, *essentia* und *existentia*¹⁹⁾, so deckt sich diese Auffassung von Wesen keineswegs mit dem Wesensbegriff bei Thomas von Aquin. Wesen ist nicht ein irgendwie vom Verstand unterschiedenes „Moment des Seins“. Es ist bestimmender Grund des Dingseins in den Dingen, der zugleich in der Definition erfaßt wird. Es ist auch nicht das Dingsein oder Was-Sein selbst, sondern nur Konstitutivum des Dingseins, das, worin das Seiende Sein hat²⁰⁾.

Für die zusammengesetzten Substanzen, deren Wesen in der Definition bezeichnet wird, bleibt nur noch die Frage offen, wie sich das Wesen, als bestimmender Grund des Dingseins, zu Gattung, Differenz und Art verhält; und zwar einmal, sofern unter Gattung, Differenz, Art die durch sie bezeichnete Natur, z. B. Lebewesen, Vernunftwesen, Mensch zu verstehen ist²¹⁾; andermal, sofern Gattung, Differenz, Art als die logischen Begriffe (Allgemeinbegriffe) Gattung, Differenz, Art aufgefaßt werden²²⁾. Die Schule spricht von Gattung, Differenz, Art als *intentiones primae* und *intentiones secundae*. Die Beantwortung dieser Fragen wird eingeleitet durch die Widerlegung eines Einwurfs, der das Problem der Individuation betrifft.

III. Das Problem der Individuation.

Es wurde gezeigt, daß Wesen bei den stofflichen Dingen ein aus Materie und Form Zusammengesetztes bezeichnet. Dieser Erkenntnis scheint folgende Überlegung zu widersprechen:

Die Materie ist das Prinzip der Individuation.

Das Wesen umfaßt sowohl die Materie als auch die Form.

Das Wesen scheint also nur partikulär und nicht allgemein zu sein.

Das Wesen ist aber zugleich das, was in der Definition bezeichnet wird.

Also hätten, wenn das Wesen als Partikuläres durch die Definition bezeichnet würde, die Universalien keine Definition. Das stimmt aber nicht. Die Art Mensch, die von allen Menschen ausgesagt wird, hat z. B. eine Definition.

¹⁹⁾ J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus*, München (1939), S. 15.

²⁰⁾ Vgl. Def. 4, S. 279

²¹⁾ c. 4, p. 33 ff.

²²⁾ c. 5, p. 41 ff.

Hierauf antwortet Thomas von Aquin: Das Prinzip der Individuation ist nicht die irgendwie angenommene Materie, sondern nur die bezeichnete Materie (*materia signata* bzw. *designata*), d. h. die Materie, die unter bestimmten Ausdehnungen betrachtet wird — nicht „die mit bestimmten Ausdehnungs- und Größenverhältnissen ausgestattete und deshalb teilbare Materie²³⁾“. — Die *materia signata* geht aber in die Definition, die das Wesen bezeichnet, z. B. in die Definition des Menschen, sofern er Mensch ist, nicht ein. Sie würde aber eingehen in die Definition des Sokrates, wenn Sokrates eine Definition hätte²⁴⁾.

In welchem Sinn ist hier das Problem der Individuation aufzufassen? Das Wesen, als bestimmender Grund des Dingseins, wird durch die Definition oder die Art bezeichnet. Die Art Mensch wird von vielen Einzeldingen ausgesagt. Obwohl sie aber von allen Individuen der gleichen Artnatur ausgesagt wird, ist sie eine im jeweiligen Einzelding als bestimmender Grund dieses Einzeldinges. Die Frage ist nun: Worauf beruht es, daß das Wesen, das, bezeichnet durch die Definition, von vielen Einzeldingen ausgesagt wird, vereinzelt als bestimmender Grund dieses Einzeldings, als Konstitutivum dieses Dingseins erscheint? Das Problem der Individuation wird häufig verwechselt oder zum mindesten nicht klar geschieden von der Frage, was das Individuum als Individuum oder gar was den Wert des Individuums ausmacht. Damit hat das Problem der Individuation beim hl. Thomas nichts zu tun. Bezüglich dieser letztgenannten Fragestellung heißt es im Kap. IV kurz: Alles im Individuum ist vereinzelt. Das Einessein wird vom Dingsein der zusammengesetzten Substanz ebenso umschlossen wie das Wesen als Konstitutivum des Dingseins in der ihm eigentümlichen Seinsweise, wie sie in Kap. IV. von *De ente et essentia* noch näher gekennzeichnet wird.

Prinzip der Vereinzelnung des Wesens nun, als Wesen dieses Dinges, kann gewiß nicht die Form in ihrer Allgemeinheit sein, die die Art bestimmt. Das Wesen ist Einzelwesen als Wesen im Raum. Die *materia prima* in ihrer Eignung, diese bestimmten Dimensionen aufzunehmen und nicht jene, „die Materie, die unter bestimmten Dimensionen betrachtet wird“, d. h. die *materia signata*, ist daher das Prinzip der Individuation. Der Name

²³⁾ H. Meyer, *Thomas von Aquin*, Bonn (1938), S. 84.

²⁴⁾ c. 2, p. 22, 3—10.

Mensch bezeichnet zwar das Wesen, umschließt aber die Materie in ihrem Möglichsein zu diesen und zu jenen bestimmten Dimensionen; die Bezeichnung des Wesens als Wesen des Individuums, als Einzelwesen, dagegen umschließt die Materie in ihrem Möglichsein zu nur diesen bestimmten Dimensionen und nicht zu jenen. Daher heißt es: Die materia signata geht in die Definition des Menschen, sofern er Mensch ist, nicht ein, würde aber eingehen in die Definition des Sokrates, wenn dieser eine Definition hätte²⁵). Wenn als Prinzip der Individuation die materia signata angegeben wird, so heißt das nicht, wie aus dem Vorhergehenden klar ist, daß die Materie die Individuation „bewirkt“²⁶). Prinzipsein ist nicht dasselbe wie Wirkursache, causa efficiens, sein. Prinzip ist dasjenige, von dem aus etwas irgendwie, in irgend einer Ordnung seinen Ausgang nimmt²⁷). Es ist ferner klar, daß das Problem der Individuation im angegebenen Sinn nur bei den aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen besteht. Es wird behauptet, daß Thomas von Aquin zwei verschiedene Prinzipien der Individuation kennt, die Materie bei den zusammengesetzten Substanzen, die Form bei den einfachen Substanzen²⁸). Das ist keineswegs der Fall. Das Wesen der einfachen Substanzen ist nach Thomas reine Form. Daher ist jede Substanz eine Art für sich²⁹). Es gibt keine Vereinzelung der Art in vielen einfachen Substanzen und deshalb auch kein Problem der Individuation im obigen Sinn³⁰). Das Wesen der einfachen Substanzen ist als solches eines der Zahl nach. Die Seinsweise des Wesens der einfachen Substanzen ist eine völlig andere als die der zusammengesetzten Substanzen.

IV. Gattung, Differenz, Art als intentiones primae und das Wesen der zusammengesetzten Substanzen.

Nunmehr ist die Verschiedenheit zwischen Wesen des Individuums, Wesen der Art und Wesen der Gattung bei den zu-

²⁵) Vgl. Cajetan, *Kommentar zu De ente et essentia*, q. 5, p. 409 ff. — Über das Problem der Individuation im Gesamtwerk des hl. Thomas vgl. M.-D. Roland-Gosselin, *Le „De ente et essentia“ de S. Thomas d'Aquin*, Bibliothèque thomiste VIII (1926), Etudes I, chap. XI.

²⁶) H. Meyer, *Thomas von Aquin*, S. 88.

²⁷) S. th. I q. 33 a 1 ad 1.

²⁸) Vgl. z. B. H. Meyer, a. a. O. S. 89.

²⁹) c. 5, p. 45, 14—15.

³⁰) Vgl. M.-D. Roland-Gosselin, *Le „De ente et essentia“*, Etudes I, S. 120.

sammengesetzten Substanzen näher zu untersuchen. Mit Wesen des Individuums, Wesen der Art und Wesen der Gattung wird jeweils das Wesen, als bestimmender Grund des Dingseins, bezeichnet. Ein realer Unterschied besteht zwischen Wesen des Individuums, Wesen der Art und Wesen der Gattung nicht. Das Wesen des Individuums Sokrates ist dasselbe, das durch Mensch und Lebewesen bezeichnet wird. Die Unterscheidung liegt nur in der Bezeichnungsweise. Die eine Bezeichnung des Wesens schließt irgend eine Bestimmung ausdrücklich, explicite, ein, die bei einer anderen Bezeichnung nur implicite mitbenannt wird. Die Bezeichnung des Individuums hinsichtlich der Art beruht auf der durch Ausdehnungen bestimmten Materie. Der Name der Art Mensch bezeichnet, wie schon gesagt wurde, die Materie in ihrem Möglichsein zu diesen und zu jenen bestimmten Ausdehnungen; Wesen des Individuums dagegen bezeichnet die Materie in ihrem Möglichsein zu nur diesen bestimmten Dimensionen. Die Fähigkeit zu diesen bestimmten Dimensionen ist in „Wesen des Individuums“ explicite bezeichnet, während sie durch Mensch nur implicite mitgegeben wird. „Da sich also das Wesen des Menschen und das Wesen des Sokrates nur nach dem (ausdrücklich) Bezeichneten und Nichtbezeichneten unterscheiden, ist es zu verstehen, wenn Averroes sagt, daß Sokrates nichts anderes ist als Lebewesensein und Vernünftigkeit, welche sein Wesen sind“²¹⁾.

Die Bezeichnung der Art hinsichtlich der Gattung beruht auf dem aufbauenden Unterschied, der Differenz, die von der Form des Dinges genommen wird. Der Mensch ist durch die Vernunft, die zur Seele des Menschen als dessen Form gehört, von der Gattung Lebewesen unterschieden. Auch Art und Gattung unterscheiden sich nur hinsichtlich des ausdrücklich Bezeichneten. Der Möglichkeit nach liegt die Vernünftigkeit schon im Namen Lebewesen eingeschlossen. „Die Bezeichnung der Art (Mensch) gegenüber der Gattung (Lebewesen) geschieht nicht auf Grund von etwas, das im Wesen der Art (Mensch) existiert und das in keiner Weise im Wesen der Gattung (Lebewesen) wäre. Was auch immer in der Art ist, ist auch in der Gattung, jedoch nur implicite, wie ein Nichtbestimmtes. Wenn nämlich Lebewesen nicht das Ganze wäre, das der Mensch ist, sondern dessen Teil, so würde Lebewesen nicht vom

²¹⁾ c. 3, p. 22, 18—20.

Menschen ausgesagt, da kein Teil von seinem Ganzen ausgesagt wird³²⁾. Wesen der Gattung, Wesen der Art, Wesen des Individuums unterscheiden sich also lediglich der Bezeichnung nach, hinsichtlich des ausdrücklich Bezeichneten.

Betrachtet man nur die durch Lebewesen explicite bezeichnete Bestimmtheit des Dinges, so erscheint diese als Teil und zwar als integrierender Teil des Menschen (Teil, bei dessen Wegfall das Ganze aufhören würde, unversehrt, integer, das zu sein, was es ist³³⁾). Jede Vollkommenheit, die außerhalb dessen liegt, was zum Lebewesen gehört — wie z. B. das Vernünftige sein — wird ausgeschlossen. Der Unterscheidung von Lebewesen als Gattung (genus) und Lebewesen als integrierenden Teil (pars integralis) entsprechen die Namen animal und animalitas. Animal, die Gattung, bezeichnet zugleich in unbestimmter Weise alles, was in der Art ist, bezeichnet das Ding, aus dessen Form Sinnesempfindung und Bewegung hervorgehen, wie auch sonst diese Form, die das dem Ding eigentümliche Sein bestimmt, sein mag, etwa eine nur sinnlich wahrnehmende Seele oder auch eine Seele, die wahrnimmt und zugleich denkt³⁴⁾. Animalitas dagegen umfaßt nur das, was das Lebewesensein bestimmt.

Der Gattungsname beruht auf einer Vollkommenheit des Dinges, die sich gleichsam stofflich (materialiter) in Möglichkeit zu höherer Vollkommenheit verhält. Er bezeichnet eine an den Stoff gebundene Vollkommenheit, z. B. die Sinnesempfindung des Dinges, ohne die dem Ding eigentümliche Form genau zu bestimmen. Die Gattung wird von der Materie her genommen, dennoch ist sie nicht die Materie. Sie bezeichnet das Ganze und nicht etwa nur die Materie. Auch die Differenz bezeichnet das Ganze. Die Differenz aber ist eine Bezeichnung des Ganzen, die von der bestimmten Form des Dinges genommen wird. Dabei bleibt unbeachtet, wem die bestimmte Form zukommt, z. B. bleibt unbeachtet, ob die vernünftige Seele einem Körper zukommt oder etwas anderem. Die Definition oder Art umfaßt beides, die bestimmte Materie, die der Name der Gattung bezeichnet, und die bestimmte Form, die der Name der Differenz bezeichnet. Gattung, Differenz, Art stehen in Beziehung zu Materie, Form und zu dem im Wesen Zusammengesetzten, sind aber keineswegs

³²⁾ c. 3, p. 23, 8—14.

³³⁾ Allers, *Thomas von Aquin, Über das Sein und das Wesen*, Anmerk. 6 zu Kap. 3, S. 128.

³⁴⁾ c. 3, p. 26, 1—4.

Materie, Form und das Zusammengesetzte³⁵⁾). Sowohl die Gattung, als auch die Differenz, als auch die Art bezeichnen das Ganze. Sokrates ist ein Lebewesen, Sokrates ist ein Vernunftwesen, Sokrates ist ein Mensch. Deshalb sagen wir auch, daß der Mensch ein vernünftiges Lebewesen ist, und nicht, daß er aus Lebewesen und Vernunftwesen besteht. Lebewesen und Vernunftwesen bezeichnen ja jedes für sich schon das Ganze. Sagen wir, der Mensch besteht aus Leib und Seele, so wird dadurch festgestellt, daß aus zwei Dingen ein drittes gebildet wird, daß keines jener beiden ist. Der Mensch ist ja weder die Seele, noch ist er der Leib. Wird dennoch gesagt, daß der Mensch auf irgendeine Weise aus Lebewesen und Vernunftwesen besteht, so ist das zu verstehen nicht als Aussage über die Bildung eines dritten Dinges aus zwei Dingen, sondern eines dritten Begriffes aus zwei Begriffen. Der formale Begriff des Lebewesens enthält nämlich nicht die Bestimmung der besonderen Form der Natur des Dinges. Er bezeichnet nur die Natur des Dinges, sofern sie Sinnesempfindung und Bewegung hat. Der formale Begriff der Differenz „vernünftig“ besteht in der Bestimmung der besonderen Form. Aus beiden Begriffen wird dann der Begriff der Art Mensch gebildet³⁶⁾. *als Substanz*

Analog der doppelten Bezeichnung der Natur der Gattung und als integrierenden Teils gibt es auch für die Natur der Art eine zweifache Bezeichnung. Wie die Natur der Gattung, sofern sie von der Art ausgesagt wird, in ihrer Bezeichnung ganz das enthält, wenn auch unbestimmt, was bestimmt in der Art ist, so enthält auch die Art, wie wir schon sahen, sofern sie vom Individuum ausgesagt wird, notwendig ganz das, was wesentlich im Individuum ist, nämlich die materia signata, wenn auch unbestimmt. So wird das Wesen der Art durch den Namen homo, Mensch, bezeichnet, und deshalb wird Mensch von Sokrates ausgesagt. Die Natur der Art kann aber auch unter Ausschluß der bezeichneten Materie benannt werden, nach der Weise eines Teiles. Das geschieht durch den Namen humanitas. Humanitas bezeichnet nämlich nur das, wodurch der Mensch Mensch ist. Die materia signata aber ist gewiß nicht das, wodurch der Mensch Mensch ist. Durch die Bezeichnung humanitas wird also die materia signata, die jedoch wesentlich im Individuum ist, ausgeschlossen. Daher wird humanitas weder

³⁵⁾ c. 3, p. 26—27.

³⁶⁾ c. 3, p. 27, 1 und p. 28.

von Sokrates, noch vom Menschen ausgesagt³⁷⁾). Weder Sokrates noch der Mensch ist Menschhaftigkeit. Menschhaftigkeit, *humanitas*, ist aufzufassen als formaler Teil (*pars formalis*) des Individuums. Der Ausdruck *pars formalis* ist hier folgendermaßen zu verstehen: *Humanitas* bezeichnet die Form des Ganzen nicht in dem Sinn, als ob sie zu den Teilen des Wesens, der Form und Materie, noch hinzugefügt würde, wie z. B. die Form des Hauses den Teilen (Steinen, Holz usw.) hinzugefügt wird, sondern sie ist das Ganze, nämlich Form und Materie umfassend, wenn auch unter Ausschluß dessen, wodurch die Materie geeignet ist, bezeichnet zu werden³⁸⁾.

Die zweifache Bezeichnungsweise des Wesens, nach der Weise des Ganzen und der Weise des Teiles ist nach Thomas von Aquin ein Charakteristikum der zusammengesetzten Substanzen³⁹⁾). Darauf beruht es auch, daß der Name „Wesen“ manchmal vom Ding ausgesagt wird, wir sagen nämlich: Sokrates ist ein Wesen, und manchmal vom Ding verneint wird, wir sagen auch: das Wesen des Sokrates ist nicht Sokrates⁴⁰⁾). Sokrates ist ein Wesen, sagen wir, sofern das Wesen des Sokrates als bestimmender Grund seines Seins unter Einschluß — wenn auch unbestimmtem Einschluß — des Ganzen gedacht wird, wie das geschieht, wenn das Wesen des Sokrates durch den Namen Mensch bezeichnet wird. Dagegen sagen wir, das Wesen des Sokrates ist nicht Sokrates, sofern das Wesen, durch *humanitas* bezeichnet, als nur bestimmender, formaler Teil des Individuums gedacht wird, unter Ausschluß dessen, wodurch die Materie geeignet ist bezeichnet zu werden.

Zusammenfassend kann also gesagt werden: Das Wesen des Individuums, als bestimmender Grund des dinglichen Seins, wird sowohl durch die Gattung, als auch durch die Differenz, als auch durch die Art bezeichnet. Die begriffliche Unterscheidung von Gattung, Differenz und Art beruht bei den zusammengesetzten Substanzen auf der Zusammensetzung des Wesens aus Materie und Form. Aber sie beruht nur darauf. Es ist nicht so, daß die Gattung die Materie, die Differenz die Form, die Art

³⁷⁾ Vgl. c. 3, p. 30.

³⁸⁾ c. 3, p. 32, 15—32, 2.

³⁹⁾ c. 5, p. 44, 17—45, 4.

⁴⁰⁾ c. 3, p. 32, 14—19.

das Zusammengesetzte bezeichnet. Sowohl die Gattung als auch die Differenz, als auch die Art bezeichnen das Ganze. Die durch Gattung und Art bezeichneten Naturen können auf zweifache Weise benannt werden, nach der Weise des Teiles (*pars integralis*, *pars formalis*) und nach der Weise des Ganzen. Nur nach der Weise des Ganzen benannt (*animal*, *homo*), werden sie vom Individuum ausgesagt.

V. *Gattung, Differenz, Art als intentiones secundae und das Wesen der zusammengesetzten Substanzen.*

Wie verhalten sich nun die Begriffe Gattung, Differenz, Art eben als Gattungsbegriff, Artbegriff, als *intentiones secundae*, zum Wesen des Dinges? Die Begriffe Gattung, Differenz, Art sind Allgemeinbegriffe, *Universalialia*; d. h. zu ihnen gehört Einheit und Allgemeinheit⁴¹). Es geht hier mithin um die Frage: Inwiefern kommt dem Wesen Einheit und zugleich Allgemeinheit zu?

„*Animal*“ ist die Gattung und nicht „*animalitas*“, „*homo*“ ist die Art und nicht „*humanitas*“. Also ist es unmöglich, daß der Allgemeinbegriff der Gattung oder Art dem Wesen zukäme, sofern es nach der Weise des Teiles bezeichnet wird. Plato nahm das Wesen als außerhalb der Einzeldinge existierend an und meinte, daß so dem Wesen der Begriff Gattung oder Art zukäme. Das kann aber nicht sein, da Gattung und Art (als *intentiones primae*) von diesem bestimmten Individuum ausgesagt werden. Sokrates ist aber nicht etwas, das von ihm getrennt ist, und jenes getrennt Existierende würde auch niemals zur Erkenntnis dieses Einzeldinges führen. Es ist mithin das Wesen des Sokrates nurmehr als das zu betrachten, was mit dem Namen Mensch bezeichnet wird, der *implicite* und unbestimmt ganz das enthält, was im Individuum ist⁴²).

Dem Wesen, so genommen, nach der Weise des Ganzen bezeichnet, können in dreifacher Hinsicht Akzidentien zugesprochen werden: nämlich, sofern es als Wesen im eigentlichen Sinn (*secundum rationem propriam*) betrachtet wird, das ist die absolute Betrachtung des Wesens; dann, sofern es betrachtet wird im Hinblick auf sein Sein in diesem oder jenem Einzelding; und schließlich, sofern es betrachtet wird in Hinblick auf sein Sein

⁴¹) c. 4, p. 36, 17—18: *De ratione universalis est unitas et comunitas.*

⁴²) Vgl. c. 4, p. 33—34.

im Verstand. Wohlgermerkt, handelt es sich hier nur um verschiedene Betrachtungsweisen des Wesens mit Rücksicht auf die ihm zugesprochenen Akzidentien. Die Auffassung von Wesen ist in *De ente et essentia* eine durchaus eindeutige. Wesen ist immer bestimmender Grund, Konstitutivum des Dingseins, das in der Definition vom Verstand erfaßt wird.

Dem Wesen, absolut betrachtet, eben als Wesen, als bestimmendem Grund des Dingseins, bezeichnet durch die Definition, kann als Akzidens nur zugesprochen werden, was ihm der Definition nach zukommt. Bestimmungen, die nicht in die Definition fallen, wie schwarz oder weiß, eignen dem Wesen des Menschen als solchem nicht zu. Fragt man z. B., ob das Wesen als solches eines oder mehrfach ist, so kann man nur sagen: Es ist weder eines noch mehrfach, da weder Einessein noch Mehrfachsein zum Begriff z. B. des Menschseins gehört und jedes zum Begriff des Menschseins hinzukommen kann. Wenn nämlich Mehrheit (pluralitas) zum Begriff des Wesens als solchem gehörte, so könnte es niemals eines sein, obwohl es doch eines ist, sofern es in Sokrates ist. Ähnlich, wenn Einessein (unitas) zum Begriff des Wesens gehörte, dann hätten Sokrates und Plato ein- und dasselbe Wesen, und es könnte nicht in mehreren Einzelwesen vielfältigt werden⁴³).

Betrachtet man dagegen das Wesen in Hinblick auf das Sein, das es in diesem oder jenem Einzelding hat, so wird in bezug darauf, worin es ist, manches als hinzukommende Bestimmung vom Wesen ausgesagt, das ihm nicht als Wesen zukommt. Man sagt z. B. ‚der Mensch ist weiß‘, weil Sokrates weiß ist, obwohl die weiße Farbe dem Wesen Mensch nicht zukommt⁴⁴). Das Wesen ist ja als nur bestimmender Grund des Dingseins jeder stofflichen Eigenschaft bar. Das Wesen hat aber nicht nur Sein im Einzelding, sondern auch im Verstande. Auch in Hinblick auf sein Sein im Verstande folgen dem Wesen Akzidentien, die ihm absolut betrachtet, als Wesen nicht zukommen.

Bevor nun die Frage, wie sich das Wesen zum Gattungsbegriff und Artbegriff verhält, oder inwiefern Einessein und Allgemeinheit Akzidentien des Wesens sein können, beantwortet wird, wird das Wesen als solches in der ihm gleichsam eigenen Seinsweise gegenüber dem Sein im Einzelding und gegenüber

⁴³) Vgl. c. 4, p. 34 und 35.

⁴⁴) c. 4, p. 35, 9—14.

seinem Sein im Verstande abgegrenzt: In den Einzeldingen hat das Wesen ein vielfaches Sein, entsprechend der Verschiedenheit der Einzeldinge, und dennoch kommt dem Wesen als solchem kein Sein dieser Einzeldinge zu. Es gilt:

1. Das Wesen als Wesen, z. B. die menschliche Natur, hat nicht das Sein in diesem Einzelding. Würde nämlich dem Menschen, sofern er Mensch ist, das Sein in diesem Einzelding zukommen, so wäre die menschliche Natur niemals außerhalb dieses Einzeldinges.

2. Dem Wesen als solchem kommt es aber auch nicht zu, nicht in diesem Einzelding zu sein, sonst wäre die menschliche Natur niemals in diesem Einzelding.

Zum Menschen, sofern er Mensch ist, gehört weder das, was in diesem oder jenem Einzelding ist, noch das, was im Verstand ist. Die menschliche Natur abstrahiert von jedem Sein, dem Sein in diesem Einzelding und dem Sein im Verstand, schließt aber weder das Sein im Einzelding noch das Sein im Verstand aus⁴⁵⁾. Das Wesen, als Wesen, ist also nach dem hl. Thomas weder das konkrete Dingsein noch ist es lediglich im Verstand. Das Wesen ist, als bestimmender Grund des Dingsseins, auf das Wirklichsein des Dinges hingeordnet. Bezüglich seiner Hinordnung auf das Wirklichsein des Dinges wird es seiend genannt. Dem Wesen kommt nicht das esse simpliciter, das Dingsein, das Wirklichsein des Dinges, zu, sondern ein esse potentia, eine Seinsweise, die auf das Dingsein hingeordnet ist, die das Dingsein konstituiert⁴⁶⁾. Das „wahrhaft Seiende“ ist für Thomas von Aquin — wenn auch das Wesen als seiend bezeichnet wird — das esse simpliciter, das Dingsein, und nicht, wie behauptet wird, das Sein „der allgemeinen Wesensformen“⁴⁷⁾.

Hier wird deutlich, in welchem Sinn für die zusammengesetzten Substanzen die Verschiedenheit von Wesen und Sein zu verstehen ist: Das Wesen, als bestimmender Grund des Dingsseins, das als Konstitutivum des Dingsseins in den Dingen gleicher Art „ein vielfaches Sein hat, entsprechend der Verschiedenheit

⁴⁵⁾ c. 4, p. 35, 17—36, 14.

⁴⁶⁾ Vgl. *De subst. sep.*, c. 5, in: S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia, ed. R. P. P. Mandonnet, Paris (1927), S. 85: Non enim dicitur potentia ens nisi secundum ordinem ad actum. Unde non simpliciter dicimus esse, quae sunt in potentia, sed solum quae sunt in actu.

⁴⁷⁾ J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus*, S. 173/74.

der Einzeldinge“, zu dem aber weder „das, was in diesem Einzelding oder was im Verstand ist“, gehört, ist zunächst gewiß etwas anderes als das Dingsein, das Wirklichsein des Einzeldinges. Wesen und Sein des Dinges sind nicht nur unserer Erkenntnis gemäß voneinander verschieden. Wesen ist Konstitutivum des Dingseins. Sie sind auch nicht wie zwei Einzeldinge voneinander verschieden, und es wird nicht die Verschiedenheit der „daseienden Dingwesenheit von ihrem Dasein⁴⁸⁾“ behauptet, sondern es ist die sachliche Verschiedenheit zwischen dem Wesen, als bestimmendem Grund, als Konstitutivum des Dingseins, und dem Dingsein selbst, zwischen dem Wesen in der ihm als Konstitutivum eigentümlichen Seinsweise und dem Wirklichsein des Dinges. Es ist eines der Hauptprobleme der antiken Philosophie, das Dingsein aus seinen Prinzipien, die Konstitution des Dingseins zu erfassen. Der Wesensbegriff, wie ihn Thomas von Aquin in *De ente et essentia* entwickelt, ist die Frucht des Philosophierens der Antike, angefangen von den Naturphilosophen, die das Dingsein noch auf stoffliche und nicht auf Seinsprinzipien zurückzuführen versuchten, bis zu Aristoteles.

Wenn das Wesen selbst, das noch nicht das Wirklichsein des Dinges ist, auf Grund seiner Hinordnung zum Dingsein seiend genannt wird, so widerspricht das keineswegs der Real-distinktion. Fr. Pelster glaubte aus lectis 2 zu Met. IV und lectis 3 zu Met. X, wo Thomas die Transzendentalien ens und unum behandelt und entgegen der Meinung des Avicenna zeigt, daß ens und unum den Naturen nicht akzidentell sondern substantiell folgen, schließen zu können, daß hiermit die Real-distinktion aufgegeben worden sei.⁴⁹⁾ Seiend und eines, eines im Sinn von ungeteilt, wird sowohl das Wesen in seiner Hinordnung auf das Wirklichseiende als auch das wirklich existierende Ding genannt. Deshalb heißt es auch in Met. X lect. 3: „Ens quod dividitur per decem praedicamenta, significat ipsas naturas decem generum secundum quod sunt actu vel potentia“ (ed. M.-R. Cathala n. 1982). Und in Met. IV lectio 2 heißt es ausdrücklich: „Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen intelligendum, quod sit aliquod

⁴⁸⁾ H. Meyer, *Thomas von Aquin*, S. 115.

⁴⁹⁾ Fr. Pelster, *Scholastik* 3 (1928), S. 265 und *Gregorianum* 17 (1936), S. 383.

superadditum ad modum accidentis sed quasi constituitur per principia essentiae“ (a. a. O. n. 558).

Inwiefern kommt nun dem Wesen Einessein und zugleich Allgemeinheit zu? Das Wesen wird zwar von allen Einzeldingen gleicher Gattung und Art ausgesagt; man kann aber dennoch nicht sagen, daß dem Wesen als Wesen der Allgemeinbegriff zukäme, da ja zum Allgemeinbegriff Einessein und Allgemeinheit gehört. Und absolut kommt das Wesen nach der Betrachtung über seine Seinsweise weder Einessein noch Allgemeinheit zu. Wenn nämlich Allgemeinheit zum Begriff des Menschen gehörte, dann würde, wo auch immer Menschsein gefunden würde, Allgemeinheit gefunden. Das Wesen als solches schließt aber das Sein im Einzelding nicht aus. Das Menschsein wird im Einzelding gefunden. Im Einzelding, in Sokrates z. B., gibt es aber keinerlei Allgemeinheit, sondern was auch immer in ihm ist, ist vereinzelt.

Man kann aber auch nicht sagen, daß der Begriff Gattung oder Art zur menschlichen Natur hinzukäme in Hinblick auf das Sein, das sie in den Einzeldingen hat. Zwar ist das Individuum eines, aber die menschliche Natur z. B. findet sich bezüglich des Einessein in ihm nicht wie eine, die zugleich allen Menschen zukommt, wie es der Allgemeinbegriff fordert⁵⁰). Die menschliche Natur ist, sofern sie im Einzelding ist, bestimmender Grund dieses Einzeldinges und nicht zugleich bestimmender Grund der Einzeldinge, von denen dieselbe Artnatur ausgesagt wird.

Es bleibt also nur übrig, daß der Artbegriff zur menschlichen Natur im Hinblick auf jenes Sein hinzukommt, das sie im Verstand hat. Im Verstand hat die menschliche Natur ein Sein, das von aller Vereinzeltung losgelöst ist. Ihr entspricht deshalb ein Begriff, der allen Individuen (der gleichen Art) angepaßt ist, die außerhalb des Verstandes sind, insofern dieser Begriff in gleicher Weise Bild aller Individuen (gleicher Art) ist und zur Erkenntnis aller führt, insoweit sie Menschen sind. Aus dieser Beziehung der Ähnlichkeit zwischen dem einen Bild der menschlichen Natur im Verstand und allen Individuen findet der Verstand den Begriff der Art und teilt ihn der menschlichen Natur zu⁵¹). In der Beziehung der Ähnlichkeit des einen Bildes der Artnatur zu allen Individuen, von denen die gleiche Artnatur ausgesagt wird, liegt Einheit und zugleich Allgemeinheit. — Dem Wesen als solchem, absolut betrachtet,

⁵⁰) c. 4, p. 36, 18—37, 10.

⁵¹) c. 4, p. 37, 11—38, 4.

kommt weder Allgemeinheit noch Einessein zu. Dem Wesen im Hinblick auf sein Sein im Einzelding kommt zwar Einessein zu, aber nicht zugleich Allgemeinheit. Der Begriff Art gehört also nicht zu den Bestimmungen, die dem Wesen als solchem zukommen, noch gehört er zu den Akzidentien, die dem Wesen in Hinblick auf das Sein, das es in diesem oder jenem Einzelding hat, folgen, sondern zu den Akzidentien, die dem Wesen im Hinblick auf das Sein im Verstande folgen. Dadurch wird folgender Sprachgebrauch erklärt: Alles, was dem Wesen zukommt, sowohl seiner absoluten Betrachtung nach als Wesen, als auch im Hinblick auf das Sein im Einzelding, wird vom Einzelding ausgesagt. Sokrates ist ein Vernunftwesen, Sokrates ist weiß. Der Allgemeinbegriff Art aber folgt als Akzidens dem Wesen nur im Hinblick auf das Sein des Wesens im Verstand. Deshalb wird der Name Art von Sokrates nicht ausgesagt. Man sagt nicht: Sokrates ist eine Art.

Die Untersuchung über das Wesen der zusammengesetzten Substanzen ist hiermit abgeschlossen. Es folgt in *De ente et essentia*, Kap. V die Betrachtung des Wesens der geistigen oder einfachen Substanzen, die die Einsicht in das Wesen der Substanzen im allgemeinen weiter vertieft.

VI. Das Wesen der einfachen Substanzen.

Die Verschiedenheit von Wesen und Sein.

Von den bisherigen Ergebnissen aus ergibt sich für die einfachen Substanzen unter Berücksichtigung ihrer Fähigkeit der geistigen Erkenntnis folgendes: Die einfachen Substanzen (*substantiae simplices* oder *separatae*) sind frei von Materie. Das Wesen der einfachen Substanzen ist nur Form. Ihr Wesen wird deshalb auch mit *f o r m a* bezeichnet, ist selbst einfach und kann daher auch nur nach der Weise des Ganzen (*ut totum*) benannt werden, da ja außer der Form nichts ist, das die Form gleichsam aufnimmt. Die Benennung des Wesens der zusammengesetzten Substanzen dagegen geschieht, wie hier ausgeführt wurde, auch nach der Weise des Teiles. Da die Wesen der zusammengesetzten Substanzen in die *materia designata* aufgenommen werden, werden sie vervielfältigt entsprechend der Teilung der Materie (Cp. 45,7 ff.); es gibt der Art nach gleiche und der Zahl nach verschiedene zusammengesetzte Substanzen. Das Wesen der einfachen Substanzen ist reine Form; mithin ist jede Substanz eine

Art für sich; es gibt ebenso viele Individuen wie Arten unter ihnen.⁵²⁾ Dennoch sind die einfachen Substanzen nicht in jeder Weise Einfachheit, nicht reines Wirklichsein (actus purus), sondern sie haben noch eine Beimischung von Möglichkeit (potentia). In den zusammengesetzten Substanzen ist bereits insofern Potenz vorhanden, als die Materie in Potenz zur Form steht. Die Form, welche selbst nicht das Wirklichsein des Dinges ist, ist Akt der Materie im Hinblick darauf, daß sie die Materie aus dem nur Potenzsein heraushebt, sie zu diesem Etwas bestimmt, Vervollkommnung der Materie zum Wesen ist.⁵³⁾ Aber auch das Wesen der einfachen Substanzen, obwohl es als solches eines der Zahl nach, als solches eigenständig ist, ist in Potenz und zwar zum Sein.

Der Beweis dafür, daß das Wesen der einfachen Substanzen noch nicht das Wirklichsein ist, wird in *De ente et essentia*, wie folgt, geführt: Was nämlich nicht zum Begriff des Wesens oder der Wesenheit (quiditas) gehört, kommt von außen hinzu und geht eine Zusammensetzung mit dem Wesen ein, da ja jedes Wesen nur durch die Teile des Wesens erkannt werden kann. Jedes Wesen aber kann erkannt werden, ohne daß etwas von seinem Wirklichsein erkannt wird. Ich kann nämlich erkennen, was der Mensch oder was Phoenix ist, und dennoch nicht wissen, ob er Sein in der Natur der Dinge hat. Also ist klar, daß Wirklichsein etwas anderes ist als das Wesen, wenn es nicht etwa ein Ding gäbe, dessen Wesen sein Wirklichsein selbst wäre.⁵⁴⁾ Der Beweis der Verschiedenheit von Wesen und Sein stützt sich hier auf die Erkennbarkeit des Wesens unabhängig vom Sein offenbar aus dem Grunde, weil es sich an dieser Stelle um die einfachen Substanzen handelt, deren Wesen reine Form ist, so daß die Erkennbarkeit des Wesens für die menschliche Vernunft der gegebene Zugang ist für Aussagen über das Wesen der einfachen Substanzen. Für die zusammengesetzten Substanzen ist die Verschiedenheit von Wesen und Sein, wie gezeigt wurde, bereits nach den Ausführungen der ersten vier Kapitel von *De ente et essentia* gegeben. In Kap. IV wurde das Wesen der zusammengesetzten

⁵²⁾ Obwohl Thomas von Aquin die menschlichen Seelen ausdrücklich zu den einfachen Substanzen rechnet (c. 5, p. 41), geht er auf deren Sonderstellung, die er in anderen Werken ausführlich behandelt, hier nicht ein. Vgl. z. B. In *Phys.* II, lectio 4 n. 10, Ed. Leon. II 66 f.

⁵³⁾ c. 2, p. 20, 6—8; S. c. g. II c. 54 § Deinde quia und § In substantiis autem compositis.

Substanzen dem Sein nach abgegrenzt gegenüber dem Sein im Einzelding und dem Sein im Verstande.

Die Verschiedenheit von Wesen und Sein erhält ihre entscheidende Deutung durch folgende Überlegung: Sollte es etwas geben, das nur Sein ist, esse tantum, so daß das Sein selbst eigenständig wäre (esse sit subsistens), dessen Wesen als reine Form nur Sein wäre, so könnte dieses nur eines sein. Denn jede Mehrheit entsteht durch Hinzufügung irgendeines Unterschiedes. Etwas aber, das nur Sein wäre, so daß das Sein selbst eigenständig wäre, nähme die Hinzufügung einer Unterscheidung nicht auf, da es dann schon nicht nur Sein wäre, sondern Sein und außerdem irgendeine Form. Deshalb kann das, was sein Sein ist, nur eines sein, und in jedem anderen außer ihm muß dessen Wirklichsein etwas anderes sein als sein Wesen. Daher sind auch die einfachen Substanzen, die Intelligenzen, Form und Sein.⁵⁵⁾ Dem Wesen in ihnen kommt eine Seinsweise zu, die noch nicht das Wirklichsein ist. Die Verschiedenheit von Wesen und Sein ist also gleichbedeutend mit der Tatsache, daß etwas nicht eigenständiges reines Sein, actus purus, wesenhaftes Sein ist, sondern nur ein dingliches Sein, das entsprechend dem Wesen des Dinges ein solches Sein ist.⁵⁶⁾ Dabei ist das wesenhafte Sein wohl zu unterscheiden vom Begriff des allgemeinen Seins. Das wesenhafte Sein, das reine Wirklichsein, schließt positiv jede Hinzufügung zum Sein aus, da diese das wesenhafte Sein als solches aufheben würde. Das wesenhafte Sein ist Fülle, Maximum des Seins, das mithin alle Seinsvollkommenheiten in erhabenster Weise besitzt. Der Begriff des allgemeinen Seins dagegen schließt eine Hinzufügung zum Sein nicht positiv aus, schließt sie aber auch nicht positiv ein. Im Begriff des allgemeinen Seins wird von Hinzufügungen nur abgesehen.⁵⁷⁾

⁵⁴⁾ c. 5, p. 46, 2—11.

⁵⁵⁾ c. 5, p. 46, 20—47, 11.

⁵⁶⁾ Vgl. *De subst. sep.*, c. 6, ed P. Mandonnet, p. 97; Sed considerandum est, quod ea quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio; sed particulariter secundum quemdam determinatum essendi modum qui convenit huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae.

⁵⁷⁾ c. 6, p. 52, 2—12 und z. B. S. th. I q. 3 a. 4.

Die Tatsache der Realdistinktion wird nun wesentlich benutzt, um auf die Existenz des einen durch sich eigenständigen wesenhaften Seins als erster Ursache alles Seienden zu schließen: Alles nämlich, was einem Seienden zukommt, ist entweder verursacht durch die Prinzipien seines Wesens, wie z. B. die Fähigkeit zu lachen im Menschen, oder kommt hinzu auf Grund irgendeines Prinzips von außen. Das Sein kann aber vom Wesen des Dinges nicht verursacht worden sein — verursacht im Sinne der Wirkursächlichkeit, nicht der Formalursächlichkeit —, da irgend ein Ding sonst Ursache seiner selbst wäre, sich selbst zum Sein führte, was unmöglich ist.⁵⁸⁾ Es wäre sonst, bevor es wäre, weil alles, was wirkt, existiert. Also muß jedes Ding, dessen Sein etwas anderes ist als sein Wesen, das Sein von einem anderen haben. Auf Grund des Kausalitätsgesetzes, als reinen Seinsgesetzes, das hier folgende Formulierung erhält: Alles, was durch ein anderes ist, wird zurückgeführt auf das, was durch sich ist, als auf die erste Ursache, muß es etwas geben, das Ursache des Seins aller Dinge ist, dadurch, daß es selbst nur Sein ist; sonst würde man ins Unendliche in der Reihe der Ursachen gehen, da jedes Ding, das nicht nur Sein ist, eine Ursache seines Seins hat, und doch nicht erklären, woher überhaupt etwas ist.⁵⁹⁾ Alles, was etwas von einem anderen aufnimmt, ist in Potenz ~~und in~~ bezug auf jenes, und das, was in ihm aufgenommen worden ist, ist dessen Akt. Als Aufnehmendes ist das Wesen in Potenz zum Sein, als Aufgenommenes ist das Wirklichsein Akt des Wesens.

Erst nachdem die Existenz des einen wesenhaften Seins feststeht, wird in *De ente et essentia* vom Wesen als in Potenz zum Sein gesprochen. Denn die Existenz des wesenhaften Seins, der Ursache alles Seienden, ist letzte Erklärung für das dingliche Sein. Nur entsprechend dem Wesen nimmt zwar das Ding, die zusammengesetzte wie einfache Substanz, am Sein, dem höchsten Akt, teil. Das Wesen, der bestimmende Grund des Dingseins, ist aber nicht etwas, was unabhängig wäre vom ersten Ursprung alles Seienden. Das Ding als Ganzes ist vom wesenhaften Sein verursacht.⁶⁰⁾ Auch das esse in potentia, die dem Wesen eigentümliche Seinsweise kommt ihm auf Grund irgendeiner Teil-

⁵⁸⁾ c. 5, p. 47, 12—48, 1.

⁵⁹⁾ c. 5, p. 48, 1—8.

⁶⁰⁾ Vgl. S. c. g. II, c. 16, § *Amplius unumquodque und Item. Materia; De subst. sep.* c. 8, ed P. Mandonnet, p. 106—107.

nahme am ersten Seienden, das Gott ist, zu.⁶¹⁾ Jedes außerhalb des esse subsistens Existierenden ist für sich in etwas vom Sein als Akt Verschiedenem, nämlich im Wesen, wodurch es als Ding bezeichnet wird. Es existiert wirklich als Einzelding, verursacht durch das wesenhafte Sein, woraufhin es ein Seiendes genannt wird.

Die letzten Ausführungen lassen erkennen, welche wichtige Stellung der Wesensbegriff und die mit ihm gegebene *distinctio realis* im System des hl. Thomas von Aquin einnehmen. Die Verschiedenheit des Wesens — in der ihm als Konstitutivum des Dingseins eigentümlichen Seinsweise des esse in potentia — von dem Wirklichsein des Dinges ist Hilfsmittel, um vom Sein der Dinge aus auf die Existenz der *causa prima* alles dinglichen Seins zu schließen und um das Sein des ersten Ursprungs, das esse per se subsistens, das durch sich eigenständige Sein, von jedem außer ihm Seienden zu unterscheiden.⁶²⁾

⁶¹⁾ *De subst. sep.*, a. a. O. S. 97.

⁶²⁾ Vgl. z. B. I, 22 und II, 52; S. th. I q. 3 a. 4; *De pot.* VII, 2; *Comp. theol.* c. 9; I *Sent.* d. 8 q. 1 a. 1.