

Publications of the Institute
for the History of Arabic-Islamic Science

Islamic Philosophy
Volume 40

Publications of the
Institute for the History of
Arabic-Islamic Science

Edited by
Fuat Sezgin

ISLAMIC
PHILOSOPHY

Volume
40

Die Metaphysik
Avicennas
Enthaltend die Metaphysik,
Theologie, Kosmologie
und Ethik

Übersetzt und erläutert
von
Max Horten

First Part

1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

ISLAMIC PHILOSOPHY

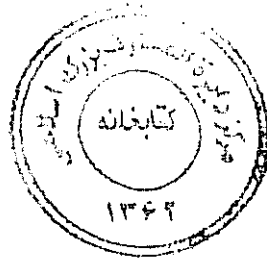
Volume
40

DIE METAPHYSIK AVICENNAS

ENTHALTEND DIE METAPHYSIK,
THEOLOGIE, KOSMOLOGIE
UND ETHIK

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT
VON
MAX HORTEN

FIRST PART



1999

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

BBR9

J8

vol. 40-41

1-40

Reprint of the Edition Halle/New York 1907

100 copies printed

ISSN 1437-5125

ISBN 3-8298-6041-2

Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften
Beethovenstrasse 32, D-60325 Frankfurt am Main
Federal Republic of Germany

Printed in Germany by
Strauss Offsetdruck, D-69509 Mörlenbach

DAS BUCH DER GENESUNG DER SEELE

EINE PHILOSOPHISCHE ENZYKLOPÄDIE AVICENNAS

II. SERIE

DIE PHILOSOPHIE

III. GRUPPE UND XIII. TEIL

DIE METAPHYSIK, THEOLOGIE, KOSMOLOGIE
UND ETHIK



HALLE A. S. UND NEW YORK
VERLAG VON RUDOLF HAUPT

1907

DIE METAPHYSIK AVICENNAS

ENTHALTEND

DIE METAPHYSIK, THEOLOGIE, KOSMOLOGIE
UND ETHIK

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

VON

M. HORTEN



HALLE A. S. UND NEW YORK
VERLAG VON RUDOLF HAUPT

1907

Einleitung.

Avicenna ist im Oriente nicht so sehr durch seine Philosophie — am wenigsten durch seine Metaphysik — als vielmehr durch seine medizinischen Schriften bekannt. Er gilt hauptsächlich als Arzt. Sein Kanon der Medizin ist ungleich mehr verbreitet als seine philosophischen Schriften. Doch Avicenna ersetzt der arabischen Kulturwelt nicht nur einen Galen, sondern auch einen Aristoteles. Da er die Gedankenwelt beider vereinigte, ist das Interesse an seiner Philosophie ein um so größeres. In ihm sehen wir einen hauptsächlich auf die Naturwissenschaften gerichteten Geist sich in den höchsten Fragen der metaphysischen Spekulation betätigen.

Avicenna¹⁾ war ein Denker von außergewöhnlicher Begabung und Arbeitskraft. Er hat drei gewaltige Enzyklopädien verfaßt. Von der medizinischen sagt J. Hirschberg:²⁾ „Sein berühmtestes Werk ist der Kanon der Heilkunde. Dies ist ein durch Ordnung und Genauigkeit ausgezeichnetes, sehr umfangreiches und vollständiges Lehrgebäude der gesamten Heilkunde, einschließlich der Chirurgie, — fast ohnegleichen in der Weltliteratur. Von den Griechen besitzen wir nur Sammlungen, Auszüge, Kompilationen. Der Kanon ist ein Werk aus einem Guß. Heutzutage braucht man ein ganzes Kollegium von Ärzten, um ein entsprechendes ‚Handbuch‘ zu schaffen. Ein halbes Jahrtausend hat der Kanon gegolten, hat Ibn Sina geherrscht, wie Aristoteles und Galenos.“ Daneben schrieb er in persischer

¹⁾ Vgl. Brockelmann, *Gesch. d. arab. Lit.* I, S. 452—458 und Carra de Vaux *Avicenna*, Paris 1900.

²⁾ *Geschichte der Augenheilkunde bei den Arabern*, S. 16, Leipzig 1905. — Graefe-Saemisch, *Handbuch der gesamten Augenheilkunde*, II. Teil, XIII. Bd.

Sprache eine nicht minder umfangreiche, philosophische Enzyklopädie: „Das Weisheitsbuch des 'Ala-uddaulah, des Fürsten von Isfahān“, die inhaltlich mit dem Buche der Genesung der Seele verwandt ist.¹⁾ Daneben hat er noch kleinere Schriften über alle Gebiete des Wissens verfaßt, Theologie und Mystik nicht ausgenommen, deren Zahl sich auf mehrere Hunderte beläuft. Zudem scheinen seine umfassendsten Werke verloren gegangen zu sein. Gūzgānī, sein Lieblingsschüler, erwähnt Kommentare, die Avicenna vor dem Buche der Genesung der Seele verfaßt habe. In letzterem Werke wollte der Philosoph „kurz“ seine eigenen Gedanken zusammenfassen, während er in den „Kommentaren“ neben seinen Gedanken auch die anderer darstellte und sich in längere Diskussionen einließ. Diese Schriften waren schon zu Lebzeiten Avicennas sehr selten geworden. Der Meister hatte die Originale in übergroßer und leichtfertiger Liebenswürdigkeit an seine Freunde verschenkt und bekümmerte sich weiter nicht um das Schicksal seiner Schriften. Deshalb drängten ihn andere Freunde, die Summe seines Wissens „kurz“ zusammenzustellen, um sie der Nachwelt zu erhalten. In zwanzig Tagen hat er nach dem Berichte Gūzgānīs, der Augenzeuge war, die Metaphysik und die Naturwissenschaften mit Anschluß der Botanik und Zoologie, also eine Summe von Schriften, deren Übersetzung wohl zweitausend Druckseiten einnehmen werden, diktiert.²⁾ 1016 begann er das Werk in Hamadān

¹⁾ Ethé, Prof. Dr., Neupersische Literatur in: „Grundriß der iranischen Philologie“, Bd. II, Nr. 5, S. 363. „An der Spitze derselben (der großen Enzyklopädien) steht das Dānānāme -i- 'Alai ..., ein von dem großen Ibn Sina für den Fürsten 'Ala-uddaulah von Isfahān (gest. 1042) geschriebenes Werk. Es behandelt die Wissenschaften der Logik, Metaphysik, Physik, Geometrie, Algebra, Astronomie, Arithmetik und Musik.“

²⁾ Danach zu urteilen hätte er die Metaphysik in vier bis fünf Tagen hergestellt. Die Richtigkeit dieser Angaben darf nicht bezweifelt werden. Avicenna diktierte einem Schnellschreiber. Die arabische Schrift hat das vor der lateinischen voraus, daß sie, wenn ohne diakritische Punkte geschrieben, an Kürze einer Stenographie gleichkommt. Die in Frage kommenden philosophischen Gedanken sind im Grunde sehr einfache und klare. Sie lassen sich beliebig breit darstellen. Jeder, der sich in die aristotelische oder scholastische Gedankenwelt hineingelebt hat, wird es häufig erlebt haben, wie reichlich die Gedanken zusammenströmen, wenn die Grundideen und die Hauptprobleme klar sind. Jede Deduktion läßt sich nach verschiedenen Seiten hin leicht entwickeln. Zudem diktierte Avicenna, wie sein Schüler ausdrücklich bemerkt, frei aus dem Stegreif, ohne sich an ein Buch anzulehnen;

unter der Gunst des Fürsten Schems ed-daula (Sonne der Herrschaft). Der baldige Tod dieses Fürsten bedeutete für Avicenna den Beginn der Verfolgung, die er von dessen Nachfolger zu erleiden hatte. Vier Monate wurde er in der Festung Ferdagān gefangen gehalten. Er verfaßte in dieser Zeit mehrere Schriften. Aus der Gefangenschaft nach Hamadān zurückgekehrt, gelang es ihm, in dem Gewande eines Mystikers nach Isfahān zu dem Fürsten 'Ala-uddaulah zu fliehen. Dort vollendete er die Logik.¹⁾ Auf einer Reise, auf der er seinen Fürsten nach Sābur Khast begleitete, schrieb er ein dem Buche der Genesung der Seele verwandtes, aber selbständiges Werk: Die Erlösung vom Irrtum, en-Nagāt.

Am meisten ist zu verwundern, daß Avicenna seine umfassenden Werke schrieb, während er ein sehr unstätes Leben führte und die größte Zeit des Tages seinen Aufgaben als Minister widmen mußte. Die gewiß staunenerregende und gewaltige Tätigkeit eines Thomas v. Aquin und Albertus Magnus scheint also im Lande der aufgehenden Sonne von einem Denker der gleichen philosophischen Richtung, wie die christliche Scholastik, noch übertroffen worden zu sein.

Das System und das Werk Avicennas ist eine kulturgeschichtliche Tatsache von hervorragender Bedeutung und als solche verdient sie die Beachtung nicht nur der Orientalisten und Philosophen, sondern auch der Historiker und Religionsgeschichtler. Sie ist ein Beitrag zur Darstellung des Völkerlebens und ist ferner keine rein persönliche und individuelle Tatsache; denn die Bedingungen seiner Gedanken liegen in der ganzen damaligen Zeit und sind ein Resultat jahrhundertelanger Entwicklung. Sie haben ferner auf Jahrhunderte lang einen

war ihm also die Disposition der Metaphysik klar, dann konnte er sie ohne Unterbrechung diktieren. Es handelt sich zudem um Gedanken, mit denen er sich von Jugend auf beschäftigt hatte und in denen er lebte. Die Leistung ist immerhin eine ganz enorme. Die Herausgabe dessen, was Avicenna in zwanzig Tagen diktiert hat, wird wohl vierzig Monate in Anspruch nehmen. Die Arbeitsart Avicennas macht viele Unsicherheiten des Textes verständlich.

¹⁾ Avicenna schrieb zuerst die Naturwissenschaften und Metaphysik. In letzterem beruft er sich aber vielfach auf die Logik wie auf ein bereits vorliegendes Werk. Die Disposition des Ganzen schwebte ihm also klar vor Augen, und da er die Metaphysik als den Schlußstein betrachtete, konnte er sich auf Kapitel der Logik berufen, selbst wenn letztere noch nicht geschrieben war.

bestimmenden Einfluß ausgeübt. Die Entstehungsgeschichte und die Einwirkung der Philosophie Avicennas auf die folgenden Jahrhunderte bis auf unsere Zeit ist fast gleichbedeutend mit der Darstellung der arabischen Philosophie griechischer Richtung und auch die der anderen Schulen. Diese nahmen die griechische Gedankenwelt, deren Verständnis Avicenna erschlossen hatte, in sich auf. Auch für die christliche Philosophie des Mittelalters ist er von großer Bedeutung gewesen. Brucker sagte von ihm, Avicenna sei bis zur Renaissance, wenn nicht der einzige, so doch der Hauptlehrer der Christen gewesen.

Das Buch der Genesung der Seele bildet also wie die Schriften des Aristoteles, Platons, Plotins, Gazäls, Thomas von Aquins und Kants einen der großen Gedenksteine in der Entwicklung der Wissenschaften. In der ganzen islamischen Kulturwelt, von Indien bis zu den Säulen des Herkules, besonders aber in Persien, suchte der Wissensdurstige die Genesung seiner Seele von den Krankheiten des Zweifels und die Erkenntnis des Wesens der Dinge und der Harmonie des Weltalls in diesem Buche, das seit dem XI. Jahrhunderte das Denken der philosophischen Schulen des Islam bestimmt hat. Es ist jenes Werk, zu dem die frühere philosophische Entwicklung des Islam hinführte und auf das die gesamte spätere Entwicklung sich aufbaute. An dasselbe schließen sich die philosophischen Diskussionen an, deren Zeugen die späteren Jahrhunderte waren.

Es ist durchaus gegen die Lehre der islamischen Philosophie, mit der Metaphysik zu beginnen. Die Reihenfolge der Wissenschaften war vielmehr folgende. Den ersten Teil der Philosophie bilden die Naturwissenschaften. Diese sind: die Lehre über die Prinzipien der Naturkörper, das Weltgebäude, das Entstehen und Vergehen, Wirken und Leiden in der Natur, die Meteorologie und Erdkunde, die Psychologie, Botanik und Zoologie. Daran schließen sich die vier mathematischen Disziplinen an, von denen die erste und dritte, Geometrie und Astronomie, reine Mathematik sind, die zweite und vierte angewandte: Astronomie und Musik. Nach diesen Vorkenntnissen gelangte man erst zur Königin aller Wissenschaften, der Metaphysik. Nicht zur Philosophie gehörte die Logik. Sie bildete die Propädeutik zur Philosophie. An diese streng vorgeschriebene Reihenfolge ist jedoch der Historiker, der als unparteiischer Beobachter außensteht, nicht gebunden, und so möge die Veröffentlichung des Lebenswerkes Avicennas

mit der Metaphysik beginnen, weil sie die umfassendsten Lehren bietet, für die Geschichte der Philosophie hauptsächlich in Betracht kommt und das System kurz zusammenfaßt.

Weitere Aufgaben, die sich an diese Veröffentlichung anschließen könnten, sind: die Herausgabe der lateinischen Übersetzungen und das Verständnis derselben aus dem arabischen Urtexte, die Einwirkung Avicennas auf Alexander von Hales, Albertus Magnus und Thomas von Aquin u. s. w. zu untersuchen, desgleichen seine Abhängigkeit von den Kommentatoren des Aristoteles, Alexander von Aphrodisias und Themistius, ebenso die Abhängigkeit oder auch Einwirkung auf die indische Philosophie, ferner die Schicksale der Philosophie Ibn Sinas innerhalb der islamischen Kulturwelt. Während die Lösung der erstgenannten Aufgaben den Spezialisten auf den Gebieten der griechischen und mittelalterlichen Philosophie überlassen bleibt, wurde zur Lösung der letzteren Aufgabe in den Anmerkungen ein Ansatz gemacht. Es sind hauptsächlich die der Handschrift c (Isfahān 1672),¹⁾ denen sich Auszüge anschließen aus dem Lexion des Hawārezmī²⁾ um 990, Gorgānī³⁾ 1413 † und des Fārūqī⁴⁾ 1745 †. Letzterer zitiert seinerseits wiederum die bedeutendsten Philosophen der ihm vorausgehenden Zeit, wie: Urmawi 1283 †, Taftazānī 1389 †, Sakkākī 1229 †, Samarkandī 1291 †, Igi 1353 †, Suhrawardī 1297 †, Kātibi 1276 †, Abhari 1264 †, Tūsī 1273 †, Rāzī 1209 †, Dawānī 1501 †, Nasafī 1310 †, Mahbūbī 1346 † u. s. w., so daß in diesen Anmerkungen Einblicke in die islamische Philosophie fast aller Jahrhunderte nach Gazālī gegeben sind.

Die Übersetzung sucht in möglichster Treue den Gedanken des Originals und seine Nuancen wiederzugeben in engster Anlehnung an den Wortlaut des arabischen Textes. Um Unklarheiten zu vermeiden, wurden vielfach an Stelle der Pronomina

¹⁾ a = Leiden, Gol. 4, Nr. 1444. b = Leiden, Gol. 84, Nr. 1445. c = Berlin, Minutoli 229, Nr. 5045. d = Ind. Office, Nr. 477.

²⁾ G. van Vloten, *liber Mafātih al-'Olām explicans vocabula technica scientiarum tam arabum quam peregrinorum*. Lugduni Batavorum 1895.

³⁾ Gustav Flügel, *Definitiones viri meritissimi sejjid scherif Dschordschānī. Accedunt definitiones Theosophi Mohammed vulgo iben Arabi dicti*. Lipsiae 1845.

⁴⁾ Dr. Al. Sprenger, *A dictionary of the technical terms used in the Sciences of the Musulmans*, in „Bibliotheca Indica“; a Collection of oriental Works published by the Asiatic Society of Bengal. Calcutta 1854.

die bezüglichen Substantiva selbst gesetzt und große Perioden aufgelöst.

Die Fußnoten des Textes der Übersetzung haben den Zweck, sowohl die philosophischen Gedanken, die dem modernen Denken vielfach sehr ferne liegen, zu erklären, als auch einige Beziehungen zur griechischen und scholastischen Philosophie, vor allem also zu Aristoteles und Thomas von Aquin, anzudeuten.

Die Herausgabe und Übersetzung der Philosophie Avicennas dürfte um so zeitgemäßer sein, als in neuerer Zeit vielfache Bestrebungen aufgetreten sind, die das Ziel verfolgen, den Entwicklungsgang der christlichen Philosophie des Mittelalters wie auch den der muslimischen und indischen Philosophie dem Verständnisse zu erschließen.

Der Universitätsbibliothek zu Leiden spreche ich für ihr freundliches Entgegenkommen meinen besonderen Dank aus.

Bonn, Dezember 1906.

M. Horten.

Die Metaphysik Avicennas.

Vierte Summa¹⁾ des Buches der Genesung der Seele.

Über die metaphysischen²⁾ Dinge.

In zehn Abhandlungen. Die erste Abhandlung umfaßt acht Kapitel.

Erstes Kapitel.

Ein erstmaliges Suchen³⁾ nach dem Objekte der prima philosophia,⁴⁾ damit ihre eigentümliche Natur⁵⁾ innerhalb der Wissenschaften klar werde.

Nachdem wir bereits mit Gottes Hilfe, des Herrn der Gnade und des Erfolges, alle Begriffe vorgebracht haben, die in dem Bereiche der logischen, physischen und mathematischen Wissenschaften eine Darlegung erforderten, so ist es nun

¹⁾ Es gehen voraus *summa logica*, *summa scientiarum naturalium*, *summa mathematica*. Abaelard 1142†, der Vater der scholastischen Lehrmethode, soll der Erfinder der Idee einer Summa als wissenschaftlicher Darstellungsmethode gewesen sein. Vgl. de Wulf, *Histoire de la Philosophie Médiévale* S. 201 ff. und 209, und Fr. Picavet, *Esquisse* S. 200 ff. Ist die Übereinstimmung eine zufällige oder hat eine Abhängigkeit, sei es eine direkte oder eine indirekte (gemeinsame Quelle) stattgefunden? Cod. c hat den Titel: Dreizehnter Teil d. Buches u. s. w.

²⁾ Wörtlich: „die göttlichen Dinge“. Aristoteles verwendet „Theologie“ im Sinne von Metaphysik: vgl. *φιλοσοφία θεωρητική τρεῖς, μαθηματική, φυσική, θεολογική* 1026 a 19. Vgl. Thomas, Prooemium zum Kommentar der Metaphysik.

³⁾ Wörtlich: „der Beginn des Suchens“. Die definitive Feststellung des Objektes erfolgt Kap. 2.

⁴⁾ Aristotelischer Ausdruck: *ἡ πρώτη φιλοσοφία*; vgl. Physik. 191 b 14.

⁵⁾ Wörtlich: „ihre Individualität“. Cod. c Gl.: „innerhalb der Objekte der Wissenschaften“.

angebracht zu beginnen mit der Definition der Begriffe der „Weisheit“. ¹⁾ Daher beginnen wir, indem wir Gott um Hilfe anrufen und lehren: Die philosophischen Wissenschaften zerfallen, wie es schon an anderen Orten dargelegt wurde, ²⁾ in spekulative und praktische. ³⁾ Wie sich beide voneinander unterscheiden,

¹⁾ Weisheit, hikma, bezeichnet im prägnanten Sinne die Metaphysik. Der gleiche Sprachgebrauch findet sich bei Aristoteles *Metaph.* 981 b 28: ... τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἰτία καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες; 982 b 9 et passim. Ebenso Thomas von Aquin (*super Isaiam* cap. 9 principio): Sapiencia autem, ut dicit Philosophus (*Metaph.* Kap. 1, 980—982) est duplex, scilicet universalis et particularis. Particularem definiens dicit, quod est virtus per quam homo potest in ultimo cuuscumque artis, ut medicinae, et ob hoc dicitur sapiens medicus, qui est certissimus in his quae sunt medicinae, et similiter sapiens faber et sic de aliis. Et hoc modo sumitur hic. Universalis sapientia est quae est ultimum in omnibus artibus et scientiis, et ista est per quam homo elevatur in cognitionem nobilissimarum causarum id est substantiarum separatarum (arab. *musfarigât*) vel spiritualium. Et haec secundum Philosophum est metaphysica et secundum nos est theologia. Vgl. dazu die Definition der Weisheit bei Ismaïl el Hoscini: *Horten, Das Buch der Ringsteine Fârâbîs* S. 316. Nach al-Hawârezmi (*Liber Mafâtih al-ulâm* ed. van Vloten, Lugduni 1895, S. 252) bezeichnet die Weisheit schlechthin die Alchemie; an dieser Stelle bezeichnet sie die Philosophie schlechthin.

²⁾ z. B. in dem Buche: *Die Einteilung der Wissenschaften*, Brockelmann *Gesch. d. ar. Lit.*, Bd. I, S. 455, Nr. 24 und weiter die Einleitung in die Logik, den ersten Teil des Buches der Genesung.

³⁾ Siehe Arist., *Metaph.* 1064 b 2: ὅλον τοίνυν δι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἐστὶ, φυσικῇ, μαθηματικῇ, θεολογικῇ. Vgl. auch S. 1, Anm. 2. Aristoteles lehrt jedoch *Metaph.* 1025 b 25 eine andere Dreiteilung, indem er die Willenshandlung (πρᾶξις actio) von dem äußeren Wirken (ποιήσις, factio) unterscheidet: ὥστε ἐὶ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ, ἢ φυσικὴ θεωρητικὴ τις ἔν εἴῃ. Thomas lehrt (in *Matth.* Kap. II) eine wesentlich verschiedene Dreiteilung: Sunt tres partes philosophiae, scilicet moralis, logica et naturalis, und in seinem Kommentar zur nikomachischen Ethik (lib. I, lectio 1) eine Vierteilung: Ordo quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo, quam ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo quem ratio considerando facit in proprio actu; puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae. Tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo. Et quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat, sed non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare

wurde ebenfalls deutlich gemacht, indem gezeigt wurde, daß die theoretischen Wissenschaften das Ziel verfolgen, die theoretische Denkfähigkeit der Seele dadurch zu vervollkommen, daß sie den Verstand aktuell denkend machen.¹⁾ Dieses wird dadurch erreicht, daß der Verstand die begrifflich auffassende und (über die Außenwelt) urteilende²⁾ Wissenschaft von Dingen erlangt, die nicht unsere Handlungen und Verhältnisse sind.³⁾ Daher ist der Zweck der theoretischen Philosophie der, daß Gedanken und Überzeugungen erworben werden, die sich nicht auf die Beschaffenheit der Handlung noch die des Prinzips⁴⁾ des Handelns erstrecken.⁵⁾

ordinem partium orationis ad invicem et ad conclusiones. Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. Ordo autem quam ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas. Auch in der ersten, aus Thomas zitierten Stelle ist unter scientia naturalis die Metaphysik mitverstanden.

Die Philosophie ist demnach eine Kenntnis

1. der Außenwelt (Naturw. und Metaph.),
2. der Gedankenwelt (Logik),
3. der actiones (Moral),
4. der factiones (Mechanik).

Eine Zweiteilung, wie sie Avicenna lehrt, findet sich in Ismail el Hoseini (lib. cit. S. 317). Alle diese Einteilungen stimmen in dem Wesentlichen überein. Der Unterschied ist ein nur äußerlicher.

¹⁾ Wörtlich: „daß der Verstand actu (*ἐντελεγεῖα*) wird“. Durch Aufnahme der Erkenntnisform erhält er eine neue „Wirklichkeit“ als denkender. Arist. Psych. 429 b 30: *δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐν τελεγεῖα οὐδέν, πρὶν ἔν νοῦ.*

²⁾ Erst im Urteile (*tasdiq*), dem affirmativen und negativen, ist Wahrheit oder Falschheit enthalten. Im eigentlichen Sinne bezeichnet *tasdiq* nur die affirmative Aussage. Vgl. dazu Fahr ed-Din er-Râzi, Muhassal, Anfang: „Wenn wir eine Wesenheit erkennen, so betrachten wir entweder dieselbe so wie sie in sich ist, ohne über dieselbe ein negatives oder positives Urteil zu formulieren. — Dies ist die begriffliche Auffassung. — Oder wir urteilen über dieselbe positiv oder negativ. Dies ist das Urteil (das Wahrheit oder Falschheit enthält)“. Arist. 17 a 1: *Ἔστι δὲ λόγος ἅπας σημαντικός οὐχ ὡς δεῖναι δὲ ἀλλ' ὡς προεῖρηται, κατὰ συνθήκην, ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν τῷ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει.*

³⁾ Wörtlich: „die nicht darin besteht, daß sie ... selbst sind“. Mit diesen befaßt sich die philosophia practica, die Ethik.

⁴⁾ Wörtlich: „noch auf die Qualität des Prinzips einer Handlung, insofern es ein Prinzip ethischer Handlungen ist“.

⁵⁾ Auch die Metaphysik betrachtet die menschlichen Handlungen und ihre Prinzipien, jedoch unter dem Gesichtspunkte des Seins, des Wirklichen, nicht sofern sie in den Bereich der Ethik gehören.

Die praktische Philosophie, so wurde ferner gezeigt, ist diejenige, die zunächst die Vollendung der theoretischen¹⁾ Denkfähigkeit erstrebt, indem (durch sie) ein begrifflich auffassendes und urteilendes Wissen von Dingen (im Geiste) auftritt, die unsere Handlungen selbst sind. Der Zweck dieses theoretischen Wissens ist der, daß wir in zweiter Linie von dieser Wissenschaft die Vollendung der praktischen Fähigkeit durch gute Charaktereigenschaften erlangen.

Es wurde weiterhin erwähnt, daß die spekulative Philosophie in drei Teile zerfällt, nämlich in die Naturwissenschaft, Mathematik und Metaphysik;²⁾ ferner, daß das (formelle) Objekt³⁾ der Naturwissenschaft die Körper sind, insofern sie Bewegung und Ruhe besitzen.⁴⁾ Sie untersucht die Akzidenzien, die ihnen infolge dieser Bestimmungen (der Bewegung und Ruhe) notwendig⁵⁾ zukommen; ferner, daß das Objekt der mathematischen Wissenschaften entweder das seinem Wesen nach Quantitative ist, das frei ist von der Materie,⁶⁾ oder dasjenige, was eine Quantität (als Akzidenz, nicht als Wesen) besitzt.⁷⁾ Sie untersucht in diesem Objekte die

¹⁾ Sie ist ja eine deduktiv schließende Wissenschaft und als solche Spekulation, nicht Praxis.

²⁾ Wörtlich: „die göttliche Wissenschaft“.

³⁾ Dem *ὑποκείμενον* wird das *κατηγορούμενον*, das Prädikat gegenübergestellt. Jedoch wird es auch als Objekt des Wissens gebraucht. Metaph. 982 a 23: *ὁ γὰρ μάλιστα ἔχων τὴν καθόλου επιστήμην οἷός τις πάντα τὰ ὑποκείμενα*.

⁴⁾ Die Übereinstimmung mit Aristoteles, Metaph. 1064 b 1—2, ist wörtlich. Thomas, Metaph. XI, lect. 7: *Ex hoc ulterius concludit quod tria sunt genera speculativarum scientiarum: scilicet naturalis quae considerat ea mobilia, quae in sui definitione materiam sensibilem recipiunt; et mathematica, quae considerat immobilia, quae non recipiunt materiam sensibilem in sui definitione, licet habeant esse in materia sensibili; et theologia quae est circa entia penitus separata. Ebenso Arist., Metaph. 1059 b 16. Thomas, ibid., lect. 1: *Totum negotium naturalis philosophiae est circa ea quae habent in seipsis principium motus et quietis, quae naturalia dicuntur.**

⁵⁾ per se, *καθ' αὐτό*.

⁶⁾ Cod. c: „entweder das Quantitative ist, das seinem Wesen nach frei ist, von der Materie ...“.

⁷⁾ Aristoteles betont hauptsächlich die Materialität des Objektes der Mathematik. Metaph. 1064 a 32: *ἡ δὲ μαθηματικὴ θεωρητικὴ μὲν καὶ περὶ μένοντά τις (ἀκίνητα) αὐτὴ, ἀλλ' οὐ χωριστά*. Dies widerspricht nicht der Behauptung, daß dasselbe per se genommen und nur in seinem Wesen betrachtet, ein *χωριστόν* ist. Phys. 193 b 34: *χωριστά γὰρ τῇ νοήσει κινήσεώς ἐστι*. Aus der Kombinierung dieser beiden Thesen ergibt sich die doppelte

Verhältnisse, die dem Quantitativen als solchem zukommen. In ihrer Definition ist daher keine Art der Materie, noch eine bewegende Kraft enthalten.¹⁾ Ferner wurde erwähnt, daß die metaphysischen Disziplinen diejenigen Gegenstände untersuchen, die in ihrem Bestande und ihrer Definition von der Materie getrennt (oder trennbar) sind.

Ferner hast du vernommen,²⁾ daß die Metaphysik diejenige Wissenschaft ist, die die ersten Ursachen des unter die Naturwissenschaften und Mathematik fallenden Seins und desjenigen, was mit beiden in Verbindung steht, (als „Problem“) untersucht,³⁾ und die ferner sogar die erste Ursache und das höchste Prinzip,⁴⁾ nämlich die Gottheit — Erhaben sei ihr Ruhm! — erforscht. Alles dieses hast du bereits in den früheren Teilen dieses Buches betrachtet.⁵⁾

Aus dem Vorhergehenden ist nun aber noch nicht klar, welches das formelle und eigentliche Objekt der Metaphysik ist. Es wurde dieses nur „angedeutet“ in dem Buche über den demonstrativen Beweis⁶⁾ (der *analytica posteriora*), wenn du dich dessen erinnerst. Es wurde dort ausgeführt, daß in allen

Bestimmung Avicennas. Die erste bestimmt das *objectum formale* (= Arist., Phys. 193 b 34), die zweite das *objectum materiale*, den quantitativen Gegenstand (= Arist. 1061 a 32). Es sollen nicht zwei unabhängige Objekte bezeichnet werden, sondern ein und dasselbe in verschiedener Auffassung. Durch die Aufstellung des *objectum formale* will Avicenna es ermöglichen, die Astronomie und Musik in die mathematischen Wissenschaften hineinzuziehen. Beide sind an eine Materie gebunden.

Avicenna unterscheidet in jeder Wissenschaft Objekt und Probleme. Das Objekt ist nicht Problem, sondern Voraussetzung. Problem kann es nur in einer höheren, subalternierenden Wissenschaft werden. Probleme sind für jede Wissenschaft nur die Akzidenzien ihres Objektes.

¹⁾ Durch die Aufnahme dieser Bestimmungen würde sich der Gegenstand als Objekt der Naturwissenschaft kennzeichnen.

²⁾ Avicenna beabsichtigte in diesem Kap. nur aus den früheren Auseinandersetzungen alle Daten zusammenzutragen, aus denen sich irgendwelche Bestimmungen für das Objekt der Metaphysik gewinnen lassen, auch wenn dieselben vorderhand noch wenig zusammenhängend erscheinen.

³⁾ Sie muß daher ein „Objekt“ besitzen, das einer höheren Ordnung angehört als die Objekte jener Wissenschaften.

⁴⁾ Wörtlich: „*causam causarum et principium principiorum*“.

⁵⁾ Vgl. die Einleitungen zur Logik und Naturwissenschaft, z. B. I, Teil I, Kap. 8.

⁶⁾ Logik V, Teil I, Kap. 1 und 2.

übrigen Wissenschaften (abgesehen von der Metaphysik) dir ein Gegenstand begegnete, der das Objekt war, sodann (zweitens) Dinge, die durch Untersuchung festgestellt werden sollten (also Probleme) und (drittens) allgemein zugegebene Grundsätze,¹⁾ aus denen die Beweise (wie aus Prämissen) zusammengesetzt werden.

Bis jetzt hast du noch nicht in jeder Beziehung klar erkannt, welches das Objekt dieser Wissenschaft (der Metaphysik) sei und ob es die erste Ursache²⁾ selbst sei, so daß der Zweck (dieser Wissenschaft) der wäre, die Eigenschaften und Handlungen derselben oder auch andere Begriffe zu erkennen.³⁾ Ferner hast du manchmal gehört, daß es hier⁴⁾ eine Philosophie im wahren Sinne des Wortes gebe und eine erste Philosophie,⁵⁾ und daß sie die ersten Prinzipien der übrigen Wissenschaften richtig stellt,⁶⁾ und daß sie im eigentlichen Sinne die Weisheit ist.⁷⁾ Ferner hast du das eine Mal vernommen, daß die Weisheit die vollkommenste Erkenntnis des vollkommensten Objektes ist; ein anderes Mal, daß sie die Erkenntnis ist, die das richtigste und unzweifelhafteste Wissen bedeutet; wiederum ein anderes

¹⁾ Avicenna faßt in seinen Aufstellungen vielfach Gedanken klar zusammen, die sich in den aristotelischen Schriften nur zerstreut finden. Dadurch zeigt er, wie sehr er die Lehren des Stagiriten beherrscht. Dem Probleme entspricht das aristotelische *ζητούμενον*: τὰ ζητούμενα τέταρτα (*ὅτι, διότι, εἰ, τι*) *Analytica poster.* 89 b 24. Die *principia ἀρχαί* werden definiert: *ἔσθ' ἐν γνωστόν τὸ πρόβλημα πρῶτον*. Sie sind in sich evident und vermögen daher andere Gegenstände aufzuklären. Mit *πρόβλημα* bezeichnet Aristoteles das Objekt des topischen Beweises.

²⁾ Die Bezeichnung „Theologie“ im Sinne von Metaphysik, wie sie bei Avicenna durchgängig angewandt wird, könnte den Gedanken wachrufen, Gott sei das eigentliche Objekt dieser Wissenschaft.

³⁾ Bildet die erste Ursache selbst den Gegenstand dieser Wissenschaft, dann liegt es nicht im Bereiche derselben, die Existenz dieses Objektes zu erweisen; sondern die Existenz derselben vorausgesetzt, könnte sie nur die übrigen sich stellenden Probleme untersuchen.

⁴⁾ d. h. nach Abschluß der übrigen Wissenschaften als Schlüsselstein des Systemes.

⁵⁾ Vgl. *Phys.* 191 b 14; *Metaph.* 1026 a 16: *πρώτη φιλοσοφία*.

⁶⁾ Wörtlich: „ihnen die Richtigkeit mitteilt“. Die der Metaphysik untergeordneten Wissenschaften partizipieren also von der Evidenz der *prima philosophia*, die die Prinzipien der übrigen Wissenschaften beweist.

⁷⁾ Weisheit bezeichnet hier schlechthin die höchste Vollendung des Erkennens. *Arist., Ethik* 1141 a 16: *ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει*.

Mal, daß sie die Wissenschaft von den ersten Ursachen des Weltalls ist. Dieses hast du vernommen, ohne daß du wußtest, was (welches Inhaltes im einzelnen) diese erste Philosophie und was diese Weisheit sei und ob die (ebengenannten) drei Definitionen oder Eigenschaften¹⁾ einer einzigen Kunst zukommen oder verschiedenen, von denen jede einzelne „Weisheit“ genannt würde. Deshalb wollen wir dir nun erklären, daß diese Wissenschaft, um die wir uns bemühen, die erste Philosophie ist, daß sie ferner die Weisheit schlechthin bedeutet, und daß die drei Eigenschaften (daß sie nämlich die erhabenste, die sicherste und sich auf die ersten Ursachen erstreckende Erkenntnis sei), mit denen die Weisheit bezeichnet wurde, Eigenschaften einer einzigen Kunst sind, nämlich dieser Kunst (der Metaphysik).

Es ist bekannt, daß jede Wissenschaft ein ihr eigentümliches Objekt habe, und daher wollen wir jetzt das Objekt dieser (unserer) Wissenschaft erforschen, welches es sei,²⁾ und erwägen, ob das Objekt dieser Wissenschaft das eigentümliche Wesen³⁾ Gottes selbst sei oder nicht, und ob dann Gott vielmehr nur ein einzelnes Objekt aus der großen Anzahl der Objekte dieser Wissenschaft sei.⁴⁾ Daher behaupte ich, dieses (Gott) kann nicht das Objekt (der Metaphysik) sein; denn das Objekt einer jeden Wissenschaft ist etwas, das innerhalb dieser Wissenschaft als existierend vorausgesetzt wird, indem nur seine Verhältnisse untersucht werden (*nulla scientia probat suum objectum*). An anderen Orten wurde dieses bereits festgestellt.⁵⁾ Die Existenz Gottes kann nun aber in dieser Wissenschaft nicht etwas allgemein Zugestandenes (und Vorausgesetztes) nach Art eines Objektes⁶⁾ sein; sie soll vielmehr erst in ihr als Problem untersucht werden.

¹⁾ Avicenna nennt die obigen Begriffsbestimmungen der Metaphysik nicht Definitionen, weil er dieselben nur als *descriptiones* der Metaphysik ansieht. Sie können nur dann einer einzigen Wissenschaft zukommen, wenn es gelingt, sie alle unter ein *objectum formale* zusammenzufassen; denn eine einzige Wissenschaft kann nur ein solches Objekt besitzen.

²⁾ *τι ἐστίν* Arist., *Anal. II*, 89 b 24.

³⁾ Wörtlich: „die Individualität, d. h. die einzigartige Natur Gottes“.

⁴⁾ *Cod. a* Glosse: „in diesem Falle untersuchen wir, ob die Metaphysik über die Erkenntnis Gottes (neben anderen Problemen) handelt“.

⁵⁾ *Logik V*, Teil I: Die Lehre vom demonstrativen Beweise.

⁶⁾ Was für eine Wissenschaft Problem ist, kann in ihr nicht Objekt werden. Die Wissenschaft setzt zweierlei voraus, allgemeine Prinzipien und ein Objekt. Nur letzteres könnte für Gott in Frage kommen.

Wenn dieses sich nicht so verhielte, dann müßte einer von folgenden Fällen eintreten: Die Existenz Gottes müßte entweder in dieser Wissenschaft (Metaphysik) Voraussetzung und zugleich in einer anderen Problem sein, oder in ihr Voraussetzung sein, ohne zugleich in einer anderen Problem zu werden. Beide Fälle sind aber auszuschließen, denn die Existenz Gottes kann nicht in einer anderen Wissenschaft Problem der Untersuchung sein. Die übrigen Wissenschaften sind nämlich entweder ethische oder politische oder naturwissenschaftliche oder mathematische oder logische. Im Bereich der philosophischen¹⁾ Disziplinen gibt es nun aber keine andere als die hier aufgezählten Wissenschaften,²⁾ und auch nicht in dem geringsten Teile von ihnen wird die Existenz Gottes zum Probleme der Untersuchung, noch kann³⁾ dies überhaupt der Fall sein (weil diese Wissenschaften sich nur mit dem außergöttlichen Sein befassen). Du weißt dieses schon durch die geringste Betrachtung über die Grundsätze, die dir häufig begegnet sind.⁴⁾ Auf der anderen Seite wäre es ebenso wenig möglich, daß die Existenz Gottes in keiner anderen Wissenschaft das Problem der Untersuchung bildete; denn sonst würde dieselbe überhaupt in keiner Wissenschaft Problem sein. Dann aber müßte die Existenz Gottes entweder in sich evident sein (wie die ersten Denkprinzipien, die nie Problem werden können) oder nicht beweisbar⁵⁾ durch philosophische Untersuchung. Nun aber ist sie weder in sich evident, noch auch unbeweisbar; denn es gibt einen Indizienbeweis⁶⁾ für dieselbe. Wie könnte ferner die Existenz des Unbeweisbaren als selbst-

¹⁾ Wörtlich: „scientiarum sapientialium“. „Weisheit“ bezeichnet also hier die Philosophie im allgemeinen.

²⁾ Wörtlich: „als diese Einteilung“.

³⁾ Avicenna beabsichtigt bis hierhin, nur induktiv zu konstatieren, daß der Gottesbeweis in keiner untergeordneten Wissenschaft vorkommt. Im folgenden will er deutlich nachweisen, daß dies schlechterdings unmöglich ist.

⁴⁾ Die Grundgedanken des Systems der Wissenschaften dienen häufig als Einleitung zu philosophischen Abhandlungen.

⁵⁾ Wörtlich: „desperata“.

⁶⁾ Es ist nicht ein Beweis gemeint, der aus allgemeinen Prinzipien deduziert (*bajân*); in dieser Weise können nur Universalien nachgewiesen werden. Einen solchen Beweis gibt es also nicht für die Existenz Gottes. Vgl. Metaphysik, Abhandl. VIII, Kap. 5 Ende. Der hier bezeichnete Beweis ist also ein solcher, der von Tatsachen ausgeht, *dalil*, also eine „singuläre“ Aussage zur *praemissa minor* hat. Dann kann er auch auf einen singulären Gegenstand, Gott, schließen.

verständlich vorausgesetzt werden! Daher bleibt nur noch die eine Möglichkeit übrig, daß die Untersuchung dieses Problems ausschließlich in der Metaphysik stattfindet.

Diese Untersuchung wird in zweifacher Weise geführt. Entweder erstreckt sie sich auf die Existenz Gottes¹⁾ oder auf seine Eigenschaften.²⁾ Wenn nun aber die Untersuchung über die „Existenz“ Gottes als „Problem“ in die Metaphysik gehört, so kann sie nicht zugleich das „Objekt“ dieser Wissenschaft sein; denn keine Wissenschaft befaßt sich damit, die Existenz ihres Objektes zu erweisen. Im folgenden³⁾ wollen wir ferner dartun, daß die Untersuchung betreffs der Existenz Gottes nur in diese Wissenschaft gehört, da es dir betreffs dieser Wissenschaft bereits klar ist, daß sie die von der Materie absolut freien⁴⁾ Substanzen untersucht. In den Naturwissenschaften⁵⁾ ist es bereits klar dargetan worden, daß Gott kein Körper, noch eine körperliche Kraft sei. Er ist vielmehr nur Einer, frei von der Materie und ohne jedwede innere Teilnahme an der Bewegung.⁶⁾ Daher muß es die Metaphysik sein, die sich mit dem besagten Probleme befaßt. Was nun von demselben bereits in den Naturwissenschaften dargestellt wurde, bildete nicht ihr eigentliches Objekt. Es wurde in ihnen verwandt als etwas, das eigentlich nicht in ihren Bereich gehört. Man bezweckte nur damit die Betrachtung des individuellen⁷⁾ Wesens der ersten Ursache eiliger herbeizuführen und dadurch das Verlangen zu befestigen, die Wissenschaften zu erwerben,⁸⁾ und die Sehnsucht nach

¹⁾ Metaph. VIII, 1—3.

²⁾ Metaph. VIII, 4—7.

³⁾ Kap. 2 Ende.

⁴⁾ el-mufariqât = τὰ χωριστά.

⁵⁾ Siehe Naturwissenschaften, II. Teil.

⁶⁾ Avicenna hebt in diesem Zusammenhange den Begriff der Bewegung, der Einheit und des Freiseins von der Materie besonders hervor, weil alles, was Bewegung hat, eine Vielheit darstellt und mit Materie behaftet ist, Gegenstand der Naturwissenschaften ist. Wenn Gott also in seinem Wesen frei ist von jeder Bewegung, Materie und Vielheit, so kann er nicht Gegenstand der Naturwissenschaften sein.

⁷⁾ Gott besitzt kein „Wesen“ im gewöhnlichen Sinne des Wortes, vgl. Metaphysik VIII, 5. Daher wird dasselbe als „Individualität“ bezeichnet, die in Gott mit dem „Wesen“ identisch ist; vgl. Thomas, Sum. theol. I, q. 3, 4 f.

⁸⁾ Cod. c: „zu erjagen“; vgl. Arist., Metaph. Kap. 6, 1063 a 14 und 8, 1084 b 24: αἴτιον δὲ τῆς συμβαινούσης ἀμαρτίας ὅτι ἅμα ἐκ τῶν μαθημάτων ἐθήρεον καὶ ἐκ τῶν λόγων τῶν καθόλου.

Gott¹⁾ zu steigern, um dadurch zur eigentlichen und wahren Erkenntnis Gottes zu gelangen.

Da es nun notwendigerweise ein Objekt dieser Wissenschaft geben muß und da es klar geworden ist, daß derjenige,²⁾ den man für ihr eigentliches Objekt hielt,³⁾ nicht ihr Objekt ist, so wollen wir nun darüber betrachten, ob ihr Objekt vielleicht die höchsten Ursachen aller wirklichen Dinge sind, nämlich alle vier Ursachen zugleich, nicht etwa nur eine einzige von ihnen,⁴⁾ über die keine philosophischen Lehren (die ihr Wesen wiedergeben) aufgestellt werden können.⁵⁾ Auch dieses halten viele Philosophen für das Objekt der Metaphysik. Ihre Ansicht ist jedoch unhaltbar; denn die Untersuchung über die vier Ursachen befaßt sich mit denselben entweder insofern sie I. wirkliche Dinge (entia) oder II. insofern sie schlechthin Ursachen sind oder III. sie betrachtet jede einzelne von den vierten in ihrer eigentümlichen Art,⁶⁾ d. h. die Betrachtung richtet sich auf das Wesen derselben in der besonderen Hinsicht, daß dieses die Wirkursache, das andere das aufnehmende Prinzip und jenes (die causa efficiens oder finalis) wiederum ein anderes Ding ist, oder IV. in der Hinsicht, daß alle diese Ursachen eine Summe bilden, die sich aus den einzelnen zusammensetzt.

¹⁾ Wörtlich: „nach dem Orte, der in jener Welt ist“. Vgl. hebräisch *maqôm* in der Bedeutung Gott. Es ist der Ort, der die Richtung angibt, die der Betende einhalten muß, ursprünglich der Nordpol. In diesem Sinne ist der Ausdruck zu verstehen: „das Weltall kreist um die erste Ursache“. Vgl. Alfârâbi, Ringsteine Nr. 13 Ende.

²⁾ Cod. c: „Gott, den ...“.

³⁾ Dasselbe Problem behandelt Alfârâbi in seiner Abhandlung über die Tendenzen und Ziele der aristotelischen Metaphysik (Dieterici, Alfârâbis philosophische Abhandlungen, Leiden 1892, Abhandl. Nr. 2).

⁴⁾ Die Ansicht, die eine einzige Ursache, die erste Wirkursache, als Objekt der Metaphysik bezeichnet, ist die eben erwähnte, die die Metaphysik mit der Theologie identifiziert. Cod. c add.: „oder einige von ihnen“.

⁵⁾ Über Gott können keine adäquaten Erkenntnisse erlangt werden. Der arabische Ausdruck bezeichnet sonst: „einer Doktrin anhängen“, was ebenfalls einen guten Sinn gibt: „eine Auffassung, der man nicht beipflichten kann“.

⁶⁾ I. ist die metaphysische Untersuchung über das Seiende,

II. die ebenfalls metaphysische über die Ursachen als Prinzip der übrigen Wissenschaften,

III. und IV. sind partikularwissenschaftliche.

Die II. Untersuchung betrachtet innerhalb der Metaphysik die Ursachen nicht als Objekte, wie der Einwand aufstellt, sondern als Probleme.

Darauf erwidern wir: die metaphysische Betrachtung kann die Ursachen nicht insofern untersuchen, als sie II. schlechthin¹⁾ Ursachen sind. In diesem Falle wäre der Zweck der Metaphysik die Ergründung der Verhältnisse,²⁾ die den Ursachen als solchen wie Akzidenzien zukommen (nicht insofern sie I. entia oder determinierte Ursachen III. und IV. sind). Daß dies nicht die Aufgabe der Metaphysik sein kann, ist aus verschiedenen Hinsichten klar. Erstens: die Metaphysik untersucht Begriffe, die nicht eigentümliche Akzidenzien der Ursachen als solche sind, wie z. B. den des Universellen und Singulären³⁾ (d. h. das erkenntnistheoretische Problem, Abh. V), der Potenz und des Aktes (Abh. IV, 2), der Möglichkeit und der Notwendigkeit (Abh. I, 6 und 7) u. s. w. (die Metaphysik kann sich der Untersuchung dieser Probleme aber nicht entziehen); denn,⁴⁾ wie es unzweifelhaft klar ist, sind diese Objekte so beschaffen, daß sie irgendwo untersucht werden müssen. Nun aber stellen sie keine Akzidenzien dar, die den physischen und mathematischen Gegenständen eigentümlich sind, noch auch fallen sie in den Bereich der ethischen und logischen Wissenschaften, und daher bleibt nur noch die eine Möglichkeit, daß ihre Untersuchung der von (allen) Teilen (des menschlichen Wissens) noch übrig bleibenden Wissenschaft zufalle, nämlich dieser Wissenschaft (der Metaphysik). Ferner findet die Erkenntnis der Ursachen im allgemeinen Sinne nur statt, nachdem⁵⁾ die Existenz der Ursachen für die zu Ursachen in Beziehung stehenden⁶⁾ Dinge festgestellt

¹⁾ Avicenna übergeht die unter I. angeführte Betrachtungsweise, weil diese in den Bereich der Metaphysik fällt (Abh. VI) und hier die nichtmetaphysischen Betrachtungsweisen ausgeschlossen werden sollen.

²⁾ Das Objekt jeder Wissenschaft ist innerhalb der entsprechenden Wissenschaft nicht Gegenstand des Beweises, sondern wird von ihr vorausgesetzt. Probleme und Gegenstand des Beweises sind nur die Akzidenzien dieses Objektes. Im angegebenen Falle dürfte also die Metaphysik nur solche Probleme behandeln, die die Akzidenzien der Ursachen als solche betreffen. Sie könnte nicht die Existenz der Ursachen oder wesentlich von diesen verschiedene Fragen behandeln.

³⁾ Cod. a liest: der Summe und des Teiles (Abh. VI, 2).

⁴⁾ Im arabischen wird dieser Satz als minor des Syllogismus angefügt.

⁵⁾ Zuerst ist die Frage nach der Existenz des Gegenstandes, dann die nach seinem Wesen zu erledigen.

⁶⁾ Der arabische Ausdruck bezeichnet nicht nur die Beziehung der Abhängigkeit (von der Zweck- und Wirkursache), sondern auch die des Besitzes (bezüglich der Formal- und Materialursache).

ist. Denn solange wir die Existenz der¹⁾ Ursachen für die verursachten Dinge noch nicht festgestellt haben, indem wir beweisen, daß die Existenz der Dinge abhängig ist von etwas, das ihnen im Dasein²⁾ vorausgeht, ist der Verstand nicht genötigt, die Existenz der Ursache im absoluten Sinne³⁾ anzunehmen. (Der Beweis für die Existenz der Ursachen ist aber nicht überflüssig); denn in der empirischen Welt existiert eine gewisse Ursache; jedoch nimmt die äußere Sinneswahrnehmung nur das Zusammentreffen⁴⁾ von Erscheinungen wahr. Wenn nun zwei Dinge zusammentreffen, ergibt sich noch nicht mit Notwendigkeit, daß das eine Ursache des anderen ist. Auch wird das Gefühl der Befriedigung, das die Seele empfindet bei der Menge der Erkenntnisse, die die äußere Sinneswahrnehmung und das Experiment ihr zuführen, uns bekanntlich nicht sicher bewußt,⁵⁾ wenn wir nicht erkennen, daß die in den meisten Fällen⁶⁾ in die Erscheinung tretenden Dinge die natürlich notwendigen und die frei gewollten sind. Dies alles⁷⁾ aber setzt die Existenz erster Ursachen und die Anerkennung der Existenz erster und zweiter Ursachen voraus. In sich evident sind diese Aufstellungen nun nicht! Sie sind nur durch Vermittlung (evidenter Erkenntnisse) sicher gestellt. Den Unterschied dieser

¹⁾ Avicenna fügt stets den bestimmten Artikel hinzu, weil es sich nur um die bekannten vier Ursachen handeln kann.

²⁾ Dies bedingt nur ein wesentliches, also begriffliches Später der Wirkung, das ihre eventuelle Gleichzeitigkeit mit der Ursache nicht ausschließt (anfangslose Schöpfung).

³⁾ d. h. ohne zu präzisieren, ob eine bestimmte von den vier Ursachen existiere. Der Erkenntnis des Partikulären geht die des Universellen voraus.

⁴⁾ Cod. c: „die sich gegenseitig nährenden Dinge“ also die regelmäßige Simultaneität (z. B. Stellung der Erde und Verfinsterung des Mondes) oder Sukzession von Phänomenen wahr. Der Begriff des kausalen Wirkens wird also von unserem Geiste in die Dinge hineingedeutet (Gazali, Hume, Sextus Empiricus) oder erkannt durch geistige Intuition (Avicenna).

⁵⁾ Wörtlich: „bestätigt“.

⁶⁾ „sicut in pluribus“; vgl. Arist. *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* Rhetor. 1382 b 6 et passim; *τὰ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* (synonym *ἐν τοῖς πλείστοις*) *ἐπόμενα* steht im Gegensatz zu *πᾶσιν ἐπόμενα*, das ausnahmslos regelmäßig Eintretende. Die Ursachen wirken mit absoluter Notwendigkeit. Werden sie aber durch andere Agenzien gehindert, so lassen sie Ausnahmen zu, die aber immer in der Minderzahl bleiben.

⁷⁾ Auch die freien Handlungen gehen also auf notwendig wirkende Naturursachen zurück, sind demnach determiniert. Thomas lehrt demgegenüber nur eine Determination durch die Gottheit mit Ausschluß der zweiten Ursachen.

beiden Begriffe hast du bereits erkannt.¹⁾ Es ist nicht in sich evident, wenn es auch dem Verständnisse sehr nahe liegt, daß die neu auftretenden Erscheinungen irgend eine Ursache²⁾ haben müssen, die ihrerseits in sich evident ist. So verhalten sich viele geometrischen Lehrsätze, die in dem Buche (*στοιχεῖα*) des Euklid bewiesen werden. Der demonstrative Beweis der hier behandelten Thesis wird nun aber nicht in den übrigen Wissenschaften geführt und daher muß er ein Gegenstand der Untersuchung für die Metaphysik sein. Wie könnte auch die Existenz des Objektes der Wissenschaft, dessen Verhältnisse sie unter (ihren) Problemen untersucht, in ihr selbst zum Problem werden! Wenn dieses sich nun so verhält, so ist ferner klar, daß die Untersuchung über die Ursachen sich nicht III. auf die eigentümliche Existenz erstreckt, die jeder einzelnen derselben zukommt (so daß also die einzelnen Ursachen *obiccta formalia* der Metaphysik wären); denn diese Existenz ist ein „Problem“ der Metaphysik (nicht ihr formelles Objekt). Ferner bilden die Ursachen nicht das Objekt der Metaphysik IV. als Ganzes und als Summe, ich sage nicht als Zusammengefaßtes³⁾ und Allgemeines.⁴⁾ Denn die Betrachtung über die Teile der Summe geht der Betrachtung über die Summe als Ganzes voraus,⁵⁾ selbst wenn es sich in gewisser Hinsicht, wie du gesehen hast,⁶⁾ nicht so⁷⁾ verhält betreffs der

¹⁾ Logik V, Teil I. Es handelt sich um den Unterschied der Evidenz der Prinzipien und der Konklusionen.

²⁾ Wörtlich: „Prinzip“.

³⁾ Cod. e: „das Zusammengefaßte bezeichnet das Universelle“. Die Abstraktion (*igmāl*) faßt eine unbegrenzte Vielheit von Dingen in einen psychischen Inhalt zusammen (*agmālā* = sammeln).

⁴⁾ Diese terminologische Bemerkung will besagen, daß die Ursachen nicht als Abstraktes und Allgemeines, sondern als Summe bezeichnet werden. Für beides sind die arabischen Ausdrücke nahezu dieselben: *kullun* = Ganzes, *kullijun* = Universelles).

⁵⁾ Wenn das Objekt der Metaphysik die Ursachen als Summe wäre, so müßten dieselben dennoch erst in zweiter Linie in Betracht kommen, nachdem vorher die einzelnen Ursachen untersucht worden wären. Dies aber widerspricht der Natur des formellen Objektes, das in erster Linie betrachtet werden muß.

⁶⁾ Logik I, Teil I, 5.

⁷⁾ Das Universelle verhält sich zu den Individuen, die seinen Umfang ausmachen, nicht so wie das Ganze zu seinen Teilen. Das Universelle wird zuerst erkannt, das Ganze zuletzt, weil es aus den Teilen, die zusammen-treten, entsteht.

einzelnen Individuen, die unter den Allgemeinbegriff zusammengefaßt werden. Somit ergibt sich notwendig, daß auch die Betrachtung der einzelnen Teile entweder in den Bereich der Metaphysik gehört — dann müssen diese Teile in vorzüglichem¹⁾ Sinne als (formelles) Objekt der Metaphysik bezeichnet werden — oder ihre Untersuchung gehört in eine andere (höhere) Wissenschaft. Nun aber gibt es keine andere Wissenschaft, die eine Betrachtung über die höchsten Ursachen enthielte, außer der Metaphysik. Was aber die Behauptung betrifft, die Betrachtung erstrecke sich auf die Ursachen nur rücksichtlich ihrer realen Existenz und der Verhältnisse, die ihnen in dieser Hinsicht zukommen, so muß (dieser Behauptung zufolge) das erste²⁾ Objekt (der Metaphysik) die Existenz als solche sein.³⁾ Dadurch ist zugleich diese andere Ansicht widerlegt, daß das „Objekt“ der Metaphysik die höchsten Ursachen seien. Diese bilden vielmehr, wie du einsehen mußt, nur die Vollendung⁴⁾ derselben und eines ihrer „Probleme“.

Zweites Kapitel.

Die Bestimmung des Objektes⁵⁾ der Metaphysik.

Das Objekt der Metaphysik müssen wir nunmehr durch (weitere) Indizien auffinden,⁶⁾ so daß wir den eigentümlichen Zweck dieser Wissenschaft erkennen. Daher lehren wir: das Objekt der Naturwissenschaft war⁷⁾ der Körper, und zwar

¹⁾ Weil sie in erster Linie und vor dem Ganzen betrachtet werden.

²⁾ Das „erste“ Objekt ist das formelle, in dessen Hinsicht das materielle untersucht wird. So untersucht der Arzt den menschlichen Körper (obiectum materiale) in Hinsicht auf die Gesundheit (obiectum formale).

³⁾ Objekt der Metaphys. ist also τὸ ὅν ᾧ ὅν, ens inquantum est ens.

⁴⁾ Vgl. Metaphys. VI, 5 Ende. Die Betrachtung der Ursachen und besonders der Zweckursache bildet den Gipfelpunkt der Metaphysik. *kamāl*, Vollendung, bezeichnet auch das adäquate Objekt, dessen Erreichung die Vollendung der betr. Fähigkeit ist. Vgl. Fārābī, Ringsteine Nr. 17.

⁵⁾ Wörtlich: „das Wirklichmachen“. Die Erkenntnis des Objektes der Metaphysik soll in dem Geiste „aktuell“ ἐνεργεῖς erzeugt werden.

⁶⁾ *dallī* ist der Beweis durch empirische Daten, die zur Erkenntnis des gesuchten Gegenstandes „hinführen“ (= *dalla*).

⁷⁾ Kap. I und Naturw. I, Teil I, 1f. und Logik I, Teil I, 1.

nicht, insofern er existiert, noch insofern er Substanz ist, noch insofern er aus seinen zwei Prinzipien, nämlich der Materie und der Form, zusammengesetzt ist, sondern insofern er ein Substrat der Bewegung und Ruhe darstellt. Die unter der Physik stehenden Wissenschaften sind noch weiter als diese (von dem Objekte der Metaphysik, dem Seienden) entfernt. Ebenso verhalten sich die ethischen Wissenschaften. Das Objekt der Mathematik war ferner entweder die im Verstande frei von der Materie existierende Ausdehnung¹⁾ oder der Begriff der Dimension, der im Verstande mit (dem) der Materie verbunden ist,²⁾ oder drittens eine Zahl, die frei ist von der Materie,³⁾ oder viertens eine Zahl, die in der Materie existiert.⁴⁾ Auch diese Untersuchung richtet sich nicht darauf, die Existenz einer unkörperlichen oder einer körperlichen Ausdehnung, oder die einer unkörperlichen oder körperlichen Zahl zu erweisen.⁵⁾ Die Untersuchung der mathematischen Wissenschaften erstreckt sich nur auf die Zustände, die ihrem Objekte als Akzidenzien zukommen, nachdem die Existenz desselben als eines so gearteten Objektes vorausgesetzt ist. Die Wissenschaften, die unter den mathematischen enthalten sind, befassen sich in noch höherem Maße ausschließlich mit den Akzidenzien, die solchen Gegenständen zukommen, die noch mehr partikulärer Natur sind⁶⁾ als diese (vier) obengenannten Objekte. Das Objekt der Logik waren, wie bekannt,⁷⁾ die zweiten Begriffe,⁸⁾ die auf die ersten Begriffe (als ihren Ausgangspunkt) hinweisen, und die Untersuchung befaßte sich mit ihnen, insofern man durch sie von einem Bekannten (den Prämissen) zu einem Unbekannten (der Konklusion) gelangt, nicht insofern sie (psychologische) Begriffe sind und ihnen die durchaus nicht von einer Materie abhängige

¹⁾ Objekt der Geometrie und Stereometrie.

²⁾ Objekt der Astronomie.

³⁾ Objekt der Arithmetik.

⁴⁾ Objekt der Musik.

⁵⁾ Das Objekt dieser Untersuchung wäre nicht mehr die Zahl, sondern das *ens inquantum est ens*.

⁶⁾ Sie sind also ebenso wie die Objekte der einzelnen Naturwissenschaften noch weiter von dem *ens inquantum est ens* entfernt.

⁷⁾ Einleitung der Logik.

⁸⁾ *primae intentiones* sind die Begriffe von den Dingen der Außenwelt, die *substantiae primae*; *secundae intentiones* entstehen durch die begriffliche Fassung der *primae intentiones*, die nach Arist. die *substantiae secundae* sind.

Existenz im Geiste oder eine Existenz in einer unkörperlichen Materie¹⁾ zukommt. Nun aber existieren außerhalb dieser Wissenschaften²⁾ keine anderen mehr.³⁾

Ferner ist die Untersuchung über die Substanz, insofern sie existiert und Substanz ist, und die über den Körper, insofern er Substanz ist, und die über die Ausdehnung und die Zahl, insofern beide Existenz besitzen und in welcher Weise ihnen die Existenz zukommt, ferner die über die (wirklichen) Dinge, die die Natur von Wesensformen haben, ohne in einer Materie zu sein⁴⁾ oder höchstens in einer anderen Materie, als der der Körper und die Untersuchung darüber, wie sie existieren, und welche Art der Existenz ihnen zukomme notwendigerweise als ein besonderes Problem hinzustellen.⁵⁾ Dies Problem kann nun aber nicht in das Gebiet der Wissenschaft gehören, die sich mit den sinnlichen Dingen befaßt (der Naturwissenschaft), noch in das der Wissenschaft, die sich mit Dingen befaßt, die in sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen sind, die aber durch die innere Vorstellung und die Definition von diesen Gegenständen abstrahiert werden,⁶⁾ und daher gehört es in den Bereich derjenigen Wissenschaft, die sich mit einem Objekte befaßt, das von der Materie getrennt ist.⁷⁾ Betreffs der Substanz ist es klar, daß ihre Existenz, insofern sie ausschließlich Substanz ist,⁸⁾ nicht mit der Materie verbunden ist, sonst könnte sie nur eine sinnlich wahrnehmbare Substanz sein. Was aber die Zahl⁹⁾ angeht, so

¹⁾ Es ist entweder eine Idealmaterie in der „Ideenwelt“, also die Weltseele und die Geister, gemeint oder der menschliche Geist, der als aufnehmendes Prinzip und Substrat der Begriffe sich wie eine unkörperliche Materie zu ihnen verhält.

²⁾ Es sollten nur die nichtmetaphysischen Wissenschaften aufgezählt werden.

³⁾ Das Objekt, das diese partikulären Wissenschaften übrig lassen, das *ens inquantum est ens*, fällt also der Metaphysik zu.

⁴⁾ Die reinen Geister, deren Wesen als „species“ bezeichnet wird, da es durch keine Materie individualisiert wird.

⁵⁾ Die Notwendigkeit der Metaphysik ist damit klargelegt.

⁶⁾ d. h. der Mathematik.

⁷⁾ Das Objekt der Metaphysik wird dadurch als *ens immateriale*, nicht mehr als *ens inquantum est ens* bezeichnet. Daher ist es die Absicht Avicennas, die Immaterialität der eben aufgezählten Objekte nunmehr nachzuweisen.

⁸⁾ d. h. der einfache Begriff „Substanz“ besagt keine notwendige Beziehung zur Materie.

⁹⁾ Gegenstand der Arithmetik und Musik.

befindet¹⁾ sie sich manchmal in sinnlich wahrnehmbaren Dingen, manchmal nicht. Daher ist sie als „Zahl“ mit sinnlich wahrnehmbaren Dingen nicht notwendig verbunden. Was weiter die Ausdehnung²⁾ anbetrifft, so ist dieser Terminus ein Wort mit weiter Bedeutung. Manchmal sagt man die Ausdehnung von einem Gegenstande aus, indem man damit die Dimension bezeichnen will, die dem physischen Körper sein Bestehen verleiht. Manchmal sagt man sie von einem Gegenstande aus und bezeichnet damit eine kontinuierliche Quantität, die z. B. von der Linie, den Flächen und dem in Grenzen faßbaren³⁾ Körper ausgesagt wird. Den Unterschied beider (des mathematischen und physischen Körpers) hast du schon kennen gelernt.⁴⁾ Keiner von beiden ist von der Materie getrennt. Jedoch ist die Ausdehnung in dem ersten Sinne (die physische) auch⁵⁾ erste Ursache für die Existenz⁶⁾ der physischen Körper, selbst dann, wenn sie von der Materie nicht trennbar ist. Ist sie deshalb erste Ursache für die Existenz der Körper, so kann sie in ihrem Bestande nicht notwendig von ihnen abhängig sein⁷⁾ in dem Sinne, daß sie ihre Subsistenz von den sinnlich wahrnehmbaren Körpern hernähme, vielmehr nehmen die Objekte der äußeren Sinneswahrnehmung ihre Subsistenz von dieser (idealen) Ausdehnung her. Dieselbe geht also dem Wesen nach den materiellen Dingen voraus. Die physische Gestalt verhält sich nicht in gleicher Weise; denn sie ist ein der Materie notwendig anhaftendes Akzidenz, nachdem die Materie als begrenzter Körper Substantialität erlangt und als begrenzte Fläche bezeichnet⁸⁾ wird. Die Grenzen⁹⁾ kommen nämlich der Ausdehnung notwendig zu, insofern die Materie durch die Ausdehnung vervollkommenet¹⁰⁾

¹⁾ Der arab. Ausdruck: vorhandensein in und ausgesagt werden von.

²⁾ Gegenstand der Geometrie und Astronomie.

³⁾ Der arab. Ausdruck bezeichnet begrenzt und begrenztbar.

⁴⁾ Naturw. I, Teil III, 1 f. und Metaph. II, 2.

⁵⁾ Abgesehen davon, daß sie Ausdehnung ist.

⁶⁾ Die Wesensform ist „Ursache“ für die Existenz des Dinges. Die Ausdehnung ist nun aber Wesensform des Körpers (vgl. Metaphys. II, 2).

⁷⁾ Die Ursache kann ihr Bestehen nicht von der Wirkung empfangen.

⁸⁾ Wörtlich: „ausgesagt wird“.

⁹⁾ Die Grenzen sind die Vorbedingung für die physische Gestalt. Wenn nun die „Grenzen“ nur einem Materiellen anhaften können, dann umsomehr die „Gestalt“.

¹⁰⁾ „Ausdehnung“ ist die natürliche Vollendung, d. h. $\eta \epsilon \nu \tau \epsilon \lambda \epsilon \chi \epsilon \iota \alpha$ der körperlichen Substanz.

werden soll und sie inhärieren der Ausdehnung (logisch) später.¹⁾ Wenn dieses sich nun so verhält, dann existiert die Gestalt nur in der Materie und bildet keine erste Ursache, die die Materie zur Wirklichkeit gelangen läßt.

Was aber die Ausdehnung im zweiten Sinne betrifft (die mathematische Ausdehnung), so müssen sowohl ihre Existenz als auch ihre Akzidenzien untersucht werden. Die Untersuchung betreffs ihrer Existenz, welcher Art letztere auch immer sein und zu welchen Gruppen des Seienden sie gerechnet werden möge, ist keine Untersuchung über einen Begriff, der notwendig mit der Materie verbunden wäre.

Was nun das Objekt²⁾ der Logik in sich selbst betrachtet anbetrifft, so liegt es unzweifelhaft außerhalb der sinnlich wahrnehmenden Dinge, und daher ist es klar, daß alle diese Gegenstände in der Wissenschaft behandelt werden, die sich der Untersuchung desjenigen Wirklichen widmet, dessen Subsistenz nicht mit den materiellen Dingen notwendig verbunden ist (also der Metaphysik). Man kann nun aber diesen Gegenständen kein anderes „Substrat“³⁾ anweisen, das ihnen allen zukäme und dessen Zustände und Akzidenzien sie alle wären, als das Seiende.⁴⁾

¹⁾ Die logische Reihenfolge ist für den physischen Körper also: Substanz, Ausdehnung, Grenzen, Gestalt.

²⁾ Nach Kap. 1 sollen die Objekte der übrigen Wissenschaften zu „Problemen“ der Metaphysik werden. Dies ist nur dann möglich, wenn sie immaterieller Natur sind. Das Objekt der Mathematik wurde als immateriell bereits nachgewiesen. Das gleiche soll betreffs des Objektes der Logik gezeigt werden.

³⁾ Substrat und Objekt werden durch denselben arabischen Terminus bezeichnet.

⁴⁾ Folglich gehört die Untersuchung über die Substanz (Prinzip der Naturwissenschaften), die Quantität und Zahl (Prinzip und Objekt der Mathematik) und das ens logicum (Prinzip und Objekt der Logik), also die Prinzipien aller partikulären Wissenschaften als „Probleme“, in die Metaphysik. Bemerkenswert ist, daß Avicenna den Ausdruck der „körperlichen“ Substanz vermeidet, obwohl deren Begriffsbestimmung ebenfalls Aufgabe der Metaphysik ist (Abb. II, 1f.). Sie ist Objekt der Naturwissenschaften, wenn man sie als Subjekt der Bewegung und Ruhe auffaßt. Das „Objekt“ der Naturwissenschaften wird also von Avicenna übergangen. Der Grund dafür liegt darin, daß er in diesem Kapitel das formelle Objekt der Metaphysik als das Immaterielle auffaßt und dadurch einen engeren Begriff aufstellt, als er durch das ens inquantum est ens gegeben war. In diese engere Objektbestimmung paßt die substantia corporea inquantum est subiectum motus et quietis nicht mehr hinein. Vgl. Thomas v. Aquin, Sum. theol. I—II, q. 66,

Ein Teil dieser Akzidenzien sind nämlich Substanzen,¹⁾ ein anderer sind Quantitäten (Objekt der Mathematik), ein dritter noch andere Begriffe (Objekt der Logik). Es ist nun aber nicht möglich, daß ein anderer realer²⁾ Begriff alle diese Dinge umfasse, als der reale Begriff des Seienden. Ebenso existieren vielfach Dinge, die definiert und in ihrem realen Wesen in der Seele begrifflich gefaßt werden müssen und die zugleich allen Wissenschaften gemeinsam sind, ohne daß eine einzige der (nichtmetaphysischen) Wissenschaften in die Untersuchung dieser Begriffe eintrete. So verhält sich z. B. der des Einen als solchen und der des Vielen als solchen, des Übereinstimmenden, des Verschiedenen, des Entgegenstehenden und ähnliche.³⁾ Einige von diesen verwenden die Wissenschaften nur (zu ihren Untersuchungen),⁴⁾ von anderen nehmen sie nur die Definitionen, ohne daß sie die Art ihrer Existenz besprechen. Nun aber sind die aufgezählten universellen Begriffe keine Akzidenzien, die in spezieller Weise irgend einem besonderen Gegenstande innerhalb der Objekte dieser partikulären Wissenschaften zukämen. Sie gehören ferner ebensowenig zu den Dingen, deren Existenz nur die der Eigenschaften⁵⁾ von Wesenheiten ist, noch auch sind sie Eigenschaften, die jedem Dinge beigelegt werden, und daher ist jeder dieser Begriffe allen Dingen gemeinsam (können also nicht auf eine Kategorie beschränkt werden). Es ist nun aber nur der Begriff des Existierenden als solchen, der nicht einer bestimmten Kategorie speziell zukommt und der nicht zu den Akzidenzien eines Dinges gerechnet wird. Daher ist es dir also aus allen diesen Erörterungen einleuchtend, daß die Existenz

art. 5, 1^m und Metaph. III, lect. 4 fin. und Prooem. in Metaph.: quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem.

¹⁾ Die Substanz ist ein „modus“, d. h. eine Erscheinungsweise des Seienden und insofern dessen Akzidens.

²⁾ Real (muhaqqaq) bezeichnet hier den Begriff, der ein wirkliches Wesen (haqiqah) bedeutet.

³⁾ Siehe Abh. VII, 1.

⁴⁾ Die Naturwissenschaft „verwendet“ z. B. den metaphysischen Begriff der Substanz und des Kontrariums zu ihren physischen Deduktionen; die Logik ebenfalls zu ihren logischen; s. Logik II, Teil VII, 3.

⁵⁾ Eine „Eigenschaft“ kann nicht ein maxime universale sein, da sie als „Eigenschaft“ nicht alle Kategorien umfassen kann, sondern auf den der qualitas beschränkt ist.

als solche etwas ist, das allen „diesen“¹⁾ Dingen gemeinsam zukommt, und daß sie das (formelle) Objekt dieser Kunst ist, entsprechend dem, was wir ausgeführt haben.²⁾

Ein weiterer Grund ist der, daß der Begriff des Seienden in sich evident ist, so daß seine Wesenheit nicht erst Schritt für Schritt klar erfaßt und als existierend nachgewiesen werden muß,³⁾ so daß eine andere Wissenschaft als die Metaphysik sich damit befassen müßte, die Eigenart dieses Objektes deutlich zu machen. Es ist nämlich unmöglich, daß die Feststellung der Existenz des Objektes und die Definition seines Wesens der Wissenschaft zufalle, deren (formelles) Objekt dieses selbst ist. Sie kann dasselbe höchstens als in seiner Individualität und seinem Wesen evident annehmen.

Daher ist das erste⁴⁾ (das formelle) Objekt dieser Wissenschaft die Existenz als solche,⁵⁾ und die Probleme, die in ihr untersucht werden, sind die Dinge, die der Existenz als solcher ohne irgend welche einschränkende Bedingung zukommen. Einige dieser Dinge kommen der Existenz zu als „Arten“,⁶⁾ wie z. B. die Substanz, die Quantität und Qualität. (Diese Einteilung ist eine ursprüngliche und erste), denn das Seiende bedarf nicht noch einer anderen, logisch früheren Teilung, damit es in diese Arten (die Kategorien) zerlegt werde. Einer solchen

¹⁾ „Diese Dinge“ ist eine Bezeichnung für die empirisch gegebenen Dinge der Außenwelt.

²⁾ Cod. d: „dort wo er sagte: Es ist nun aber nicht möglich, daß ein anderer realer Begriff alle diese Dinge umfasse“ ... (s. oben S. 19, Z. 4).

³⁾ Das Objekt einer Wissenschaft, das in sich noch nicht evident ist, muß von einer Wissenschaft höherer Ordnung klargestellt werden. Die höchste Wissenschaft muß also ein in sich evidentes Objekt haben. Ihr eigenes Objekt kann keine Wissenschaft aufstellen, weil sie es als gegeben voraussetzt. *Nulla scientia probat anum obiectum.*

⁴⁾ Als „erstes“ Objekt bezeichnet Avicenna dasselbe, weil es in „erster“ Hinsicht immer berücksichtigt wird.

⁵⁾ Arist., *Metaph.* 1061a33: *περὶ τὸ χωριστὸν ἄρα ὃν καὶ τὸ ἀκίνητον ἑτέρα τούτων ἀμφοτέρων τῶν ἐπιστημῶν ἐστὶ τις, εἴπερ ὑπάρχει τις οὐσία τοιαύτη, λέγω δὲ χωριστὴ καὶ ἀκίνητος. ὕπερ πειρασόμεθα δεικνύναι.* Die klassische Formulierung des Objektes der Metaphysik findet sich in den die genannte Untersuchung einleitenden Worten (1061a28): *ἐπεὶ δ' ἔστι τις ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὃν καὶ χωριστὸν, σκεπτεῖον πότερόν ποτε τῇ φυσικῇ τὴν αὐτὴν θεῖον ταύτην εἶναι ἢ μᾶλλον ἑτέραν.*

⁶⁾ Sie werden Abh. II und III besprochen..

früheren, vielfachen Teilung¹⁾ bedarf der Begriff der Substanz, um in die Begriffe homo und non homo zerlegt werden zu können. Ein anderer Teil dieser Dinge kommt dem Seienden zu wie ihm eigentümliche Akzidenzien,²⁾ wie z. B. das Eine und Viele, die Potenz und der Akt, die Summe und der Teil,³⁾ das Mögliche und das Notwendige.⁴⁾ (Diese Dinge kommen dem Seienden unmittelbar, als ursprüngliche Akzidenzien, und im universellen Sinne zu), denn um diese Akzidenzien und Dispositionen aufzunehmen, ist es nicht erforderlich, daß es determiniert werde als ein mathematisches oder physisches oder ethisches oder in noch anderer Weise.

Man könnte einwenden: wenn das Seiende zum Objekte dieser Wissenschaft gemacht wird, dann kann der Beweis für die Existenz der ersten Prinzipien⁵⁾ der wirklichen Dinge unmöglich Gegenstand ihrer Untersuchung sein; denn die Untersuchung in jeder Wissenschaft erstreckt sich nur auf die Akzidenzien ihres Objektes, nicht auf dessen erste Prinzipien. Darauf ist zu antworten: die Betrachtung der ersten Prinzipien (des Seienden) ist ebenfalls eine Untersuchung über die „Akzidenzien“ dieses Objektes (nicht über die Existenz desselben, die vielmehr vorausgesetzt wird), denn der Umstand, daß das Seiende eine erste Ursache ist, ist nicht ein konstituierendes Prinzip⁶⁾ desselben noch auch von seinem Wesen ausgeschlossen.⁷⁾ Er ist vielmehr inbezug auf die Natur des Seienden etwas akzidentelles, und zwar ein ihm „eigentümliches“ Akzidens; denn es gibt nichts, das einen weiteren Umfang hätte wie der Begriff des Seienden. Daher haftet er einem anderen in ursprünglicher Weise an; denn alle anderen Inhärenzien setzen

¹⁾ Es sind die in der arbor porphyriana vermittelnden Begriffe corpus — vivens animā vegetatīva — animal, die von dem Begriff substantia zu dem Begriff homo überleiten.

²⁾ Sie werden Abh. III, 2 ff., IV und VII definiert.

³⁾ Cod. c und d: „das Universelle und Singuläre“ s. Abh. V.

⁴⁾ Siehe Abh. I, 6 und 7.

⁵⁾ Diese sind die Gottheit, die Geister und die Seelen der Sphären.

⁶⁾ Dann könnte es nur von einer Wissenschaft höherer Ordnung untersucht werden.

⁷⁾ Die Bestimmungen, die vom Wesen des Objektes auszuschließen sind, kann ebenfalls nur eine subalternierende Wissenschaft besprechen. Jede Wissenschaft setzt ihr Objekt als ein fertig bestimmtes und abgegrenztes voraus.

die Existenz des Subjektes voraus.¹⁾ Ebenso wenig ist es erforderlich, daß das Seiende (vorerst) ein physisches, mathematisches oder irgend etwas anderes werde, damit ihm das Akzidens inhärierte, erste Ursache zu sein. Ferner (und dies beseitigt ebenfalls den obigen Einwand) ist die erste Ursache nicht eine solche für den ganzen Bereich des Seienden.²⁾ Wäre dies der Fall, dann müßte sie Ursache ihrer selbst sein. Vielmehr hat das Seiende in seinem ganzen Umfange keine erste Ursache. Die erste Ursache ist vielmehr eine solche nur für die Existenz der Wirkung,³⁾ und daher ist sie nur Ursache für einen Teil des Wirklichen. Diese Wissenschaft (die Metaphysik) untersucht also nicht (als Probleme) die ersten Prinzipien des Seins im allgemeinen, sondern nur die eines Teiles des in seinem Umfange enthaltenen. Ebenso verhalten sich die übrigen partikulären Wissenschaften. Wenn sie auch nicht die Existenz ihrer universellen ersten Prinzipien erweisen — denn sie besitzen solche universellen ersten Prinzipien, die allen den Dingen gemeinsam sind, die in den Bereich jeder einzelnen gehören,⁴⁾ — so beweisen sie dennoch die Existenz dessen, was erste Ursache ist für alle in den Umfang ihres Objektes fallenden Dinge, die (logisch) später sind als die ersten Prinzipien.

Einteilung der Metaphysik.

Diese Wissenschaft muß nun notwendigerweise in viele Teile zerfallen. Der eine untersucht die entferntesten Ursachen⁵⁾ (d. h. die ersten und letzten Ursachen, die erste Wirkursache und die letzte Zweckursache), denn diese sind die Ursachen für jedes verursachte Seiende, insofern es existiert. Dieser Teil untersucht

¹⁾ Daß die Existenz kein solches sekundäres Inhärenzverhältnis zur Substanz haben kann, beweist Farabi, Ringsteine Nr. 1 Ende.

²⁾ Die erste Ursache müßte dann selbst außerhalb dieses Bereiches, also außerhalb des „Seienden“ stehen.

³⁾ Das Verursachte bildet aber nur einen Teil des gesamten Wirklichen.

⁴⁾ Wörtlich: „alle Dinge, auf die sich jede einzelne richtet“, also ihr Objekt. Innerhalb des Objektes dieser Wissenschaft sind also diese Prinzipien im höchsten Sinne universell. Als Ursachen müssen sie selbst also außerhalb dieses Bereiches, der ihre Wirkung ist, stehen und demnach Objekt einer anderen, subalternierenden Wissenschaft sein.

⁵⁾ Abh. VI. Diese Untersuchung bildet den Höhepunkt der metaphysischen Betrachtung, weil sie sich auf das immateriellste und deshalb vollkommenste Objekt erstreckt.

ferner die erste Ursache,¹⁾ von der jedes bewirkte Seiende, insofern es ein bewirktes ist, emaniert, nicht insofern es nur Bewegung oder Quantität besitzt.²⁾ Ein anderer Teil untersucht die Akzidenzen des Seins;³⁾ ein dritter Teil die ersten Prinzipien der partikulären Wissenschaften;⁴⁾ denn die ersten Prinzipien einer jeden (subalternierten) Wissenschaft, die geringeren Umfang hat, bilden die Probleme für die (subalternierende) Wissenschaft, die einen weiteren Umfang besitzt. So sind z. B. die Prinzipien der Medizin „Probleme“ der Naturwissenschaft (der lebende Körper und die Gesundheit) und ebenso die Prinzipien der Planimetrie Probleme der Geometrie. Daher erläutert diese Wissenschaft (die Metaphysik) als eine ihr akzidentelle Aufgabe die ersten Prinzipien der partikulären Wissenschaften. Diese ihrerseits untersuchen die Verhältnisse partikulärer Gruppen des Wirklichen.

Die Kontinuität des Systems der Wissenschaften⁵⁾ und die Metaphysik als Königin der Wissenschaften.⁶⁾

Die Metaphysik erforscht also die Verhältnisse des Seienden und die Dinge, die sich zum Seienden wie die Teile und Arten verhalten. Dadurch gelangt man zu einer gewissen Determinierung

¹⁾ Siehe Abh. VIII und IX: Die Theologie Avicennas.

²⁾ Insofern das Seiende Bewegung besitzt, ist es von rein physischen Ursachen abhängig und bildet als ens mobile das Objekt der Naturwissenschaft. Insofern es Quantität besitzt, betrachtet es die Mathematik, die die quantitas continua als Geometrie und die quantitas discreta als Arithmetik untersucht. Die Tätigkeit Gottes richtet sich also in ganz universeller Weise auf das Sein ohne Einschränkung auf eine bestimmte Klasse des Seins.

³⁾ Siehe Abh. IV und VII.

⁴⁾ Die der Naturwissenschaften Abh. II und III; die der Mathematik III, 2—5; die der Logik V.

⁵⁾ Der Aufbau der Wissenschaften ist kontinuierlich, wenn zwischen der Metaphysik und den Einzelwissenschaften kein unerforschtes Objekt übrig gelassen wird. Aus der metaphysischen Betrachtung müssen also die vollständig umgrenzten Objekte der übrigen Wissenschaften gleichsam herauswachsen, und nicht nur ihre Objekte, sondern auch ihre Prinzipien. Dann wird alles, was in den übrigen Wissenschaften Voraussetzung ist, zum „Problem“ in der Metaphysik. Nichts bleibt also unerforscht, und das System der Wissenschaften ist kontinuierlich. Die Voraussetzungen der Metaphysik brauchen in keiner höheren Wissenschaft mehr begründet zu werden, weil sie in sich evident sind. Die Metaphysik ist also der Abschluß des Erkennens.

⁶⁾ Sie weist jeder Einzelwissenschaft ihr Objekt an und begründet deren Prinzipien.

(der Erkenntnisobjekte), mit der (ohne Hinzutreten eines in der Metaphysik nicht erklärten Begriffes) zugleich das Objekt der Naturwissenschaft entsteht. Die Metaphysik weist dasselbe dann der Naturwissenschaft an. Ferner gelangt sie zu einer anderen Determinierung, mit welcher das (formelle) Objekt der Mathematik¹⁾ entsteht, und dann weist die Metaphysik dasselbe der Mathematik an. Ebenso liegen die Verhältnisse bei anderen Objekten.²⁾ Was nun vor³⁾ dieser Determinierung liegt und sich wie ein erstes Prinzip zu ihr verhält, wird von ihr untersucht und in seinen Verhältnissen festgestellt. Die „Probleme“ der Metaphysik erstrecken sich also teilweise auf die Ursachen des verursachten Seienden, insofern es die Natur eines Verursachten hat,⁴⁾ teils auf die Akzidenzien des Seienden,⁵⁾ teils auf die ersten Prinzipien der partikulären Wissenschaften.⁶⁾

Dieses ist jene Wissenschaft, die durch die Kunst⁷⁾ der Metaphysik erlangt werden soll.⁸⁾ Sie ist ferner die erste Philosophie, denn sie ist die Wissenschaft von dem ersten der Dinge innerhalb des Seins, nämlich der ersten Ursache,⁹⁾ und von dem ersten Dinge inbezug auf die Universalität, nämlich dem Sein¹⁰⁾ und der Einheit.¹¹⁾ Sie ist ferner die Weisheit *κατ' ἐξοχήν*, die das vorzüglichste Wissen von dem vollkommensten

¹⁾ Abh. III, besonders Kap. 9.

²⁾ Abh. V entwickelt das Objekt der Logik, Abh. X das der Ethik.

³⁾ „Vor“ diesen Determinierungen wissenschaftlicher Inhalte liegen noch universellere Begriffe, wie der des Seins, seine modi und Proprietäten (das Wahre, Schöne, Gute, Eine u. s. w.). Das logische Früher bezeichnet hier im Gegensatz zum Partikulären und Singulären das Allgemeine, das in der arbor porphyriana „vor“ den Begriffen engeren Umfanges steht.

⁴⁾ Abh. VI.

⁵⁾ Abh. IV und VII.

⁶⁾ Abh. II, III und V.

⁷⁾ Die Wissenschaften werden aus dem Grunde vielfach „artes“ genannt, weil sie nur durch die in logischer Schulung erworbene „Fertigkeit“ des Denkens erlangt werden können.

⁸⁾ Vgl. dazu Thomas prooemium in Metaph. Dicitur scientia divina sive Theologia in quantum praedictas substantias (Gott und die Geisterwelt) considerat, Metaphysica in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim „trans“ physica inveniuntur in via resolutionis (Analyse und Abstraktion) sicut magis communia „post“ minus communia. Dicitur autem Prima Philosophia, in quantum primas rerum causas considerat.

⁹⁾ Abh. VIII und IX.

¹⁰⁾ Abh. I, 5—8, II und III.

¹¹⁾ Abh. III, 2—5.

Objekte ist; denn sie ist das vorzüglichste Wissen, nämlich das absolut sichere, und zwar betreffs des vollkommensten Objektes, nämlich Gottes, des Erhabenen, und der Ursachen, die der Ordnung nach später sind als Er. Sie ist ferner die Kenntnis der höchsten Ursachen des Weltalls, und darin enthält sie ebenfalls die Erkenntnis Gottes (der die absolut höchste Ursache ist). Sie wird deshalb als göttliche Wissenschaft definiert. Dies bedeutet, daß sie die von der Materie in ihrer Definition und ihrer Existenz¹⁾ getrennten Substanzen erkennt; denn das Seiende als solches, seine ersten Prinzipien (die vier Ursachen) und seine Proprietäten²⁾ gehen in allen ihren Teilen der Materie voraus³⁾ und sind ihrer Existenz nach nicht mit der Materie verbunden.

Wenn man in der Metaphysik nun Gegenstände erforscht, die der Materie nicht vorausgehen, so erstreckt sich diese Untersuchung nur auf einen Begriff, der so beschaffen ist, daß er zu seiner Existenz der Materie nicht bedarf. Die in der Metaphysik erforschten Dinge bestehen vielmehr aus vier Gruppen.⁴⁾ Die

¹⁾ Die Gegenstände der Naturwissenschaften sind weder der Definition noch dem Sein nach frei von der Materie (Thomas, Phys. I, lect. 1: De his vero quae dependent a materia non solum secundum esse, sed etiam secundum rationem, est Naturalis, quae Physica dicitur). Die der Mathematik sind nur der Definition nach unmateriell (*τὰ μαθηματικὰ ἀχώριστα, χωριστὰ τῇ νοήσει* Arist., Metaph. 1026 a 9, 15. 1059 b 13), die der Metaphysik in jeder der beiden Weisen abstrakter Natur. Nach diesen drei Abstraktionsstufen ist die Einteilung der Wissenschaften zu verstehen. Die Astronomie und Musik dürften nach diesen Grundsätzen allerdings nicht zu den mathematischen Wissenschaften gerechnet werden, weil ihr Objekt alle Bedingungen eines naturwissenschaftlichen Gegenstandes erfüllt. Vgl. dazu Herten, Das Buch der Ringsteine Fārābis, S. 319 und 320. Dort wird umgekehrt die Stereometrie, weil sie den Begriff des Körpers voraussetzt, fälschlich zur Naturwissenschaft gerechnet.

²⁾ Abh. I, 5—8, IV und VII.

³⁾ Das Universellere und Abstraktere wird als dem weniger Universellen und Materiellen vorausgehend bezeichnet. Es ist wohl unbedenklich, diese Denkweise als platonisch zu bezeichnen. Für Aristoteles ist das erste das empirische Individuum *ἡ οὐσία ἡ πρώτη*.

⁴⁾ Vgl. die fast wörtliche Entlehnung Ismāils el Hoseini in l. c. Ringsteine Fārābis S. 318.

Die vier Gruppen behandeln also I. die Gottheit und die Geister; II. die Seelen der Sphären, die auf die Materie wirken; III. die inhaltlich unmateriellen Begriffe, Substanz (Abh. II), Akzidens (Abh. III), die Eigenschaften des Seienden (Abh. IV und VII), die die Materie aber nicht ausschließen; IV. die Begriffe, die die Materie einschließen, die also physischer Natur

erste bilden Gegenstände, die absolut frei¹⁾ sind von der Materie und ihren Begleiterscheinungen;²⁾ die zweite Gruppe Gegenstände, die mit der Materie verbunden sind, jedoch nur in der Weise der Ursache, die der Wirkung das Bestehen verleiht und ihr vorausgeht (wenigstens der Natur nach), ohne daß die Materie ihrerseits dieser Ursache das Bestehen verliehe. Die dritte Gruppe bilden Dinge, die manchmal in der Materie vorhanden sind, manchmal nicht, wie z. B. das *esse causam* und die Einheit. Dasjenige also, was diese Begriffe als solche an universellem Inhalte besitzen, ist so beschaffen, daß dieselben (vermöge dieses Inhaltes) nicht der Existenz der Materie bedürfen, um zu ihrem eigentlichen Wesen zu gelangen. Alle diese Begriffe kommen darin überein, daß sie in ihrer Existenz nicht materiell sind, d. h. daß sie ihre Existenz nicht von der Materie hernehmen. Einen vierten Teil bilden materielle Dinge, wie z. B. die Bewegung und Ruhe; jedoch ist dasjenige, was die Metaphysik an ihnen erforscht, nicht etwa ihr materieller Zustand, sondern die Art der Existenz, die ihnen zukommt (d. h. ihr unmaterielles Wesen, nicht die

sind. Die Metaphysik behandelt aber nur ihre immateriellen Seiten. Als formelles Objekt der Metaphysik schwebt also das *ens immateriale*, als formelles Objekt der Naturwissenschaft dementsprechend das *ens materiale*, nicht das *ens inquantum est mobile* vor.

¹⁾ Die folgenden Ausführungen setzen als formelles Objekt der Metaphysik das Immaterielle, nicht mehr das Seiende als solches voraus. Den hier vorliegenden Zwiespalt in der Definition des Objektes gleicht Thomas v. Aquin in folgender Weise (*Prooemium in Metaph.*) aus. *Haec autem triplex consideratio non diversis sed uni scientiae attribui debet. Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum, sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae. Ex quo apparet quod quamvis ista scientia praedicta tria (causas primas, maxime universalis, substantias separatas) consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum (d. h. das „Objekt“) in scientia, cuius causas et passionem quaerimus (als „Problem“ untersuchen) non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis est finis ad quem consideratio scientiae pertinet (cf. *Trinit.* 17, 20). Während also Thomas scharf unterscheidet zwischen dem Immateriellen als „Problem“ der Metaphysik und so die Schwierigkeit eines zwiespältigen Objektes beseitigt, scheint Avicenna das Immaterielle als „Objekt“ zu behandeln.*

²⁾ z. B. Individualität, Quantität, Gestalt u. s. w.

Bestimmungen, die sie infolge der Materie besitzen). Nimmt man also diesen letzten Teil zusammen mit den (drei) übrigen, so stimmen alle darin überein, daß die Art ihrer Untersuchung sich auf ein begriffliches Wesen richtet, das nicht durch die Materie seinen Bestand erhält. Die mathematischen Wissenschaften enthielten¹⁾ Objekte, die durch den Begriff der Materie definiert wurden (die Objekte der Astronomie und Musik). Die Art der Betrachtung und Untersuchung erstreckte sich jedoch auf einen Begriff, der nicht durch die Materie definiert wird.²⁾ Der Umstand, daß der untersuchte Gegenstand mit der (physischen) Materie in Beziehung steht, hinderte die Untersuchung nicht daran, eine (rein) mathematische zu sein. Ebenso verhält es sich hier in der Metaphysik. Daher ist es also klar und einleuchtend, welcher Gegenstand den Zweck³⁾ dieser Wissenschaft bildet.

Verhältnis der Metaphysik zur Sophistik und Topik.

Die Metaphysik ist der Topik⁴⁾ und der Sophistik⁵⁾ in gewisser Hinsicht verwandt, in anderer Hinsicht von ihnen verschieden. Sie ist ebenso von jeder einzelnen dieser beiden Disziplinen in gewisser Hinsicht verschieden. Sie stimmt mit beiden überein, indem das Objekt der Metaphysik nicht besprochen wird in irgend einer partikulären Wissenschaft, während es jedoch die Topik und die Sophistik behandelt. Sie ist von beiden verschieden, indem der Metaphysiker als solcher⁶⁾ die Probleme der partikulären Wissenschaften nicht bespricht, während jedoch diese beiden Disziplinen über diese Probleme verhandeln. Was die besondere Verschiedenheit der Metaphysik von der Topik angeht, so besteht diese in der Fähigkeit (die Wahrheit zu erlangen); denn die Diskussion nach Art der Topik verleiht ein

¹⁾ In der als abgeschlossen betrachteten Untersuchung der dritten Summa des Buches der Genesung.

²⁾ Die mathematische Bestimmung der Bewegung der Sterne und das arithmetische Verhältnis der Töne.

³⁾ Unter Zweck ist die Hinsicht zu verstehen, unter der das materielle Objekt betrachtet und die in allem wie ein Ziel gesucht wird, also das obiectum formale.

⁴⁾ Logik VI. Teil.

⁵⁾ Logik VII. Teil.

⁶⁾ Wörtlich: philosophus primus inquantum est philosophus primus.

wahrscheinliches, nicht ein sicheres Wissen, wie in der Logik¹⁾ auseinandergesetzt wurde. Von der Sophistik ist ferner die Metaphysik durch ihre Tendenz verschieden, denn der Metaphysiker will die Wahrheit selbst erkennen, der Sophist hingegen nur den Schein erwecken, ein Weiser, der die Wahrheit lehre, zu sein, auch wenn er kein Weiser ist.

Drittes Kapitel.

Der Nutzen der Metaphysik, ihre Rangstufe und ihr Name.

1. Der Nutzen der Metaphysik.

Was nun den Nutzen dieser Wissenschaft angeht, so ist es (zum Verständnisse) erforderlich, daß du bereits in den Wissenschaften, die ihr vorausgehen, betrachtet hast, welches der Unterschied zwischen dem Nützlichen und dem Guten, und ebenso der zwischen dem Schädlichen und dem Bösen sei,²⁾ daß ferner das Nützliche³⁾ durch sein Wesen hinführt zum Guten (das sich also wie das Ziel des Nützlichen verhält). Daher ist der Nutzen dasjenige,⁴⁾ wodurch das Ding vom Schlechten zum Guten gelangt. Nachdem dieses festgestellt ist, leuchtet dir ein, daß alle Wissenschaften ein Nützliches gemeinsam besitzen, nämlich der menschlichen Seele actu die (natürliche) Vollkommenheit⁵⁾ verleihen, um dieselbe dadurch vorzubereiten auf das Glück des anderen Lebens.⁶⁾ Wenn man jedoch in den

¹⁾ Logik VI. Teil I, 1.

²⁾ Siehe auch Metaph. IX, 6.

³⁾ Das Nützliche ist das *ὑγιαίνον τιμή*; vgl. Arist., Ethica 1094 a 18, 1096 b 19. Thomas, Sum. theol. I, q. 62, art. 9 ad 2^m: aliquid dicitur utile dupliciter. Uno modo sicut quod est via ad finem; et sic utile est meritum beati tudinis. Alio modo sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum. Ibid. I—II, q. VII, art. 2 ad 1^m: bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quamdam.

⁴⁾ Wörtlich: „der Begriff“, *ma'ná* = ratio in dem Sinne von begrifflich faßbarer Wesenheit, Natur; z. B. Thomas, Sum. theol. I. II, q. 46, art. 7 c: habet rationem iusti vindicativi (et passim).

⁵⁾ Diese besteht darin, daß der Geist von der Möglichkeit des Erkennens zum aktuellen Erkennen gelangt; denn die natürliche Vollendung der Potentialität ist die Aktualität.

⁶⁾ Vgl. dazu Herten, d. B. der Ringsteine Fārābis S. 314.

Einleitungen der Bücher Betrachtungen über den Nutzen der Wissenschaften anstellt, so hat man dabei nicht das eben genannte im Auge, sondern vielmehr die Förderung der einen Wissenschaft durch die andere, so daß also der Nutzen einer bestimmten Wissenschaft etwas¹⁾ ist, das zur Förderung²⁾ einer anderen Wissenschaft hinführt.

Da nun der Begriff des Nutzens so beschaffen ist, wird er manchmal allgemein, manchmal in partikulärem Sinne gebraucht. So versteht man unter dem Nutzen im allgemeinen Sinne, daß das „Nützliche“ zur Realisierung irgend einer beliebigen anderen Wissenschaft hinführt, und unter dem Nützlichen in partikulärem Sinne, daß es zu etwas hinführt, das höherer Ordnung ist als es selbst, und dies verhält sich wie das Ziel, dein das Nützliche ist auf dieses hingeeordnet, ohne daß das Verhältnis ein umgekehrtes sein könnte³⁾ (d. h. ohne daß das Ziel umgekehrt auf das Nützliche hingerichtet werden könnte). Verstehen wir nun das Nützliche im allgemeinen Sinne, so kommt der Metaphysik ein Nutzen zu (indem sie zur Kenntnis aller übrigen Wissenschaften ohne Unterschied verhilft). Verstehen wir aber das Nützliche im partikulären Sinne, so ist die Metaphysik von zu großer Erhabenheit, als daß sie wie ein bonum utile auf eine andere Wissenschaft hingeeordnet sein könnte. Vielmehr führen alle anderen Wissenschaften als bona utilia hin zur Metaphysik.

Wenn wir jedoch den Begriff des Nutzens, im allgemeinen Sinne genommen, in seine Teile zerlegen, so ergeben sich drei: der erste besteht darin, daß das Nützliche als ein Medium zu etwas hinführt, was höherer Ordnung ist; der zweite darin, daß dasselbe zu einem gleichgeordneten, und der dritte darin, daß es zu einem ihm untergeordneten hinleitet, indem es zu einer geringeren Vollkommenheit beiträgt, als es selbst besitzt. Will man diesen Begriff mit einem besonderen Namen bezeichnen, so wäre die beste Bezeichnung „das Mitteilen“, „das Verleihen“ von Vollkommenheiten, „die Sorge“⁴⁾ um ein anderes, die (geistige)

¹⁾ Wörtlich: ratio.

²⁾ Wörtlich: „Konstituierung, Realisierung in ihrem eigentlichen Wesen“.

³⁾ Siehe Abh. VI, 4 und 5. Die causa finalis wird in dieser Weise definiert. Das Nützliche ist also medium tendens in finem, und der Zweck als solcher kann nie zum Mittel werden; vgl. Aristoteles: τὰγαθόν, οὐ πάντ' ἐπίεται Eth. I, 1 Anfang; τὰγαθόν ist τὸ οὐ ἐνεκα καὶ τὸ τέλος.

⁴⁾ Der Terminus bezeichnet im prägnanten Sinne die göttliche Vorsehung.

„Leitung“ eines anderen oder eine ähnliche. Wenn du die richtigen Bezeichnungen dieses Gedankens¹⁾ als innerlich verwandt ansiehst,²⁾ dann hast du den richtigen Gedanken verstanden.³⁾ Der Nutzen im partikulären Sinne ist nahe verwandt mit der Dienstleistung (des Dieners gegen den Herrn). Das Mitteilen (des Herrn an den Diener), das ausgeht von dem Edleren zu dem weniger Edelen, gleicht nicht der Dienstleistung. Es ist uns bekannt, daß der Diener demjenigen, dem der Dienst erwiesen wird, nützt, aber ebenso nützt letzterer dem Diener, d. h. nimmt man den Begriff des Nutzens im allgemeinen Sinne, und zwar so, daß er die Spezies jedweden Nutzens bezeichnet, und ist zugleich der partikuläre Begriff eine andere Art, dann ist der Nutzen der Metaphysik, dessen Natur wir erklärt haben, das Mitteilen der Evidenz durch Vermittlung der Prinzipien⁴⁾ der partikulären Wissenschaften und die Klarlegung des Wesens aller Gegenstände, die diese Wissenschaften gemeinsam verwenden,⁵⁾ auch wenn sie nicht erste Prinzipien sind.

Diese Art des Nutzens ist also die des Leiters gegenüber dem Geleiteten und des Herrn gegenüber dem Diener; denn die Beziehung der Metaphysik⁶⁾ zu den partikulären Wissenschaften ist die gleiche wie die des Gegenstandes, dessen Erkenntnis in der Metaphysik erstrebt wird, zu den Gegenständen, nach deren Erkenntnis jene Wissenschaften suchen. Wie dieses⁷⁾ eine erste Ursache ist für die Existenz jener Dinge,⁸⁾ so verhält sich auch die Wissenschaft von diesem (dem Sein) wie eine erste Ursache für das Zustandekommen der Wissenschaft von jenen.

¹⁾ Wörtlich: „Kapitels“.

²⁾ Der allen obigen Ausdrücken gemeinsame Gedanke des Mitteilens irgend welcher Güter soll bezeichnet werden.

³⁾ Cod. c Glosse: „so wird er zu seiner Bezeichnung verwandt“.

⁴⁾ Diese werden in der Metaphysik bewiesen, bilden also gleichsam das Instrument, durch welches die Metaphysik partikulären Erkenntnissen die Evidenz vermittelt.

⁵⁾ Die metaphysischen Begriffe des Seins, der Kategorien und der Ursachen.

⁶⁾ Cod. c Glosse: denn über ihr gibt es keine andere Wissenschaft.

⁷⁾ Das Sein, das Gegenstand der Metaphysik ist.

⁸⁾ d. h. der (materiellen) Dinge, die Gegenstand der übrigen Wissenschaften sind.

2. Die Rangstufe der Metaphysik.

Was nun die Rangstufe der Metaphysik angeht, so muß sie nach den Naturwissenschaften und der Mathematik erlernt werden — nach den Naturwissenschaften; denn viele Dinge, die die Metaphysik als allgemeingültig hinstellt, werden in der Naturwissenschaft im einzelnen¹⁾ klargelegt, wie z. B. das Entstehen und Vergehen, die Veränderung, der Raum und die Zeit, und daß ein jedes Ding, das sich bewegt, eine bewegende Ursache haben muß, und daß ihre Kette bei einem ersten Beweger endigt²⁾ und ähnliche Wahrheiten. — Nach den mathematischen Wissenschaften (muß die Metaphysik erlernt werden), weil der letzte Zweck der Metaphysik, nämlich die Kenntnis der Weltleitung Gottes, die der geistigen Substanzen und ihrer verschiedenen Stufen und die der Ordnung in der Zusammensetzung der Himmel nur durch die Kenntnis der Astronomie³⁾ erlangt werden kann. Diese letztere ist aber nur durch die Kenntnis der Arithmetik und Geometrie zu erreichen. Die Musik, die partikulären Teile der Mathematik, die Ethik⁴⁾ und Politik nützen der Metaphysik, ohne jedoch eine notwendige Voraussetzung für sie zu sein.

Dagegen könnte man einwenden: wenn die ersten Prinzipien der Naturwissenschaft und Mathematik nur in der Metaphysik bewiesen werden und die Probleme dieser beiden Wissenschaften durch die ersten Prinzipien klargestellt werden, zugleich aber die Probleme dieser beiden Wissenschaften zu ersten Prinzipien der Metaphysik⁵⁾ werden, so ergibt sich ein *circulus vitiosus*,

¹⁾ Zuerst müssen die Prinzipien und Objekte der partikulären Wissenschaften kennen gelernt werden, dann erst kann die Metaphysik sie begründen.

²⁾ Naturw. III. Teil (Das Entstehen und Vergehen), IV. Teil (Die Veränderung); I, Teil II, 4—8 (Der Raum), ib. 9—12 (Die Zeit); I, Teil II, 1 f.; III, 6. 11. 14; IV, 2—15; II, Teil I, 2.

³⁾ Mathematik I. Teil, Geometrie II. Teil, Astronomie III. Teil, Arithmetik IV. Teil, Musik. Zur Astronomie und ihrem Verhältnisse zur Mathematik s. Arist., Phys. 191 a 8: *δηλοῖ δὲ καὶ τὰ φυσικώτερα τῶν μαθημάτων, ὅτι οὐκ ὁπτική καὶ ἀρμονική καὶ ἀστρολογία*. Metaph. 989 b 52: *τὰ γὰρ μαθηματικά τῶν ὄντων ἀνευ κινήσεως ἐστίν, ἔξω τῶν περὶ τὴν ἀστρολογίαν*.

⁴⁾ Metaph. X.

⁵⁾ Diese Behauptung, die von Avicenna nicht abgewiesen wird, scheint die früheren Auseinandersetzungen umzukehren, nach denen die Prinzipien der Wissenschaften zu Problemen der Metaphysik werden, nicht umgekehrt. Vielleicht ist der Gedanke der, daß in den „Problemen“ der Wissenschaften

indem in letzter Hinsicht ein Ding durch sich selbst bewiesen wird. Gegen diese Schwierigkeit ist zu erwidern, was bereits in dem Buche über den Beweis¹⁾ gelehrt und auseinandergesetzt wurde. Von dem dort Gesagten nehmen wir nur soviel, als an dieser Stelle notwendig ist. Wir lehren daher folgendes: das erste Prinzip einer Wissenschaft ist etwas nicht nur dann, wenn alle Probleme in ihren Demonstrationen sich auf dieses Prinzip aktuell oder potentiell²⁾ zurückführen lassen, vielmehr ist das erste Prinzip vielfach in den Beweisen nur eines Teiles der Probleme angewandt. Ferner können in den Wissenschaften Probleme vorkommen, deren Beweise durchaus nicht so wie sie sind³⁾ (in der Metaphysik) verwendet werden. Verwendung finden nur deren Prämissen, die in sich selbst nicht bewiesen werden, (um anderen Problemen zum Beweise zu dienen). Der Grund für alles dieses ist der, daß das erste Prinzip einer Wissenschaft nur dann in Wahrheit ein erstes Prinzip ist, wenn seine Anwendung die Evidenz verleiht, die von der (ersten) Ursache hergenommen wird. Wenn es aber die Kenntnis der ersten Ursache nicht verleiht,⁴⁾ so wird es nur in einem anderen Sinne erstes Prinzip der Wissenschaft genannt. Es ist dann besser angebracht, daß man es erstes Prinzip nennt in dem Sinne, wie auch die äußere Sinneswahrnehmung „erstes Prinzip“ genannt wird, insofern diese als solche⁵⁾ die Kenntnis ausschließlich der realen Existenz von Dingen verleiht. Dadurch wäre diese Schwierigkeit gehoben;⁶⁾ denn das erste physische

die „Voraussetzungen“ der Metaphysik, nämlich ihr Objekt, enthalten sind. „Prinzip“ wäre demnach hier in dem Sinne von Voraussetzung gebraucht. Der Gedanke ist: die Prinzipien der übrigen Wissenschaften werden bewiesen durch die Prinzipien der Metaphysik; letztere sind aber wiederum aus den übrigen Wissenschaften entnommen. Die Beweise der Metaphysik betreffen die Prinzipien der Naturwissenschaften setzen letztere bereits voraus; denn die Metaphysik soll ja der Rangstufe nach auf die Naturwissenschaft folgen.

¹⁾ Siehe Logik V, Teil I Anfang, Kap. 4.

²⁾ d. h. direkt oder indirekt. Ein Prinzip liegt einem Beweise entweder letztthin zugrunde (ist potentiell in ihm enthalten) oder wird expressis verbis verwandt.

³⁾ Wörtlich: positione. (wad'an), indem es so, wie es ist, in den anderen Beweise „hineingestellt“ wird.

⁴⁾ so daß also die Evidenz aus der ersten Ursache fehlt.

⁵⁾ Sie erstrecken sich auf die konkreten Individuen.

⁶⁾ Die Probleme und Resultate der Naturwissenschaften sind also nicht „Prinzipien“ der metaphysischen Beweise, sondern nur Ausgangspunkte der

Prinzip (der bewegte Körper, der „Objekt“ der Untersuchung ist) kann in sich selbst evident sein, und zu gleicher Zeit kann seine Darlegung einen Gegenstand der ersten Philosophie bilden inbezug auf das, was noch nicht zu seiner Erklärung verwandt wurde. Denn durch dieses naturwissenschaftliche Prinzip werden in der ersten Philosophie andere Probleme erklärt. Auf diese Weise empfängt¹⁾ die höhere Wissenschaft ihre Prämisse, die durch Schlußfolgerung aus jenem (naturwissenschaftlichen) Prinzip entsteht, nicht dadurch, daß die Prämisse abgeleitet wird aus jenem (physischen) Prinzip,²⁾ sondern durch eine andere Prämisse.³⁾ Die Naturwissenschaft und die Mathematik können uns daher den Beweis erbringen, daß⁴⁾ das Ding existiert, ohne uns zugleich zu zeigen, weshalb⁵⁾ es existiere. Dann verleiht uns die Metaphysik in dieser Untersuchung den Beweis des weshalb, und zwar in vorzüglicher Weise in der Untersuchung über die letzten Zweckursachen.

So sind also drei Möglichkeiten klar. Dasjenige, was in irgend einer Weise Prinzip der Metaphysik und aus den Problemen der Naturwissenschaften hergenommen ist, wird nicht aus anderen Prinzipien, die in der Metaphysik erklärt⁶⁾ werden,

metaphysischen Betrachtung. „Prinzip“ (mabda') bezeichnet also 1. erstes Denkprinzip, 2. Voraussetzung und Ausgangspunkt der Betrachtung. Auch das Objekt ist in diesem Sinne „Prinzip“. Die „Ausgangspunkte“ der Betrachtung sind nun aber nicht die Beweise für die Prinzipien der Metaphysik. Also findet kein *circulus vitiosus* statt.

¹⁾ Der arab. Ausdruck besagt: „die (physische) Prämisse tritt hinein (in den Syllogismus) der Metaphysik“.

²⁾ Diese Ableitung ist eine rein naturwissenschaftliche, keine metaphysische Untersuchung.

³⁾ Diese muß der Untersuchung einen metaphysischen Charakter verleihen, sonst würde die Metaphysik naturwissenschaftliche Untersuchungen bringen und von ihnen abhängig sein, was auf den besagten *circulus vitiosus* hinausliefe.

⁴⁾ Die ἀποδείξεις τοῦ ὄντι. Sie liefern das empirische Material für die Metaphysik. Vgl. Arist. 981 a 29: Οἱ μὲν γὰρ ἐμπειροὶ τὸ ὄντι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασι, οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γινώσκουσιν. Ebenso Anal. II 89 b 24.

⁵⁾ τὸ διότι.

⁶⁾ Da diese Erklärung wiederum Prinzipien voraussetzt, so ergeben sich drei Ordnungen von Prinzipien: 1. höchste, 2. abgeleitete, 3. naturwissenschaftliche Prinzipien, von denen die jedesmal höhere Ordnung die unter ihr stehende erklärt. Wird nun die 1. Ordnung wiederum aus der Naturwissenschaft entnommen, so entsteht der erwähnte *circulus vitiosus*.

sondern aus in sich evidenten Prinzipien bewiesen, — oder dieses Prinzip wird aus denjenigen (abgeleiteten) Prinzipien bewiesen, die in der Metaphysik Probleme sind,¹⁾ ohne daß jedoch ein *circulus vitiosus* entsteht, indem sie selbst wiederum Prinzipien für jene Probleme würden (dies besagte der obige Einwand S. 31), sondern sie werden vielmehr erste Prinzipien für andere Probleme — oder drittens diese ersten (physischen) Prinzipien metaphysischer Dinge haben die Aufgabe, auf die Existenz²⁾ der Gegenstände hinzuweisen, deren „weshalb“ in der Metaphysik untersucht werden soll.³⁾ Es ist nun klar, daß der Denkvorgang, wenn er sich in dieser Weise bewegt, nicht zu einem *circulus vitiosus* wird, indem er einen Beweis darstellte, der das Ding voraussetzte, um es zugleich zu beweisen. Du mußt wissen, daß in der Natur der Dinge selbst eine Methode enthalten ist, die dazu führt, daß der Zweck der Metaphysik eine unvermittelte Erkenntnis ist, die nicht erst nach Kenntnisaufnahme einer anderen Wissenschaft eintritt.⁴⁾ Dieses wird dir später durch ein Beispiel⁵⁾ klar werden, wenn wir zeigen, daß wir eine Art des Gottesbeweises besitzen, die nicht den Weg der Deduktion aus den sinnlich wahrnehmbaren Dingen⁶⁾ betritt, sondern auf dem Wege der allgemeinen und begrifflich faßbaren Prämissen, die eine erste Ursache für das Sein, eine notwendig seiende nachweisen und dartun, daß diese sich nicht verändert, noch in irgend einer Weise eine Vielheit enthält und beweisen, daß sie die erste Ursache des Weltalls ist

¹⁾ Es sind die *prima principia* der partikulären Wissenschaften.

²⁾ Das *ὄν*. Sie sollen also nur das Material beibringen, nicht das *διότι*, das weshalb, ergründen.

³⁾ Die naturwissenschaftlichen Bestandteile der Metaphysik werden also entweder durch absolut erste oder durch abgeleitete, aber rein metaphysische Prinzipien erwiesen, oder sie geben nur das Objekt der Untersuchung des *διότι* ab. Ein *circulus vitiosus* wird also in jedem Falle vermieden.

⁴⁾ Die Kette der Wissenschaften würde in infinitum verlaufen, wenn jeder Wissenschaft eine andere übergeordnet sein müßte.

⁵⁾ Wörtlich: „durch Hinweis (auf einen konkreten Fall)“.

⁶⁾ Metaph. VIII, 5 Ende wird bewiesen, daß nur ein auf Erfahrungstatsachen aufgebauter Beweis für die Existenz Gottes möglich ist. Dennoch muß es im universellen Wesen der Dinge liegen, daß sie auf ein erstes Sein hinweisen. Könnten wir also das Wesen der Dinge und das Gottes intuitiv erschauen, so könnten wir einen ausschließlich auf universellen Prinzipien aufgebauten Gottesbeweis aufstellen ohne weitere Induktion.

und daß dieses in notwendiger Weise so, wie es geordnet ist, von ihr stammt. Wegen des Unvermögens unserer Natur können wir jedoch diesen Weg der Demonstration, d. h. den Weg, der von den ersten Prinzipien zu den Konklusionen und von der Ursache zur Wirkung führt, nicht betreten. Höchstens vermögen wir dies bei einigen Gruppen der Rangstufen des Wirklichen mit Ausschluß der Differenzierung.¹⁾

Daher kommt es dieser Wissenschaft (der Metaphysik) ihrer Natur gemäß zu, daß sie allen Wissenschaften vorausgehe,²⁾ jedoch in Beziehung auf uns³⁾ folgt sie auf die anderen Wissenschaften. Damit hätten wir über die Rangstufe der Metaphysik inbezug auf die anderen Wissenschaften die Diskussion zu Ende geführt.

3. Der Name der Metaphysik.

Was nun den Namen dieser Wissenschaft angeht, so bezeichnet er, daß sie handelt von dem, was auf die Natur⁴⁾ folgt. Unter Natur versteht man nicht die Kraft,⁵⁾ die Ursprung der

¹⁾ Einen deduktiven Beweis vermögen wir innerhalb der Welt unserer abstrakten Ideen zu führen, weil in dieser die universellen Wesenheiten und damit auch das, was sich aus ihnen unmittelbar ableiten läßt, direkt evident sind. In dem Reich der „Differenzierung“, d. h. der numerisch unterschiedenen Individuen der realen Außenwelt ist diese Intuition des Wesens nicht möglich, da die Materie diese Art des Erkennens verhindert.

²⁾ Sie enthält die der Natur des Geistes am meisten konformen, immateriellsten Wahrheiten. Berücksichtigt man also die Natur unseres Geistes allein, so muß er diese am ehesten erkennen. Der reine Geist besitzt diese höchste Erkenntnis. Die Philosophie und besonders die Metaphysik ist also eine Vorbereitung auf die Erkenntnisse des anderen Lebens (s. Anfang dieses Kapitels). Vgl. Arist., *Metaph.* 1018 b 32: *κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα, κατὰ δὲ τὴν αἰσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα* und *Anal.* II, 71 b 32: *πρότερα δ' ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταυτὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον οὐδὲ γνωριμώτερον (τῇ φύσει) καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον, λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρωτέρων, ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα*. Identisch ist also: *πρότερον κατὰ τὴν αἰσθησιν* dem *πρότερον καθ' ἡμᾶς* und *πρότερον κατὰ τὸν λόγον* dem *πρότερον τῇ φύσει*.

³⁾ *καθ' ἡμᾶς*.

⁴⁾ Der arab. Ausdruck besagt: das was auf die Natur (*φύσις* anstatt *τὰ φυσικά*) folgt. Daher die folgende Erklärung.

⁵⁾ Vgl. die gleiche Definition bei Aristoteles, *Phys.* 192 b 21: *... ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινός καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηχός*. Vgl. die Darlegung

Bewegung und Ruhe ist, sondern die Gesamtheit des Dinges, das aus der körperlichen Materie jener Kraft (den Wesensformen) und den Akzidenzien zeitlich entsteht.¹⁾ Nach anderer Ansicht bezeichnet „Natur“ den physischen Körper, der eine Naturkraft (die Prinzip der Bewegung und Ruhe ist) besitzt. Ein „physischer“ Körper ist ein durch seine Eigentümlichkeiten und Akzidenzien sinnlich wahrnehmbarer Körper. Der Ausdruck „nach der Physik“ bezeichnet ein Nachher inbezug auf uns;²⁾ denn das erste, was wir erkennen,³⁾ ist die Existenz, und dadurch, daß wir ihre Verhältnisse einzeln kennen lernen, verstehen wir dieses bestimmte Sein, nämlich das der Natur.⁴⁾ Der Name aber, mit dem diese Wissenschaft bezeichnet zu werden verdient, wenn man sie in ihrem eigentlichen Wesen betrachtet, ist der Name „vor der Physik“; denn die Dinge, die in ihr untersucht werden, sind ihrem Wesen und ihrer Universalität nach vor der Physik.

Man könnte einwenden, daß die mathematischen Gegenstände, die in der Arithmetik und Geometrie betrachtet werden, ebenfalls der Physik vorausgehen, besonders die Zahl; denn sie hängt in ihrem Sein durchaus in keiner Weise von der Physik ab, da sie auch außerhalb der Physik vorkommt. Deshalb muß die Arithmetik und Geometrie auch eine Metaphysik sein. Auf diese Schwierigkeit müssen wir folgendes erwidern: die Dinge, die in der Geometrie untersucht werden, sind Linien, Flächen und stereometrische⁵⁾ Körper. Es ist also klar, daß ihr Objekt

ex professo Avicennas, Naturw. I, Teil I, 5. Das Objekt der Naturwissenschaft ist dementsprechend der Körper als Subjekt der Bewegung und Ruhe, ens mobile, Objekt der Metaphysik das ens inquantum est ens, d. h. das ens immobile.

¹⁾ Das reale Ding der Außenwelt besteht aus dem konkreten Wesen, d. h. der Materie und der Form, und aus den Akzidenzien.

²⁾ *ὑστερον καὶ ἡμῶς*.

³⁾ Der arab. Ausdruck bezeichnet eine direkte sinnliche Wahrnehmung, hier also eine direkte, intuitive Erkenntnis der höchsten „Wesenheit“ des Seins. Die Mystiker bezeichnen (Gorgānis definitiones S. 229) das Schauen Gottes in den Welt dingen, insofern letztere modi der Gottheit sind.

⁴⁾ Aus dem Objekte der Metaphysik, dem Sein, entsteht also durch Hinzufügung von Akzidenzien das Objekt der Naturwissenschaft. Die eine bildet also die natürliche Fortsetzung der anderen.

⁵⁾ Vgl. dieselbe Schwierigkeit in dem Kommentare Ismaïls zu den Ringsteinen Fārābīs lib. cit. S. 320.

in seinem Bestande nicht von der Natur (d. h. den physischen Körpern) getrennt ist. Daher werden die notwendig anhaftenden Eigenschaften dieses Objektes in noch vorzüglicherem Sinne so¹⁾ bezeichnet. Diejenige Wissenschaft, deren Objekt die Ausdehnung im allgemeinen ist, betrachtet dieselbe, insofern sie disponiert ist, für irgend welche (mathematische) Beziehung. Diese Eigentümlichkeit aber kommt der Ausdehnung nicht zu, insofern sie erstes Prinzip der Naturdinge und Wesensform, sondern nur insofern sie (dreidimensionale) Ausdehnung und Akzidens ist.²⁾ Die Verschiedenheit zwischen der Ausdehnung, die eine Folgeerscheinung der ersten Materie, im allgemeinen Sinne genommen, ist, und zwischen der Ausdehnung, die (im mathematischen Sinne) Quantität ist, wurde in dem Kommentare³⁾ der Logik und der Naturwissenschaften definiert.

Die Bezeichnung „Ausdehnung“ wird auf beide gleichmäßig angewandt. Wenn dies sich so verhält, dann ist das Objekt der Geometrie in Wahrheit nicht die Ausdehnung, die dem physischen Körper Bestehen verleiht, sondern die (mathematische) Ausdehnung, die von der Linie der Fläche und dem stereometrischen Körper ausgesagt wird. Diese letztere ist zugleich disponiert für die verschiedenen (mathematischen) Proportionen. Was aber nun die Zahl angeht, so bereitet bezüglich ihr die Schwierigkeit eine viel größere Mühe.⁴⁾ Die oberflächliche Betrachtung kann glauben, daß die Arithmetik zu der Metaphysik gehören muß, es sei denn, daß man unter Metaphysik etwas anderes, nämlich die Wissenschaft dessen verstehe, was in jeder Beziehung von der physischen Wirklichkeit getrennt ist. Daher wurde sie bereits nach dem Vorzüglichsten, was in ihr betrachtet wird, benannt, indem man sie als τὰ μετὰ τὰ φυσικά bezeichnete.⁵⁾ In dem gleichen Sinne nannte man sie auch göttliche Wissenschaft; denn die Erkenntnis Gottes ist das Endziel der Metaphysik

¹⁾ d. h. als mit der materiellen Natur notwendig verbunden.

²⁾ Das Objekt der Mathematik ist Akzidens des physischen Körpers.

³⁾ Mit „Kommentar“ bezeichnet Avicenna die vorliegende Enzyklopädie, weil er sich bewußt ist, in derselben die Lehren des Aristoteles auseinanderzusetzen.

⁴⁾ Sie scheint ein noch mehr unmaterielles Objekt zu haben, als die mit der Ausdehnung sich befassende Geometrie.

⁵⁾ Nur der vorzüglichste Teil des Objektes der Metaphysik, die erste Wirk- und Zweckursache, muß nach dieser Auffassung immateriell sein. An alle Teile ihres Objektes ist diese Anforderung nicht zu stellen.

und vielfach werden die Dinge benannt nach dem vorzüglichsten Inhalte, dem vorzüglichsten Teile¹⁾ und dem, der sich wie das Endziel verhält. Daher ist also die Metaphysik jene Wissenschaft, deren Vollendung,²⁾ edelster Teil und erster Zweck es ist, das zu erkennen, was von der physischen Wirklichkeit in jeder Beziehung getrennt ist. Da nun die Benennung diesen Gedanken wiedergeben soll, so kann die Arithmetik in dem Gedanken, den der Name „Metaphysik“ ausdrückt,³⁾ keinen Anteil haben. Doch möge diese Art der Antwort auf sich beruhen.⁴⁾ Jedoch ist der definitive Beweis dafür, daß die Arithmetik außerhalb der Metaphysik ist, der, daß, wie dir einleuchten wird, das Objekt jener nicht die Zahl in jeder Hinsicht ist; denn die Zahl findet sich manchmal vor in den getrennten (rein geistigen) Substanzen, manchmal auch in den physischen, und manchmal besitzt sie eine räumliche Lage, wenigstens in der Vorstellung, indem sie abstrahiert ist von einem Dinge, das sich zu ihr wie ein Akzidens verhält.⁵⁾ Freilich ist es nicht möglich, daß die Zahl anders real existiere denn als Akzidens eines realen Dinges. Weiterhin kann diejenige Zahl, die in den abstrakten Substanzen existiert, unmöglich Substrat sein für irgend eine beliebige Beziehung des Mehr oder Weniger.⁶⁾ Die Zahl bleibt vielmehr (in diesen Substanzen) nur in der Quantität bestehen, die sie einmal besitzt. Sie kann aber nur insofern als das Objekt (der Arithmetik) aufgestellt werden, als sie für irgend einen Zuwachs und irgend eine Beziehung aufnahmefähig ist, gleichgültig ob sie in der ersten Materie der Körper vorhanden ist, die der Möglichkeit nach jede Art von Zahlen in sich

¹⁾ Inhalt, wörtlich Begriff, ratio, bezeichnet die qualitative, „Teil“ die quantitative Zerlegung eines Dinges.

²⁾ oder adäquates Objekt.

³⁾ Er soll das absolut Unmaterielle bezeichnen. Die Zahlen gelten aber zunächst von den numerisch verschiedenen, also den materiellen Individuen. Daher sind sie nicht absolut unmateriell.

⁴⁾ Wörtlich: dieses ist dieses.

⁵⁾ Für den Begriff der Zahl ist das reale Ding indifferent und in diesem Sinne Akzidens. Die räumliche Lage der Zahl in Abstraktion von dem Körper ist vielleicht eine Anspielung auf eine Lehre, die den Punkt als Einheit, die Linie als Zweiheit, den stereometrischen Körper als Dreiheit bezeichnet.

⁶⁾ Nur in dieser Hinsicht ist das Quantitative und daher auch die diskrete Quantität, die Zahl, Objekt der Mathematik. Da dieses sich also mit dem der Metaphysik nicht deckt, sind beide Wissenschaften verschieden.

schließt, oder in der Vorstellung. In beiden Erscheinungsformen ist die Zahl nicht von dem physischen Körper getrennt. Die Arithmetik betrachtet also, insofern ihr Objekt die Zahl ist, ausschließlich diese (nicht etwa die gezählten Dinge), und die Beziehung (zu den Körpern), die ihr nur dann eigentümlich ist, wenn sie in einem Naturkörper auftritt, kommt ihr nur von außen (also per accidens) zu. Die erste¹⁾ Betrachtung (der Arithmetik) kann sich auf die (rein arithmetische, unmaterielle) Zahl erstrecken, während sie zugleich in der inneren Vorstellung (mit materiellen Gebilden verbunden) ist. In der inneren Vorstellung tritt sie nur in dieser Eigenschaft (d. h. als verbunden mit Materiellem) auf; denn der Zahl kommt ein Vorstellungsbild zu, das Zuständen von Naturkörpern entlehnt ist. Diese besitzen die Fähigkeit, sich zu vereinigen und zu trennen, eine Einheit zu bilden oder in Teile zu zerfallen (und daher können sie arithmetisch berechnet werden). Die Arithmetik stellt daher keine Betrachtung an über das Wesen der Zahl, noch über deren Akzidenzien, die ihr zukommen als Zahl im allgemeinen, sondern nur über ihre Akzidenzien, insofern sie der Zahl zukommen, die in bestimmte Verhältnisse eintritt. In diesen nimmt sie das auf, was oben erwähnt wurde.²⁾ Eine solche Zahl ist entweder ein materielles Ding oder eine menschliche Vorstellung, die sich auf Materielles erstreckt. Die Betrachtung über das Wesen der Zahl aber und ihre Akzidenzien, die ihr zukommen, insofern sie nicht mit der Materie verbunden ist, auf sie sich erstreckt, diese Betrachtung gehört in den Bereich der Metaphysik.

Viertes Kapitel.

Zusammenfassung dessen, worüber wir in der Metaphysik handeln.

Wir müssen daher in dieser Kunst (der prima philosophia) die Beziehung des Dinges und des Wirklichen³⁾ (res et ens) zu den Kategorien⁴⁾ definieren, den Zustand des Nichtseins und des

¹⁾ d. h. direkte und formelle Betrachtung, die nur die Hinsicht ins Auge faßt, unter der das materielle Objekt untersucht wird.

²⁾ Die Zahl befindet sich in den Dingen der Natur und nimmt in diesen die Bestimmungen des Größer- oder Geringerwerdens an.

³⁾ I, 5.

⁴⁾ II und III.

Seins im absolut Notwendigen¹⁾ und seine Bedingungen, den des Möglichen²⁾ und seine Wesenheit — diese Betrachtung geht zugleich auf die Potenz und den Akt.³⁾ Ferner müssen wir das ens per se⁴⁾ und das ens per accidens⁵⁾ untersuchen, das Wahre und das Falsche,⁶⁾ die Substanz und ihre Arten.⁷⁾ Der Grund dafür (daß diese Untersuchungen in die Metaphysik gehören) ist der, daß das Wirkliche, damit es eine Substanz sei, weder eine physische, noch eine mathematische Natur annehmen muß; denn es gibt in der Welt Substanzen, die weder das eine noch das andere sind. Dann müssen wir jene Substanz definieren, die die erste Materie⁸⁾ ist, und uns fragen, wie sie beschaffen ist, ob sie getrennt⁹⁾ oder nicht getrennt, einheitlich in ihrer Art oder verschieden geartet ist und welche Beziehung sie zu den Wesensformen hat; ferner die Substanz, die die Natur der Wesensform¹⁰⁾ hat, wie sie beschaffen ist, ob auch sie (als Idee) getrennt von der Materie existiert oder nicht; ferner die (aus Materie und Form) zusammengesetzte Substanz, wie sich jeder ihrer beiden Teile, die Materie und die Wesensform, verhält bei ihrer Wesensbestimmung;¹¹⁾ ferner die Beziehung der Definitionen und des Definierten¹²⁾ (Erkenntnistheorie). Weil nun dasjenige, was in einer gewissen Art der Substanz gegenübersteht, das Akzidens¹³⁾ ist, so müssen wir in der Metaphysik die Natur des Akzidens untersuchen, seine Arten und seine Definition, die sein Wesen wiedergibt. Du mußt ferner jede einzelne Kategorie¹⁴⁾ der Akzidenzien kennen lernen und das, was eventuell Substanz genannt werden kann oder nicht.¹⁵⁾ Ihre Natur als Akzidens wird dann festgestellt¹⁶⁾ (und die Ansicht der Mu'taziliten widerlegt), die Rangstufen aller Substanzen definiert, wie sie sich in ihrem Sein inbezug auf das Früher und Später zueinander verhalten. Ebenso werden die Akzidenzien definiert. Dieses führt

¹⁾ I, 6 und 7.

²⁾ IV, 2.

³⁾ III.

⁴⁾ II.

⁵⁾ d. h. geistiger Natur.

⁶⁾ II, 4 die geistige Substanz und die Form.

⁷⁾ V, 3 und 4.

⁸⁾ III.

⁹⁾ Die Ansicht einiger Mu'taziliten, z. B. en-Nazzâma, ging darauf hinaus, einige Akzidenzien als Substanzen zu bezeichnen.

¹⁰⁾ III, 7.

¹¹⁾ I, 6.

¹²⁾ Die Substanz II.

¹³⁾ I, 8.

¹⁴⁾ II, 2. 3. 4.

¹⁵⁾ V, 7 und 8.

¹⁶⁾ III, 7—10.

dich zur Kenntnis des Universellen und Partikulären, des Ganzen und des Teiles,¹⁾ der Art, wie die universellen Naturen existieren²⁾ und ob sie sich in singulären Individuen vorfinden, ferner wie sie im denkenden Geiste existieren und ob sie vielleicht von den individuellen Dingen und dem Geiste getrennt (in der Ideenwelt) eine Existenz für sich haben. Dabei lernen wir die Gattung, die Art und ähnliches kennen.³⁾

Weil nun das Wirkliche nicht ein physisches oder mathematisches oder sonst ein determiniertes sein muß, um „Ursache“ oder „Wirkung“ zu werden (indem der Begriff der Ursache und Wirkung über den Bereich der Naturwissenschaften und Mathematik hinausgeht), so müssen wir an das Vorhergehende eine Untersuchung über die Ursachen, ihre Gattungen und Zustände⁴⁾ und über das Problem, wie sich die Ursachen zu den Wirkungen⁵⁾ verhalten, anschließen; ferner eine Untersuchung über die Definition des Unterschiedes der ersten Wirkursache⁶⁾ von den übrigen Ursachen. Sodann reden wir über die Aktualität und die Potentialität,⁷⁾ über die Definition des Unterschiedes zwischen der Wesensform und der Zweckursache und über den Beweis für die Existenz beider.⁸⁾ Wir zeigen zugleich, daß die Ursachen in jeder Seinsordnung zu einer ersten Ursache⁹⁾ hinführen. Dadurch stellen wir zugleich die Untersuchung über das erste Prinzip und den (schöpferischen) Beginn¹⁰⁾ des Wirklichen klar. Sodann untersuchen wir (die Postprädikamente) des Früher und Später,¹¹⁾ das zeitliche Entstehen,¹²⁾ seine Einteilungen und Arten, die besonderen Eigentümlichkeiten in einer jeden Art, das, was der Natur nach und das, was der Betrachtung des Verstandes nach früher ist,¹³⁾ die Definition der Dinge, die quoad nos früher sind und die Art, wie man mit demjenigen disputieren

¹⁾ V, 2.

²⁾ V, 3—8.

³⁾ VI, 7.

⁴⁾ IV, 2.

⁵⁾ VIII, 3 und V, 1.

⁶⁾ VI.

⁷⁾ VI, 1—3.

⁸⁾ VI, 4. 5.

⁹⁾ VI, 5 und VIII, 1. 2. 3. Das procedere in infinitum ist also innerhalb der per se wirkenden Ursachen auszuschließen.

¹⁰⁾ IX.

¹¹⁾ IV, 1.

¹²⁾ Problem der anfangslosen Schöpfung!

¹³⁾ πρότερον τῇ φύσει oder κατὰ τὸν λόγον und πρότερον πρὸς ἡμᾶς oder κατὰ τὴν αἰσθησιν. Aristoteles, Metaph. 1018 b 32 und anal. poster. 71 b 33. Avicenna IV, 1.

muß, der diese (primären Prinzipien) leugnet. Alle allgemein gebilligten¹⁾ Ansichten betreffs der oben erwähnten Fragen, die der Wahrheit widersprechen, werden wir widerlegen.

Alle diese und ähnliche Begriffe sind Akzidenzien²⁾ des Seins als solchen. Weil nun der Begriff des Einen dem des Seins parallel steht,³⁾ so müssen wir auch diesen betrachten.⁴⁾ An die Darlegung des Begriffes des Einen muß sich die des Vielen⁵⁾ anschließen und die Definition der Opposition zwischen beiden. Dann ist es angebracht, über die Zahl⁶⁾ und ihre Beziehung zu den wirklichen Dingen zu betrachten, ferner auch die Beziehung der kontinuierlichen Quantität,⁷⁾ die in gewisser Weise der Zahl (der diskontinuierlichen Quantität) gegenüber steht, zu den wirklichen Dingen. Wir zählen dabei alle unrichtigen Ansichten⁸⁾ betreffs dieser Probleme auf und legen dar, daß keines dieser (begrifflichen) Dinge eine von der Materie getrennte Existenz hat, noch auch ein schaffendes Prinzip für die wirklichen Dinge ist.⁹⁾ Sodann stellen wir die Akzidenzien fest, die den Zahlen und den kontinuierlichen Quantitäten zukommen, wie z. B. die geometrischen Figuren¹⁰⁾ u. s. w.

¹⁾ Wörtlich: aus ersten Prämissen deduzierten und allgemein angenommenen Lehren.

²⁾ Substanz und Akzidens gelten als Arten, die übrigen Begriffe der Metaphysik als Akzidenzien des Seienden.

³⁾ Siehe Thomas: unum convertitur cum ente; Sum. theol. I 11, art. 3 ad 2, ibid. 11, 1. c.: unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis; unum enim nihil aliud significat, quam ens indivisum; ibid. ad 1: unum ... significat substantiam entis, prout est indivisa. Arist., Metaph. 1053 b 25: λέγεται δ' ἰσχυρῶς τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν; ibid. 1030 b 11: τὸ δ' ἓν λέγεται ὡς περὶ τὸ ὄν und 1018 a 35 und Thomas de potentia q. IX, art. 8 ad 13: Unum et ens convertuntur secundum supposita; sed tamen unum addit secundum rationem, privationem divisionis et propter hoc non sunt synonyma, quia synonyma sunt, quae significant idem secundum rationem eandem. Ferner Arist., Metaph. 1051 a 14: ὅτι δὲ ταὐτὸ σημαίνει πῶς τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, δῆλον τῇ τε παρακολουθεῖν ἰσχυρῶς ταῖς κατηγορίαις καὶ μὴ εἶναι ἐν μηδεμίᾳ, und 1051 a 16: ὁμοίως ἔχει (τὸ ἓν) ὡς περὶ τὸ ὄν, 1061 a 16: διαφέρει δ' οὐδὲν τῇ τοῦ ὄντος ἀναγωγῇ πρὸς τὸ ὄν ἢ πρὸς τὸ ἓν γίνεσθαι, καὶ γὰρ εἰ μὴ ταὐτὸν ἄλλο δ' ἐστίν, ἀντιστρέφειγε (convertuntur), 1003 b 22: εἰ δὲ τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν ταὐτὸν καὶ μία φύσις, τῷ ἀκολουθεῖν ἄλλοις ὡς περὶ ἀρχὴ καὶ αἷτιον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐνὶ λόγῳ δηλούμενα.

⁴⁾ III, 2 ff.

⁵⁾ III, 6.

⁶⁾ III, 5.

⁷⁾ III, 9.

⁸⁾ VII, 2.

⁹⁾ Pythagoräische Auffassung der Zahl

¹⁰⁾ III, 8.

Auf den Begriff des Einen folgt der des Ähnlichen, des vollständig Gleichen, des Übereinstimmenden, des im Genus, in der Gestalt und in der äußeren Erscheinung dem Dinge Verwandten und die Identität.¹⁾ Daher müssen wir über jeden einzelnen dieser Begriffe und seine opposita sprechen, weil sie der Vielheit²⁾ gleichen. Solche opposita sind z. B. das Unähnliche, das Ungleiche, das in Genus und Gestalt Verschiedene, kurz das Andere, das Entgegengesetzte, die Opposition und ihre Arten, das dem wirklichen Wesen nach Entgegengesetzte (das Konträre) und seine Definition.

Nach diesem sprechen wir über die ersten Prinzipien der wirklichen Dinge und beweisen die Existenz der ersten Ursache,³⁾ daß sie eine einzige⁴⁾ ist, eine wahre,⁵⁾ ausgestattet mit der höchsten Majestät. Wir werden klar legen, in wie vielerlei Hinsicht sie eine einzige ist, in wie vielfacher Beziehung eine wahre, wie sie Kenntnis von allen Dingen hat⁶⁾ und zugleich über alle Dinge mächtig ist, was es bedeutet, daß Gott wissend und mächtig, daß er freigebig und friedenspendend, d. h. das reine Gute (das höchste Gut) ist, und seines Wesens halber geliebt wird.⁷⁾ Er ist das Objekt der Liebe,⁸⁾ die Wahrheit, er besitzt Schönheit und wahrhaftes Sein.

Dabei widerlegen wir die Einwendungen und die Vermutungen, die dagegen⁹⁾ aufgestellt wurden. Dann erklären wir die Beziehungen Gottes zu den aus ihm entstandenen wirklichen Dingen,¹⁰⁾ welches das erste Geschöpf¹¹⁾ sei, das von ihm ausgeht, und wie ferner die wirklichen Dinge in geordneter Folge aus ihm hervorgehen: zuerst die Substanzen der rein geistigen Engel, sodann die der himmlischen Seelen (die die Sphären der Himmel beleben), dann die der Himmelskörper¹²⁾ und die sublunaren Elemente,¹³⁾ darauf die aus diesen zusammengesetzten Körper und den Menschen und wie alle diese

¹⁾ VII, 1.

²⁾ Die Vielheit wird als oppositum der Einheit (III, 6) besprochen.

³⁾ VIII, 1—3.

⁴⁾ VIII, 7.

⁵⁾ VIII, 6.

⁶⁾ VIII, 6.

⁷⁾ VIII, 8.

⁸⁾ Vgl. Fārābī, Ringsteine Nr. 23.

⁹⁾ Wörtlich: der Wahrheit konträr.

¹⁰⁾ IX.

¹¹⁾ IX, 1.

¹²⁾ IX, 6.

¹³⁾ IX, 7.

Dinge zu Gott zurückkehren,¹⁾ wie Gott die erste Wirkursache für dieselbe ist und wie Er ein Prinzip der Vollkommenheit für dieselben bedeutet,²⁾ sodann den Zustand der menschlichen Seelen, wenn ihre Verbindungen mit der Körperlichkeit abgebrochen sind,³⁾ und die Seinstufe; in dieser ihrer Existenz.

Bei diesen Untersuchungen sprechen wir ebenfalls von der Erhabenheit der Prophetie,⁴⁾ weshalb es notwendig ist, ihr zu gehorchen (den Glauben anzunehmen) und daß sie von Gott zur Pflicht gemacht ist. Ferner stellen wir Lehren auf über die Sitten⁵⁾ und Handlungen, deren die Seelen der Menschen zugleich mit der Weisheit⁶⁾ bedürfen, um dadurch das Glück des anderen Lebens zu erlangen. Dabei erklären wir auch die Arten des Glückes. Sind wir bis zu diesem Punkte gekommen, dann schließen wir unser Buch ab. Gott möge uns dazu helfen.

Fünftes Kapitel.

Der Hinweis⁷⁾ auf das Seiende und das Ding, die primären Einteilungen beider, zugleich Hinweis auf das Ziel⁸⁾ (der Metaphysik).

Daher lehren wir: das Sein,⁹⁾ das Ding und das Denknotwendige sind Begriffe, die in ursprünglicher Weise (ohne Vermittlung allgemeiner Ideen) sich in die Seele einzeichnen.

¹⁾ IX, 9.

²⁾ Im Streben zu Gott hin vervollkommen sich die Geschöpfe.

³⁾ X, 1 und IX, 9.

⁴⁾ X, 2.

⁵⁾ X, 3—5.

⁶⁾ Die Vereinigung der spekulativen und praktischen Philosophie bildet das ganze Glück des Menschen. Vgl. Herten, Das Buch der Ringsteine Fārābī S. 316 f.

⁷⁾ Es gibt allgemeine Ideen, durch die andere subalternierte Ideen erklärt werden, ohne selbst eine Erklärung zuzulassen, noch überhaupt der Erklärung bedürftig zu sein. Diese allgemeinsten Begriffe können nicht definiert werden, da die Definition durch das höhere Genus und die Differenz zustande kommt, die maxima universalia aber nicht unter ein höheres Genus zusammengefaßt werden können; sonst entstünde in unserem Denken ein circulus vitiosus. Diesem Gedanken folgend betitelt Avicenna dieses Kapitel mit „Hinweis“, nicht mit „Erklärung“ der allgemeinsten Begriffe.

⁸⁾ Das formelle Objekt.

⁹⁾ Vgl. das Zitat in Thomas: de veritate q. I, art. 1 c. inito. Respondeo dicendum quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua

Dieselbe bedarf nicht der Hilfe anderer Dinge, die bekannter sind als jene. Ebenso verhalten sich inbezug auf die sichere Erkenntnis der Wahrheit die ersten Denkprinzipien, durch die ohne Beihilfe anderer¹⁾ die Überzeugung von der Wahrheit gewonnen wird. Die Überzeugung von anderen Dingen wird dann durch diese ersten Prinzipien vermittelt. Wenn dieselben nicht im Geiste auftreten oder wenn das Wort, das sie bedeutet, nicht verstanden wird, dann kann man nicht zur Erkenntnis dessen, was durch Vermittlung dieser ersten Wahrheiten klar wird, gelangen. Dies gilt auch dann, wenn die Definition,²⁾ die diese ersten Begriffe dem Geiste präsent und ihre Termini verständlich machen will, nicht beabsichtigt, eine Kenntnis mitzuteilen, die nicht in der Natur angelegt ist, sondern wenn sie nur hinweist auf das Verständnis dessen, was der Redende sagen oder lehren will. Manchmal findet eine solche hinweisende Erklärung statt durch Dinge, die in sich undeutlicher sind als dasjenige, was definiert werden soll. Jedoch durch irgend eine Veranlassung und Erklärung werden sie deutlicher. Ebenso bestehen in unserer Begriffswelt Dinge, die die Prinzipien unseres begrifflichen Denkens (die Genera der Definition) sind, und diese sind durch sich selbst begrifflich faßbar (z. B. die Begriffe des Seins und des Einen). Will jemand auf diese hinweisen, so ist dieser Hinweis nicht eine eigentliche Definition von etwas Unbekanntem, sondern besteht nur in einem Hinlenken der Aufmerksamkeit und einem Wachrufen des Begriffes im Geiste entweder durch ein Wort oder ein Zeichen. Manchmal sind letztere in sich selbst unbekannter als die zu definierenden

principia per se intellectui nota, ita investigando quid sit unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur et sic periret omnis scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicæ suæ lib. I, cap. IX! (es sind wohl diese Ausführungen, also Kap. 5 gemeint). Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura per modum quo differentia additur generi vel accidens subjecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens ... sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur.

¹⁾ per se primo.

²⁾ Definition ist hier im Sinne einer definitio descriptiva zu nehmen, da eine eigentliche definitio nicht möglich ist.

Begriffe; jedoch werden sie durch irgend eine Ursache (nämlich die Gewohnheit der Sprache) oder irgend ein Verhältnis deutlicher in ihrer Eigenschaft als Hinweise. Wendet man daher dieses Zeichen an, so ruft es in der Seele jenen Begriff wach durch einen Hinweis, daß dieses bestimmte, nicht ein anderes die Bedeutung des Wortes ist, ohne das deshalb das Zeichen in Wahrheit jenen Begriff verständlich mache. (Man muß zu absolut ersten Begriffen gelangen; denn) wenn jedes begriffliche Denken einen früheren Begriff¹⁾ voraussetzen müßte, dann ginge die Kette der Begriffe in dieser Materie ins Unendliche fort oder bewegte sich im Kreise. Die Dinge, die in vorzüglichstem Sinne in sich selbst begrifflich faßbar sind, sind diejenigen, die alle Dinge in ihrem Umfange einbegreifen, wie z. B. das Sein,²⁾ das Ding, das Eine u. s. w. Aus diesem Grunde können wir keinen jener Begriffe durch eine Darlegung, die keinen *circulus vitiosus* enthielte oder die etwas einschloße, was bekannter wäre als jene, erklären. Daher befindet sich derjenige in großer Ratlosigkeit, der über jene Begriffe etwas aussagen will. So sagen wir, daß es zu dem Wesen des Seienden gehöre, sich entweder aktiv oder passiv zu verhalten. Zugleich aber gehören diese beiden Begriffe zu den Teilen³⁾ des Seins, obwohl sie (dem Seienden) notwendig anhaften. Der Begriff des Seins ist nun aber bekannter als der des Aktiven und Passiven und alle Menschen stellen sich den wahren Begriff des Seins vor, ohne daß sie irgendwie erkennen, daß dasselbe sich entweder aktiv oder passiv verhalten muß (und daher sind diese beiden Begriffe der Aktualität und Potentialität nicht in der Lage, den des Seienden deutlich zu machen). Auch ich selbst erkenne dieses (die

¹⁾ Derselbe müßte einen weiteren Umfang haben.

²⁾ Vgl. Thomas de potentia q. IX, art. VII ad sextum dicendum quod inter ista quatuor prima (scilicet ens, unum, verum bonum) maxime primum est ens et ideo oportet quod positive praedicetur . . . Oportet autem quod alia tria super ens addunt aliquid, quod ens non contrahat; si enim contraheret ens, iam non essent prima. Hoc autem esse non potest nisi addant aliquid secundum rationem tantum. Hoc autem est vel negatio, quam addit unum, ut dictum est, vel relatio, vel aliquid quod natum sit referri universaliter ad ens; et hoc est vel intellectus ad quem importat relationem verum; aut appetitus, ad quem importat relationem bonum; nam bonum est, quod omnia appetunt ut dicitur in I. Ethicorum, in princ. 1094 a 2 διὸ καλῶς ἀπεφάναντο τὰ γὰ θὸν οὐ πάντ' ἐφίεσται.

³⁾ d. h. den Arten.

notwendige Beziehung zwischen Sein und Akt und Potenz) nur durch Analogie, nicht auf andere Weise. Wie unmöglich ist daher das Beginnen desjenigen, der das Ding, das evident ist, definieren will durch eine diesem inhärierende Eigenschaft, die ihrerseits wiederum eine Darlegung voraussetzt, die von ihrer Existenz in dem Subjekte überzeugt. Ebenso verhält sich die Behauptung desjenigen, der sagt, daß das Ding etwas ist, das durch das Gute treffend erklärt wird; denn das „treffend Erklären“ und das „Gute“ sind weniger klar als der Begriff des Dinges. Wie kann da jenes (das Unbekanntere) zur Definition des Dinges werden?!) Der Begriff des „treffend Erklären“ und der des „Guten“ wird vielmehr nur erkannt, nachdem man in der Erklärung jedes einzelnen von beiden den Begriff des Dinges, den des „Etwas“ oder den des irgend „Was“ oder des „Welches“ verwandt hat. Alle diese Begriffe verhalten sich wie Folgerungen des Begriffes?) „Ding“.?) Wie ist es bei diesen Verhältnissen richtig, daß der Begriff des Dinges in eigentlicher Definition!) definiert werde durch etwas, was seinerseits nur durch den Begriff des Dinges verständlich ist?

Freilich ist häufig in diesen und ähnlichen Redeweisen ein gewisser Hinweis enthalten; denn wenn du sagst, das Ding ist

!) Es entsteht ἡ κύλιψ καὶ ἐξ ἀλλήλων ἀπόδειξις Analyt. 72b 17. 25.

?) Wörtlich: des Namens Ding. Vgl. zum Ausdruck Thomas Sum. theol. I 99, art. 3 ad 3 hoc nomen, res, est de transcendentibus.

?) Dieser ist also universeller; vgl. Arist., Metaph. 1001 a 21: τὸ ὄν καὶ τὸ ἐν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων, und Thomas I, distinct. VIII, q. 1, art. 3 c: Respondeo dicendum, quod ista nomina ens et bonum, unum et verum simpliciter secundum rationem intelligendi praecedunt alia divina nomina, quod patet ex eorum communitate (= universalitate). Si autem comparemus ea ad invicem, hoc potest esse dupliciter, vel secundum suppositum, et sic convertuntur ad invicem et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se; vel secundum intentiones eorum et sic simpliciter et absolute ens est prius aliis. Cuius ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum et non e converso. Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu . . . unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte sicut in principio. Alia vero quae diximus, scilicet bonum verum et unum, addunt super ens non quidem naturam aliquam, sed rationem; sed unum addit rationem indivisionis et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem, verum autem et bonum addunt relationem quendam, sed bonum relationem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem (die Idee des Dinges in Gott) . . . vel relationem ad virtutem cognoscitivam.

*) Nicht definitione descriptiva.

dasjenige, von dem der Begriff des Guten zutreffend ausgesagt wird, so ist dies dasselbe, als wenn du sagtest, das Ding ist das Ding, von dem der Begriff des Guten ausgesagt wird (das zu definierende ist damit in die Definition selbst aufgenommen); denn die Begriffe: „dasjenige, was“ (aliquid), „welches“ und „Ding“ bilden nur einen einzigen Inhalt. Damit hast du also das „Ding“ selbst in die Definition des Dinges aufgenommen. Jedoch leugnen wir nicht, daß durch diese und ähnliche Bestimmungen, trotzdem sie einen logischen Fehler enthalten, in irgend einer Weise ein Hinweis auf den Begriff des Dinges gegeben sei.

Daher ist unsere Behauptung die, daß das Seiende und das Ding in der Seele begrifflich vorgestellt werden und zwei verschiedene Begriffe ausmachen. Das Seiende, das als existierend Nachgewiesene und das zur Wirklichkeit Gelangte sind daher verschiedene Namen, die einem einzigen Begriffe folgen, und unzweifelhaft ist ihr Begriff in der Seele desjenigen präsent geworden, der dieses Kapitel liest.

Das Ding und das, was gleichbedeutend ist, bedeutet in allen Sprachen manchmal etwas anderes; denn jedes Ding hat eine reale Wesenheit,²⁾ durch die das Ding das ist, was es ist. Das Dreieck hat daher ein reales Wesen: das esse triangulum; und ebenso die weiße Farbe: das esse album (als Artbestimmung). Dieses bezeichnen wir häufig als das partikuläre Sein,³⁾ ohne daß dadurch der Begriff des Existierens⁴⁾ bezeichnet würde; denn⁵⁾ der Ausdruck Existenz bedeutet noch viele andere Begriffe, z. B. das reale Wesen, das den Inhalt des Dinges ausmacht. Demzufolge ist dasjenige, was den Inhalt des Dinges ausmacht (seine essentia), das partikuläre Sein⁶⁾ des Dinges.

Wir kehren nun zum Ausgangspunkte zurück und behaupten: es ist klar, daß jedes Ding eine partikuläre essentia besitzt, nämlich sein Wesen. Es ist zugleich bekannt, daß die

¹⁾ Es ist der *ὁ ἀλλήλων ὁρισμός*.

²⁾ = *τὸ τί ἦν τινι εἶναι*, das Wesen.

³⁾ Das universelle Sein ist der transcendente Begriff des Seins, das partikuläre die Wesenheiten der Dinge, das singuläre das Individuum.

⁴⁾ Der transcendente Begriff des Seins ist in der Wesenheit nicht enthalten. Diese ist also kontingent und zufällig.

⁵⁾ Aus diesem Grunde kann er das eine bezeichnen ohne das andere.

⁶⁾ Die *οὐσία*, arab. *haqiqa*, ist nach Aristoteles *τὸ ὄν, τὸ ἀπλῶς ὄν*.

essentia jedes Dinges, die ihm in besonderer Weise zukommt, verschieden ist von dem Sein, das beständig folgt auf den Beweis für die Existenz (oder: das Eintreten ins Dasein).¹⁾ Der Grund dafür ist folgender: Wenn du sagst, das Wesen dieses Gegenstandes hat wirkliche Existenz entweder in den individuellen Dingen oder im Geiste oder absolut genommen, indem letzterer Begriff die beiden ersten umschließt, so bedeutet diese Aussage etwas Bestimmtes und begrifflich Faßbares.²⁾ Sagst du aber, das Wesen dieses Dinges ist das Wesen dieses Dinges und das Wesen dieses Dinges ist ein Wesen, so ist dies eine Tautologie, die keine neue Kenntnis verleiht (diese Tautologie tritt ein, wenn man den Begriff des Dinges durch den des Seins erklären will). Sagst du, das Wesen dieses Dinges ist ein Gegenstand, so bedeutet dies ebenfalls eine Aussage, die keine Erkenntnis dessen, was unbekannt ist, verleiht. Noch weniger führt zum Verständnisse die Aussage, daß das reale Wesen ein Ding sei, es sei denn, daß man unter Ding³⁾ das Seiende

¹⁾ Über das Problem der Verschiedenheit zwischen Wesen und Dasein s. Horten, Buch der Ringsteine Fārābīs S. 323—340 und Ringsteine Fārābīs Nr. 1.

²⁾ Das Prädikat des Satzes *essentia existit* bezeichnet etwas anderes als sein Subjekt, weil das Wesen durchaus verschieden ist vom Dasein und daher enthält dieser Satz etwas denkbare.

³⁾ Vgl. dazu die Anspielung bei Thomas v. Aquin, *Sentent. I, dist. XXV, q. 1, art. 4c*: *Respondeo dicendum, quod secundum Avicennam, ut supra dictum est, hoc nomen „ens“ et „res“ differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem eius, et „esse“ ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen res („Ding“ bezeichnet also eher das Wesen als das Dasein). Et quia quidditas potest habere „esse“ et in singulari (als Individuum) quod est extra animam et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellecta; ideo nomen rei ad utrumque se habet: et ad id quod est in anima (Wesensbegriff), prout „res“ dicitur a „reor“, „reris“ et ad id quod est extra animam, prout „res“ dicitur quasi aliquid ratum et firmum in nature. Die Erwähnung Avicennas, auf die im obigen Texte verwiesen wird, lautet: Quantum ad tertium, scilicet utrum rationes attributorum in Deo sint, sciendum est, quod circa hoc videtur esse duplex opinio. Quidam enim dicunt, ut Avicenna, libr. de intelligentiis (?), cap. 1 et Rabbi Moyses, lib. I, cap. 57 et 58 quod res illa, quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi „esse“ in Deo est. Unde dicunt, quod est „esse“ sine essentia.*

In ähnlicher Weise zitiert Thomas denselben Gedanken Avicennas *Lib. sent. II, dist. XXXVII, q. 1, art. 1c fin.* bei Gelegenheit der Frage, ob die Sünde etwas Reales sei: Similiter autem (sicut nomen „naturae“) et nomen „rei“ dupliciter sumitur. Simpliciter enim dicitur „res“, quod habet esse „ratum“ et firmum in natura; et dicitur „res“ hoc modo accepto nomine „rei“

Horten, Das Buch der Genesung der Seele.

verstehe, und dann ist der Inhalt des obigen Ausdruckes: die Wesenheit dieses Dinges ist eine existierende Wesenheit. Wenn du aber sagst, das Wesen von a ist ein gewisses Ding und das Wesen von b ebenfalls ein Ding, so ist dieses unbedingt richtig und verleiht eine gewisse Erkenntnis; denn du denkst dabei in deinem Geiste, daß es ein anderes, bestimmtes und von jenem ersten verschiedenes Ding sei. Das gleiche würde der Ausdruck bedeuten, daß das Wesen von a ein (wirkliches) Wesen und das Wesen von b ebenfalls ein solches sei. Wenn aber jener Gedanke und diese Verbindung der beiden Sätze zu einem Ganzen nicht eintreten, dann würde dadurch keine Erkenntnis gegeben.

Das Wort „Ding“ bedeutet daher diesen bestimmten Begriff. Der des Seins steht in notwendiger und beständiger Verbindung mit ihm; er haftet dem des Dinges deshalb ununterbrochen an, weil das Ding „seiend“ ist entweder in den Individuen (der Außenwelt) oder in der inneren Vorstellung und im Geiste. Trifft dieses (das Existieren) nicht zu, dann ist es kein Ding.¹⁾

secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; „ens“ vero, secundum quod habet esse, ut dicit Avicenna Metaph. tractatus I, cap. VI (statt V) distinguens entis et rei significationem. Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transsumptum est nomen „rei“ ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest, secundum quod „res“ a „reor“, „reris“ dicitur; (also bezeichnet es vor allem die essentia) et per hunc modum dicuntur res rationis quae in natura raturum esse non habent, secundum quam modum etiam negationes et privationes „res“ dici possunt, sicut et entia rationis dicuntur. Primo ergo modo sumendo nomen rei, peccatum, inquantum est actus, est res quaedam; sed inquantum peccatum est ex privatione ordinis debiti, non est res quaedam, sed privatio; privatio autem res naturae non est, sed rationis tantum. Ibid. ad 4: Iterum etiam illa privatio accipitur ut forma eius, secundum quod in considerationem rationis venit (als Wesenheit, nicht als Dasein); et ideo ex parte privationis potest dici „res“ secundum quod „res“ a „reor“, „reris“ dicitur.

¹⁾ Vgl. denselben Gedanken bei Thomas v. Aquin (Sum. theol. I 99, 3 ad 3): hoc nomen „res“ est de transcendentibus; ib. 48, 2 ob. 2: ens et res convertuntur; ib. 6, 3 ob. 1 und Opusc. philos. 39 (Vivès Bd. 28, S. 5, art. 1) Sunt autem sex transcendentia, videlicet: ens, res, aliquid, unum verum, bonum, quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur. Sicut enim in demonstrationibus resolvere oportet omnes propositiones usque ad principia ipsa (prima) ad quae necesse est stare rationem, ita in apprehensione dictorum oportet stare ad ens, quod in quolibet cognito naturaliter cognoscitur, sicut et principium in omnibus propositionibus, quae sunt post principium, continetur. Contr. Gent. III, 8 ad 6: Praeterea res et ens convertuntur. „Est“ autem malum in mundo; ergo et „res“ aliqua et natura.

Man sagt, das Ding ist dasjenige, von dem der Begriff der Wahrheit¹⁾ ausgesagt wird. Trotzdem sagt man, das Ding sei manchmal in allgemeiner absoluter Bedeutung nicht existierend. Diese Schwierigkeit müssen wir nun betrachten. Versteht man unter dem Begriff des Nichtseienden dasjenige, was nicht in einzelnen Individuen vorhanden ist, so kann das oben Behauptete richtig eintreffen; denn das Ding kann im Geiste Existenz haben und zugleich in den realen Dingen der Außenwelt nicht vorhanden sein. Versteht man aber (unter dem Ausdrucke des Nichtseins) etwas anderes (das Nichtseiende sowohl im Geiste wie auch in der Außenwelt), so ist die obige Behauptung unrichtig und enthält (überhaupt) kein Prädikat, das von dem Dinge ausgesagt würde. Es war zudem nur „nicht existierend“ in dem Sinne, daß es nur im Geiste als Vorstellung existiert (nicht außer uns). Wenn man demgemäß sagen wollte, daß das Ding in der Seele als Erkenntnisform vorgestellt sei, die auf ein Ding der Außenwelt hinweise, so träfe auch die obige Aussage nicht zu (denn diese enthält eine Vorstellung, die nicht auf ein Ding der Außenwelt hinweist). Es wäre kein Prädikat (in der Aussage) vorhanden; denn das Prädikat ist immer eine Aussage von einem Dinge, das im Geiste wirklich ist. Dasjenige aber, was absolut genommen nicht existiert, kann kein Gegenstand positiver Aussage sein. Wenn aber nun trotzdem von ihm Aussagen gebildet werden, selbst dann, wenn es nur negative wären, so supponiert man dem Nichtseienden eine gewisse Art der Existenz im Geiste, denn der Ausdruck „es“²⁾ enthält einen Hinweis. Nun aber ist ein Hinweis auf ein Nichtexistierendes, das in keiner Weise, auch nicht im Geiste, eine gewisse Erkenntnisform habe, unmöglich. Wie kann man da von dem Nichtexistierenden etwas Positives³⁾ aussagen? Der Ausdruck „das Nichtexistierende“⁴⁾ ist so beschaffen“

¹⁾ Vgl. Thomas Sum. theol. I 1, 1 ob. 2: Praeterea, doctrina non potest esse nisi de ente; nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus partibus entis tractatur in disciplinis philosophicis, etiam de Deo; unde quaedam pars philosophiae dicitur theologia, sive scientia divina (= die Metaphysik) ut patet per philosophum. Non fuit igitur necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam fieri.

²⁾ In arab. hat es zugleich die Bedeutung der Kopula: das Nichtseiende „ist“ das und das.

³⁾ Wörtlich: „ein Ding“.

⁴⁾ Vgl. Arist., Metaph. 1089 a 20: βούλεται μὲν δὲ τὸ ψεῦδος καὶ ταύτην τὴν φύσιν λέγειν τὸ οὐκ ὄν, ἐξ οὗ καὶ τοῦ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα und ib. 16:

bedeutet, daß die Eigenschaft des Sobeschaffenseins dem Nichtexistierenden aktuell zukomme. Nun aber besteht kein Unterschied zwischen dem, was einem Dinge wirklich zukommt, und dem Seienden, und daher besagt der obige Ausdruck, daß diese Eigenschaft (des Sobeschaffenseins) in dem Nichtexistierenden wirklich existiere. Wir sagen sogar: was vom Nichtexistierenden als Eigenschaft und Prädikat ausgesagt wird, ist entweder als Existierendes und wirklich Seiendes in dem Nichtexistierenden vorhanden oder nicht. Kommt es nun dem Nichtexistierenden als Existierendes und wirklich Seiendes zu, dann muß es selbst in sich entweder existierend oder nicht existierend sein. Ist es nun existierend, dann kommt dem Nichtexistierenden eine „existierende“ Eigenschaft zu! Ist nun aber die Eigenschaft existierend, dann muß durch dieselbe (und mit derselben) auch das Subjekt der Eigenschaft real existieren, und daher muß auch das Nichtseiende „sein“. Das ist aber unmöglich. Ist nun aber die Eigenschaft (des Sobeschaffenseins) nicht existierend, wie kann dann dies in sich nicht Existierende in irgend einem Dinge (hier dem Nichtseienden) real „existieren“! Dasjenige, was in sich selbst nicht real existiert, kann keinem Dinge als ein real Existierendes zukommen. Freilich manchmal existiert das Ding in sich selbst (*substantia prima*),¹⁾ ohne einem anderen Dinge zu inhärieren. Wenn nun die Eigenschaft in dem non ens nicht existiert, so kommt dieses der Verneinung der Eigenschaft inbezug auf das non ens gleich; denn wenn dieses nicht gleich der Verneinung wäre und wenn wir dann die Eigenschaft von dem non ens verneinen, dann müßte diese Verneinung das *contradictorium* des obigen (daß die Eigenschaft in dem non ens nicht existiert) sein und dann müßte sie in ihm real existieren. Dieses alles aber ist unrichtig.

Wir behaupten nun aber, von dem Nichtexistierenden ein Wissen zu besitzen; denn wenn der Begriff in der Seele allein wirklich geworden ist, auch ohne daß in ihm ein Hinweis auf die Existenz in der Außenwelt enthalten ist, dann ist das Erkannte nur das, was in der Seele vorhanden ist (nicht ein

πολλαχῶς γὰρ καὶ τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄν, καὶ τὸ μὲν μὴ ἀνθρώπων σημαίνει τὸ μὴ εἶναι τὸδι (individuelle Substanz) τὸ δὲ μὴ εὐθύ τὸ μὴ εἶναι τοιονδί, τὸ δὲ μὴ τρίπυχον τὸ μὴ εἶναι τοσονδί.

¹⁾ Arist. *μακροβιότης* 465 b 7: διὰ τὸ μηδενὸς ὑποκειμένου κατηγορεῖσθαι τὴν οὐσίαν und *Kategorien* 2 a 1 bis 3 a 32.

Ding der Außenwelt). Die Überzeugung von der realen Existenz in der Außenwelt,¹⁾ die positive Aussage, die besteht aus den beiden Teilen (dem Subjekt und dem Prädikat)²⁾ des innerlich Vorgestellten, ist möglich gerade in der Natur dieses (subjektiven) Erkenntnisinhaltes nach Art einer logischen Beziehung des Begriffes auf das Objekt der Außenwelt, und zwar jetzt (d. h. zur Zeit der Aussage). Daher hat sie³⁾ also keine reale Beziehung zur Außenwelt, noch ist ihr Inhalt (der Begriff des non ens) etwas anderes als das, was er selbst vorstellt.⁴⁾ Die meisten Philosophen, die diese Ansicht teilen, behaupten nun aber, daß in den Prädikaten, die von dem non ens ausgesagt, und den Bestimmungen, die von ihm gewußt werden, viele Dinge enthalten sind, denen im Bereiche des Nichtseins durchaus nichts gleicht.⁵⁾ Wer über dieses noch weiter betrachten will, der möge hingehen zu den Spielereien der philosophischen Redeweisen, die nicht würdig sind, daß man sich mit ihnen beschäftigt.⁶⁾ Jene Leute verfielen in ihren Irrtum, weil sie nicht wußten, daß die Prädikation sich auf Begriffe bezieht, die in der Seele eine Art Existenz haben, selbst wenn sie in der Außenwelt nicht existieren (sie erkannten also nicht die subjektiv-logischen Momente des menschlichen Erkennens). Der Begriff der Prädikation von diesen Begriffen bedeutet dann, daß sie irgend eine Beziehung zu den individuellen Dingen besitzen, z. B. wenn du sagst, „der Tag der Auferstehung wird kommen“, so verstehst du den Begriff der Auferstehung und, daß sie kommen wird, und du prädisierst das letztere, das in deiner Seele ist, von

¹⁾ et-taqdiq.

²⁾ So Cod. a., Cod. c.: „herkommt von einer Individualität“, d. h. τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι (Arist. interpretatione 17a3) ist in der Aussage (taqdiq), dem λόγος ἀποφαντικός, durch Beziehung auf ein reales Individuum enthalten.

³⁾ Die affirmative Aussage über das non ens.

⁴⁾ Er hat also kein reales Korrelat in der Außenwelt; ist nur subjektiv.

⁵⁾ Subjekt (das non ens) und Prädikat sind also total verschieden, d. h. die Aussage ist falsch.

⁶⁾ Vielleicht liegt darin eine Anspielung auf die Spitzfindigkeiten Zenons von Elea oder auf die Lehre des Mu'taziliten abu Hâsim von Basra 933† und anderer: das Nichtsein werde gedacht. Ihm müsse also eine Art Wirklichkeit zukommen. Avicenna bezeichnet „jene“ nicht als falâifa, was die griechischen Philosophen bezeichnen würde, sondern (wohl in verächtlichem Sinne) als Leute.

der „Auferstehung“, die ebenfalls in deiner Seele ist, indem dieser Gedanke (daß sie kommen wird) richtig ist von einem anderen Gedanken, der ebenfalls nur eine logische Existenz hat. Er besagt für eine zukünftige Zeit, daß er (der Begriff der Auferstehung) einen dritten,¹⁾ logischen Begriff, nämlich den der Existenz, als Eigenschaft annehmen wird. Ebenso ist das Verhältnis betreffs der Vergangenheit.

Daher ist es klar, daß das Subjekt der Prädikation in irgend einer Weise im Geiste existieren muß. Das Prädizieren im eigentlichen Sinne²⁾ erstreckt sich also auf Inhalte, die im Geiste existieren, und nur per accidens³⁾ auf das Wirkliche der Außenwelt.

Dadurch ist nunmehr klar geworden, inwiefern das „Ding“ verschieden ist von dem Begriffe der Existenz und des Wirklichseins und daß beide trotzdem korrelative (und notwendig verbundene) Begriffe sind. Dem entspricht, was ich von vielen Philosophen hörte, die der Ansicht sind, daß das Wirkliche eben nur ein „Wirkliches“, kein „Existierendes“ sei — manchmal ist das Wirkliche Eigenschaft eines Dinges, nicht aber selbst ein „Ding“, weder ein existierendes, noch ein nicht existierendes — und daß die Ausdrücke „welcher“ und „was“ etwas anderes bedeuten als das Ding (res). Diese Leute aber unterscheiden nicht hinreichend (den sprachlichen Ausdruck und dessen Inhalt. Ersterer ist verschieden, letzterer ist derselbe). Beginnen sie die richtige Distinktion dieser Ausdrücke anzuwenden inbezug auf deren Objekte, dann wird ihr Irrtum aufgedeckt.⁴⁾

Daraufhin behaupten wir jetzt: Wenn auch die Existenz, wie du gesehen hast, kein genus⁵⁾ ist, noch von dem, was in

¹⁾ Die drei Begriffe sind: Auferstehung, Zukunft, Wirklichsein.

²⁾ Vgl. den inhaltlich gleichen, wenn auch äußerlich verschiedenen Ausdruck Arist., Analyt. I, 66 b 20: *οἷον εἰ ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ πλείοσι πρῶτως* (= καὶ αὐτό, primo, per se) *ὑπάρχειν*. Bil-haqiqati, dem wahren Wesen nach, wäre: *κατὰ τὴν οὐσίαν*; vgl. Arist., Metaph. 1024 a 20: *ἢ κατὰ τὴν οὐσίαν θέσθαι ἔχει*.

³⁾ *κατὰ συμβεβηκός*.

⁴⁾ Wörtlich: „sie werden bloßgestellt“, das auch den Sinn haben kann: „sie werden besiegt“.

⁵⁾ Vgl. Arist., Metaph. 1054 a 14 f.: ... *τῷ παρακολουθεῖν* (Subjekt τὸ ἐν) *ισαῶς ταῖς κατηγορίαις καὶ μὴ εἶναι ἐν μηδεμίᾳ, οἷον οὐτ' ἐν τῇ τί ἐστιν οὐτ' ἐν τῇ ποῖον, ἀλλ' ὁμοίως ἔχει ὥσπερ τὸ ὄν* und Thomas opuscul. philoa. No. 39 (ed. Vives Bd. 28, S. 5), cap. 1: *Nulla autem differentia (specifica)*



ihren Umfang fällt,¹⁾ in gleicher Weise (univoce *δμωνύμως*) ausgesagt wird,²⁾ so ist sie dennoch ein Begriff, in dem die Dinge nach dem Früher oder Später³⁾ übereinstimmen. In erster Linie⁴⁾ wird er von der Wesenheit ausgesagt, die die Substanz ist, in zweiter Linie von den Dingen, die auf die Substanz folgen (die neun Akzidenzien). Weil nun dieser Begriff ein einziger ist in dem Sinne, wie wir es früher andeuteten,⁵⁾ so haften ihm Akzidenzien an, die ihm in eigentümlicher Weise zukommen, wie wir es ebenfalls früher erklärt haben,⁶⁾ und daher erstreckt sich auf ihn nur eine einzige Wissenschaft, wie auch für alles, was die Gesundheit⁷⁾ angeht, nur eine Wissenschaft (die Medizin)⁸⁾ besteht.

potest accipi, de cuius intellectu non sit ens; unde manifestum est quod ens non potest habere differentias sicut genus habet. Et ideo „ens“ genus non est, sed est de omnibus communiter praedicabile analogice (non univoce). Similiter dicendum est de aliis transcendentibus (nämlich res, aliquid, unum verum, bonum).

¹⁾ Wörtlich: „was unter ihr ist“.

²⁾ Vgl. Arist., *Metaph.* 1003 a 33: τὸ δὲ ὃν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἴππων πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν, τὸ δὲ τῷ ποιεῖν, τὸ δὲ τῷ σημειῖον εἶναι τῆς ὑγείας, τὸ δ' ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς; 1001 a 21: τὸ ὃν καὶ τὸ ἓν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων.

³⁾ Siehe Arist., *Metaph.* 999 a 6: ἔτι ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὑστερόν ἐστιν, οὐχ οἷόν τε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναι τι παρὰ ταῦτα.

⁴⁾ Vgl. Arist., *Kategor.* 2 a 11: οὐσία ἐστὶν ἡ κυριωτάτα τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγόμενη ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μὴτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν und *Metaph.* 1045 b 29: τὸ πρώτως ὃν πρὸς ὃ πάσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι ἀναφέρονται, ἢ οὐσία, ib. 1028 a 31: τὸ πρώτως ὃν καὶ οὐ τί ὃν ἀλλ' ὃν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἔν εἴῃ, πρώτον πάντων καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ.

⁵⁾ Kap. 2 Mitte. Weil das Seiende formelles Objekt der Metaphysik ist, muß es ein einziger und einheitlicher Begriff sein; denn eine Wissenschaft kann kein zweifaches Objekt haben.

⁶⁾ Siehe Kap. 4 Mitte. Die Arten und Akzidenzien des Seins.

⁷⁾ Vgl. dasselbe Beispiel bei Arist., *Metaph.* 1003 a 35: ὑγιεινὸν πολλαχῶς λέγεται, ἀλλ' ἴππων πρὸς ὑγίειαν, 1060 b 37: ἔοικε δὲ τὸ εἰρημένον λέγεσθαι τρόπον καθάπερ τὸ τε λατρικὸν καὶ ἰγυεινόν· καὶ γὰρ τούτων ἑκάτερον πολλαχῶς λέγομεν, λέγεται δὲ τοῦτον τὸν ἕκαστον τῷ τὸ μὲν πρὸς τὴν λατρικὴν ἐπιστήμην ἀνάγεσθαι πως, τὸ δὲ πρὸς ὑγίειαν, τὸ δ' ἄλλως, πρὸς ταῦτ' ὃν ἕκαστον, λατρικὸς γὰρ λόγος καὶ μαγικὸν λέγεται τῷ τὸ μὲν ἀπὸ τῆς λατρικῆς ἐπιστήμης εἶναι, τὸ δὲ ταύτῃ χρησίμῳ.

⁸⁾ Danach ist also das formelle Objekt der Medizin die Gesundheit, das materielle der menschliche Körper.

Die Modi des Seienden.

In gleicher Weise (wie die Definition des Seienden) ist es uns unmöglich,¹⁾ das Notwendige,²⁾ Mögliche und Unmöglichliche in eigentlicher Definition zu definieren. Wir können es nur

¹⁾ Wörtlich: „ist es uns schwer“.

²⁾ Gorgasul 1418† (definitiones) definiert diese modi entis auf folgende Weise: „Das seinem Wesen nach Notwendige (S. 269) ist das Seiende, dessen Nichtsein unmöglich ist, indem das Sein ihm nicht von einem anderen, sondern von sich selbst zukommt. Man nennt es ein durch sich Notwendiges, wenn die Notwendigkeit der Existenz ihm a se zukommt, und ein durch ein anderes (die Ursache) Notwendige, wenn die Existenz ihm ab alio gegeben wird“. Das necessarium wird hier durch das impossibile definiert. „Das seinem Wesen nach Unmöglichliche (S. 249) ist dasjenige, das auf Grund seines Wesens das Nichtsein mit Notwendigkeit erfordert. Das seinem Wesen nach Mögliche ist dasjenige, das auf Grund seines Wesens keines notwendig erfordert, weder das Sein noch das Nichtsein, wie z. B. die Welt.“ Sie kann sein und auch nicht sein. Das Unmöglichliche wird also wiederum durch das Notwendige und das Kontingente durch die beiden anderen Begriffe definiert. Der circulus vitiosus ist also offenbar. Das gleiche zeigen die Bestimmungen des Aristoteles 274 b 18: ἀδύνατον γίνεσθαι ὃ μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι (τὸ ἐνδεχόμενον = ens contingens); Metaph. 1019 b 23: ἀδύνατον οὐ τὸ ἐναντίον ἐξ ἀνάγκης ἀληθές (in dem ἐξ ἀνάγκης liegt das necessarium, ἀναγκαῖον); Metaph. 1072 b 11: ἀναγκαῖον τὸ μὲν βίῃ ὅτι παρὰ τὴν δρμήν, τὸ δὲ οὐ ἄνευ τὸ εὖ, τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως und 1015 a 34: ἀναγκαῖον τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν. (Die Definition geschieht also durch den Begriff des possibile) . . . Analyt. I, 32 a 18: τὸ ἐνδεχόμενον οὐ μὴ ὄντος, τεθέντος δ' ὑπάρχειν, οὐδὲν ἔσται διὰ τοῦτ' ἀδύνατον und Physik 243 a 1: τοῦ ἐνδεχομένου τεθέντος οὐδὲν ἄτοπον εἶναι συμβαίνειν. Der Begriff des impossibile und necessarium ist in beiden Formulierungen klar ausgesprochen. Es liegt also eine Begriffsbestimmung δι' ἀλλήλων vor. Dazu vgl. Thomas, Perihermeneias I, lect. 14 med.: Est autem considerandum, quod sicut Boetius dicit hic in Commento, circa possibile et necessarium diversimode aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt ea secundum eventum, sicut Diodorus 307†, qui dixit, illud esse impossibile quod nunquam erit, necessarium vero quod semper erit, possibile vero quod quandoque erit, quandoque non erit. Stoici vero dixerunt hoc secundum exteriora prohibentia. Dicunt enim necessarium esse illud, quod non potest prohiberi quin sit verum; impossibile vero quod semper prohibetur a veritate; possibile vero quod potest prohiberi vel non prohiberi. Utraque autem distinctio videtur esse incompetens. Nam prima distinctio est a posteriori: non enim aliquid est necessarium quia semper erit; sed potius ideo semper erit, quia est necessarium; et idem patet in aliis. Secunda autem assignatio (Stoicorum) est ab exteriori et quasi per accidens; non enim ideo aliquid est necessarium, quia non habet impedimentum; sed quia est necessarium, ideo impedimentum habere non potest. Et ideo alii

durch ein Zeichen erläutern. Alles, was über die Definition dieser Begriffe (der modi entis) gesagt wurde — du hast es von den früheren Philosophen gehört —, schließt wohl einen *circulus vitiosus* ein. Der Grund dafür ist der, daß sie sich in den Gedanken bewegen, die du aus den Teilen der Logik erlernt hast.¹⁾ Wenn sie das Mögliche definieren wollten, so bedienten sie sich dazu des Begriffes des Denknotwendigen oder des Unmöglichen, ohne auf andere Möglichkeiten der Definition zu verfallen. Wollten sie aber das Denknotwendige definieren, so bedienten sie sich dazu entweder des Möglichen oder des Unmöglichen. Wollten sie schließlich das Unmögliche definieren, so nahmen sie dazu entweder den Begriff des Denknotwendigen oder den des Möglichen. So definierten sie z. B. das Mögliche und sagten das eine Mal, daß es entweder das Nichtdenknotwendige sei, oder (das andere Mal), daß es das Nichtreale sei, in dem Zustande, dessen Existenz unmöglich ist für irgend eine beliebige Zeit, die in der Zukunft angenommen wird.²⁾

melius ita dixerunt secundum naturam rerum, ut scilicet dicatur illud necessarium, quod in sua natura determinatum est solum ad esse; impossibile autem, quod est determinatum solum ad non esse; possibile autem, quod ad neutrum est omnino determinatum, sive se habeat magis ad unum quam ad alterum, sive se habeat aequaliter ad utrumque, quod dicitur contingens ad utrumlibet. Et hoc est quod Boetius attribuit Philoni. Sed manifesta haec est sententia Aristotelis in hoc loco. Assignat enim rationem possibilitatis et contingentiae, in his quidem quae sunt a nobis, ex eo quod sumus consiliativi; in aliis autem ex eo quod materia est in potentia ad utrumque oppositorum. Sed videtur haec ratio non esse sufficiens. Sicut enim in corporibus corruptibilibus materia invenitur in potentia se habens ad esse et non esse, ita etiam in corporibus coelestibus invenitur potentia ad diversa „ubi“; et tamen nihil in eis evenit contingenter, sed solum ex necessitate.

¹⁾ Vgl. Logik VI, und IV, Teil IX 12.

²⁾ Thomas v. Aquin definiert in anderer Weise: de Potent. VI, 2 ad 11: Ad undecimum dicendum, quod logicus et mathematicus considerat tantum res secundum principia formalia; unde nihil est impossibile in logicis vel mathematicis, nisi quod est contra rei formalem rationem. Et huius modi impossibile in se contradictionem claudit, et sic est per se impossibile. Naturalis autem applicat ad determinatam materiam; unde reputat impossibile etiam id quod est huic impossibile. Nihil autem prohibet Deum posse facere quae sunt inferioribus agentibus impossibilia. Sum. theol. I 41, art. 4 ad 2: Ad secundum dicendum quod possibile, secundum quod necessario opponitur, sequitur potentiam passivam. Vgl. c. Gentia III, 86: Possibile enim quoddam est quod ad necessarium aequitur; nam quod necesse est esse, possibile est esse; quod enim non possibile est esse, impossibile est esse et

Wenn sie nun das Denknötwendige definieren müßten, so sagten sie entweder, daß es dasjenige sei, das nicht als nicht-existierend angenommen werden könne, oder dasjenige, das eine Unmöglichkeit zur Folge habe, wenn man es in anderen Verhältnissen voraussetze, als die ihm zukommen. Also verwandten sie manchmal das Mögliche in seiner Definition und manchmal das Unmögliche. Zur Definition des Möglichen aber verwendete man vordem entweder das Denknötwendige oder das Unmögliche. Wenn man sodann das Unmögliche definieren wollte, so nahm man in seine Definition entweder das Denknötwendige hinein, indem man sagte: das Unmögliche sei dasjenige, das mit Denknötwendigkeit nicht existiere, oder das Mögliche, indem man sagte: das Unmögliche sei dasjenige, das nicht existieren könne; oder man verwandte irgend einen anderen Ausdruck, der sich in den gleichen Gedankengängen als diese beiden bewegte.

Ebenso verhält sich dasjenige, was man betreffs des Unmöglichen aussagt, es sei dasjenige, was nicht existieren könne,

quod impossibile est esse, necesse est non esse. Igitur quod necesse est esse, necesse est non esse. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod aliquid necesse sit esse et tamen non sit possibile illud esse. Ergo possibile esse sequitur ad necesse esse. . . . Non dicitur aliquid per hunc modum possibile et contingens ex hoc solum quod quandoque sit in potentia et quandoque in actu; nam sic etiam in motibus coelestibus est possibile et contingens. . . . Sed possibile vel contingens quod opponitur, necessario hoc in sua ratione habet quod non sit necesse illud fieri quando non est; quod quidem est quia non de necessitate sequitur ex causa sua. Hier bewegt sich Thomas in den Gedanken Avicennas. Diesem widerspricht er jedoch Sum. theol. I 25, 3 ad 4: Possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores neque secundum causas inferiores, sed secundum seipsum. Possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam, ib. corp. dicitur aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum; possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum. Dem entspricht ib. 19, 3c: necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolute et ex suppositione. Necessarium absolute indicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia praedicatum est in definitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal (genus); vel quia subiectum est de ratione praedicati, sicut est hoc necessarium numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione; supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere dum sedet (sensus compositus). Avicenna hat in seiner Definition der modi entis aus der Ursache die physische, Thomas v. Aquin die logisch-mathematische Seite im Auge.

d. h. dasjenige, was notwendigerweise nicht existiert; ferner das Notwendige sei dasjenige, dessen Nichtexistenz undenkbar und unmöglich ist — es sei nicht möglich, daß es nicht sei —; ferner das Mögliche sei dasjenige, dessen Existenz und ebenso seine Nichtexistenz nicht unmöglich sei, oder es sei dasjenige, dessen Existenz oder Nichtexistenz nicht notwendig sei. Alle diese Definitionen bewegen sich offenkundigerweise im Kreise.

Die Erklärung dieser Verhältnisse ist in dem enthalten, was du bereits aus den Analytica¹⁾ erlernt hast. Derjenige Begriff nämlich, der in erster Linie begrifflich gefaßt wird, ist der des Notwendigen. Der Grund dafür ist der, daß das Notwendige eine unzweifelhaft sichere Existenz bedeutet. Die Existenz ist nun aber bekannter als die Nichtexistenz; denn die Existenz ist durch sich selbst erkennbar, die Nichtexistenz aber in gewisser Weise durch die Existenz. Aus der Darlegung dieser Verhältnisse leuchtet dir die Unrichtigkeit der Behauptung ein, die besagt, daß das Nichtseiende²⁾ wiederum zur Existenz gebracht werden könne;³⁾ denn es sei das Erste,⁴⁾ von dem die Existenz ausgesagt werde. Das Nichtseiende nämlich, wenn es wiederum zur Existenz zurückgeführt wird, muß sich unterscheiden von dem ihm Ähnlichen — wenn überhaupt ein Ersatz für das non ens eingetreten ist.⁵⁾ Wenn das „Wiederkehrende“ daher dem Ersten (nur) ähnlich ist, dann ist es eben nicht genau jenes Erste, weil es nicht dasjenige ist, was vernichtet wurde. Im Zustande des Nichtseins⁶⁾ ist dieses (das Zweite) nicht jenes.⁷⁾ Auf diese Weise wird das Nichtseiende zum Seienden nur in der Weise, wie wir es früher

¹⁾ Logik IV. und V. Teil.

²⁾ Wörtlich: „das Vernichtete“.

³⁾ Es schwebt wohl die Lehre vor, daß im Kreisläufe des Geschehens alle Dinge wiederkehren, ohne irgend welche Verschiedenheit mit ihrer früheren Existenz aufzuweisen. Alle individuellen Bestimmungen müßten dann dieselben bleiben.

⁴⁾ Der Ausgangspunkt des Werdeprozesses ist das non ens in dem Sinne des Nochnichtseienden, nicht dem des absolut Nichtseienden. Dieser Ausgangspunkt ist naturgemäß das erste, das mit dem Prädikate seiend bezeichnet wird.

⁵⁾ oder: „wenn es als ein Ersatz für dasselbe einträte“.

⁶⁾ d. h. in der Vergangenheit, als das erste noch existierte, das zweite aber noch nicht.

⁷⁾ Wenn beide also in der Vergangenheit verschieden waren, können sie jetzt oder in der Zukunft nicht identisch werden.

besprochen haben.¹⁾ Ein weiterer Grund ist der, daß das Nicht-seiende, wenn es wiederum zur Existenz gelangt, in allen seinen individuellen Eigentümlichkeiten, durch die es das (Individuum) war, was es war, wieder in die Existenz treten muß.²⁾ Nun aber gehört die Zeit zu seinen individualisierenden Eigentümlichkeiten. Wenn man daher seine Zeit wieder zum Dasein bringt, dann ist das Nichtseiende (das Vergangene) selbst nicht „wiederkehrend“ zum Dasein; denn das „Wiederkehrende“ ist ein Ding, das in einer (anderen) zweiten Zeit nochmals existiert. Wenn daher das Nichtseiende und ebenso die dasselbe begleitenden, nicht-existierenden Dinge wiederkehren können, dann ist es auch möglich, die Zeit und die (individualisierenden) Umstände wiederum zum Dasein zurückzurufen. Die Zeit ist entweder ein Ding, das das Wesen eines Realen besitzt,³⁾ und wird dann vernichtet (es ist absolute Zeit), oder sie besteht in der Koinzidenz⁴⁾ eines Seienden (einer Handlung) mit irgend einem Ereignis, wie es als Ansicht der Philosophen bekannt ist. Es entsteht daher (wenn die Vergangenheit mit allen ihren individuellen Bestimmungen wiederkehrt) keine neue Zeit neben der anderen⁵⁾

¹⁾ Vgl. Naturw. III. Teil (Der Kreislauf des Geschehens) und II. Teil, S. 10.

²⁾ Dies ist aber deshalb nicht möglich, weil die principia individuantia nicht übertragbar sind.

³⁾ Cod. c Gl.: „So ist es Ansicht der Gelehrten, die die Zeit als das Maß der Bewegung bezeichnen“. Vgl. Arist., Physik 11. 219 b 1: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, οὐκ ἀπὸ κινήσεως ὁ χρόνος ἀλλ' ἢ ἀριθμὸν ἔχει ἡ κίνησις. Vgl. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt, Münster 1900, S. 23 Anm. 5, 34 und 35.

⁴⁾ Vgl. die Darstellung der Philosophie Aāris in de Boer, Gesch. d. Phil. in Islam, S. 57: „Die Zeit ist nichts anderes als Koexistenz verschiedener Gegenstände oder simultane Beziehung der Vorstellung“. Dies ist aber nicht die Definition der Zeit, sondern die der Kategorie des ποτέ, quando; s. Arist., Kategor. 2 a 2: ποτέ δὲ ὅλον ἐχθές, πέρην; Phys. 222 a 24 bis 222 b 7: τὸ δὲ ποτέ χρόνος ὁρισμέρος πρὸς τὸ πρότερον ἢ ἔν, ὅλον ποτέ ἐλήφθη Τροία, καὶ ποτέ ἔσται κατακλυσμός. Aristoteles definiert das ποτέ nach dem Jetzt, Aāri nach irgend einem festgesetzten Zeitpunkte. Ein wesentlicher Unterschied wird dadurch nicht begründet. Vgl. Thomas, lib. Sent. IV, d. 16, q. 1, art. 1, q. 3 solutio I . . . sicut locus aut tempus; vel ipsa conceptio quae ex illis relinquitur, ut quando et ubi. Das „Wann“ ist also proportio relictā ex tempore. Avicenna will sowohl die relative wie die absolute Zeit als Bestimmungen der Dinge bezeichnen.

⁵⁾ Cod. c Glosse: „Es entsteht also keine Zeit, die von neuem beginnt (unter anderen Umständen), und eine andere Zeit, die (mit denselben Umständen) wiederkehrt“.

(der vergangenen); (sondern die erste Zeit würde selbst zur nochmaligen Existenz gebracht, d. h. dieselbe bleiben); noch gibt es daher eine eigentliche „Wiederkehr“, weil der Verstand dieses entschieden zurückweist, ohne daß er dafür einen Beweis beizubringen hätte. Alles, was in diesem Sinne (zum Beweise einer Wiederkehr der Dinge) behauptet wird, bewegt sich außerhalb der wissenschaftlichen Methode.

Sechstes Kapitel.

Über das notwendig Seiende und das Mögliche. Das notwendig Seiende hat keine Ursache; das Mögliche ist aber verursacht. Das notwendig Seiende ist im Sein keinem anderen gleichgeordnet,¹⁾ noch auch von einem anderen abhängig. Beginn²⁾ der Darlegung.

Wir kehren also zu dem zurück, womit wir uns früher³⁾ beschäftigt haben und sagen: jedes, das Notwendige sowohl wie das Mögliche, besitzt Eigentümlichkeiten. Die Dinge, die in das Sein eintreten, können nach der verstandesmäßigen Erfassung in zwei Teile zerlegt werden. Einige (die kontingenten Dinge)⁴⁾ verhalten sich so, daß sie, wenn man sie in ihrem eigenen Wesen betrachtet, nicht notwendig existieren. Ebensowenig ist ihre Existenz nicht unmöglich; sonst könnten sie nicht in das Sein eintreten. Ein solches Ding wird als ein „mögliches“ (kontingentes) bezeichnet. Andere (entia necessaria) sind in ihrer Existenz notwendig, wenn man dieselben in sich betrachtet.

Daher lehren wir: I. das notwendig aus sich Seiende hat keine Ursache; das aus sich heraus nur Mögliche besitzt aber

¹⁾ Wörtlich: „steht nicht in reziprokem Verhältnisse zu einem anderen“.

²⁾ Die Fortsetzung s. Kap. 7. Weiteres Abb. VIII.

³⁾ Kap. 5 Anfang.

⁴⁾ Kontingent ist ein Ding, das existiert, indem es auch nicht existieren könnte, möglich ein Ding, das noch nicht existiert, aber existieren könnte. Aristoteles faßt beide zusammen in dem Begriffe des *ens contingens*; de Generat. anim. 731 b 25: *ἐπεὶ γὰρ ἐστὶ τὰ μὲν αἰδία καὶ θεῖα τῶν ὄντων, τὰ δ' ἐνδεχόμενα καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τὸ θεῖον αἴτιον αἰετὰ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τοῦ βελτίονος ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις, τὸ δὲ μὴ αἰδίων ἐνδεχόμενον ἐστὶ καὶ εἶναι καὶ μεταλαμβάνειν καὶ τοῦ χείρονος καὶ τοῦ βελτίονος.*

eine solche; II. das aus sich notwendig Seiende ist ein in jeder Hinsicht notwendig Seiendes; III. daher kann das notwendig Seiende nicht einem anderen gleichgeordnet¹⁾ sein in seiner Existenz, so daß jedes von beiden dem anderen gleich wäre inbezug auf die Notwendigkeit der Existenz, und daß sie sich beide gegenseitig bedingten; IV. das notwendig Seiende kann in seiner Existenz²⁾ nicht durch die Summierung einer Vielheit entstehen; V. das notwendig Seiende kann in seinem realen Wesen in keiner Weise universeller³⁾ Natur sein. Indem wir diese Thesen darlegen, wird sich ergeben, daß das notwendig Seiende nicht relativer Natur, noch veränderlich, noch eine Vielheit in sich bergend, noch in der ihm eigentümlichen Existenz universeller Natur sein kann.

Das Notwendige hat also I. keine Ursache, und das ist evident; denn hätte es inbezug auf seine Existenz eine Ursache, dann müßte seine Existenz durch diese Ursache wirklich sein. Alles nun, dessen Existenz durch ein anderes Ding wirklich ist, besitzt nicht in notwendiger Weise die Existenz, wenn man es in sich selbst ohne jenes (Ding) betrachtet. Nun aber ist alles, was in sich selbst,⁴⁾ ohne Beziehung zu einem anderen betrachtet, nicht notwendig existiert, nicht aus sich notwendig seiend. Daher ist es einleuchtend, daß, wenn dem notwendig Seienden eine Ursache zukäme, es nicht das durch sich notwendig Seiende wäre. Dadurch ist bewiesen, daß dem notwendig Seienden keine

¹⁾ Wörtlich: „reciprok“.

²⁾ Ebenso in seinem Wesen.

³⁾ Wörtlich: „ein Ding, an dem andere gemeinsam teilnehmen“.

⁴⁾ d. h. in seinem Wesensbegriffe. Vgl. Thomas, Sum. theol. I 82, 1c: Respondeo dicendum quod necessitas dicitur multipliciter. Necesse est enim quod non potest non esse; quod quidem convenit alicui uno modo ex principio intrinseco sive materiali, sicut cum dicimus, quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus, quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui, quod non possit non esse ex aliquo extrinseco vel fine vel agente (Gedankengang Avicennas); fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter; et haec vocatur necessitas finis, quae interdum etiam utilitas (vgl. Kap. 8 der Metaphysik Avicennas) dicitur; ex agente autem hoc alicui convenit sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente ita quod non possit contrarium agere. Vgl. ferner II, II 32, 5c; 58, 3. 2^m; 83, 13c; 88, 2c; 6, 1^m; 141, 6. 2^m; 186, 5. 5^m; 189, 2. 2^m; III 1, 2c; 14, 2c; 46, 1c; 65, 4; 84, 5.

Ursache zukommen kann und daß ferner kein Ding ein durch sich und zugleich durch einen anderen notwendig Seiendes sein kann; denn wenn seine Existenz (erst) durch einen anderen notwendig wird, kann es ohne diesen anderen nicht existieren, und daher kann seine Existenz unmöglich aus sich heraus notwendig sein. Wäre sie aus sich heraus notwendig, dann müßte sie wirklich sein, ohne daß eine hervorbringende Einwirkung des anderen auf seine Existenz bestände. Dasjenige, auf dessen Existenz ein anderes eine Einwirkung ausübt, existiert nicht notwendig aus sich heraus.

Alles ferner, was in sich betrachtet nur möglicherweise existiert, erhält sowohl seine Existenz als auch seine Nichtexistenz durch eine Ursache; denn wenn dieses Ding existiert, dann hat es bereits die fertige Existenz erlangt, die es von dem Nichtsein unterscheidet,¹⁾ und wenn dieses Ding nicht existiert, so hat es das Nichtsein erlangt, das es von dem Sein unterscheidet. Jede einzelne dieser beiden Bestimmungen (das Sein oder das Nichtsein) kommt dem Gegenstande entweder von einem anderen oder nicht von einem anderen zu. Im ersten Falle ist dieser andere die Ursache. Tritt aber der zweite Fall ein, dann ist dieses Ding durch seine Wesenheit, durch sich selbst notwendig. Es ist nämlich klar, daß jedes Ding, das nicht existierte und dann zu einer Existenz gelangte, durch ein anderes äußeres²⁾ Ding dazu determiniert wurde. Ebenso verhält es sich beim Nichtsein, und zwar deshalb, weil für diese Determinierung (zum Dasein) entweder die Wesenheit des Dinges genügt (das innerlich Notwendige) oder nicht. Wenn nun die Wesenheit zu irgend einer der beiden Bestimmungen (des Seins oder des Nichtseins) genügt, so daß dieselbe (durch die Wesenheit allein) wirklich wird, dann ist dieses Ding ein *necessarium a se*. Nun hatten wir aber vorausgesetzt, daß es nicht notwendig sei. Dies aber ist ein Widerspruch. Genügt aber die Wesenheit nicht, die Existenz zu verleihen, und ist vielmehr ein anderes erforderlich, zu dem die Existenz des (kontingenten) Dinges in Relation tritt,

¹⁾ In sich betrachtet ist es indifferent zum Sein und Nichtsein. Die „Unterscheidung“, ob die eine oder die andere „Wagschale vorwiegen soll“, wird durch die Ursache gegeben. Vgl. die Ausführungen des Kommentators der Ringsteine Fārābis S. 323—364, bes. 357.

²⁾ Codd per rem transeuntem, d. h. die Wirkursache, die von der Potenz zum Akt übergeht.

dann wird konsequenterweise die Existenz dem Dinge durch die Existenz eines anderen verliehen, das verschieden ist von dem Wesen des ersten. Es verhält sich dann zu ihm wie die Ursache. Dem ersten kommt also eine „Ursache“ zu.

Kurz: eine der beiden Bestimmungen (das Sein oder das Nichtsein) kommt dem Dinge keinesfalls aus sich selbst heraus zu, sondern nur auf Grund einer Ursache, und zwar die Bestimmung, wirklich zu sein, durch eine Ursache, die selbst wirklich ist, und die Bestimmung, nicht zu sein, durch eine Ursache, die die Nichtexistenz derjenigen Ursache bedeutet, die das Wirklichsein verleiht.

Entsprechend dem, was du nunmehr kennen gelernt hast, lehren wir: der Gegenstand muß durch die Ursache und in Beziehung zu ihr zu einem notwendigen werden; denn wenn er nicht zu einem notwendigen würde, so müßte er, wenn die Ursache existiert und wenn er in Beziehung zu ihr tritt, ein nur möglicher sein (*ens possibile*), und dann könnte er sowohl existieren als auch nicht existieren, ohne durch eine dieser beiden Bestimmungen determiniert zu sein. Ein so beschaffenes Ding aber (ein *ens possibile*) bedarf durchaus der Existenz eines dritten,¹⁾ durch das ihm die Existenz eher zukomme²⁾ als das Nichtsein, oder das Nichtsein eher als das Sein, wenn (und trotzdem) die Ursache existiert. Dieses ist dann also eine andere Ursache, und so dehnt sich die Diskussion ohne Ende aus (da nun auch für diese Ursache sich die Frage stellt, ob sie allein die Existenz verleihen kann oder nicht). Dehnt sich aber die Diskussion in dieser Weise ohne Ende aus, dann wird dem Gegenstande trotzdem die Existenz nicht³⁾ zuteil werden. Er wird daher die Bestimmung des Wirklichen nicht erhalten. Dieses aber ist unmöglich,⁴⁾ und zwar nicht allein, weil die Diskussion inbezug auf die Ursachen ohne Ende fortgeführt würde — dieses Problem (ob die Existenz einer unendlichen Kette von Ursachen möglich ist) bleibt an diesem Orte⁵⁾ inbezug

¹⁾ Genügt die Ursache nicht zur Wirkung, dann ist eine weitere Ursache erforderlich.

²⁾ Wörtlich: „damit die Existenz für dasselbe determiniert werde“.

³⁾ *Infinitum non potest transiri*. Arist., Physik 263 a 6: τὰ δ' ἀπείρα ἀδύνατον διεξελθεῖν.

⁴⁾ Wenn die adäquate Ursache gesetzt ist, muß auch die Wirkung folgen.

⁵⁾ Es wird VIII, 3 entschieden und bedeutet den Gottesbeweis aus der Notwendigkeit einer ersten Wirkursache und eines ersten Bewegers.

auf seine Unmöglichkeit noch zweifelhaft — sondern vielmehr, weil dann dasjenige noch nicht existieren würde, wodurch das Ding seine Bestimmung erhält (ein Seiendes zu sein). Der Voraussetzung¹⁾ nach müßte es aber existieren. Es ist also klar, daß jedes mögliche Sein nur dann existiert, wenn es durch die Relation zu seiner Ursache notwendig ist.²⁾ Weiterhin III. behaupten wir (betrücks der Einheit des Notwendigen): das notwendig Seiende kann nicht gleichgeordnet sein einem anderen notwendig Seienden, so daß dieses mit jenem und jenes mit diesem zugleich existierte, ohne daß das eine von beiden die Ursache für das andere wäre, sondern vielmehr so, daß beide inbezug auf das notwendige Existieren sich gleichständen. (Die Existenz zweier notwendigen Dinge ist unmöglich); denn betrachtet man das eine von beiden ohne das andere, so muß es entweder in sich notwendig sein oder nicht. Trifft nun das erstere zu, so muß ihm das Notwendigsein auch in diesem Falle zukommen entweder insofern es verbunden ist mit dem zweiten — das Ding wäre dann in sich selbst und zugleich durch ein anderes notwendig. Dies aber ist, wie früher auseinandergesetzt wurde, unmöglich — oder nicht durch das zweite.³⁾ Dann aber muß seine Existenz der des anderen nicht folgen noch ihm notwendig anhaften;⁴⁾ vielmehr hat seine Existenz keine notwendige Verbindung mit dem anderen, so daß es nur dann existieren könnte, wenn auch das andere existierte. Soweit sei diese Möglichkeit ausgeführt. Trifft aber nun das zweite zu, daß es nicht aus sich selbst notwendig existiert, dann ist es notwendigerweise rücksichtlich seines eigenen Wesens ein ens possibile und rücksichtlich des anderen ein ens necessarium. Dieses andere muß sich dann entweder gerade so verhalten (also auch ein necessarium ab alio sein) oder nicht. Im ersteren Falle (wenn also das zweite ein ens possibile ist) muß das Notwendigsein dem ersten zukommen von dem zweiten, während doch jenes zweite in den Bereich des nur a) Möglichen oder auch b) in den des Notwendigen fällt. Kommt nun aber das Notwendigsein dem ersten von dem zweiten

¹⁾ Der Beweis ging von einem tatsächlich Existierenden aus, dessen Dasein auf eine Ursache zurückgeführt werden sollte.

²⁾ Vgl. dazu die gleiche Definition Fārābīs, Ringsteine Nr. 2.

³⁾ Wörtlich: „das andere“.

⁴⁾ Die Existenz wäre dann ein notwendiges Akzidens. Vgl. Ringsteine Fārābīs Nr. 1, zweiter Teil.

her zu, während das zweite b) die Eigenschaft, notwendig zu sein, besitzt, und zwar nicht aus sich heraus oder von einem dritten, das ihm vorausginge, wie wir früher auseinandergesetzt haben, sondern vielmehr von demjenigen (dem ersten), das von diesem zweiten stammt, dann ist das Notwendigsein dieses ersten eine Bedingung, in der eine notwendige Existenz enthalten (d. h. vorausgesetzt) ist, die nach der notwendigen Existenz des ersten Dinges erfolgte in einem Später dem Wesen (nicht der Zeit) nach. Dann aber wird das Notwendigsein dem ersten überhaupt nicht von außen zukommen (weil es in sich schon die Notwendigkeit besitzt).¹⁾ Wenn nun die Notwendigkeit dem ersten vom zweiten zukäme, während das zweite a) in den Bereich des Möglichen fiele, dann stammte die Notwendigkeit des ersten aus dem Wesen des zweiten, während dieses selbst ein *ens possibile* wäre. Das Wesen des zweiten, also dieses *ens possibile*, würde dem ersten die notwendige Existenz verleihen, ohne daß jenem zweiten die Bestimmung des Möglichseins, sondern vielmehr die des Notwendigseins²⁾ von jenem ersten zukäme. Die Ursache für das erste³⁾ wäre dann das Möglichsein des zweiten und zugleich wäre das Möglichsein des zweiten nicht von jenem ersten verursacht. Beide sind also nicht sich gleichstehend (reciprok) im Sein — beide, d. h. dasjenige, was seinem Wesen nach Ursache und was seinem Wesen nach Wirkung ist. Zu dieser Inkonvenienz kommt noch eine andere hinzu. Wenn das Möglichsein des zweiten die Ursache des Notwendigverursachtwerdens des ersten ist, dann ist die Existenz des ersten nicht abhängig von der Existenz des zweiten, sondern vielmehr von

¹⁾ Dazu bemerkt eine Glosse in a: „Dieses bedeutet: die Notwendigkeit des Ersten ist nichts anderes als die Notwendigkeit des Ersten“, d. h. es ist *necessarium a se*. Das Erste besitzt also zunächst die Notwendigkeit in seiner Substanz, dann die notwendige Bestimmung, Voraussetzung für das Zweite zu sein. Und nun soll das Zweite, das nur eine *necessitas participata a primo* hat, diesem Ersten die Notwendigkeit verleihen! Dies ist das angedeutete absurdum.

²⁾ Das Zweite besitzt eine *necessitas ab alio* nemp *a primo* und zugleich ist es ein *possibile a se*, was denkmöglich ist. Der Widerspruch liegt nur darin, daß das Zweite vermöge seines Charakters als *ens possibile* dem Ersten die *necessitas* verleihen soll. Darin läge ein Mißverhältnis zwischen Ursache und Wirkung. Zudem sind zwei Dinge, die sich wie Ursache und Wirkung verhalten, nicht gleichgeordnet im Sein.

³⁾ d. h. für die Notwendigkeit des ersten.

dessen Möglichsein. Dann könnte also konsequenterweise die Existenz dieses ersten (des Notwendigen) zugleich mit der Nichtexistenz des zweiten¹⁾ bestehen. Die Voraussetzung aber war, daß beide im Sein sich gleichgeordnet seien. Dies aber ist ein Widerspruch.

Daher können beide in der Existenz nicht gleichgeordnet sein in irgend einem Zustande, solange sie nicht beide zusammen von einer äußeren Ursache abhängen.²⁾ Es muß vielmehr das eine von beiden dem Wesen nach das erste sein; oder es muß eine äußere Ursache geben, die beide zugleich³⁾ in notwendiger Weise dadurch hervorbringt, daß sie die Verbindung, die zwischen beiden herrscht, hervorbringt (und damit per accidens auch die Substanz schafft), oder daß sie beide Substanzen zunächst schafft und dadurch auch die Verbindung beider (per accidens) hervorbringt. Von zwei relativen Dingen ist das eine nicht durch das andere, sondern zugleich mit demselben notwendig. Dasjenige, was beide (Relativa) hervorbringt, ist aber die Ursache, die beide zusammenfügt⁴⁾ — sie selbst oder auch die beiden Materien oder die Substrate, in denen beide Relativa sich befinden. Die Existenz dieser beiden Materien oder Substrate oder eines von beiden genügt nicht (um die Relativa zur Existenz zu bringen). Es ist vielmehr die Existenz eines dritten erforderlich, das beide zusammenfügt. Der Grund dafür ist der, daß die Existenz jedes einzelnen der beiden Relativa und sein eigentliches Wesen entweder darin besteht, daß es mit dem anderen zusammen existiert; dann ist aber die Existenz, die es durch sein Wesen besitzt, nicht notwendig. Es muß demnach ein ens possibile und infolgedessen auch verursacht sein; und seine Ursache ist ihm in der Existenz nicht gleichgeordnet, wie wir dargelegt haben. Seine Ursache ist daher ein anderes Ding; sie ist also nicht das Ding selbst,⁵⁾

¹⁾ Das ens contingens — ein solches wäre das Erste — kann ebensowohl existieren als nicht existieren.

²⁾ Dann sind sie insofern gleichgeordnet, als beide Wirkungen sind.

³⁾ Cod. c Gl.: „dies ist eine Widerlegung der Mutakallimün“.

⁴⁾ Für die Ursache von zwei relativen Dingen wird ein formelles und einheitliches Objekt gesucht. Die beiden relativen Substanzen, einzeln betrachtet, können dies also nicht sein, da sie höchstens materielles oder akzidentelles Objekt der Ursache werden.

⁵⁾ Das Notwendige ist für sich selbst Ursache in dem Sinne, daß es den Grund seiner Existenz in sich selbst hat.

während zugleich das andere (das dritte) Ursache für die Verbindung beider Relativa wäre. Ursache ist vielmehr jenes andere; — oder zweitens darin, daß die Existenz und das eigentliche Wesen jedes der beiden Relativa nicht darin besteht, daß es mit dem anderen zusammen existiert. Das Zusammensein muß dann seiner individuellen Existenz von außen zukommen und ihm anhaften. Ferner ist die Existenz, die jedem der Relativa besonders eigen ist, nicht von einem anderen, das ihm im Sein gleichgeordnet ist, als solchem ableitbar. Sie stammt vielmehr von einer Ursache, die vorausgeht, wenn das Relativum überhaupt die Eigenschaft einer Wirkung hat. Dann also (wenn es sich um ein relativum causatum handelt) sind zwei Fälle zu berücksichtigen. Entweder muß diese seine Existenz von dem anderen Terminus der Relation¹⁾ ihm zukommen, jedoch nicht, insofern er dem zu Verursachenden (dem ersten Terminus) im Sein gleichsteht, sondern vielmehr auf Grund der besonderen Existenz dieses anderen Terminus.²⁾ Daher sind beide (in dieser Hinsicht, die das individuelle, nicht das gemeinsame Sein des verursachenden Terminus ins Auge faßt) nicht sich gleichgeordnet im Sein, sondern verhalten sich wie Ursache und Wirkung. Zugleich aber ist dieser Terminus (z. B. der Vater) auch Ursache für die innerlich vorstellbare Verbindung zwischen beiden Relativa. So verhält sich z. B. der Vater zum Sohne (indem er ihn erzeugt, bringt er den Sohn und zugleich die Relation der Vaterschaft und Sohnschaft hervor). Was aber den zweiten Fall angeht,³⁾ so besteht er darin, daß beide Termini der Relation nach der ganzen Fülle ihres Inhaltes⁴⁾ sich nicht

¹⁾ Wörtlich: „a socio suo“.

²⁾ Die ratio formalis, auf Grund deren das eine von zwei Relativen, z. B. Vater und Sohn, das andere hervorbringt, ist die dem einen, also dem Vater, in besonderer, individueller Weise zukommende Existenz, nicht das Sein, in dem er dem anderen Terminus, also dem Sohne, gleichsteht. Letztere würde die Wirkung, den anderen Terminus, bereits voraussetzen, könnte ihn also nicht mehr verursachen.

³⁾ Der zweite Fall besagt, daß keiner der beiden Termini Ursache des anderen ist. Beide müssen dann auf eine gemeinsame Ursache zurückgeführt werden.

⁴⁾ Wenn der eine Terminus der Relation Ursache des anderen ist, dann sind beide nur auf Grund eines Theiles ihres Seins Relativa. Auf Grund des anderen verhalten sie sich wie Ursache und Wirkung, können also nicht Relativa sein. Sind aber beide Termini auf Grund der ganzen Fülle ihres

so verhalten, daß der eine Ursache des anderen wäre und daß die Verbindung (die Relation beider) ihrer beiderseitigen Existenz notwendig anhaftete wie ein Akzidenz. Dann also ist die erste Ursache der Verbindung (der Relation beider) ein außer ihrem Wesen liegendes reales Ding, entsprechend dem, was du früher kennen gelernt hast.¹⁾ Nun aber ist die Verbindung (der Relation) ein Akzidenz, und daher sind beide Termini der Relation nur durch ein Akzidenz, sei es ein trennbares, zufälliges oder ein notwendig anhaftendes, sich gleichgeordnet im Sein. Dies aber ist ein anderes Problem als das, mit dem wir uns hier beschäftigen. Dasjenige, was *per accidens* existiert (die Relation der Termini), muß nun aber notwendigerweise eine Ursache haben, und daher müssen beide Termini, insofern sie sich gleichgeordnet sind (d. h. insofern sie *relativa* oder *correlativa* sind), verursacht sein.²⁾

Siebentes Kapitel.

Über die Einheit³⁾ des notwendig Seienden.

Der notwendig Seiende, so behaupten wir ferner IV,⁴⁾ muß ein einziges Wesen sein. Leugnet man dies, so nehmen wir einmal an, er bestände in einer Vielheit. Dann müßte jeder einzelne Teil dieser Vielheit ein notwendig Seiendes sein. Dann aber treffen zwei Fälle ein. Jedes einzelne von diesen ist in dem Begriffe, der sein wahres Wesen ausmacht, von dem anderen durchaus nicht verschieden, oder doch. Wenn das eine sich dann von dem anderen in dem Wesensbegriffe nicht wesentlich

Seins Relativa, dann können sie nicht mehr auf Grund eines Teiles ihres Seins Ursache und Wirkung sein. Sie sind dann Relativa ihrem ganzen Wesen nach, *primo et per se*.

¹⁾ Im obigen und Logik I, Teil IV, 3—5.

²⁾ Von den fünf zu Anfang dieses Kapitels aufgestellten Thesen wurden bisher nur zwei, I und III, bewiesen. II ist in I einbegriffen. IV und V finden in Kap. 7 und Abhandl. VIII, 4—7 (Die Eigenschaften Gottes) ihre Erledigung.

³⁾ Sie wird deshalb besonders hervorgehoben, weil die Einheit Gottes Grunddogma des Islam ist; vgl. Abh. VIII, 4—7.

⁴⁾ Thesis IV des Kap. 6, Anfang.

(per se, in notwendigen Bestandteilen) unterscheidet und wenn es dennoch von dem anderen dadurch verschieden ist, daß es nicht dieses andere¹⁾ ist — dies aber ist notwendig eine Verschiedenheit — dann findet dieselbe in etwas anderem als dem Wesensbegriffe statt. Denn der Wesensbegriff, der in der Vielheit²⁾ vorhanden ist, ist selbst nicht verschieden.³⁾ Zugleich aber ist etwas mit ihm verbunden, wodurch er dieses bestimmte Individuum wird oder in demselben⁴⁾ vorhanden ist; oder es verbindet sich mit der Wesensform nichts anderes als die Bestimmung, daß sie selbst dieses Individuum oder in diesem Individuum sei.⁵⁾ Dieses Individuationsprinzip verbindet sich in dem anderen nicht mit diesem Wesensbegriffe. Mit dem Wesensbegriffe verbindet sich in dem anderen vielmehr das, wodurch jenes zu diesem Individuum wird,⁶⁾ oder nichts anderes als die Bestimmung, daß jener Wesensbegriff jenes Individuum sei. Dadurch ist eine Art der Individuation gegeben, die sich mit jenem Wesensbegriffe verbindet und durch die zwischen beiden Individuen eine Trennung entsteht. Jedes einzelne von beiden ist folglich durch dieses Individuationsprinzip von dem anderen verschieden, ohne daß es sich von ihm in dem Wesensbegriffe⁷⁾ unterscheidet. Daher muß die Verschiedenheit außerhalb des Begriffes der Species liegen. Die Dinge ferner, die außerhalb

¹⁾ Cod. c Gl.: d. h. „das Individuum“. Wenn die Verschiedenheit zweier Dinge nicht in dem Genus, der Species, der Differenz und den Propria besteht, dann kann sie sich nur noch auf das Individuationsprinzip erstrecken.

²⁾ Cod. a, d: „in beiden“.

³⁾ Er bildet die Species dieser Individua.

⁴⁾ Die Species oder die Wesensform ist in einer aufnehmenden Materie und wird dadurch individualisiert.

⁵⁾ Im ersten Falle tritt das Individuationsprinzip zur Wesensform hinzu; im zweiten ist es in ihr und durch sie gegeben. Die Wesensform selbst ist dann Individuum, d. h. sie subsistiert als solche, ohne daß eine Vielheit von Individuen dieser Species entstehen könnte. So verhalten sich die „Ideen“ Platos und die reinen Geister. Jedes „Einzelding“ von ihnen ist eine Species. Diese ist dann nicht „in diesem Individuum“ wie in einem aufnehmenden Prinzip, sondern „dieses Individuum“ ist nichts anderes als die Wesensform. Vgl. dazu die Lehre über die Engel bei Fārābī (Ringsteine Nr. 29) und Thomas v. Aquin Sum. theol. I 50, 5 c. 56, 1 c: Angelus est ipsa forma subsistens; ib. 47, 2 c: In rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei und 50, 4 c. 62, 6. 3^m. 75, 7 c. 76, 2. 1^m u. s. w.

⁶⁾ Also ein von außen kommendes individualisierendes Moment.

⁷⁾ Cod. c Gl.: „nämlich dem notwendigen Sein“.

des Wesensbegriffes liegen, sich jedoch mit demselben verbinden, sind die Akzidenzien und Inhärenzien, die nicht wesenhaft sind. Dann sind zwei Fälle zu unterscheiden. Diese Akzidenzien haften dem Wesen des Dinges entweder infolge dieses seines bestimmten Wesens an oder seinem Dasein, insofern es dieses Dasein ist. Dann muß also das Ganze (in allen seinen Teilen) in denselben übereinstimmen (weil Wesen und Dasein ebenfalls allen Teilen gemeinsam sind). Die Annahme besagte jedoch, daß die Teile innerhalb des Umfanges des Wesensbegriffes Verschiedenheiten aufweisen, was einen Widerspruch bedeutet. Oder, zweitens, die Akzidenzien haften dem Wesen an auf Grund äußerer Ursachen, nicht infolge des Wesens selbst. Wenn daher jene Ursache¹⁾ nicht existierte, so könnten auch die Akzidenzien dem Wesen nicht anhaften. Wenn daher jene Ursache nicht existierte, entstünde keine Verschiedenheit (der einzelnen Individuen innerhalb der Species, d. h. der verschiedenen notwendigen Substanzen der Götter). Wenn daher jene Ursache nicht existierte, so bildeten diese Wesenheiten eine einzige Einheit (weil ihre Species durch kein Individuationsprinzip in eine Vielheit geteilt würde); oder sie käme überhaupt nicht zur Existenz.²⁾ Wenn daher jene Ursache nicht existierte, so wäre weder dieses Individuum noch auch jenes in seiner Besonderheit das notwendig Seiende.³⁾ Daher wäre die Notwendigkeit eines jeden von beiden, die ihm eigentümlich ist und ihm in besonderer Weise zukommt,⁴⁾ ihm mitgeteilt von einem anderen. Nun aber wurde bereits behauptet, daß jedes Ding, das durch ein anderes notwendig ist, nicht aus sich heraus den Charakter des Notwendigen besitzen kann.⁵⁾ Nach der Definition seines Wesens muß es vielmehr ein ens possibile sein. Daher wären alle einzelnen dieser Dinge, trotzdem sie ihrem Wesen zufolge notwendig wären, ein nur

¹⁾ Avicenna bald „die Ursachen“, bald „die Ursache“ der Verschiedenheit, je nachdem er an einen einzelnen Teil des Ganzen oder an alle denkt. Ein wichtiger Unterschied ist damit nicht gegeben.

²⁾ Individualität und reale Existenz werden gleichgestellt (vgl. dazu Fārābīs Ringsteine Nr. 1); denn nicht die „Ideen“, sondern nur das Einzelding existiert real.

³⁾ Cod. a add.: „und zwar nicht infolge der Existenz (wie dies in Gott der Fall ist), sondern infolge dieser (von außen verursachten) Akzidenzien“.

⁴⁾ Nach der Annahme käme die Notwendigkeit jedem als Individuum, nicht als Species oder Wesenheit zu.

⁵⁾ Siehe Kap. 6.

mögliches Ding (ebenfalls) zufolge der Definition ihres Wesens. Dieses aber ist unmöglich.

Wir wollen nun annehmen, daß das eine von dem anderen verschieden sei in einem ursprünglichen Begriffe,¹⁾ nachdem es mit ihm in dem Begriffe (d. h. dem Wesen)²⁾ übereinstimmt. Dieser andere Begriff muß dann entweder eine Bedingung sine qua non für das notwendige Sein bilden oder nicht. Ist er nun eine Bedingung für das notwendige Sein, so muß offenbar jedes Notwendige in ihm (mit dem anderen) übereinstimmen. Ist er aber keine Bedingung für die Notwendigkeit, dann besteht die Notwendigkeit als solche auch ohne denselben. Er aber wäre etwas von außen Hinzutretendes, ein Akzidens, das dem Wesen anhaftet, nachdem es als notwendiges Sein zur Vollendung gelangt ist. Dieses jedoch wurde bereits ausgeschlossen und als unrichtig erwiesen. Daher kann also das Erste im Begriffe nicht verschieden sein von dem Zweiten. Jedoch müssen wir zu diesem einen weiteren Beweis hinzufügen, der von einer anderen Betrachtung ausgeht. Wird der Begriff³⁾ des Notwendigen in eine Vielheit zerlegt, so können zwei Möglichkeiten eintreffen. Entweder wird er geteilt nach Art der Teilung durch spezifische Differenzen oder durch Akzidenzien. Es ist nun aber bekannt, daß die spezifischen Differenzen nicht in die Definition dessen eintreten, was die Stelle des Genus vertritt.⁴⁾ Denn diese verleihen dem Genus nicht sein eigentliches Wesen, sondern geben ihm vielmehr nur das aktuelle Bestehen.⁵⁾ So verhält sich z. B. (die spezifische Differenz) „rationale“. Dieselbe verleiht dem „animal“ nicht den Begriff der animalitas, sondern vielmehr das aktuelle Bestehen als ein reales Wesen, das individuell existiert. Infolgedessen müßten auch die Artunterschiede des Notwendigen, wenn es richtig ist, daß sie ihm nicht die Notwendigkeit selbst verleihen, dennoch das eigentliche Wesen des Notwendigen ausmachen; ja, sie verleihen ihm sogar das aktuelle Existieren (wie auch das animal durch das rationale

¹⁾ Cod. c Gl.: „d. h. den Differenzen“.

²⁾ Cod. c Gl.: „d. h. dem notwendigen Sein“.

³⁾ d. h. „ratio“, die auch das reale Wesen bezeichnet.

⁴⁾ Vgl. dieselben Ausdrücke: Fārābī, Ringsteine Nr. 6.

⁵⁾ Die Differenzen verleihen die Aktualität, zu der das Genus sich in der Potenz befindet, also das actu esse. Freilich ist das Individuationsprinzip damit nicht ausgeschlossen.

das aktuelle Existieren empfängt). Dieses aber (daß das Notwendige das Dasein empfangen könnte) ist unmöglich aus zwei Gründen. Der erste besagt: das eigentliche Wesen des Notwendigen ist nichts als das sich Bestätigen der Existenz. Es verhält sich also nicht wie das Wesen der animalitas, die ihrerseits ein anderer Begriff ist als das sich Bestätigen der Existenz. Der animalitas haftet die Existenz wie ein beständiges Akzidens an oder sie bildet etwas, das von außen hinzutritt,¹⁾ wie bekannt ist. Daher ist das Verleihen der Existenz an das Notwendige notwendigerweise dasselbe wie das Verleihen einer *conditio sine qua non* für sein Wesen. Dieses²⁾ aber wurde (oben) als unmöglich bezeichnet in dem Verhältnisse von Genus und Differenz.

Der zweite Grund, weshalb dem Notwendigen die Existenz nicht verliehen werden kann, besagt: das Wesen des Notwendigen müßte in diesem Falle, damit es aktuell wirklich werde, in notwendige Verbindung und Abhängigkeit treten von einem notwendig Verursachenden. Dann aber müßte die „ratio“,³⁾ wodurch das Ding den Charakter des Notwendigen erhält, durch eine äußere Ursache die Existenz erhalten. Unsere Diskussion erstreckt sich nun aber auf das durch sein Wesen Notwendige. Infolgedessen müßte das durch sein Wesen Notwendige durch eine äußere Ursache⁴⁾ notwendig werden. Dieses aber haben wir bereits als falsch erwiesen, und daher ist klar, daß die Teilung des Notwendigen in verschiedene, individuelle Dinge sich nicht verhalten kann wie die Teilung des Genus durch die spezifischen Differenzen.

Es ist folglich einleuchtend, daß die „ratio“, die die Notwendigkeit des Seins bedingt (und bedeutet), nicht die Natur des Genus haben kann, das durch spezifische Differenzen oder Akzidenzien geteilt wird. Daher bleibt nur die Möglichkeit übrig, daß sie ein Artbegriff sei. In diesem Sinne behaupten wir, der Artbegriff des Notwendigen kann nicht von vielen

¹⁾ Cod. c Gl.: „d. h. ein zufälliges Akzidens“; vgl. Logik I, Teil I, 8—13.

²⁾ d. h. daß das Notwendige sich durch eine *conditio sine qua non* seines Wesens von einem anderen Notwendigen unterscheiden könnte.

³⁾ arab. *ma'nâ*, d. h. hier das, was dem Begriffe in der Außenwelt entspricht.

⁴⁾ Wörtlich: „einem anderen“ *necessarium a se esset necessarium ab alio*.

Einzelndingen ausgesagt werden; denn entsprechend dem, was wir bewiesen haben,¹⁾ müssen die Individuen einer Art, wenn sie nicht in dem Wesensbegriffe verschieden sind, ihre Verschiedenheit durch Akzidenzien erhalten. Diese Möglichkeit aber (das Hinzutreten von Akzidenzien zum Wesen) haben wir von dem notwendigen Sein ausgeschlossen. Wir können dasselbe in kurzer Weise darlegen, indem der Zweck dieser Ausführung zurückgeht²⁾ auf das, was wir bereits angeführt haben. Wir behaupten daher:³⁾ ist das Notwendige Eigenschaft eines Dinges und in ihm real existierend, so können zwei Fälle eintreten. Entweder liegt es in dieser Eigenschaft, d. h. in der Notwendigkeit des Seins wesentlich begründet, daß gerade „diese“ Eigenschaft in „diesem“ Subjekte der Eigenschaft real existiert. Dann aber kann das eine von beiden⁴⁾ (die Eigenschaft) nur real existieren, wenn es Eigenschaft „dieses“ Subjektes ist. Es kann also nicht existieren, indem es einem anderen inhäriert, und daher haftet (nur) „diesem“ seine Existenz notwendig an⁵⁾ oder die Existenz dieser Eigenschaft in „diesem“ Subjekte ist eine nur mögliche, nicht eine notwendige.⁶⁾ Dann kann also dieses Ding (das Subjekt) eventuell auch nicht ein ens necessarium a se sein und trotzdem wäre das Ding aus sich heraus notwendig (nach der Annahme). Dieses aber ist ein Widerspruch.

Die Eigenschaft des notwendigen Seins haftet infolgedessen nur einem einzigen an. Dagegen könnte jemand einwenden: der Umstand, daß die Existenz des Notwendigen für dieses Individuum eine Eigenschaft ist, hindert nicht, daß das Notwendige als Eigenschaft auch einem anderen inhäriere, und umgekehrt hindert also⁷⁾ der Umstand, daß das Notwendige als Eigenschaft dem anderen inhäriert, nicht das andere, nämlich, daß es notwendigerweise

¹⁾ Logik I, Teil I, 10—12,

²⁾ d. h. identisch ist mit dem, was u. a. w.

³⁾ Avicenna widmet diesen Auseinandersetzungen eine so große Abhandlung, weil sie die Existenz, das Wesen und die Einheit Gottes darlegen sollen, indem sie zeigen, daß Er notwendig per se existieren muß. Sie bilden zugleich die Grundlage für die Abhandlung VIII.

⁴⁾ Beide, d. h. das Subjekt und Akzidens.

⁵⁾ Cod. b, d: „haftet es diesen allein notwendig an“.

⁶⁾ Der Charakter des notwendigen Seins kann dann auch einem anderen inhärieren.

⁷⁾ Cod. c: „als Existenz ist es keine Eigenschaft“; denn die Existenz kann kein Akzidens sein; s. Fārābī, Ringsteine Nr. 1.

Eigenschaft dieses ersten ist. Darauf erwidern wir: die Diskussion erstreckt sich darauf, daß das notwendige Sein als eine Eigenschaft „dieses“ Dinges in individueller Weise bestimmt werde, insofern es diesem Dinge zukommt, indem man bei der Betrachtung dieses Subjektes von dem anderen absieht. Dieses (d. h. das notwendige Sein in diesem individuellen Sinne verstanden) inhäriert in seiner Individualität also einem anderen nicht als Eigenschaft. Dem anderen inhäriert vielmehr höchstens etwas ähnliches wie diese, d. h. das Notwendige in ihr (die notwendigen Bestandteile dieser Eigenschaft, nicht ihre individuellen Bestimmungen, die zufällig sind) ist dasjenige, was nach seiner eigensten Natur in jenem anderen notwendig inhäriert.

In einer anderen Betrachtungsweise antworten wir: zwei Bestimmungen sind festzuhalten: a) das eine Individuum der (dieses Kapitel, Anfang) angenommenen innergöttlichen Vielheit ist der notwendig Seiende und b) dasselbe ist zugleich dieses Individuum selbst (Gott, der eine). Was nun den Fall anbetrifft, daß diese beiden Bestimmungen eins und dasselbe sind, so bedeutet er, daß alles notwendig Seiende in sich selbst dieses Individuum sei,¹⁾ nicht etwas anderes. Wenn aber der Umstand eintritt, daß das *esse ens necessarium* in ihm verschieden ist von dem *esse hoc individuum*, dann verbindet sich also das *esse necessarium* mit ihm (dem *esse individuum* und es entsteht eine

¹⁾ In Gott fallen das *esse hoc individuum* und *esse hanc speciem* zusammen. Vgl. dazu Thomas, Sum. theol. I 3, 5c: *Tertio, quia omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis in eo quod quid* (τὸ τὴν ἐν εἶδει); *differunt autem secundum esse* (als Individua). Non enim idem est esse hominis et equi (das Wesen) nec huius hominis et illius equi (das Individuum); et sic oportet quod quaecumque sunt in genere, differant in eis „esse“ (die Individualität, die Gleichstellung von Sein und Individuum s. ebenfalls in Fārābī, Ringsteine Nr. 1) et quod quid est, id est essentia. In Deo autem non differunt, ut ostensum est. Unde manifestum est quod Deus non est in genere sicut species, et ex hoc patet quod non habet genus neque differentias, neque est definitio ipsius (s. Fārābī, Ringsteine Nr. 8), neque demonstratio (la burhāna aleihi Avicenna, Metaph. VIII, 5 Ende) nisi per effectum (dalil! ibid.); quia definitio est ex genere et differentia; demonstrationis autem medium est definitio. Gleichbedeutend mit diesem sind die scholastischen Lehren: In solo Deo esse et essentia sunt idem realiter Sum. theol. I, q. 1, 1c et passim; Deus est sua essentia ib. I 3, 3; Essentia divina est omne quod est in ea ib. q. 40, 1. 1^m. In solo Deo sunt idem suppositum et natura.

Zweiheit), denn dieses Individuum¹⁾ ist entweder ein Ding, das aus sich²⁾ existiert, oder ein solches, das eine von ihm verschiedene, primäre oder sekundäre Ursache oder ein notwendig wirkendes Prinzip hat. Wenn dieses (das esse individuum) daher aus sich selbst²⁾ existiert und auch weil es (oder Er) der notwendig Seiende ist, dann muß alles, was notwendig Seiend ist, dieses Ding selbst sein (das Individuationsprinzip in Gott und der Charakter des Notwendigen würden zusammenfallen). Existiert dasselbe (das esse individuum im Notwendigen) aber durch eine primäre oder sekundäre Ursache oder ein notwendig wirkendes Prinzip, das von ihm selbst verschieden ist, so hat sein „esse hoc individuum“ eine äußere Ursache. Dadurch hat aber ebenso seine singuläre Existenz, die einzigartige, eine Ursache und ist daher „verursacht“.³⁾

Das notwendig Seiende ist daher nur eins nach der ganzen Fülle seines Wesens. Es verhält sich nicht wie Arten, die unter einem Genus sind. Es ist der Zahl (d. h. dem Individuum) nach eins, und zwar nicht, wie Individuen, unter einer Art, sondern es ist ein Wesen (ratio), dessen Inhalt⁴⁾ ihm allein zukommt. Seine Existenz ist nicht universell (so daß andere Individuen an ihr teilnehmen könnten). Dieses werden wir an einem anderen Orte⁵⁾ noch weiter erklären. Das Aufgezählte (die 5 Thesen in Kap. 6 Anfang) sind also die Bestimmungen, die dem notwendig Seienden besonders zukommen.

Was aber das Mögliche⁶⁾ anbetrifft, so ist aus obigem seine Eigentümlichkeit klar. Sie besteht darin, daß es notwendig eines anderen Dinges bedarf, durch das es in die aktuelle Existenz versetzt wird.⁷⁾ Jedes „möglich Seiende“ ist

¹⁾ Wörtlich: „Er in sich selbst“, d. h. die Individualität Gottes.

²⁾ oder: auf Grund seines Wesens.

³⁾ Da dies aber von Gott auszuschließen ist, so ist seine Individualität identisch mit seinem Wesen. Eine Vielheit ist demnach (Thesis IV, Kap. 6 Anfang) in dem notwendig Seienden absolut auszuschließen.

⁴⁾ Wörtlich: „die Erklärung seines Namens“.

⁵⁾ Abh. VIII, 4—7.

⁶⁾ Fortsetzung von Kapitel 5, Ende.

⁷⁾ Diese Definition (vgl. Färahī, Ringsteine Nr. 2) weist Thomas v. Aquin (Sum. theol. I 25, 4 ad 4) ab: Possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores (el-'ilal) neque secundum causas inferiores (el-'asbāb), sed secundum seipsum, id. e. (possibile dicitur) absolute, propter ipsam habitudinem terminorum.

inbezug auf sein Wesen immer nur möglich. Manchmal jedoch kommt es ihm als Akzidens zu, daß seine Existenz durch einen anderen notwendig¹⁾ ist. Dieses, die Notwendigkeit der Existenz ab alio, kommt ihm nun entweder immer²⁾ als Akzidens zu oder nicht immer, sondern vielmehr nur in bestimmten Zeiten. Ein solches Ding muß eine Materie besitzen, die der Zeit nach der Existenz des Dinges vorausgeht, wie wir später darlegen werden.³⁾ Dasjenige aber, dessen Existenz immer (von Ewigkeit) durch einen anderen notwendig erfolgt, ist ferner in seinem Wesen nicht einfach (sondern zusammengesetzt), denn dasjenige, was ihm durch sein Wesen zukommt, ist verschieden von dem, was ihm durch einen anderen zukommt. Das Ding selbst aber wird in seiner Individualität durch beides zusammen in der realen Existenz wirklich.⁴⁾

Daher ist nichts außerhalb des notwendig Seienden frei von der Beimischung alles dessen, was in sich selbst betrachtet potential und kontingent ist. Er ist die Einheit, alle anderen Dinge sind zusammengesetzte Zweiheit.⁵⁾

¹⁾ Die Ewigkeit der geschaffenen, geistigen Substanzen, der Engel, ist damit ausgesprochen und zugleich gezeigt, daß zwischen dem Geschaffensein und dem Anfangslossein kein Widerspruch besteht. Vgl. dazu Horten, Das Buch der Ringsteine Fārābīs, S. 301—313. Das, was in einer Materie ist, ist zeitlich geschaffen. Die Materie selbst jedoch ist ebenso anfangslos wie die Geister.

²⁾ In einem anderen Sinne als dem der Rücksicht auf die Ursache gilt der scholastische Satz: *nihil est contingens, quod non habeat aliquid necessarium*; s. Thomas Sum. theol. I 86, 3c. *Contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod contingentia sunt; alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur; nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat; sicut hoc ipsum quod est „Socratem currere“ in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria. Necessarium enim est Socratem moveri, si currit ib. 84, 1 ad 3^m.*

³⁾ Vgl. Abh. VIII und IX.

⁴⁾ Aus sich selbst hat es das Wesen (Materie und Form), von der Wirkursache das Dasein. Die hier angedeutete Zusammensetzung ist nicht die aus Materie und Form, sondern die aus Wesenheit (*quod quid est*) und Dasein. Vgl. Thomas, Sum. theol. I 3, 5c.

⁵⁾ d. h. aus *essentia* und *existentia*.

Achstes Kapitel.

Das Wahre und die Wahrheit¹⁾ und die Verteidigung des ersten Prinzips unter den wahren Prämissen.

Unter dem Wahren versteht¹⁾ man das Sein in den Individuen im allgemeinen,²⁾ das immerdauernde Sein,³⁾ das gesprochene Wort und der Gedanke,⁴⁾ der auf einen Zustand des Dinges in der Außenwelt hinweist, wenn er sich mit diesem deckt.⁵⁾ Daher sagen wir, dieses ist ein wahres Wort und dieses ist eine wahre Überzeugung.

Der notwendig Seiende ist daher der durch sein Wesen ewig Wahre. Das der Möglichkeit nach Seiende (das ens possibile)⁶⁾ ist durch einen anderen wahr, in sich selbst aber unwahr.⁷⁾ Alles, was außerhalb des notwendig Seienden, des Einzigen, sich befindet, ist also in sich selbst unwahr (und trügerisch). Die Wahrheit, die in der Übereinstimmung mit dem Objekte (die logische) besteht, verhält sich wie das Richtige, jedoch wird dieselbe als (logisch) Richtiges bezeichnet, indem man es betrachtet mit Rücksicht auf seine Beziehung auf ein Ding der Außenwelt, als (ontologische) Wahrheit, mit Rücksicht auf die Beziehung des Dinges auf das (logisch) „Richtige“. Die Aussage, die am meisten wahr ist, ist diejenige, die die Eigenschaft des Richtigseins immer besitzt. Das am meisten Wahre von diesem aber ist dasjenige, was in ursprünglicher Weise (also a se) richtig ist nicht durch eine

¹⁾ d. h. die objektive und subjektive, die ontologische und logische Wahrheit.

²⁾ αἱ οὐδαι αἱ πρώται, Analyt. I 52 a 32 τὸ ἀληθὲς τῷ ἔστιν ὁμοίως τάρτεται (mutābiq).

³⁾ Vgl. Arist., Metaph. 993 b 27: ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἰτιον τοῦ ἀληθεῖν εἶναι; dies sind die ersten Seinsprinzipien.

⁴⁾ Wörtlich: „der Zustand der Rede und des Verstandes, des Denkens“. Vgl. Arist.: τὸ λέγειν τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές. Metaph. 1011 b 27 und 19 a 33: ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὡςπερ τὰ πράγματα Thomas c. Gentes I, 1 fin. Sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse.

⁵⁾ Der Mangel dieser Kongruenz ist das Unwahre.

⁶⁾ verum ab alio.

⁷⁾ Wörtlich: „eitel, vergänglich, falsch“. Das Seiende ist, wenn auf den Intellekt bezogen, wahr; das Nichtseiende nicht wahr. Das Kontingente ist ein Nichtseiendes.

Ursache (d. h. ein allgemeineres Prinzip). Die erste aller richtigen Aussagen, d. h. diejenige, auf die bei der Analyse alle Dinge letztthin hinauslaufen,¹⁾ so daß sie, sei es potentiell oder aktuell, in allen Dingen prädiert wird, die einleuchtend ist oder durch die ein beliebiges Ding verständlich wird, wie wir es in dem Buche über den Beweis auseinandergesetzt haben,²⁾ diese erste Aussage besagt: zwischen der Affirmation und der Negation gibt es kein Mittelglied³⁾ (kein tertium, wie ein solches zwischen kontradiktorischen Urteilen ausgeschlossen ist). Diese Eigentümlichkeit gehört zu den Akzidenzien keines anderen Dinges, als zu denen des Seienden als solchen,⁴⁾ weil dieses allgemein ist in jedem Existierenden. Wenn der Sophist dieses leugnet, so leugnet er es nur mit der Zunge aus Hartnäckigkeit oder es verwirrt ihn ein Zweifel betreffs einiger Dinge, indem die beiden Glieder der kontradiktorischen Aussage über dieselben

¹⁾ Siehe Arist., *Metaph.* 997 a 13: *καθόλου μάλιστα καὶ πάντων ἀρχαὶ τὰ ἀξιώματά ἐστιν*. Thomas, *Opusc. XXXIX* (edit. Vivès), cap. 1: Sicut in demonstrationibus resolvere oportet omnes propositiones usque ad prima principia ipsa, ad quae necesse est stare rationem, ita in apprehensione dictorum (transcendentalium) oportet stare ad ens. Et passim: in primum principium omnia reducuntur.

²⁾ Vgl. *Logik* V, Teil I, 4.5 und II, 1—10.

³⁾ Vgl. Aristoteles, *Metaph.* 1005 a 19 bis 1011 b 23 und 1061 b 34 bis 1063 b 36, besonders die klassische Darlegung 1005 b 11: *Βεβαιωτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαφνεσθῆναι ἀδύνατον· γνωριμωτάτην τε γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην καὶ ἀνυπόθετον, ἥν γὰρ ἀναγκαῖον ἔχειν τὸν ὅτιον ἐξυμένοντα τῶν ὄντων, τοῦτο οὐχ ὑπόθεσις, ὃ δὲ γνωρίζειν ἀναγκαῖον τῷ ὅτιον γνωρίζοντι καὶ ἥκειν ἔχοντα ἀναγκαῖον* (sie ist also wenigstens potentiell in allen Erkenntnissen und „Dingen“ enthalten) *ἔτι μὲν οὖν ἡ τοιαύτη πασῶν βεβαιωτάτη ἀρχή, δῆλον, . . . τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό*. Thomas, *Metaph.* IV, lect. 6 med. und *Sentent.* III, d. 37, q. 1, art. III, solutio II ad 2: Sicut ib. (in speculativis) post primum principium ad quod omnia reducuntur, ut dicitur in IV *Metaph.* scilicet quod affirmatio et negatio non verificatur de eodem (auch: non contingit idem simul esse et non esse secundum idem), ponuntur alia principia magis propinqua particularibus conditionibus, ita etiam in lege praeter dilectionem proximi oportuit poni aliqua specialia praecepta. Vgl. auch *Sum. theol.* I, II 94, 2c und II, II 1, 7c. Die Formulierung ist daher verschieden, weil sie manchmal ontologisch, manchmal logisch gefaßt ist. Beide zugleich Arist., *Metaph.* 1011 b 16: *ἐπεὶ δ' ἀδύνατον τὴν ἀντίφασιν ἅμα ἀληθεύεσθαι κατὰ τοῦ αὐτοῦ, φανερόν ἐστι οὐδὲ τὰναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ*. Von Anaxagoras wurde dies Prinzip geleugnet; s. Arist., *Metaph.* 1012 a 26.

⁴⁾ Daher liegt die Besprechung des ersten Prinzips dem Metaphysiker ob.

ihm nicht zum Bewußtsein kamen auf Grund eines Irrtums, der ihm unterlief. Dies kann zutreffen, indem z. B. die Kontrarietät nach all ihren Bedingungen ihm nicht deutlich¹⁾ wurde.

Die Aufgabe, den Sophisten zu tadeln und den Perplexen (auf das Richtige) aufmerksam zu machen, fällt in allen Verhältnissen ausschließlich dem Philosophen²⁾ zu. Diese Diskussion muß zweifellos in einer Art Unterredung stattfinden. Diese Unterredung muß aber in einer Art Syllogismus bestehen, die ihre Konklusion notwendig zur Folge hat; oder sie ist in sich selbst³⁾ kein Syllogismus, der sein Ergebnis notwendig zur Folge hätte. Jedoch wird sie vermittels des Syllogismus selbst ein Syllogismus (d. h. die Unterredung mit dem Sophisten kann in einem Syllogismus formuliert werden). Der Grund dieser Unterscheidung liegt darin, weil der Syllogismus, der (in demonstrativer Weise) sein Ergebnis zur Folge hat, in zweifacher Weise in sich selbst⁴⁾ ein Syllogismus ist, nämlich: entweder ein Syllogismus, dessen Prämissen in sich selbst evident und zugleich bei den verständigen Leuten bekannter sind als die Konklusion — seine Zusammensetzung muß eine solche sein, daß sie eine Konklusion zur Folge hat — oder ein solcher Syllogismus, der sich ebenso verhält (daß sich aus ihm eine Konklusion ergibt), aber durch Vermittlung eines anderen Syllogismus. Er ist so beschaffen, daß die Prämissen sich in der Überzeugung des Diskutierenden ebenso verhalten (wie die Prämissen des ersten Syllogismus für alle denkenden Menschen), so daß er das Ding zugibt, auch dann, wenn es nicht richtig ist. Wenn es aber richtig ist, dann ist es ebensowenig allgemein bekannt, als die Konklusion, die jener nicht zugibt. Dann wird gegen seine Aufstellungen ein Syllogismus konstruiert, der richtig ist, d. h. entweder allgemeingültig oder nur nach seiner Überzeugung annehmbar.

Kurz: der Syllogismus kommt dann zustande, wenn seine Prinzipien zugegeben werden und sich aus ihnen ein Resultat notwendig ergibt. Dieses wird dann auf Grund dieser seiner individuellen Beschaffenheit⁵⁾ ein Syllogismus. Es ist jedoch

¹⁾ Wörtlich: „ihm nicht, aktuell wurde“.

²⁾ d. h. dem Metaphysiker.

³⁾ d. h. wohl dem materiellen Wortlaute nach.

⁴⁾ d. h. nach seinen notwendigen Bestandteilen.

⁵⁾ d. h. der inneren Konsequenz.

nicht notwendig, daß jeder Syllogismus ein solcher sei, der sein Resultat notwendig zur Folge hat; denn sein Resultat ergibt sich, wenn er (der Syllogismus, d. h. seine Prämissen) als richtig angenommen ist. Wenn aber das letztere nicht der Fall ist, kommt auch noch ein Syllogismus zustande; denn in ihm ist dasjenige (solche Aussagen) enthalten, das, wenn es aufgestellt und anerkannt wird, die Konsequenz notwendig ergibt. Wird es jedoch noch nicht allgemein anerkannt, dann folgt auch die Konsequenz noch nicht notwendig. Daher ist das *esse syllogismum* von größerem Umfange als das *esse syllogismum, cuius conclusio sequitur ex necessitate*. Dieses letztere, daß der Denkkakt ein Syllogismus ist, der seine Konsequenz notwendig zur Folge hat, tritt in zwei Arten auf, entsprechend dem, was du kennen gelernt hast.¹⁾ Der Syllogismus, der also seine Konklusion denknotwendig folgert kraft seines eigenen Bestandes,²⁾ ist ein solcher, dessen Prämissen in sich allgemein zugegeben (per se evident) und (logisch) früher als die Konklusion sind. Was nun den Syllogismus anbetrifft, der durch einen³⁾ (anderen) Syllogismus zustande kommt, so ist es ein solcher, dessen Prämissen der Diskutierende zugegeben hat. Dann hat er seine Konklusion notwendig zur Folge. Es trifft sich nun sehr gut,⁴⁾ daß der Sophist, der sich in einen Disput verwickelt, zu einem von zwei Dingen (einem Dilemma) hingedrängt wird, zum Schweigen und Aufgeben der Diskussion oder zum Zugeständnisse mancher Dinge⁵⁾ und zum Eingeständnisse, daß sie gegen ihn (seine Stellungnahme) erwiesen wurden.

Widerlegung des Skeptikers.

Der Perplexe⁶⁾ ist zu behandeln,⁷⁾ indem man seine Zweifel löst. Der Grund dafür ist der, daß der Perplexe aus einer zweifachen Veranlassung in seinen Zustand verfallen ist.

¹⁾ Vgl. Logik IV. und V. Teil.

²⁾ d. h. nicht auf Grund eines anderen Syllogismus.

³⁾ Wörtlich: „durch den Syllogismus“, d. h. durch den eigentlichen, den in sich evidenten Syllogismus.

⁴⁾ Wörtlich: „es ist wunderbar“.

⁵⁾ Sobald er nur eines zugibt, nimmt er das Prinzip des Widerspruches an.

⁶⁾ d. h. der Skeptiker.

⁷⁾ Das arab. Wort wird von dem Arzte gebraucht, der einen Kranken behandelt.

Es verleitete ihn entweder die Meinungsverschiedenheit der meisten Philosophen. Er sieht dieselbe und ist Zeuge von ihr. Seine Perplexheit geht daraus hervor, daß die Ansicht jedes einzelnen Philosophen der Ansicht eines anderen widerspricht, der den ersten für einen gleichwertigen Nebenbuhler hält. Nach seiner Meinung ergibt es sich dann nicht notwendig, daß eine der beiden Behauptungen in größerem Maße wahr sei als die andere.¹⁾ (Der Sophist bestreitet beide kontradiktorischen Gegensätze, der Skeptiker stellt sie inbezug auf die Wahrheit gleich.) Oder seine Perplexheit geht daraus hervor, daß er von den erwähnten²⁾ und bekannten Philosophen vernahm, was diesen in vorzüglichem Maße bekannt ist (und für evident gilt), nämlich Reden, die sein Verstand nicht mit klarer Einsicht aufnehmen kann, wie z. B. der Ausspruch dessen, der sagte, daß du dasselbe Ding nicht zweimal sehen kannst,³⁾ ja sogar nicht ein einziges Mal,⁴⁾ und daß kein Ding in sich selbst existiert;⁵⁾ es bestehe nur relativ.⁶⁾ Wenn nun derjenige, der solche Reden vorbringt, durch Weisheit bekannt ist, so ist es leicht möglich, daß der Einfältige verwirrt wird wegen dieser Aussprüche. Drittens können die skeptischen Bedenken dadurch entstehen, daß verschiedenartige Syllogismen mit sich widersprechenden Konklusionen in seinem Geiste zusammenkommen, unter denen er keine als richtig auswählen noch die andere als schlecht verwerfen kann. Der Philosoph aber faßt die Einwände dieser Leute von zwei Seiten an. Er löst die Zweifel, in die sie verfielen, und weist dann auf das Richtige hin; zwischen zwei kontradiktorischen Gegenständen kann kein Mittelglied existieren.

¹⁾ Heraklit soll das Gesetz des Widerspruches geleugnet haben. Arist. 1005 b 24: ἀδύνατον γὰρ ὄντινόν τι τούτων ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τις οἶονταί λέγειν Ἡράκλειτον; 1012 a 24: ἔοικε δ' ὁ μὴν Ἡράκλειτον λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν, ὃ δ' Ἀναξαγόρου εἶναι τι μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως, ὥστε πάντα ψευδῆ.

²⁾ d. h. berühmten.

³⁾ Ein Gedanke Heraklits. Arist., Metaph. 1010 a 13: Ἡρακλείτῳ ἐπετίμου ἐπόντι διτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι und πάντα ῥεῖ.

⁴⁾ Ausspruch des Schülers Heraklits, des Lehrers Platos, Kratylos. Metaph. 1010 a 12: αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἑπᾶξ.

⁵⁾ Lehre der Eleaten, besonders Parmenides' und Zenons; vielleicht auch Heraklit: πάντα κινεῖσθαι.

⁶⁾ d. h. in Relation zum Menschen. Protagoras: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος.

Er löst die vorhandenen Zweifel, indem er z. B. dem Skeptiker klar macht, daß der Mensch ein (dem Irrtum unterworfenener) Mensch ist, nicht ein Engel; und trotzdem ergibt sich nicht notwendig, daß alle sich gleichstehen in der Relation,¹⁾ noch auch daß der eine Ausspruch, wenn er richtiger als ein anderer ist, bezüglich eines bestimmten Dinges, dem anderen nachstehen kann in der Wahrheit rücksichtlich eines anderen Gegenstandes. Ferner ist bekannt, daß die meisten, die sich als Philosophen gebärden, die Logik zwar erlernen, sie aber nicht anwenden und letztlin in der Diskussion zum natürlichen Verstande zurückkehren. Mit diesem galoppieren sie dahin, ohne daß sie die Zügel straff anziehen und das wilde Roß bändigen. Ferner möge der Skeptiker bedenken, daß manche vorzüglichen Philosophen sich in unverständlichen und geheimnisvollen Worten ausdrücken oder auch deutliche Reden führen, die entweder höchst bedenklich oder sogar ganz falsch sind. Dabei verfolgt der Betreffende aber einen heimlichen Zweck. Doch nicht nur die Scheinphilosophen, auch die meisten Gelehrten und sogar die Propheten, die dem Irrtume und der Vergesslichkeit in keiner Weise ausgesetzt sind, befolgen dieselbe Methode. Durch diese Überlegungen beschwichtigt der Perplexe die Unruhe seines Herzens, die entstanden war infolge der Sätze, die die Gelehrten als Leugner der Wahrheit aufgestellt haben.

Widerlegung der Sophistik.

Diesem schließen wir eine Belehrung an, indem wir behaupten: wenn du vernünftig sprichst, so beabsichtigst du mit deinen Worten entweder irgend ein individuelles Ding zu bezeichnen oder nicht. Wenn nun der Gegner sagt: „indem ich rede, will ich kein Ding bezeichnen“,²⁾ so weicht er von dem Gebrauche der vernünftig denkenden Menschen und auch der Skeptiker ab.³⁾ Der Zustand seiner Seele ist anormal. Die Unterredung mit einem solchen Sophisten ist aber nicht in dieser (der gewöhnlichen) Weise zu führen. Wenn er aber sagt: „wenn

¹⁾ Je nach der Beziehung und Intention der Lehren bedeuten die gleichen Worte verschiedenes (*secundum diversa*).

²⁾ Wörtlich: „verstehe ich kein Ding“.

³⁾ Cod. c Gl.: Er tritt damit in die Klasse der sich hartnäckig (gegen die Wahrheit) verschließenden.

ich eine verständliche Rede spreche, so bezeichne ich mit dem Worte jedes beliebige Ding“, so weicht er ebenfalls ab von dem Gebrauch der richtig denkenden Menschen. Wenn er aber sagt: „wenn ich rede, so verstehe ich mit dem Worte ein individuelles Ding oder bestimmt definierte Gegenstände“, so gebraucht er in jedem Falle einen Ausdruck in der Bedeutung von individuellen Dingen, ohne daß in diese Bedeutung eine fremde eindringe (und sie unendlich mache). Wenn nun diese (von dem Sophisten bezeichnete) Vielheit von Gegenständen in einem einzigen Begriffe übereinstimmt, so bedeutet der Ausdruck auch einen einzigen Begriff. Wenn es sich aber nicht so verhält, so ist das Wort universell.¹⁾ Es kann konsequenterweise für jedes einzelne Ding dieser Summe als Name besonders gebraucht werden. Dieses gibt jeder zu, der richtig denkt.²⁾ Bedeutet der Name nun ein einziges Ding, wie z. B. homo, dann bezeichnet er in keiner Weise den non-homo, d. h. alles, was verschieden ist von homo; denn dasjenige, was das Wort homo bezeichnet, ist etwas anderes als dasjenige, was das Wort non-homo bedeutet. Wenn daher das Wort homo auch den non-homo bezeichnet, so ist notwendigerweise der Mensch, der Kahn, der Stein und der Elefant ein und dasselbe Ding; ja, es (d. h. das Wort homo) bedeutet sogar das Weiße und Schwarze, das Schwere und Leichte, kurz alles, was außerhalb des Begriffes Mensch liegt. Ebenso (wie das Wort) verhielte sich das, was man unter diesen Ausdrücken versteht. Daraus ergäbe sich, daß jedes beliebige Ding auch jedes beliebige andere wäre, daß ferner keines von den Dingen mit sich selbst identisch sein könnte und daß keine Rede einen Sinn hätte.

Ferner könnten zwei Fälle eintreten. Entweder verhielte sich auf diese Weise jedes Wort und alles, was mit einem solchen bezeichnet wird, oder nur ein Teil dieser.³⁾ Dinge besitzen diese bestimmte Eigenschaft,⁴⁾ ein anderer Teil eine andere. Wenn dieses aber bei allen Gegenständen zutrifft, dann gibt es keine Rede, keine Auseinandersetzung, ja sogar keinen Zweifel mehr, noch auch einen Beweis. Wenn aber bei einigen

¹⁾ Cod. c Gl.: „ein terminologisch Universelles“.

²⁾ Wörtlich: „der sich auf dem richtigen Wege befindet“.

³⁾ d. h. der irdischen Dinge.

⁴⁾ Diese besteht darin, daß die Dinge keine ihnen eigentümliche Bestimmung besitzen.

Dingen die affirmative und negative Aussage sich unterscheidet, bei anderen Dingen aber nicht, so ist notwendigerweise in der Kategorie der Dinge, wo sich die Aussagen unterscheiden, das, was man mit homo bezeichnet, verschieden von dem, was non-homo bedeutet. In der Kategorie aber, in der sich die Dinge, wie z. B. das Weiße und nicht Weiße, nicht unterscheiden, verhielten sie sich wie ein und dasselbe. Jedes Ding, das nicht weiß ist, ist dann weiß und umgekehrt, jedes Ding, das weiß ist, ist zugleich nicht weiß. Wenn demnach homo einen Begriff wiedergibt, ist dieser ein distinkter (deutlicher). Wenn der Mensch dann weiß ist, so wäre er auch nicht weiß, nämlich derjenige, der mit dem Weißen ein und dieselbe Person bildet. Ebenso verhielte sich der non-homo. Ein anderes Mal würde es sich dann ereignen, daß homo und non-homo nicht verschieden wären. Dieses und ähnliche Dinge verschrecken die Krankheit des Perplexen, der den richtigen Weg sucht, indem sie ihn belehren, daß Behauptung und Verneinung nicht zugleich (in einem Subjekte) bestehen können, noch zugleich wahr sind. Auf diese Weise ist es zugleich einleuchtend, daß sie beide ebensowenig zugleich zu verneinen, noch auch zugleich als falsch zu bezeichnen sind. Denn wenn beide zu gleicher Zeit als falsch hingestellt werden inbezug auf ein Ding, dann ist dieses Ding z. B. weder homo noch non-homo, und daher würden beide, sowohl homo als auch non-homo, seine Verneinung, in einem Dinge verneinigt. Dieses aber wurde als Falsch angedeutet.

Diese und ähnliche Dinge bedürfen nicht der langen Auseinandersetzung. Wir können den Skeptiker aber wieder auf den richtigen Weg bringen durch die Lösung der Schwierigkeiten, die aus den Syllogismen des Skeptikers sich ergeben und zueinander in Opposition¹⁾ stehen. Gegen den böswilligen Nörgler aber müssen wir das Feuer in Anwendung bringen, wenn das Feuer und das Nicht-Feuer ein und dasselbe sind. Wir müssen ihm Schmerz zufügen, indem wir ihn schlagen, wenn der Schmerz und der Nicht-Schmerz ein und dasselbe sind. Wir müssen Speise und Trank von ihm fernhalten, wenn das Zusichnehmen von Speise und Trank und das Sichenthaltan von beiden ein und dasselbe sind.

Dieses also (daß Affirmation und Negation sich ausschließen) ist das Prinzip, das wir gegen seine Leugner verteidigt haben.

¹⁾ Es sind die sich widerstreitenden Lehren der Philosophen.

Es ist das erste Prinzip der Beweise. Den Metaphysikern liegt es ob, dasselbe zu verteidigen. Die Prinzipien der Beweise führen hin zur Kenntnis¹⁾ der Demonstrationen; die Demonstrationen verleihen das Wissen von den wesentlichen Bestimmungen (wörtlich: den Akzidenzien) ihrer Substrate. Die Kenntnis der Substanz dieser Substrate, die wir früher²⁾ dargelegt haben; wird allein durch die Definition klar erkannt. Auch diese muß der Philosoph also an dieser Stelle (d. h. in der Metaphysik) zur deutlichen Erkenntnis bringen.³⁾ Daher muß diese einheitliche Wissenschaft von zwei Dingen zu gleicher Zeit handeln⁴⁾ (den Beweisen und den Prinzipien der Beweise; den Akzidenzien und der Substanz). Dagegen erhebt man manchmal eine Schwierigkeit, indem man sagt: wenn diese Wissenschaft (die Metaphysik) von den beiden genannten Dingen handelt, indem sie dieselben definiert und ihren Begriff aufstellt, so ist dies dasselbe Objekt, von dem auch der mit in einer partikulären Wissenschaft⁵⁾ Beschäftigte handelt. Wenn der Metaphysiker aber von beiden handelt, indem er Aussagen aufstellt, so wird die Diskussion über beide einen demonstrativen Charakter annehmen müssen. Darauf erwidern wir, daß diejenigen Gegenstände, die (formelle) Objekte anderer Wissenschaften sind, akzidentelle Objekte werden für die Metaphysik; denn dieselben sind Zustände, die dem Seienden⁶⁾ zukommen und seine Arten bilden. Daher wird dasjenige, was in einer anderen Wissenschaft nicht bewiesen wird, hier behandelt. Ferner wenn man abstrahiert von einer anderen Wissenschaft und diese Wissenschaft (inbezug auf ihr Objekt) in Substanz und Akzidenzien einteilt, die ihr besonders zukommen, dann ist diese Substanz, die das (formelle) Objekt für eine beliebige Wissenschaft ist, oder die Substanz im allgemeinen nicht das (formelle) Objekt der Metaphysik, sondern nur ein beliebiger Teil ihres (formellen) Objektes. Daher ist die Substanz in gewisser Weise ein „Akzidenz“ für die eigentliche Natur des formellen Objektes

¹⁾ Wörtlich: „nützen“.

²⁾ Vgl. Logik II, Teil I, 3—6.

³⁾ Wörtlich: „aktuell (erkannt) machen“.

⁴⁾ Cod. c Gl.: „d. h. dem Begriffe und der Aussage“.

⁵⁾ Die Metaphysik ist dieser gegenüber die universelle Wissenschaft.

⁶⁾ Das Seiende ist per se Objekt der Metaphysik.

der Metaphysik, nämlich des Seienden,¹⁾ wenn nämlich diese Substanz ohne Hinzutreten eines anderen Dinges der Natur des Seienden in der Weise zukommt, daß sie mit ihm verbunden ist oder das Seiende selbst ausmacht. Denn das Seiende ist eine gewisse Natur, die von jedem Dinge ausgesagt werden kann, sei es nun, daß dieses Ding eine Substanz ist oder etwas anderes. Das Ding ist nämlich nicht deshalb Substanz oder eine beliebige Substanz oder ein Substrat, weil es ein Seiendes ist entsprechend den früheren Ausführungen.²⁾ Trotz alledies ist die Untersuchung über die Prinzipien der Begriffsbildung und der Definition selbst keine Definition, noch Begriffsbildung, und ebensowenig ist die Untersuchung über die Prinzipien des Beweises selbst ein Beweis.³⁾ Dann würden beide naturgemäß sich unterscheidende Untersuchungen ein und dieselbe werden.

¹⁾ Das Seiende ist nicht notwendig Substanz. In diesem Sinne ist ihm das *esse substantiam* akzidentell.

²⁾ Dann könnte das Seiende nur Substanz, nicht Akzidens sein. Über die körperliche Substanz handelt die Naturwissenschaft I, Teil I, 6 und die Logik II, Teil I, 3. 6; III, 1—3.

³⁾ Die Untersuchung über den Beweis ist nicht derselbe Beweis, der auch Objekt der Untersuchung ist. Avicenna will den Vorwurf des *circulus vitiosus* vermeiden; der Nachweis der Prinzipien des Beweises setzt dieselben bereits als allgemein angenommen voraus.

Zweite Abhandlung.

Erstes Kapitel.

Die Definition der Substanz und ihre Arten. Eine allgemeine Darlegung¹⁾ des Problems.

Daher lehren wir: die dem Dinge anhaftende Existenz kommt ihm manchmal in und durch sich selbst zu,²⁾ wie die Existenz des Menschen als eines Menschen³⁾ manchmal per accidens, wie die Existenz der weißen Farbe. Die Dinge, die per accidens sind, können nicht definiert, d. h. in Grenzen eingeschlossen⁴⁾ werden. Daher wollen wir diese für jetzt beiseite⁵⁾ lassen und uns mit dem Sein⁶⁾ beschäftigen, nämlich dem Sein, das in se und per se (jedoch nicht a se) existiert. Dieser Ausführung schicke ich die Einteilung voraus, in die die per se existierenden Dinge zerfallen. Letzteres ist die Substanz; denn

¹⁾ Die Darlegung im einzelnen s. folgende Kapitel.

²⁾ Dann existiert es nicht in einem subjectum inhaesionis, sondern in se und per se.

³⁾ Vgl. Thomas c. gent. I, 25: substantia est res cui convenit esse non in subiecto; Sum. theol. I, 3. 5 ad 1: substantiae nomen significat essentiam cui competit „sic“ esse id est per se; ib. III 77, 1 ad 2: non est definitio substantiae, ens per se sine subiecto, sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto; Arist. Kategorien 2 a 10: οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγόμενη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ εἶναι, ὅλον ὁ τις ἀνθρώπος ἢ ὁ τις ἦψος. Das im Texte erwähnte Beispiel bezeichnet ebenfalls den individuellen Menschen.

⁴⁾ Cod. c Gl.: „d. h. können nicht aufgezählt werden“, weil sie negativ unendlich an Zahl sind, indem sie sich in stetem Wechsel ablösen.

⁵⁾ Das Akzidens wird Abh. III besprochen.

⁶⁾ Dem Sein, das in erster Linie ein Wirkliches ist, die Substanz, ἡ οὐσία ἡ πρώτη.

das Wirkliche zerfällt in zwei Teile. -Der eine wird gebildet durch das Ding, das in einem anderen existiert, indem jenes andere Ding (das Substrat) in sich selbst im Vollbesitze sowohl des Bestehens als auch seiner Art ist. Das erste existiert dann in diesem zweiten nicht etwa so, wie die Existenz eines Teiles (in dem zweiten wie in einem Ganzen), ohne daß es jedoch deshalb von den anderen getrennt werden könnte. Dieses ist dasjenige Sein, das in einem Substrate existiert.¹⁾ Den zweiten Teil des Wirklichen bildet das Sein, das nicht in irgend einem anderen Dinge in der eben angegebenen Weise²⁾ existiert. Daher existiert es durchaus nicht in einem Substrate. Dies ist die Substanz.³⁾ Wenn nun das als erster Teil des Seienden bezeichnete Wirkliche (das Akzidens) in einem Substrate existiert, so muß folglich auch dieses Substrat notgedrungen zu einem von beiden Teilen des Wirklichen gehören (entweder zu der Kategorie des Akzidens oder der der Substanz). Wenn daher das Substrat eine Substanz ist, dann findet also das Bestehen des Akzidens in einer „Substanz“ statt. Ist aber das Substrat keine Substanz,⁴⁾ dann muß es seinerseits ebenfalls in einem Substrate sein (denn nur das, was Substanz ist, besteht nicht in einem Substrate), und auf diese Weise kehrt die Untersuchung zum Ausgangspunkte zurück (indem dann für dieses Substrat

¹⁾ Siehe Thomas, Sum. theol. III 77, 1 ad 2: non est definitio accidentis „eus in subiecto“ sed quidditati sive essentiali accidentis competit habere esse in subiecto; ib. I 90, 2c: accidens dicitur magis ens quam ens; Arist. Kategorien I b 20: *Ἐν ὅτι τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ἑαυτὸν ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἔστιν . . . τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἔστι, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω, ὃ ἐν τινὶ μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἔστιν.* Die Definition Avicennas ist die Übersetzung dieser. Thomas betont nicht so sehr das wirkliche Inhabieren als die Möglichkeit und Fähigkeit dazu. Vgl. weiter Arist. ib. 2 a 12. 13, 3 a 7—9.

²⁾ sicut in subiecto inhaesionis.

³⁾ Die substantia prima, das Einzelding.

⁴⁾ Das erste Akzidens existiert dann in einem anderen Akzidens. Vgl. dazu Thomas, Sum. theol. I 50, 2 ad 2: Accidens per se non potest esse subiectum accidentis; sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subiectum secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subiectum alterius et sic dicitur unum accidens esse subiectum alterius, ut superficies coloris, et hoc modo potest potentia esse subiectum habitus. Ein Akzidens kann also nur auf Grund und kraft der Substanz Subjekt eines anderen Akzidens werden, da sie, wie Avicenna im folgenden lehrt, dem Akzidens das Sein verleiht.

sich wiederum die Frage stellt, ob es Substanz oder Akzidens sei). Nun aber ist es unmöglich, daß dieses (das Inhärenzverhältnis des Akzidens zum Subjekte und die Untersuchung darüber) ohne Ende fortschreitet (ohne daß ein letztes Substrat bestände), wie wir es in ähnlichen Untersuchungen eingehend beweisen werden.¹⁾ Das letzte Glied muß daher notwendig in einem Dinge sein, das selbst nicht wiederum in einem Substrate ist, und daher muß es in einer Substanz haften. Es ist folglich die Substanz, die es dem Akzidens ermöglicht, real zu existieren,²⁾ ohne daß sie selbst aber durch das Akzidens ihr Bestehen erhalte. Daher ist die Substanz das im Dasein vorausgehende. Was nun aber das Problem angeht, ob ein Akzidens in einem anderen Akzidens inhärieren könne, so soll dieses (in obiger Argumentation) durchaus nicht gelehnet sein; denn in dieser Weise inhäriert z. B. die Schnelligkeit in der Bewegung, die gerade Richtung in der Linie und die zweidimensionale Gestalt der Fläche (als Grenze) in dem einfachen³⁾ Körper. Ein weiterer Beweis für dieses doppelte Inhärenzverhältnis liegt ferner darin, daß die Akzidenzien zurückgeführt werden auf die Einheit und Vielheit. Solche (metaphysischen) Begriffe aber (wie die zwei letztgenannten) sind, wie wir später auseinandersetzen werden,⁴⁾ alle eigentliche Akzidenzien (und in diesen inhärieren wiederum andere Akzidenzien). Nun aber befindet sich das Akzidens, selbst wenn es einem anderen Akzidens inhäriert,⁵⁾ gemeinsam und zugleich mit diesem in einem Substrate. Zugleich aber ist das Substrat in Wirklichkeit dasjenige, das beiden zusammen

¹⁾ Die Absicht Avicennas ist die, zu beweisen, daß Substanzen existieren. Er folgt darin der Aristotelischen Methode, daß vor aller Untersuchung über Wesen, Eigenschaften und Ursachen eines Gegenstandes die Frage *εἰ ἔστι*, ob er existiert, zu erledigen ist. Siehe Arist., *Analyt. II* 89 b 23; Thomas v. Aquin, *Analyt. II* 2, lect. 1; *Metaph.* 7, lect. 17.

²⁾ Sie verleiht dem Akzidens das „Bestehen“ (*muqawwim*).

³⁾ Vielleicht ist basit, „einfach“, hier, entsprechend der Bedeutung der Wortwurzel, mit „ausgebreitet“ wiederzugeben. Die Fläche haftet in der Quantität und diese ihrerseits in der Substanz. Ebenso gut wie die Quantität sind auch Bewegung und Linie Akzidenzien. In allen drei aufgezählten Fällen ist also das Inhärenzverhältnis ein doppeltes.

⁴⁾ Siehe Abh. III, 2—6.

⁵⁾ Zu dem *accidens accidentis* vgl., abgesehen von den eben zitierten Worten von Thomas, Arist. *Phys.* 195 b 1: *ἔστι δὲ καὶ τῶν συμβεβηκότων ἀλλὰ ἄλλων πορρώτερον καὶ ἐγγύτερον*; ib. 1014 a 4 und *Metaph.* 1017 a 19: *τὰ μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκὸς εἶναι λεγόμενα οὕτω λέγεται ἢ διότι τῷ αὐτῷ*

ihl Bestehen verleiht, während es selbst in se und per se subsistiert. Viele von denjenigen, die vorgeben, die Wissenschaft zu besitzen,¹⁾ behaupten, es sei möglich, daß irgend ein Ding Substanz und Akzidens zugleich sei, wenn man es nämlich in zwei verschiedenen Beziehungen auffasse. In diesem Sinne lehrte (en-Nazzâm) man, die Hitze sei freilich ein Akzidens, wenn sie einem anderen Körper als dem des Feuers anhafte. In der Masse²⁾ des Feuers jedoch ist sie nicht Akzidens (sondern gilt als Substanz und selbständiges Element); denn in ihm existiert sie nach Art des Teiles.³⁾ Sie kann ferner nicht von dem Feuer entfernt werden, indem zugleich das Feuer in seinem ganzen Wesen bestehen bliebe. Daher existiert sie im Feuer nicht in der Weise des Akzidens, das in einer Substanz existiert. Wenn daher die Existenzweise der Hitze im Feuer nicht die eines Akzidens ist, dann muß sie die der Substanz sein. Dies ist aber ein großer Irrtum. Über ihn haben wir bereits hinlänglich verhandelt zu Anfang der Logik,⁴⁾ obwohl jener nicht der geeignete Ort war.⁵⁾

ὅτι ἄνω ὑπάρχει ἢ ὅτι ὅτι ἐκείνῳ ὑπάρχει, ἢ ὅτι αὐτὸ ἐστὶν ὃ ὑπάρχει οὐδ' αὐτὸ κατηγορεῖται. — Gorgâni definiert (ed. Flügel S. 149): „Das Akzidens eines Dinges ist dasjenige, was von ihm ausgesagt wird, indem es sich außerhalb seines Wesens befindet. Der Begriff 'accidens' hat einen weiteren Umfang als der des accidens universaliter sumptum; denn in letzterem Sinne sagt man auch, die Substanz sei Akzidens in dem Sinne, wie die Wesensform (die im uneigentlichen Sinne Substanz ist) der ersten Materie 'accidit'. Sie wird aber nicht im eigentlichen Sinne als Akzidens bezeichnet“. — Hawârîzmi (S. 142) definiert: „Das Akzidens ist dasjenige, wodurch ein Ding (Individuum) sich von dem anderen unterscheidet, und zwar nicht in seinem Wesen wie weiß und schwarz, Hitze und Kälte“. Fârûqî 1745† (S. 986): „Akzidens bezeichnet bei den Mutakallimûn, den Gelehrten und anderen das, was der Substanz gegenübersteht (als zweiter Teil des Seienden). Auch das Universelle, das von dem Dinge der Außenwelt prädiziert wird, nennt man Akzidens“.

¹⁾ Es ist eine Gruppe der Mutaziliten gemeint, die Nazzâmîja, die mit en-Nazzâm lehrten, einige Akzidenzien, z. B. das Wasser, das das Kleid feucht macht, seien Substanzen. Sie wollten damit die Aufstellungen der Philosophen verbessern und vertiefen. Vgl. Avicenna: Logik II, Teil I, Kap. 6.

²⁾ Diese wird als per se existierend gedacht, also als Substanz.

³⁾ Die Definition des Akzidens besagt, daß dasselbe ein Wirkliches sei, das in einem anderen inhäriert, jedoch nicht nach Art der Inhärenz des Teiles im ganzen.

⁴⁾ Logik II, Teil II 6, III 1—3.

⁵⁾ Die Logik hat nur über die begriffliche, nicht die reale, ontologische Seite der psychischen Inhalte zu verhandeln, und diese letztere Seite kommt

In dieser einzigen¹⁾ Frage jedoch irrten jene Philosophen, und daher erwidern wir ihnen: aus dem früher Erwähnten²⁾ ist klar, daß zwischen dem aufnehmenden Prinzipie (z. B. dem Subjekte der Inhäsion) und dem (realen) Substrate³⁾ ein Unterschied besteht.⁴⁾ Denn das Substrat bedeutet dasjenige, was durch sich und seine Art Bestand hat (und daher selbst Substanz⁵⁾ ist). Es wird sodann zur Ursache dafür, daß durch seine Vermittlung ein Ding existiert, das „in“ dem Substrate vorhanden ist, und zwar nicht so wie ein Teil im Ganzen. Das aufnehmende Prinzip jedoch ist jedes (irgendwie) Wirkliche, in welchem ein anderes Wirkliche vorhanden ist (wörtlich: in dem sich ein anderes niederläßt). Durch dieses Wirkliche tritt das aufnehmende Prinzip folglich in einen gewissen Zustand des Seins ein (durch den es Subjekt des anderen ist), und daher ist es nicht unmöglich, daß ein Ding in dem aufnehmenden Prinzipie real existiere, während zugleich dieses Prinzip nicht durch sich selbst eine Art (Wesenheit) darstelle, die (wie die Substanz) in sich subsistiere und aktuell vollendet sei,⁶⁾ sondern es ist möglich, daß die Subsistenz dem Substrate (der *materia prima*) nur von demjenigen zukomme, das „in“ ihm existiert, oder auch, daß sie ihm zukomme in Ver-

hier ausschließlich in Betracht. Das Problem ist also ein metaphysisches, kein logisches.

¹⁾ Darin liegt eine wohlwollende Anerkennung der Mutaziliten. Der Text hat deutlich *innama* = nur.

²⁾ Vgl. Logik II, Teil I 4—6, III 4, IV, V, VI und Avicenna, Definitionen gedr. Konstantinopel 1298 d. H. S. 60 und 61.

³⁾ *Fārūqī* (Dictionary S. 352) definiert: „Das aufnehmende Prinzip (wörtlich: der Ort) bedeutet bei den Gelehrten nur die erste Materie und das Substrat (object). Bei den Grammatikern bezeichnet es das Objekt“. Substrat (ib. S. 1487) bedeutet viele Dinge. 1. Das Ding, das den Inhalt eines Begriffes bildet. 2. Das Ding, das Gegenstand eines sinnlichen Hinweises (*τὸ τὸδε τι* Arist. Anal. II 85 a 34 et passim) ist. 3. Das Objekt einer prädikativen Aussage. In diesem Sinne verstehen die Logiker den Terminus. 4. Das Aufnehmende (der Ort), der auf Grund seiner Wesensfülle ein Aufgenommenes entbehren kann, um zu existieren, also die Substanz.

⁴⁾ Cod. c Gl.: „der Begriff des aufnehmenden Prinzips ist umfangreicher“ als der des realen Substrates.

⁵⁾ Die erste Materie ist daher kein „Substrat“, sondern nur ein aufnehmendes Prinzip oder ein „erstes“ in sich unreales Substrat.

⁶⁾ Avicenna will mit diesen Ausführungen zu dem Begriffe der *materia prima* und *forma substantialis* überleiten, die nur im uneigentlichen Sinne Substanzen sind.

bindung und gleichzeitig¹⁾ mit einem (der Form) oder mit vielen anderen Dingen (den Akzidenzien), die zu einer Einheit verbunden werden. Diese bringen dann jenes Ding zur aktuellen Existenz oder machen es zu einer Species, die in individuo existiert. Das in diesem aufnehmenden Prinzipie Existierende kann nun seinerseits ohne Zweifel nicht wieder in einem Substrate inhärieren. Denn ein Ding kann als in einem anderen existierend nur dann bezeichnet werden, wenn es in ihm ist wie in einer Summe oder in einem aufnehmenden Prinzipie.²⁾ In einer „Summe“ existiert ein Ding aber nach Art eines Teiles. Nun aber wird das Substrat als dasjenige bezeichnet, in dem ein Ding vorhanden ist, ohne zugleich Teil desselben zu sein. In einem „aufnehmenden Prinzipie“ existiert ferner ein Ding nicht wie ein Wirkliches in einem anderen Wirklichen, so daß letzteres bereits als vollendete Art existierte und dann erst in zweiter Linie dem Inhärierenden das Bestehen verleihe. Vielmehr haben wir dieses aufnehmende Prinzip als ein solches bezeichnet, das nur dadurch seine Subsistenz erhält, daß das in ihm Aufgenommene ihm den Bestand verleiht. Oder wir bezeichneten es (mit Rücksicht auf die Inhärenzien) als ein solches, das durch das Aufgenommene die ganze Fülle seiner Artbeschaffenheiten nur dann erhält, wenn diese in ihm dadurch aktuell werden und auftreten, daß sich viele Dinge zu eins vereinigen, deren Summe jene Art ausmacht. Daher ist es klar, daß einige Dinge (z. B. die Wesensform), die in einem aufnehmenden Prinzipie, einem „ersten“ Substrate sind, sich dadurch noch nicht zugleich in einem realen und selbständigen Substrate befinden.

Was nun den Beweis dafür angeht, daß in der Tat dieses Ding existiert, das zwar in einem aufnehmenden Prinzipie ist, ohne dadurch schon in einem in sich realen Substrate zu sein, so liegt dieser uns ob kurz nach dieser Ausführung.³⁾ Wenn

¹⁾ Das Subsistieren und das Dasein kommt der Materie gleichzeitig mit der Wesensform zu, weil erst das Compositum, in dem die zusammensetzenden Teile gleichzeitig sind, subsistiert.

²⁾ Avicenna hätte der Vollständigkeit wegen noch hinzufügen können: „oder in einem realen Substrate“. Jedoch übergeht er diese Möglichkeit, weil bei der Konstituierung der Körper aus forma und materia kein bereits reales Substrat vorausgesetzt werden kann.

³⁾ Siehe folgendes Kapitel. Cod. c Gl.: „Es ist die Wesensform gemeint“. Der Ausdruck „aufnehmendes Prinzip“ ist dem arabischen (= Ort, wo etwas

wir seine Existenz dartun, wird sich zeigen, daß es sich um ein Ding handelt, das wir in einem so beschaffenen Substrate¹⁾ speziell mit dem Namen „Wesensform“ bezeichnen, obwohl wir häufig andere Inhalte in synonyme Weise mit dem Namen „Wesensform“²⁾ benennen. Wenn nun aber das Wirkliche, das nicht in einem „realen“ Substrate seinen Bestand hat, Substanz genannt wird, so ist die Wesensform ebenfalls Substanz.³⁾ Das gleiche gilt auch von dem aufnehmenden Prinzip, welches nicht in einem anderen aufnehmenden Prinzip existiert. Von ihm gilt ebenfalls, daß es nicht in einem realen Substrate existieren kann; denn alles, was in einem solchen existiert (subalternierter Begriff), ist damit zugleich in einem aufnehmenden Prinzip (im allgemeinen Sinne) aufgefaßt (subalternierender Begriff), ohne daß eine conversio beider stattfinden könnte.⁴⁾ Daher ist das im eigentlichen Sinne aufnehmende Prinzip (d. h. das allererste und fundamentalste Substrat) zugleich Substanz und die Summe (die aus diesem substratum primum und der forma substantialis besteht) ist ebenfalls eine solche.

Aus den Proprietäten, die dem notwendig Seienden zukommen, hast du bereits⁵⁾ erkannt, daß dasselbe nur ein Einziges ist und daß das Ding, das Teile enthält und das der Existenz Gottes gleichwertig gegenübersteht⁶⁾ (wie ein zweiter Gott), nicht das notwendig Seiende ist.⁷⁾ Daraus erkennst du, daß dieses (aus Teilen) Zusammengesetzte, wie auch alle diese Teile in sich selbst nur der Möglichkeit nach seiend sind und daß sie

sich niederläßt) nachgebildet. Die Scholastiker geben den gleichen Gedanken mit substratum primum wieder.

¹⁾ event. „in dieser Diskussion“.

²⁾ in dem Sinne von Erkenntnisbild, das auch „forma“ genannt wird.

³⁾ Ihr Substrat ist ein in sich Unreales, die materia prima. Subsistierende reine Wesensformen sind die Geister.

⁴⁾ Es folgt nicht umgekehrt, daß etwas, das in einem „aufnehmenden Prinzip“ ist, auch in einem realen Substrate sei, wie die Wesensform, deren Substrat die unreale Materie ist.

⁵⁾ Siehe Abh. I, 7.

⁶⁾ Der arab. Ausdruck bezeichnet: in reziproken Verhältnisse stehen wie Vater und Sohn, doppelt und halb u. s. w.

⁷⁾ Das Sein kann in nur einem Wirklichen wesenhaft sein; denn zwei identische Dinge, die doch wiederum verschieden wären, sind nicht möglich. In allen außergöttlichen Dingen ist daher Wesenheit und Dasein verschieden. Vgl. Färabi, Ringsteine Nr. 1—5.

konsequenterweise eine Ursache haben müssen, die ihre Existenz mit Notwendigkeit hervorbringt.

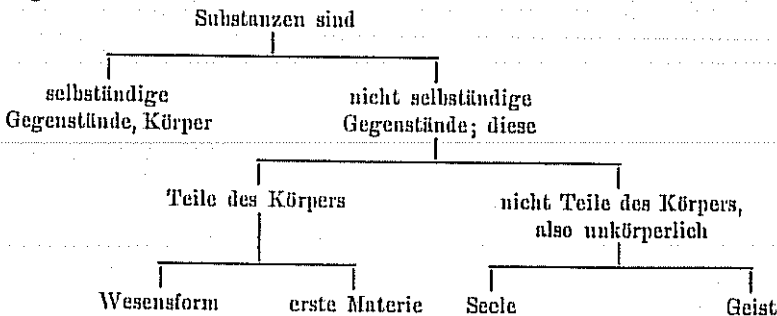
Daher lehren wir zunächst, daß jede Substanz, die also in se und per se besteht,¹⁾ entweder corpus oder non-corpus ist. Im letzteren Falle ist sie entweder Teil eines Körpers²⁾ oder nicht, und dann ist sie von allen Körpern getrennt oder trennbar (d. h. unkörperlicher Natur). Ist sie nun aber Teil eines Körpers, so stellt sie entweder seine Wesensform oder seine Materie dar. Ist sie aber unkörperlicher Natur, also nicht Teil eines Körpers, so ist sie entweder mit einem solchen verbunden, indem sie sich als bewegendes Prinzip³⁾ in den Körpern betätigt, und wird dann Seele genannt (Seele der Sphären, Engel und Menschenseele) oder sie ist in jeder Beziehung frei von der Materie und wird dann als Geist⁴⁾ bezeichnet. Unser Bestreben besteht darin, die Existenz und Natur jedes einzelnen dieser Teile darzulegen.

¹⁾ Dies vielleicht Glosse von a.

²⁾ Der Teil des Körpers wird als non-corpus bezeichnet, weil unter corpus nur die körperliche Substanz, die also nicht „Teil eines anderen ist“, verstanden wird.

³⁾ In diesem Ausdrucke zeigt sich die platonische Auffassung von dem Verhältnisse der menschlichen Seele zum Körper. Avicenna wählte ihn, um die Seelen der Himmelsphären mitzubezeichnen.

⁴⁾ Die Gruppierung dieser Substanzen stellt sich im Überblick wie folgt dar:



Zweites Kapitel.

Die Bestimmung des Wesens der körperlichen Substanz und der Naturen, aus denen sie zusammengesetzt ist.

An erster Stelle steht das Problem der Erkenntnis des Körpers¹⁾ und die Darlegung seiner realen Wesenheit. Was nun den Beweis dafür anbetrifft, daß der Körper eine Substanz sei, und zwar eine einheitliche, kontinuierliche, die nicht aus unteilbaren²⁾ Teilen zusammengesetzt ist, so haben wir denselben bereits abgeschlossen.³⁾ Was nun weiterhin die Bestimmung seines Wesens und seine Definition angeht,⁴⁾ so ist es Tradition der philosophischen Schulen, den Körper zu definieren als eine Substanz, der Länge, Breite und Tiefe zukommt. Wie dieses zu verstehen sei und sich verhalte, müssen wir näher betrachten. (Die Definition scheint unanfechtbar zu sein), jedoch bedeutet jedes einzelne dieser Worte: Länge, Breite und Tiefe mannigfache Dinge. Manchmal verwendet man das Wort Länge für die Linie, wie auch immer sie beschaffen sein möge; manchmal nur für die größere von zwei Linien, die die Fläche, ihre Ausdehnung bestimmend, umgeben; manchmal für die größte der Dimensionen, die, sich gegenseitig schneidend (und demnach ein stereometrisches Gebilde darstellend), in irgend welcher Weise, als Linie oder nicht als Linie, sich erstrecken; manchmal für die Entfernung, die beim Menschen zwischen Haupt und Fuß als dem gegenüberstehenden Endpunkte, beim Tiere zwischen Kopf und Schwanz besteht.

Das Wort „Breite“ wird ferner gebraucht für die Fläche selbst; sodann für die kleinere von zwei Ausdehnungen, um

¹⁾ Ist das Objekt der Metaphysik nur das Unmaterielle, dann kann dieses Problem nicht in ihren Bereich fallen. Es hat aber insofern an dieser Stelle seine Berechtigung, als die körperliche Substanz ein „Prinzip“, d. h. eine Voraussetzung der Naturwissenschaften ist. Der Metaphysik fällt aber die Aufgabe zu, die Voraussetzungen der übrigen Wissenschaften zu prüfen. Zudem wird die körperliche Substanz hier nicht als Subjekt der Bewegung und Ruhe, sondern als Art des Seienden als solchen, d. h. als *ἀκίνητον* (Arist. Metaph. 1064 a 28 ff.) betrachtet.

²⁾ Die Widerlegung der Atomistik s. Naturw. I. Teil, III, 4 ff.

³⁾ Siehe Naturw. I. Teil, III, Kap. 12.

⁴⁾ Das erste Problem ist die generische Bestimmung des Körpers und die Widerlegung der Atomistik, das zweite die Aufstellung der aus Genus und Differenz zusammengesetzten Definition desselben.

diese zu messen, oder für die Distanz, die zwischen der rechten und linken Seite ist.

Das Wort „Tiefe“ wird ebenfalls in verschiedener Weise gebraucht: für die Art der Entfernung, die zwischen zwei Flächen stattfindet, sodann für die Entfernung, die man von oben nach unten rechnet, so daß sie Höhe genannt wird, wenn man sie von unten nach oben mißt. Dieses sind die bekannten Gebrauchsweisen der Worte.

Es ist nicht erforderlich, daß in jedem (physischen oder mathematischen) Körper eine gerade Linie aktuell vorhanden sei. So ist z. B. in der Kugel durchaus keine gerade Linie aktuell vorhanden, noch wird in ihr die Achse irgendwie gekennzeichnet, solange die Kugel sich nicht bewegt. Damit die Kugel ein Körper sei, ist es nun aber durchaus nicht erforderlich, daß sie sich bewege, so daß in ihr eine Achse oder gerade Linie gekennzeichnet werde; denn sie wird in realer Weise dadurch ein Körper, daß die körperliche Natur (Länge, Breite und Tiefe) in ihr zustande kommt, und dann erst inhäriert in ihr in zufälliger oder notwendiger Weise (die Sphären) die Bewegung.

Der Körper als solcher besitzt ebensowenig notwendigerweise eine Fläche. Eine solche kommt ihm nur insofern zu, als er begrenzt¹⁾ und endlich ist. Damit er nun aber das reale Wesen des Körpers besitze und damit wir ihn als (physischen oder mathematischen) Körper begrifflich erkennen können, ist es nicht erforderlich, daß er „endlich“ sei.²⁾ Die Endlichkeit ist vielmehr (nicht Teil seines Wesens, sondern) nur ein Akzidens, das ihn notwendig inhäriert. Deshalb ist es auch nicht erforderlich, daß wir uns die Endlichkeit als dem Körper eigen begrifflich vorstellen, wenn wir das Wesen des Körpers denken wollen. Wer sich ferner einen Körper, der unendlich ist, begrifflich vorstellt, der stellt sich nicht etwas als Körper vor, was kein Körper ist; ebenso ist es richtig, daß sich jemand das Unendliche nur dann vorstellen kann, wenn er sich einen Körper³⁾

¹⁾ Die Fläche wird als Grenze des Körpers definiert. Der Begriff der begrenzenden Fläche ist nicht in der Definition des Körpers eingeschlossen. Letztere enthält nur die Dreidimensionalität.

²⁾ Der Begriff der Endlichkeit ist nicht identisch mit dem der Körperlichkeit. Man diskutierte sogar über den Begriff eines unendlichen Körpers.

³⁾ Dennoch deckt sich der Begriff der Unendlichkeit (der unendlichen Ausdehnung des Raumes) nicht mit dem des Körpers. Gott ist „nicht von Grenzen eingefafßt“.

denkt. Freilich stellt er sich dann etwas falsches vor wie derjenige, der lehrte,¹⁾ daß der Körper ein Instrument (Gottes) sei (so daß er aus sich selbst keine Wirkung hervorbringen könne, sondern nur aktiv sei als instrumentum Dei). Er beging einen Irrtum nur inbezug auf die reale Existenz des Objektes.²⁾ Er irrte aber nicht betreffs der begrifflichen Vorstellung von den beiden einfachen Teilen des Körpers, nämlich von dem aufnehmenden Prinzip, dem Substrate, und dem in diesem aufgenommenen, der Form.³⁾ Ferner wenn auch der Körper, damit er die reale Natur des Körpers habe, notwendigerweise eine Fläche besitzen muß, so existieren doch vielfach Körper, die eine einzige Fläche von allen Seiten umgibt. Ein solcher ist die Kugel.⁴⁾ Ebenso wenig gehört es zu den notwendigen Bedingungen des Körpers, damit er Körper sei, daß er Dimensionen besitze, die der Größe nach voneinander unterschieden sind; denn der Würfel ist ebenfalls ein Körper, obwohl er umgeben ist von sechs begrenzenden Flächen, in denen trotzdem die Dimensionen sich nicht durch verschiedene Größe unterscheiden.⁵⁾ Er besitzt folglich Länge, Breite und Tiefe in der eigentlichen Bedeutung des Wortes. Ebenso wenig ist das esse corpus notwendig abhängig von der Bestimmung, daß er unter dem Himmel seinen natürlichen Ort habe, so daß ihm die verschiedenen Seiten zu eigen sind (oben, unten u. s. w.) auf Grund der verschiedenen

¹⁾ Die Mutakallimūn stellten in diesem theologischen Sinne die Lehre der atomistischen Zusammensetzung der Körper und die der Leugnung der natürlichen Ursachen auf.

²⁾ Wörtlich: „in der Aussage“. Der in der realen Außenwelt existierende Körper besitzt also eine „Naturkraft“ und kausales Wirken.

³⁾ Wörtlich: „dem Prädikata“. Betrachtet man diese Begriffe in sich, so schließen sie die Unendlichkeit nicht aus.

⁴⁾ Avicenna will diejenigen Momente aus dem Begriffe des Körpers ausscheiden, die nicht sein eigentliches Wesen ausmachen. Zu diesen gehört die Vielheit der Flächen. Sie ist deshalb unwesentlich, weil sie einer großen Gruppe von Körpern, den Kugeln, nicht zukommt. Wenn ferner den Körpern, d. h. omnibus et ubique, eine Fläche eigen ist, damit „sie in der realen Natur des Körpers“ in die Erscheinung treten können, so ist damit nur ein proprium, noch nicht eine essentielle Bestimmung angegeben.

⁵⁾ Die Dreizahl charakteristisch verschiedener Dimensionen ist ebenso wenig eine essentielle Bestimmung des Körpers; denn Höhe, Breite und Länge des Würfels können z. B. beliebig vertauscht werden, sind also nicht charakteristisch verschieden, ohne daß der Würfel deshalb aufhörte, ein Körper zu sein.

Richtungen des Weltalls (Norden, Süden u. s. w.). Er besitzt dann also (wenn er nicht durch diese Seiten bestimmbar ist, wie z. B. die oberste Sphäre, die kein „oben“ hat) Länge, Breite und Tiefe in einer anderen Weise (wörtlich: *secundum aliam rationem*). (Die Seiten und Richtungen sind daher keine wesentlichen Bestimmungen des Körpers) selbst dann, wenn es unumgänglich ist, daß ein Körper entweder der Himmel selbst oder innerhalb der Sphäre des Himmels ist.

Wie es aus dem Dargelegten einleuchtet, ist es nicht erforderlich, daß der Körper aktuell drei Dimensionen habe in der Weise, wie die verschiedenen Begriffe der drei Dimensionen gewöhnlich verstanden werden,¹⁾ damit er aktuell ein Körper sei. Wenn sich nun die Sache so verhält, wie können wir du gezwungen sein, drei Dimensionen, die aktuell im Körper existieren (und voneinander unterschieden sind), als Bedingung dafür anzunehmen, daß er ein Körper sei. Die oben erwähnte *definitio descriptiva*²⁾ des Körpers besagt vielmehr, daß er eine Substanz sei, in der du von irgend einem beliebig gewählten Ausgangspunkte aus eine Dimension annehmen kannst. Diese Dimension, die du zuerst in den Körper hineinlegst, möge z. B. die Länge sein. Sodann kannst du eine weitere Ausdehnung annehmen, die jene erste rechtwinklig schneidet. Diese zweite ist dann die Breite. Ferner kannst du eine dritte Dimension annehmen, die die beiden vorhergehenden rechtwinklig schneidet und die alle drei in einem Orte zusammentreffen.³⁾ Du kannst nun keine in gleicher Weise sich verhaltende, (zu allen drei vorhandenen) senkrecht stehende weitere Dimension konstruieren, die verschieden wäre von diesen dreien. Daß der Körper mit dieser Eigenschaft behaftet sei, ist dasjenige, was man bezeichnen will, wenn man den Körper breit und tief nennt. Nur in diesem Sinne ist die Redeweise zu verstehen, die besagt, der Körper sei dasjenige, was sich nach allen Dimensionen teilen lasse.⁴⁾ Dieselbe

¹⁾ d. h. in dem Sinne, daß die Dimensionen sich als Länge, Breite und Höhe charakteristisch unterscheiden, sind sie also nicht essentielle Bestandteile des Körpers.

²⁾ Avicenna nennt also die Bestimmung des Körpers als einer Substanz, die Länge, Breite und Tiefe besitzt, nicht eine eigentliche *Definitio*.

³⁾ Die Bestimmung der einzelnen Dimensionen als Länge, Breite und Tiefe ist demnach subjektiv, freilich *cum fundamento in re*.

⁴⁾ Der arab. Ausdruck bezeichnet sowohl *divisus* als auch *divisibilis*.

bedeutet nicht, daß er aktuell geteilt sei, indem die Teilung vollständig durchgeführt wäre, sondern nur, daß der Körper so beschaffen sei, daß man diese Teilung an ihm ausführen „kann“.

Dementsprechend muß der Körper definiert werden als Substanz, deren Wesensform sich so verhält (daß sie die drei Dimensionen in der oben erwähnten Weise annehmen kann). Durch diese Wesensform ist der Körper (zunächst) das, was er (als Körper) ist.¹⁾ Alle Dimensionen, die im Körper innerhalb seiner Grenzen angenommen werden, auch die Grenzen des Körpers, seine Gestalten²⁾ und Lagen sind folglich Dinge, die nicht integrale Bestandteile³⁾ seines Wesensbegriffes ausmachen. Sie folgen vielmehr (in ontologischer und logischer Ordnung) auf seine Substanz. Das eine oder andere von ihnen haftet manchmal einigen oder auch allen Körpern (der betreffenden Art) beständig an.⁴⁾ Manchmal haftet auch eines oder auch mehrere von ihnen einer Gruppe von Körpern nicht an. Wenn du z. B. ein Stück Wachs nimmst und ihm eine bestimmte Gestalt gibst, so erhält es innerhalb dieser Grenzen in aktueller Weise bestimmte Dimensionen, die eine gewisse Zahl und gewisse Endpunkte haben. Veränderst du dann diese Gestalt, so bleibt von den Dimensionen nichts aktuell bestehen, als dasselbe Individuum⁵⁾ behaftet mit demselben Endpunkte und demselben Maße (wie in der ersten Gestalt). Es sind vielmehr andere Dimensionen entstanden, die sich numerisch (nicht spezifisch) von jenen ersten unterscheiden.

Diese Dimensionen gehören demnach in die Kategorie der Quantität.⁶⁾ Wenn es nun einen Körper gibt, wie z. B. die Himmelssphäre, dem bestimmte Dimensionen in einer immer sich gleichbleibenden Weise⁷⁾ zukommen, so haftet ihm diese

¹⁾ In dem Begriffe der substantia corporea sind also die Dimensionen noch nicht enthalten. Diese verhalten sich demnach zum Wesensbegriffe wie propria.

²⁾ Den Plural setzt Avicenna hier in der Absicht, um hervorzuheben, daß die vielfach wechselnden Gestalten sicherlich nicht das unveränderliche, ewig sich gleichbleibende und einfache Wesen bilden können.

³⁾ Cod. c Gl.: „Teile seines Wesensbegriffes“.

⁴⁾ Im ersteren Falle bilden sie Akzidenzien, im letzteren propria.

⁵⁾ Es ist die individuelle Dimension, nicht das Individuum des Körpers gemeint.

⁶⁾ Sie sind also, weil die Quantität ein Akzidenz ist, accidentia accidentis.

⁷⁾ Wörtlich: „eine Art von Dimensionen“.

Bestimmung nicht an, weil er ein Körper ist,¹⁾ sondern wegen einer anderen Natur und Beschaffenheit, die die Aufgabe hat, die Vollkommenheiten dieses Körpers, die in zweiter Ordnung kommen, zu erhalten. (Als Vollkommenheit erster Ordnung gilt das Wesen selbst, als solche zweiter Ordnung sind die Akzidenzien zu betrachten, die das Wesen bereits voraussetzen. Die Beständigkeit der Dimensionen gilt demnach als ein Akzidens der Sphäre.) Das eigentliche Wesen der Körperlichkeit ist die Wesensform der Kontinuität, die aufnahmefähig ist für die Art und Weise der drei Dimensionen,²⁾ die wir oben

¹⁾ Gehörten sie zum Wesen des Körpers, dann müßten alle Körper diese Bestimmung besitzen.

²⁾ Hawārizmī (um 900) definiert: „Der Naturkörper ist das Ding, das Quantität besitzt, dem Eindringenden Widerstand entgegengesetzt und in seiner ihm zukommenden Zeit aktuell existiert. Der mathematische Körper ist der innerlich vorgestellte, der in der Phantasie seinen Bestand hat und nur begrifflich-logisch vorgestellt wird“. Gorgāni 1413† (ed. Flügel S. 79) hat die Definition Avicennas angenommen, da er nicht die tatsächlich bestehenden Dimensionen, sondern die Aufnahmefähigkeit für dieselben als Wesen des Körpers angibt: „Der Körper ist eine Substanz, die aufnahmefähig ist für die drei Dimensionen“. Fārūqī 1745† (Dictionary S. 256) nimmt in seiner Definition auf dieses Kapitel Bezug: „Bei den Gelehrten bezeichnet ‚Körper‘ als gemeinsamer Terminus zwei Begriffe. Der eine ist der Naturkörper, so genannt, weil die Naturwissenschaft ihn untersucht. Man definierte ihn als Substanz, in der man drei Dimensionen, die sich rechtwinklig schneiden, annehmen kann. In seiner Definition richtete man ein besonderes Augenmerk auf die (Möglichkeit der) Annahme, nicht auf die reale Existenz (der drei Dimensionen), weil die sich rechtwinklig schneidenden Dimensionen vielfach nicht real und aktuell im Körper existieren, z. B. in der Kugel, dem Zylinder und dem Kegel, die runde Gestalt haben. Existieren dieselben aber aktuell in ihm, wie z. B. im Würfel, so besteht seine Körperlichkeit nicht durch die Hinsicht auf jene Dimensionen, die in ihm real sind; denn manchmal hören sie auf, zu existieren, indem dennoch die körperliche Natur in ihrer Individualität bestehen bleibt. Man begnügte sich daher mit der Möglichkeit der Annahme; denn das Wesen der Körperlichkeit ist nicht die aktu ausgeführte Annahme der Dimensionen, so daß der Körper das esse corpus verlöre, wenn diese nicht in ihm angenommen würden. Ihr Wesen ist vielmehr die Möglichkeit der Annahme, sei es, daß dieselbe aktuell stattfindet oder nicht. Du stellst dir die Annahme dieser sich schneidenden Dimensionen dadurch vor, daß du im Körper irgend eine in beliebiger Richtung konstruierst. Dies ist die Länge; dann eine andere in einer beliebigen Richtung von den zwei noch übrigbleibenden, so daß sie die erste rechtwinklig schneidet. Dies ist die Breite, sodann eine dritte, die diese beiden in rechten Winkeln schneidet. Dies ist die Tiefe.“ „Der zweite Begriff ist der mathematische

dargetan haben. Dieser Begriff (der drei noch undeterminierten und noch nicht aktuell unterschiedenen Dimensionen) ist verschieden von dem des Maßes (das einen Körper aktuell determiniert) und verschieden von der Körperlichkeit, die dem mathematischen Körper zukommt (in welchem die drei Dimensionen ebenfalls bestimmt sind). Denn dieser Körper, insofern ihm diese bestimmte Wesensform (ein Kontinuum zu sein) zukommt,

Körper. Man definierte ihn als Quantität, die aufnahmefähig ist für die drei Dimensionen, die sich in rechten Winkeln schneiden. Der Unterschied zwischen dem mathematischen und dem natürlichen Körper ist offenkundig. Du kannst z. B. einem Stücke Wachs verschiedene Gestalten geben, in denen die Ausdehnung der Flächen immer eine andere wird. Dadurch wird auch der mathematische Körper vervielfältigt. Der Naturkörper bleibt aber in allen diesen Gestalten ein und derselbe. Wollte man beide Begriffe in eine definitio descriptiva zusammenfassen, so könnte man sagen, der Körper ist dasjenige, das aufnahmefähig ist für die Annahme der sich rechtwinklig schneidenden Dimensionen. Die Nennung der Substanz und der Quantität (die Unterschiede des natürlichen und mathematischen Körpers) unterblieben also.“ „Die Dimensionen sind für den Naturkörper ein proprium, für den mathematischen Körper ein Wesensbestandteil. Kurz das Angeführte ist eine definitio descriptiva des Körpers, nicht eine wesentliche (eigentliche) Definition; denn die Bestimmung der Dimensionen ist entweder nicht existierend — und dann kann sie keinen wesentlichen Bestandteil des Körpers bilden, der zu den realen Substanzen der Außenwelt gehört — oder existierend. Sie existiert dann durch den Körper. Dann ist sie also Akzidens. Dieses verleiht der Substanz nicht den Bestand und kann deshalb keine Differenz sein.“ „Die erste Materie ist nicht durch sich, sondern durch Vermittlung der Wesensform aufnahmefähig für die drei Dimensionen.“ „Dadurch unterscheidet sie sich von dem Körper. — Vgl. Thomas, Sum. theol. I 18, 2c: Hoc nomen corpus impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum ex eo, quod in eis inveniuntur tres dimensiones; et ideo aliquando ponitur hoc nomen „corpus“ ad significandas tres dimensiones, secundum quod corpus ponitur species quantitatis. Arist. π. οὐράνου 268 a 7: σῶμα δὲ τὸ πάντα διαιρετόν, μεγέθους δὲ τὸ μὲν ἐρ' ἐν γραμμῇ, τὸ δ' ἐν δύο ἐπιπεδοῖν, τὸ δ' ἐν τριῶν σῶμα, καὶ παρὰ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἄλλο μέγεθος διὰ τὸ τὰ τρία πάντα εἶναι καὶ τὸ τρις πάντα; ib. 274 b 19: ἀλλὰ σῶμα ἦν τὸ πάντα διάστας ἐξον. 284 b 24 bezeichnet Arist. die Dreiheit der Dimensionen als eine wesentliche Bestimmung nur des vollkommenen Körpers. Der Unterschied der Betrachtungsweisen ließe sich demnach formulieren Thomas (Sum. theol. I 3, 1 ad 1): corpus enim est, quod habet trinam dimensionem. Avicenna: corpus est substantia, quae potest habere trinam dimensionem. Der Unterschied beider Definitionen ist jedoch unbedeutend; denn beide kommen in dem Gedanken überein, daß der Körper eine Substanz sei, die drei an und für sich noch nicht determinierte Dimensionen besitzt.

unterscheidet¹⁾ sich noch nicht von einem anderen Körper, indem er (auf Grund der genannten Wesensform) größer oder kleiner wäre, noch auch dem anderen dadurch gleiche, daß er eine gleiche Größe besäße, durch den der andere wie durch eine Einheit gemessen würde oder eine Einheit für die zahlenmäßige Bestimmung des anderen bildete, mit ihm übereinstimmte in irgend einer Beschaffenheit oder von ihm verschieden wäre. (Alle diese Bestimmungen sind in der Wesenheit des Körpers als Körper noch unbestimmt gelassen.) Sie kommen dem Körper aktuell vielmehr nur dadurch zu, daß in ihm eine Maßbestimmung ausgeführt wird, und dadurch, daß ein wirklicher Teil von ihm seine Größe in Zahlen bestimmt.²⁾ Diese Betrachtungsweise kommt dem Körper zu in Verschiedenheit³⁾ von der anderen Betrachtungsweise, die nur seine Körperlichkeit berücksichtigt, die wir erwähnt haben. Diese Dinge haben wir dem Leser bereits an einem Orte⁴⁾ breit auseinandergesetzt, auf den er zur Aufklärung des hier Ausgeführten zurückgreifen möge. Deshalb (weil die Größe der Ausdehnung nicht wesentlich ist) kann derselbe Körper auf dem Wege des Erhitzens und Abkühlens sich verflüchtigen oder dichter werden (also ein größeres oder geringeres Volumen einnehmen. Dies wäre unmöglich, wenn Dimensionen bestimmter Größe dem Körper wesentlich wären). Daher ist auch die Ausdehnung seiner körperlichen Natur vielgestaltig, während jedoch diese seine körperliche Natur selbst, die wir erwähnt haben (und die in der Kontinuität besteht), immer die gleiche bleibt.⁵⁾ Daher ist der Naturkörper eine Substanz, die ausgestattet ist mit dieser Eigenschaft (d. h. sie besitzt diese Bestimmung sich verflüchtigen oder verdichten zu können und bestimmte Dimensionen zu besitzen nicht als Wesensbegriff, sondern als „Eigenschaft“, die dem Wesen inhäriert).

¹⁾ Wenn die genannte Bestimmung die einzelnen Körper nicht unterscheidet, sondern ihnen allen gemeinsam ist, dann hat sie als das eigentliche Wesen, als die alle umfassende Artbestimmung zu gelten.

²⁾ Diese Bestimmung ist also eine Determinierung des in der Wesensform noch undeterminiert gelassenen.

³⁾ Die aufgezählten sekundären Bestimmungen kommen dem Körper nicht auf Grund seines Wesens, der kontinuierlichen Ausdehnung, zu.

⁴⁾ Naturw. I, Teil I und IV.

⁵⁾ Wörtlich: „nicht vielgestaltig ist, noch sich verändert“. Das Wesen ist wie die Wahrheit ewig und unveränderlich.

Definition des mathematischen Körpers.

Was aber den mathematischen Körper angeht, so bezeichnen wir mit diesem Ausdrucke die Wesensform dieses (physischen Körpers), insofern er bestimmte Grenzen und Größenverhältnisse hat und in der Seele, nicht in der realen Außenwelt existiert (also nur als logischer Begriff zu bezeichnen ist). Oder wir bezeichnen mit diesem Ausdrucke auch die Ausdehnung und Maßbestimmung der Substanz, die Kontinuität besitzt in der eben angegebenen Eigenschaft, insofern sie nämlich eine fest umgrenzte Kontinuität¹⁾ besitzt, sei es als Begriff in der Seele oder (als realer Körper) in einer Materie. Daher verhält sich der mathematische Körper so, als ob er in seinem eigenen Wesen ein Akzidens dieses (physischen) Körpers wäre, dessen Natur wir dargelegt haben. Die Fläche ist seine Grenze und die Linie ist die Grenze dieser seiner Grenze.

Die Widerlegung der Atomistik.

Über beide werden wir später noch ausführlicher sprechen.²⁾ (Jetzt) wollen wir betrachten, wie die Kontinuität den mathematischen und wie sie den physischen Körpern zuzusprechen ist. Daher lehren wir erstens: es gehört zu den natürlichen Eigenschaften der Körper, daß sie teilbar sind. Um dieses zu beweisen genügen die Daten der sinnlichen³⁾ Erfahrung nicht; denn jemand könnte folgenden Einwand machen: keiner derjenigen Körper, die Objekte sinnlicher Erfahrung sind, ist ein absolut einziger und einfacher⁴⁾ Körper (der nur den „reinen“ Wesensbegriff des Körpers in sich trüge). Sie sind vielmehr aus vielen

¹⁾ Das Objekt der Geometrie und Stereometrie besteht also in abstrakt aufgefaßten Dimensionen, die sich an und für sich indifferent dazu verhalten, ob sie als psychische Inhalte und logische Begriffe oder als physische Realitäten aufgefaßt werden sollen. Diese Distinguierung ist zu vergleichen mit der Auffassung Avicennas betreffs der universalis als indifferent für das esse in multis und das esse unum. Die scharf präzisierte Betrachtung des Begriffes in sich führte in beiden Fällen zu derselben Auffassung.

²⁾ Metaph. III, 9.

³⁾ Cod. c Gl.: „Man muß vielmehr zu unkörperlichen, psychischen Inhalten greifen“.

⁴⁾ Est corpus perfecte „unum“. Der Terminus „unum“ ist hier in dem Sinne von „einfach“ zu verstehen, wie die Gegenüberstellung im folgenden zeigt.

Körpern zusammengesetzt. Damit wäre der andere Einwand verbunden, daß die einfachen Körper nicht sinnlich wahrnehmbar seien und daß sie in keiner Weise geteilt werden könnten. Diese Schwierigkeiten haben wir schon durch Beweise, die in den Bereich der Naturwissenschaften gehören,¹⁾ und besonders in der einfachsten Art und Weise der Widerlegung als falsch erwiesen. Es ist die Art und Weise desjenigen, der auf Grund der äußeren Gestalten eine Verschiedenheit der Körper herbeiführen will.²⁾ Wenn nun jemand den Einwand erhöhe, daß die Naturen der Körper und ihre Gestalten sich einander „gleichen“,³⁾ so müssen wir seine Lehren und seine Ansicht durch eine Lehre unsererseits widerlegen. Daher lehren wir: wenn jemand den kleinsten Körper herstellt, der keine Teilung weder der Möglichkeit noch der Aktualität nach mehr zuläßt, so daß er sich schlechthin wie ein Punkt verhält, dann gilt von diesem Körper sicherlich ebenso⁴⁾ wie von dem Punkte, daß aus ihm unmöglich ein sinnlich wahrnehmbarer Körper durch Zusammensetzung entstehen kann.⁵⁾ Verhält es sich nun

¹⁾ Naturw. I, Teil III, 12.

²⁾ Diese Lehre bezeichnet die Ausdehnung und Teilbarkeit als Wesensbestimmungen des Körpers. Ein Atom, also ein Körper, der weder Ausdehnung noch Teilbarkeit besäße, ist dabei undenkbar.

³⁾ Cod. d Gl.: d. h. „Verschiedenheit“ des Wesens bei Übereinstimmung in Akzidenzien. Die Gestalten stehen in notwendiger Beziehung zu den Wesenheiten. Die Verschiedenheit der Körper wird durch die Verschiedenheit der Ausdehnung nicht genügend erklärt, da diese nur Akzidens ist. Die Verschiedenheit muß im Wesen, in der „Natur“ begründet sein. Zwei unausgedehnte Körper können sich daher sehr wohl unterscheiden — so die Verteilung der Atome gegen das oben Angeführte.

⁴⁾ Wörtlich: „das Seinsgesetz dieses Körpers ist identisch mit dem Gesetze, das von dem Punkte gilt, und besagt, daß u. s. w.“.

⁵⁾ Vgl. zu dieser Lehre Arist. 232 a 24: *δέδεικται γὰρ ὅτι ἀδύνατον ἐξ ἀτόμων εἶναι τι συνεχές, μέγεθος δ' ἐστὶν ἅπαν συνεχές*; 233 b 16: *φανερὸν οὖν ἐκ τῶν εἰρημμένων ὡς οὔτε γραμμὴ οὔτε ἐπιπέδον οὔτε ὅλως τῶν συνεχῶν οὐδὲν ἔσται ἄτομον*; ebenso 315 b 26 bis 317 a 17. Die Zeit ist ebensowenig wie der Körper in Atome zerlegbar, Physik 263 b 27: *οὐχ ὁλόν τε εἰς ἀτόμους χρόνους διαίρεσθαι τὸν χρόνον*. Thomas Sent. II, d. 14, 1, art. 1 ad 4: *Ad quantum dicendum quod corpora naturalia in infinitum dividi non possunt, quia omnium natura consistentium est terminus magnitudinis, nec tantum in augmento sed etiam in diminutione . . . et ideo in qualibet specie oportet esse terminum quemdam rarefactionis, ultra quem species non salvatur. Unde ultima raritas ad quam potest perveniri est secundum quod materia stat sub forma ignis*. Die letzten Bestandteile der Analyse sind also nicht die Atome,

aber (betreffs der aktuellen und potentiellen Teilung der kleinsten Körper) nicht so, sondern ist das Atom in sich selbst so beschaffen, daß ein Teil von dem anderen abgesondert werden könnte — dabei wäre jedoch die Ausführung der Trennung dieser beiden Teile,

sondern die Materie und die Wesensform. — Fârûqi (S. 186) definiert: „Atom ist der Teil, der nicht mehr teilbar ist. Er wird auch Einheit der Substanz genannt. Seine Definitio lautet: es ist eine Substanz, die räumliche Lage (situm) besitzt, die Teilung weder durch Schneiden noch durch Brechen, weder in der Vorstellung noch auch der Supposition (des Geistes) irgendwie zuläßt. Die Mutakallimûn behaupteten die Existenz dieser Atome, andere Gelehrte leugneten sie. Die Substanz vertritt in der Definition die Stelle des Genus. Ein Punkt kann sie nicht sein (oder der „Punkt“ bildet keinen Teil der Definition), weil dieser Akzidens ist. Der Ausdruck „räumliche Lage habend“ bedeutet: „aufnahmefähig für den sinnlichen Hinweis“ (der sich auf dieses Individuum da, *tô tôde ti*, richtet); oder er bedeutet: „dem Wesen nach einen Raum erfüllend“. Dadurch gehört sie nicht in den Bereich der unkörperlichen Dinge nach der Ansicht derer, die die Existenz solcher annehmen; denn diese lassen weder einen sinnlichen Hinweis noch die Raumerfüllung zu. Der Ausdruck „die die Teilung nicht aufnimmt“ schließt den Körper aus. Der Ausdruck „in keiner Weise zuläßt“ entfernt (aus dem Begriff des Atoms) die Linie und die Fläche, die substanzartig sind, da sie die Teilung in gewisser Richtung zulassen. Die Teilung in der Vorstellung ist nach der inneren Vorstellung und individuell, die der Supposition ist die nach Maßgabe des Verstandes und universell. Man bringt die verstandesmäßige Teilung in die Definition hinein, weil die innere Vorstellung manchmal es nicht vermag, sich das präsent zu machen, was sie zerlegt wegen seiner Kleinheit oder weil sie den ganzen Umfang dessen nicht umspannt, was unendlich ist (und gerade die unendliche Teilbarkeit sollte umgeschlossen werden). Die intellektuelle Supposition aber stößt nicht auf eine Grenze (wörtlich: hält nicht ein), weil sie die universalia denkt, die das Kleine und Große, das Endliche und Unendliche umfassen. So der Kommentar der Hinweise (Isârât, verfaßt von Fâhr addin er Râzi 1209 $\frac{1}{2}$). Die „Hinweise“ wurden veröffentlicht von J. Forget, Leide 1892. *Le livre des théorèmes et des avertissements*). Wendest du nun ein: die Existenz eines Dinges, das der Verstand nicht mehr per suppositionem teilen kann, ist nicht vorstellbar, so antworte ich: wenn man die Aufnahmefähigkeit für die verstandesmäßige Teilung leugnet, so bedeutet dies, daß der Verstand die Teilung in dem Atome nicht zuläßt, nicht als ob er dieselbe nicht mehr ausführen, d. h. denken und innerlich erfassen könnte. Dies ist nicht unmöglich. Der Verstand kann alle Dinge supponieren und sich vorstellen, sogar die Existenz von Unmöglichkeiten und die Nichtexistenz seiner selbst. Kurz dieser Ausdruck bezeichnet die negative (wörtlich: die entfernende) Supposition, nicht die Neues erfindende, noch die universellste, die diese beiden in sich begreift. „Atom“ bezeichnet auch die Ursache der Wesenheit — es wird auch Element genannt —, ferner einen Teil der 360 Grade des Kreises, auch die kleinere Zahl, die in der größeren restlos aufgeht.“ Gorgâni definiert (S. 78): „Der unteilbare Teil ist eine Substanz,

die per suppositionem in der inneren Vorstellung trennbar sind, unmöglich¹⁾ — dann lehren wir: das Verhältnis des einen Teiles zum anderen im Atome ist (im angenommenen Falle) verschieden von dem Verhältnisse, in dem ein Teil²⁾ eines realen Körpers zum anderen steht, indem die beiden Teile³⁾ des Körpers sich nicht (in gleicher Weise wie im Atome) zusammenschließen,⁴⁾ während die beiden Teile des Atomes sich nicht (in gleicher Weise wie im Körper) voneinander trennen. Diese Verschiedenheit hat nun notwendigerweise ihr Fundament entweder in der Natur des Dinges und seiner Substanz oder in einer äußeren Ursache,⁵⁾ die verschieden ist von der Substanz und der Natur.⁶⁾ Im ersteren Falle ist die Ursache entweder eine solche, die der Natur und der Substanz das aktuelle Bestehen verleiht — so verhält sich die Wesensform zur Materie, das Substrat zu dem „Akzidens“⁷⁾ — oder eine solche, die nicht diese Funktion ausübt. Verleiht nun die Ursache ihrem Substrate nicht das Bestehen, dann ist es

die Lage besitzt und die Teilung in keiner Weise zuläßt, weder in der Außenwelt noch in der Vorstellung oder der begrifflichen Supposition. Die Körper werden aus diesen einzelnen Substanzen zusammengesetzt, indem die eine zur anderen hinzutritt“.

¹⁾ Es handelt sich also um potentielle, nicht um aktuelle Teile. Diese Potentialität ist jedoch ganz eigener Natur: sie kann nie aktualisiert werden. Die Teile des „Atomes“ verhalten sich also anders als die Teile des Kontinuum, die auch potentiell sind, aber aktualisiert werden können. — Die Aktualität der Teile des Atomes muß ausgeschlossen werden, weil das Atom nach der Annahme der aktuell kleinste Teil des Körpers ist. Eine weitergehende Teilung ist also nur noch potentialiter et suppositive möglich. Dabei ist es jedoch sicherlich nicht die Meinung Avicennas, diese Potenz, die nicht aktualisierbar ist, sei ohne jedes fundamentum in re und sei eine rein subjektive und willkürliche Annahme; denn im Wesen der realen Körper könnte diese Potenz in der Tat begründet sein. Daß sie nicht aktualisierbar ist, wäre dann auf ein „Akzidens“ zurückzuführen.

²⁾ oder: Atome.

³⁾ Die Teile des kontinuierlichen Körpers sind aktuell trennbar, die des Atomes aber nicht. Wenn daher auch beide der Potenz nach vorhanden sind, so stehen sie doch nicht in demselben Verhältnisse zueinander.

⁴⁾ Cod. c Gl.: d. h. die Ursache der Trennung.

⁵⁾ Natur, *φύσις*, bezeichnet die im Körper vorhandene Kraft, die die Ursache für die Funktionen und Wirkungen des Körpers ist. Vgl. dazu Avicenna, Naturw. I. Teil, I, 5.

⁶⁾ Unter Substrat ist hier ein in sich noch unreales substratum primum zu verstehen, das durch das ihm „akzidentell“ zukommende, also nicht durch ein Akzidens im eigentlichen Sinne, erst subsistierend wird.

von seiten der Natur und der Substanz des Dinges (die bereits in sich subsistieren) möglich, daß zwischen beiden (Teilen des Atomes) eine Vereinigung stattfindet, die auf die Trennung folgt, und eine Trennung, die auf die Vereinigung folgt.¹⁾ Die körperliche Natur (des Atomes) ist dann also in sich betrachtet aufnahmefähig für eine Teilung. Trifft nun diese Teilung nicht ein, so liegt der Grund dafür in einer äußeren Ursache (deren Wirken im Verhältnis zur Substanz des Dinges ein Akzidens ist). Dies möge als Ausführung in der uns hier beschäftigenden Frage genügen.

Wenn diese Ursache nun jedem einzelnen Teile sein Bestehen verleiht, indem sie entweder in seine Natur und seine Wesenheit als konstituierender Bestandteil eintritt oder indem sie durch das Verleihen der Existenz dem Dinge auch das aktuelle Bestehen gibt, ohne einen inneren Teil seiner Wesenheit zu bilden — es bleibt also dann eine reale Verschiedenheit bestehen — so ergibt sich unmittelbar, daß diese Körper (die Teile des Atomes) der Substanz nach verschieden sind, ohne daß jene Philosophen dieses lehren. Zweitens ergibt sich, daß diese (Art der Zusammensetzung) für die körperliche Natur (in sich betrachtet, die den Teilen zukommt) nicht unmöglich ist. Eine solche Unmöglichkeit tritt nur ein infolge einer Wesensform, die das Genus des Körpers zur Art bestimmt. Diesem widersprechen wir aber nicht. Es ist nämlich (im Werdeprozeß des Dinges) möglich, daß zu der körperlichen Natur eine bestimmte Realität hinzutritt, die diesem Körper den Bestand als eine solche Art verleiht, die dann keine weitere Teilung,²⁾ noch eine Verbindung mit einem anderen Körper³⁾ zuläßt. Dieses lehren wir von der Himmelssphäre.⁴⁾ Was wir an diesem Orte der Metaphysik

¹⁾ Die Teile des Atomes beständen dann nicht mehr rein potentiell, sondern auch aktuell, was der ersten Annahme von kleinsten Teilen widerspricht.

²⁾ Eine weitere Teilung könnte in Individuen stattfinden, die den Umfang der Art bilden. Dies ist für die himmlischen Körper unmöglich; denn die Sonne z. B. erfüllt die gesamte Materie, die für die *essentia solis* aufnahmefähig ist. Daher kann keine zweite Sonne existieren. Ebenso wenig kann die *quinta essentia* der himmlischen Materie eine Zerlegung in Teile zulassen, obwohl dieselbe per *suppositionem* denkbar ist.

³⁾ oder: „noch die Kontinuität ab alio“; denn er besitzt sie a se.

⁴⁾ Thomas Sent. II, d. II, q. 2, 2c: *Respondetur dicendum quod cum omnes res determinantur a fine, oportet conditiones coeli empyrei (der feurigen*

(betreffs des angeregten Problems) für erwähnenswert halten, ist, daß die Natur des Körpers als solche jenes (die Teilung) nicht hindert.

Daher sagen wir zunächst: bereits haben wir festgestellt, daß die körperliche Natur als solche aufnahmefähig¹⁾ ist für die Teilung. Daher liegt es in der Natur der Körperlichkeit, daß sie eine Teilung annehmen kann. Es ist also klar, daß die Wesensform des Körpers und der Dimensionen in einem Dinge Bestand hat.²⁾ Der Grund dafür ist der, daß diese Dimensionen — nämlich die kontinuierlichen Verbindungen³⁾ selbst oder ein reales Ding, das dieser kontinuierlichen Ausdehnung wie ein Akzidens zukommt entsprechend dem, was wir später⁴⁾ ausführen werden — nicht solche Dinge sind, denen die Kontinuität nach Art eines Akzidens zukommt. (Sie ist vielmehr ihre Wesensform; s. oben

Umgebungssphäre) accipere secundum quod convenit statui bonorum (der Seligen) propter quod factum est; et quia illi sunt in plena participatione aeternae lucis (!) et quietis et aeternitatis, ideo deest caelum empyreum lucidum, immobile et incorruptibile esse; ib. d. 12, 1, 1c: Super hoc (materia corporum) invenitur duplex philosophorum opinio, quarum utraque sectatores habet. Avicenna enim (sufficientia lib. I, cap. 3 wohl Naturw. I. Teil, I, 6 und II. Teil, I, 2) videtur ponere unam materiam esse omnium corporum, argumentum ex ratione corporeitatis assumens, quae cum sit unius rationis, una sibi materia debetur. Hanc autem positionem Commentator improbare intendit in principio Caeli et mundi et in pluribus aliis locis, ex eo quod cum materia, quantum in se est, sit in potentia ad omnes formas, nec possit esse sub pluribus simul, oportet quod secundum quod est sub una, invenitur in potentia ad alias. Nulla autem potentia passiva invenitur in natura cui non respondeat aliqua potentia activa potens eam in actum reducere; alias talis potentia frustra esset. Unde cum non invenitur aliqua potentia naturalis activa quae substantiam coeli in actum alterius formae reducat, quia non habet contrarium, sicut motus ostendit, quia motui naturali eius (coeli) scilicet circulari, non est aliquid contrarium, oportet quod in ipso nihil invenitur de materia prima inferiorum corporum. Vgl. Arist. 270 b 15: οὐδὲν φαίνεται μεταβεβληχός οὔτε καὶ ὅλον τὸν ἔσχατον οὐρανὸν οὔτε κατὰ μῶρον αὐτοῦ τῶν σφαιρῶν οὐδέν. Metaph. ἀίδιος ὁ πρῶτος οὐρανός (und 286 a 10): σῶμα τι θεῶν. Fārūqī (Dictionary S. 1134): „Die Himmelsphäre ist die in kreisförmiger Bewegung ewig aus ihrem Wesen (per se) bewegte Sphäre“.

¹⁾ Wörtlich: „nicht aufnahmefähig ist“. Das Atom wäre also kein Körper.

²⁾ Wenn dieselben einem Dinge eigen sind, dann bilden sie Teile der Wesenheit, die dem Dinge „das Bestehen“ verleihen.

³⁾ Cod. c Gl.: d. h. das körperliche Volumen.

⁴⁾ Siehe Abl. III, 4 und 9.

die Definition des Körpers.) Denn der Ausdruck „Dimensionen“ ist ein Ausdruck für die kontinuierlichen Quantitäten selbst, nicht für die wirklichen Dinge, denen die Kontinuität nach Art eines Akzidens zukommt. Nun aber kann das Ding, das in sich die Kontinuität selbst ist (die Dimensionen) oder das in seinem Wesen kontinuierlich ist, unmöglich in sich selbst bestehen bleiben, wenn die Kontinuität in Wegfall kommt.¹⁾ Wenn nämlich die Kontinuität irgend einer Dimension in ihre Bestandteile zerlegt wird, dann wird die bestimmte Dimension vernichtet und es entstehen zwei andere Dimensionen. Ebenso verhält es sich umgekehrt: wenn eine neue Kontinuität auftritt,²⁾ d. h. jenes Kontinuum, das eine Differenz³⁾ bezeichnet, nicht ein Akzidens — an einem anderen Orte⁴⁾ haben wir dieses bereits auseinander-gesetzt — dann tritt auch eine andere Dimension auf und zugleich verliert jeder einzelne der beiden Teile (die zu einem Kontinuum zusammentreten) das, was in seiner (früheren) Eigentümlichkeit lag.⁵⁾ So existiert also in den Körpern etwas, was Substrat für die Kontinuität, die Teilbarkeit und die bestimmt abgegrenzten Größen ist, die der Kontinuität als Akzidenzien zukommen. Ferner: der Körper als solcher besitzt die Wesensform der Körperlichkeit. Er ist also in aktueller Weise ein Ding. Insofern er aber ausgestattet ist mit Dispositionen⁶⁾ in irgend welcher Weise, ist er der Möglichkeit nach (ein Ding). Nun aber besteht das Ding⁷⁾ nicht in der Weise, daß es der Möglichkeit nach etwas⁸⁾

¹⁾ Die Dimensionen des Körpers können also nicht aus Atomen bestehen, da diese die Dimension zu einer diskontinuierlichen machen würden, d. h. ihr eigenstes Wesen auflösen. Aus Atomen kann nur eine quantitas discreta entstehen.

²⁾ Wenn zwei Dimensionen zu einem Kontinuum verbunden werden, wird das Wesen der früheren Dimensionen vernichtet.

³⁾ Nur solche Dinge kommen in Betracht, in denen die Kontinuität Wesensbestandteil ist.

⁴⁾ Naturw. I. Teil, III, 1 und 2.

⁵⁾ Ein formelles Prinzip ging verloren. Dennoch bleibt etwas anderes übrig. Neben der Form muß es also eine Materie geben.

⁶⁾ Der Prozeß des Werdens zeigt, daß im Körper Dispositionen zur Aufnahme anderer Wesensformen vorhanden sein müssen. Das Subjekt dieser Dispositionen kann nicht die Wesensform sein. Neben dieser existiert also ein anderes Prinzip im Körper, die Materie.

⁷⁾ Cod. c: d. h. dasselbe Ding.

⁸⁾ Der Potenz nach ist also der Körper noch nicht ein Etwas, noch nicht ein Seiendes; sonst würden in dem wirklichen Körper zwei selbständig Seiende zusammentreffen, also keine einheitliche Natur entstehen.

ist und der Wirklichkeit nach etwas anderes. Die Möglichkeit besteht demnach für den Körper nicht, insofern er die Wirklichkeit besitzt.¹⁾ Daher verbindet sich die Wesensform des Körpers mit einem anderen Dinge, das verschieden ist von dem Körper;²⁾ insofern er eine Wesensform ist (d. h. besitzt). Der Körper ist also eine Substanz, die zusammengesetzt ist aus einem Dinge, durch das ihr die Potenz zukommt, und aus einem anderen Dinge, durch das ihr die Aktualität zuteil wird. Dasjenige, durch das der Körper die Aktualität besitzt,³⁾ ist seine Wesensform,⁴⁾ und

¹⁾ In der Potentialität ist der Körper durchaus ohne Aktualität, und auch logisch gilt: insofern man den Körper als in potentia betrachtet, schließt man die *ἐτελέχεια* aus.

²⁾ oder: das darin verschieden ist von dem ersten, daß dieses seine Wesensform ist.

³⁾ oder: dasjenige, wodurch der Körper „actu“ ist.

⁴⁾ Vgl. Fārāqī (Dictionary S. 829): „Form bezeichnet in der Terminologie der Gelehrten und anderer viele Begriffe: 1. Die Qualität, die im Verstande wirklich wird. Sie ist ein Organ und ein Spiegel, um das zu erschauen, was eine Form besitzt (die Dinge). Sie ist ein Abbild und Gleichnis, das dem Bilde im Spiegel ähnlich ist. 2. Dasjenige, wodurch ein Ding als in sich bestimmt und von anderen sich unterscheidend auftritt, allgemein genommen, sei es in der Außenwelt oder im Geiste. Sie bezeichnet Körper und Begriffe. So sagt man: dies ist die Form der Frage, die Form dieses Zustandes (d. h. sein Wesen). Form Gottes bezeichnet sein ihm eigentümliches Wesen, das frei ist von Ähnlichkeit mit irgend einem Dinge außer ihm. 3. Die gedankliche Form, d. h. das Gewußte, das sich im Verstande deutlich unterscheidet (d. h. bewußt wird). Es bezeichnet die Wesenheit, die in einer schattenhaften Existenz wirklich ist, d. h. einer gedanklichen. Die Dinge sind in der Außenwelt Individua, im Geiste Formen (der Erkenntnis). Letzteres muß als existierend angenommen werden, weil das im Geiste Wirkliche in intelligibeler Weise determiniert werden muß, um es von den anderen Erkenntnissen zu unterscheiden. Die gedanklichen Wesensformen, seien es nun die universellen, die Begriffe, oder die individuellen, die Vorstellungsbilder sinnlicher Dinge, sind den Wesensformen der Außenwelt vollständig gleich in der Wesenheit (dem Inhalte) selbst. Sie unterscheiden sich von ihnen in den notwendigen Akzidenzien (gemäßigter Realismus); denn die begrifflichen Wesensformen schließen sich nicht gegenseitig aus in ein und demselben Substrate (dem Geiste, der das Heiße und Kalte zugleich denken kann). Sie können zugleich in ihm sich „niederlassen“ im Gegensatze zu den Wesensformen der Außenwelt.“ „Auch können sich die großen Erkenntnisformen in einem kleinen Substrate (dem menschlichen Geiste) niederlassen, und zwar zugleich. Daher kann die Seele die Himmel und die Erde sich zugleich vorstellen.“ „Sodann entschwindet das Erkenntnisbild, das eine schwache Qualität besitzt, nicht aus der erkennenden Kraft, wenn ein Erkenntnisbild von starker Qualität auftritt.“ „Einige behaupten, die Dinge

dasjenige, wodurch er die Potentialität¹⁾ erlangt, ist seine Materie, und dies ist die Hyle.²⁾

seien nicht im Geiste nach ihrem eigentlichen Wesen, sondern in metaphorischer Weise (Nominalisten).“ „Die Form der Außenwelt hat entweder in sich selbst Bestand (als Geist), wenn sie selbst substanzartig ist, oder sie besteht in einem aufnehmenden Prinzip, das verschieden ist von dem Geiste, wenn sie ein Akzidens ist, wie z. B. die Form im Spiegel.“ Sie bezeichnet auch eine Substanz, die ihr aufnehmendes Prinzip von der Potenz zum Akte überführt. Diese ist zweifach, entweder körperlich — die Substanz, die in der ersten Materie sich niederläßt. Sie wird auch quantitative Natur, Kontinuum, Ausgedehntes genannt; — oder spezifisch — die Substanz, die sich in der zweiten Materie niederläßt. Sie ist eine Substanz, die in den fertigen Körper eintritt. Vermöge ihrer Wirkungen verhält sie sich wie ein Prinzip, z. B. das Leuchten, das Brennen. Durch dieselbe sind die Körper spezifisch verschieden, d. h. sie stehen der spezifischen Verschiedenheit sehr nahe. Die körperliche Wesensform verhält sich ebenso. Diese Substanz wird auch Naturkraft genannt, insofern sie Prinzip für die Bewegung und Ruhe ist. Sie heißt auch „Kraft“ bezüglich ihrer Wirkungen auf andere. So lehren es die Peripatetiker. Bei den Illuminanten (Mystikern) ist es allgemein bekannt, daß der Körper eine einfache körperliche Form ist. Die Verschiedenheit in den Körpern besteht nur in den Akzidenzien, die durch die körperliche Natur existieren. Jeder eine bestimmte Art darstellende Körper wird zusammengesetzt aus einer Wesensform und einem Akzidens, das in und durch ihn besteht. So ist es die Lehre Abharis 1264† in der „Führung zur Weisheit“ (Brockelmann I 464, Nr. 23). Form bezeichnet auch alles, was durch einen Sinn wahrgenommen werden kann. Es wird Individuum genannt und steht dem Begriffe (der universell ist) gegenüber. Hawārizmi (S. 136) definiert: „Die Form ist die Gestalt und Figur des Dinges, durch die die Hyle geformt wird. Durch dieselbe erlangt der Körper seine Vollkommenheit, z. B. durch die Form des Bettes und der Türe, des Denars und der Kette. Der Körper ist also aus Form und Materie zusammengesetzt. Die Materie hat ohne die Form keine Existenz (s. Avicenna Kap. 3), es sei denn in der inneren Vorstellung. Ebenso wenig hat die Form eine Existenz ohne die Materie, es sei denn in der inneren Vorstellung. Gōrgāni (ed. Flügel S. 141): „Die Form des Dinges ist dasjenige, was man von dem Dinge (im Geiste) erhält, wenn man die individualisierenden Bestimmungen entfernt. Form ist auch dasjenige, wodurch ein Ding (in der Außenwelt) ‚actu‘ wird. Die körperliche Wesensform ist eine kontinuierliche, einfache Substanz, deren Substrat nicht ohne sie existieren kann. Sie ist aufnahmefähig (Gedanke Avicennas) für die drei Dimensionen, die auf den ersten Blick im Körper erkannt werden.“ „Die spezifische Form ist eine einfache Substanz, deren Existenz nicht actu vollendet wird, ohne ein aufnehmendes Prinzip, in dem sie sich niederläßt.“ Vgl. ferner Avicenna, Definitionen (ed. Konstantinopel 1298) S. 57, 58 und Faherreddin er-Razi 1210†: „Die Ansichten der alten und modernen Philosophen“, Kairo 1923 = 1905, S. 83.

¹⁾ oder: „durch das er in potentia existiert“.

²⁾ Vgl. die Worte Hawārizmis (S. 136): „Hyle ist jeder Körper, der

Jemand könnte den Einwand machen: die erste Materie ist auch zusammengesetzt; denn sie ist in sich selbst erste Materie und zugleich Substanz in aktueller¹⁾ Weise und zugleich disponiert (für die Aufnahme der Form). Darauf antworten wir: die „Substanz“ der Materie und ihr *esse actu materiam primam* ist nichts anderes, als daß sie eine Substanz darstellt, die für ein Bestimmtes disponiert ist.²⁾ Das *esse substantiam*, das ihr zukommt, bewirkt zudem nicht, daß sie aktuell irgend ein Ding sei.³⁾ Es disponiert vielmehr die Materie nur, so daß sie durch die Wesensform ein Ding werden kann. Der Begriff ihres *esse substantiam* besagt nur, daß sie ein Ding ist, das nicht in einem Substrate existiert. Die Behauptung besagt nur, daß sie ein Ding ist. Die Bestimmung aber, daß sie nicht in einem Substrate ist, ist eine Negation. Die andere Bestimmung hingegen, daß sie ein Ding sei, hat nicht zur notwendigen Folge, daß sie ein individuelles und existierendes Ding sei; denn der

keine Wesensform trägt, wie das Holz die Form des Ruhebettes und der Türe und das Silber die des Siegelrings und Geschmeides und das Gold die des Denars und der Kette. Im universellen Sinne bezeichnet sie die Materie (wörtlich: der Lehm) der Welt, d. h. den Körper der höchsten Himmelsphäre und der Himmel und Sterne, die sich innerhalb dieser (ersten) befinden, dann auch die vier Elemente und das aus ihnen zusammengesetzte. Gorgani (ed. Flügel S. 279): „Hyle“ ist ein griechisches Wort. Es bezeichnet den Ursprung und die Materie. In der philosophischen Terminologie bedeutet sie eine Substanz in einem Körper, die aufnahmefähig ist für die Kontinuität und Trennung, die diesem Körper zukommen. Sie ist aufnehmendes Prinzip für die beiden Formen, die der Körperlichkeit (*esse corpus*) und die der Art. Arist. Metaph. 1029 a 20: (ἡ ὕλη ἐστίν) ἢ καὶ αὐτὴν μὴτε τι μὴτε ποσὸν μὴτε ἄλλο μὴθὲν λέγεται οἷς ὀρίσται τὸ ὄν und Thomas Sum. theol. I 4, 1c: *Primum principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia in quantum huius modi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia et ita maxime imperfectum.*

¹⁾ Sie besitzt also ebenso wie der fertige Körper eine Materie und eine Form. Letztere verleiht ihr die Aktualität, wodurch sie Substantialität und Dasein hat.

²⁾ Es bedarf also keines unterscheidenden d. h. aktuellen Momentes.

³⁾ Vgl. Thomas Sum. theol. I 7, 2 ad 3: *materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, set potentia tantum*; ib. 115, 1 ad 2: *materia prima est potentia pura* und Arist. Psych. 412 a 7 bezeichnet die ὕλη als ὃ καὶ αὐτὸ οὐκ ἔστι τόδε τι und Metaph. 1042 a 27: ἢ μὴ τόδε τι οὐδὰ ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι. Sie ist Physik 209 b 9: τὸ ἀόριστον, u. a. O.: τὸ ἀμορφον, τὸ ἀειδές. Die verschiedenen Auffassungsweisen der Materie behandelt Cl. Bäumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890.

obige Ausdruck („Ding“) ist ein ganz allgemeiner.¹⁾ Der Gegenstand wird nun aber nicht aktuell zu einem realen durch das universelle (begriffliche) „Ding“, solange als er nicht eine Differenz enthält, die ihm speziell zukommt. Seine Differenz (die der ersten Materie) ist nun aber die, daß er disponiert ist für alle Dinge, und daher ist seine Wesensform (d. h. die der *materia prima*), die man ihm vermutungsweise²⁾ zuspricht, diejenige, daß er disponiert und aufnahmefähig ist. Daher besteht also hier kein erstes reales Wesen, das der ersten Materie zukäme und durch das sie aktuell würde, und daneben ein anderes reales Wesen in der Möglichkeit, es sei denn, daß von außen her ihr eine Wesenheit zukomme.³⁾ Dann wird sie durch diese letztere aktuell. Sie ist (also) in sich selbst und mit Rücksicht auf das Wirklichsein ihres Wesens nur potentiell.

Diese reale Wesenheit nun (die ihr von außen zukommt) ist die Wesensform. Die Beziehung der ersten Materie zu diesen zwei Begriffen⁴⁾ gleicht mehr der Beziehung des Einfachen zu dem, was Genus und Differenz⁵⁾ ist, als der Beziehung des Zusammengesetzten zu dem, was erste Materie und Wesensform ist. Daher ist klar, daß die Wesensform der Körperlichkeit als solche der Materie bedarf (um existieren zu können). Weil nun die Natur der körperlichen Wesensform in sich selbst als solche keine Verschiedenheiten birgt, so ist sie eine einzige sich gleichbleibende und einfache, die nicht durch spezifische, von außen hinzukommende Differenzen in Arten zerlegt werden kann, insofern sie das Wesen der Körperlichkeit hat. Treten daher spezifische Differenzen in ihr Wesen ein, so sind dies Dinge, die zu ihrem Wesen von außen hinzukommen und die zugleich eine der Wesensformen sind, die mit der Materie sich verbinden. Die Verbindung solcher Dinge mit der körperlichen Natur ist nicht zu beurteilen wie die der wirklichen, spezifischen Differenzen

¹⁾ Die Materie wird als „Ding“ bezeichnet in dem Sinne eines Genus, nicht eines realen Gegenstandes.

²⁾ Der arabische Ausdruck bezeichnet ein unsicheres, in diesem Zusammenhange wohl ein unrichtiges Aussagen.

³⁾ Wörtlich: „zufolge“. Vgl. Arist. 679 c 22: ὑπὸ τῶν θύραθεν προσπιπτόντων.

⁴⁾ Cod. c Gl.: „d. h. dem Ding (esse ens) und dem non esse in substrato“.

⁵⁾ Genus ist für die Materie das esse ens, Differenz das non esse in substrato.

(der Körperlichkeit).¹⁾ Der Beweis dafür ist der, daß die körperliche Natur, wenn sie sich von einer anderen unterscheidet, diese Unterscheidung dadurch erlangt, daß die eine z. B. heiß ist, die andere kalt; oder daß die eine die Natur der himmlischen Sphäre hat, die andere eine irdische Natur. Dieses aber verhält sich nicht wie die Ausdehnung²⁾ (im mathematischen Sinne), die in sich selbst kein wirkliches Ding ist, solange sie nicht die Natur einer bestimmten Art annimmt, indem sie entweder Linie oder Fläche oder dreidimensionaler Körper wird. Noch verhält sie sich wie die Zahl, die ebensowenig ein reales Ding ist, solange sie sich nicht als eine bestimmte Art darstellt in Gestalt der Zwei oder Drei oder Vier. Wenn dann (die bestimmte Zahl oder Ausdehnung) zur wirklichen Existenz gelangt, so geschieht dieses Wirklichwerden nicht dadurch, daß ein reales Ding von außen ihm (dem Genus „Zahl“ oder „quantitas continua“) zukommt, noch besitzt die Natur des Genus, wie z. B. die mathematische Ausdehnung oder die Zahl ohne diese spezifischen Differenzen,³⁾ eine besondere Natur, die in sich besteht und Objekt eines Hinweises (d. h. ein Individuum) ist und zu der eine andere Natur (die Differenz) hinzugefügt würde, so daß sich das Genus durch diese als eine bestimmte Art darstellt. Die Natur der Zweiheit ist vielmehr selbst die der Zahl, die von der Zweiheit ausgesagt und durch dieselbe determiniert wird. Die Länge selbst ist ebenso die mathematische Ausdehnung, die von ihr ausgesagt und die durch den Begriff der Länge bestimmt wird.⁴⁾

In dieser (abstrakten) Weise stellt sich das Verhältnis bei den realen Körpern nicht. Wenn vielmehr der körperlichen Natur eine andere Wesensform zugefügt wird, so wird diese, wie (wörtlich: die) man vermutet, nicht zu einer spezifischen Differenz, noch die Körperlichkeit dadurch, daß sie sich mit dieser verbindet, zur Körperlichkeit, sondern die körperliche

¹⁾ Sie bestimmen nicht die Körperlichkeit in ihrer Art, sondern bilden innerhalb des Genus „Körperlichkeit“ neue Arten.

²⁾ Die Körperlichkeit ist kein logisch-begriffliches, sondern ein physisches Genus.

³⁾ Wörtlich: „ohne sie“ d. h. die aufgezählten Dinge: Linie, Fläche, Zweiheit und Dreiheit.

⁴⁾ Vgl. die Ausführungen in: Horten, Das Buch der Ringsteine Fārābī, S. 364 ff.

Natur ist einer der beiden Teile, in sich wirklich und ausgestattet mit einer realen Wesenheit. Unter körperlicher Natur wird an diesem Orte dasjenige verstanden, das sich wie die Wesensform,¹⁾ nicht wie das (logische) Genus verhält. Den Unterschied hast du bereits im Buche über den Beweis²⁾ kennen gelernt und auch hier wirst du eine Erklärung und Auseinandersetzung darüber finden. Du hast aus dem, was klargestellt wurde, den Unterschied beider Begriffe kennen gelernt. Dasjenige, was sich wie die Ausdehnung verhält, kann in seinen Arten³⁾ verschiedene Gestalten annehmen durch Dinge, die den Arten⁴⁾ wesentlich⁵⁾ zukommen, während die Ausdehnung, in universellem Sinne genommen, von diesen Arten in sich selbst noch nichts besitzt. Denn die Ausdehnung in abstracto besitzt aktuell noch kein Wesen, das selbständig existieren könnte,⁶⁾ wenn sie nicht zur Linie oder Fläche wird. Wird sie nun aber zur Linie oder Fläche, dann kann der Linie in ihrem eigenen Wesen eine Verschiedenheit gegenüber der Fläche zukommen, die in einer spezifischen Differenz besteht. Diese bewirkt, daß die Natur der (mathematischen) Ausdehnung zu einer Linie oder Fläche wird.

Die körperliche Natur, von der wir hier sprechen, ist in sich selbst (im Gegensatze zur Ausdehnung) eine wirkliche Natur, deren bestimmte Art (als Körperlichkeit) nicht durch ein reales Ding zustande kommt, indem dieses ihr zugefügt würde.⁷⁾ Denn wenn wir uns in diesem Falle dächten, dasselbe würde der körperlichen Natur nicht in irgend einer Weise zugefügt, sondern sie wäre (nur) eine körperliche Natur, dann könnte sie in unserer Begriffswelt nur wirklich werden als die Vorstellung einer Materie und einer Kontinuität.⁸⁾ Wenn wir in gleicher

¹⁾ Die Wesensform ist in sich, selbst ohne die Materie, etwas Reales, auch wenn sie nicht ohne die Materie existieren kann.

²⁾ Vielleicht Logik II, Teil I, 9.

³⁾ Cod. d Gl.: d. h. in seinen Einheiten (Individuen).

⁴⁾ Zu erwarten wäre: „der determinierten Ausdehnung“.

⁵⁾ Das Heiße und Kalte, die Differenzen der Körper, sind hingegen nicht Wesensbestandteile der Körperlichkeit.

⁶⁾ Wörtlich: „das festbegründete wäre“.

⁷⁾ Dadurch wird nicht geleugnet, daß die bestimmten Arten der Körperlichkeit, z. B. der heiße oder kalte Körper, durch hinzugefügte Differenzen entstehen.

⁸⁾ „Körperlichkeit“ würde also nicht Substanz bedeuten, sondern nur Kontinuität und „esse materiale“.

Weise mit der Kontinuität (einem logischen Genus) ein anderes Ding als verbunden denken, verhält sich die Sache anders; denn die Kontinuität selbst wird nur dadurch von uns wirklich erkannt, daß wir ein anderes (d. h. den Begriff der Linie, Fläche oder des Körpers) zu ihr hinzufügen und mit ihr verbinden.¹⁾ Durch manche andere Beweise werden wir vielmehr klar machen, daß die Kontinuität, für sich allein genommen, nicht aktuell existiert. Der Umstand also, daß das Ding nicht aktuell und real existiert, ist nicht identisch mit dem anderen, daß seine Natur (so wie ihre Wesenheit logisch erfaßt wird) nicht wirklich ist; denn die weiße und schwarze Farbe sind beide in ihrer Natur wirklich als determinierter Inhalt (ratio) in der vollkommensten Wesensbestimmung, die in sich selbst abgeschlossen ist; trotzdem ist es nicht möglich, daß das Weiße und Schwarze aktuell existiere, außer in einer Materie. Die (mathematische) Ausdehnung in abstracto kann unmöglich zur Natur eines Dinges werden, das Gegenstand eines (individuellen) Hinweises ist (*τὸ τὸδε τι*), außer wenn sie Linie oder Fläche²⁾ wird, so daß sie dann Realität annehmen kann. Die Sachlage verhält sich nicht so, daß die Ausdehnung zuerst als Ausdehnung real existieren könnte und daß diesem Zustande der andere folgte, daß sie zu einer Linie oder Fläche würde. Das Verhältnis ist vielmehr so, daß jenes (die Art, z. B. die Linie) ein reales Ding ist, ohne welches der Gegenstand (d. h. das Genus, z. B. die Ausdehnung) nicht aktuell existieren kann, selbst wenn er in seinem Wesen Aktualität besitzt.³⁾ Der Vorgang (des Entstehens) der Körperlichkeit verhält sich aber nicht so. Man stellt sich die

¹⁾ Ebenso wie wir uns kein bestimmtes Dreieck denken können, das weder gleichseitig noch ungleichseitig ist, können wir uns auch keine bestimmte Ausdehnung denken, die weder Linie, noch Fläche, noch Körper wäre.

²⁾ Gorgani (ed. Flügel S. 79) definiert den „mathematischen Körper als denjenigen, der aufnahmefähig ist für die Teilung in Länge, Breite und Tiefe. Er ist die Grenze der Fläche. Diese ist die Grenze des Naturkörpers. Er wird mathematischer Körper genannt, da er Objekt der mathematischen Wissenschaften ist, die die Zustände des kontinuierlichen und diskontinuierlichen Quantum (*ποσόν*) untersuchen, insofern sie zur Mathematik Bezug haben. Man ließ die Knaben zur geistigen Ausbildung mit diesen Problemen beginnen, weil sie leichter sind für das Verständnis“.

³⁾ Das Genus besitzt in dem Sinne eine gewisse Aktualität, als es ein realer Bestandteil der aktuell existierenden Art ist. Zudem ist sein Begriff logisch fertig (*mutahassal*) und klar.

Natur der Körperlichkeit vielmehr vor als eine solche, die durch die verschiedenen Ursachen existiert, denen es (z. B. der Form) zusteht, dieselbe zur Existenz zu bringen und in denen (z. B. in der Materie) sie existiert. Sie ist reine Natur des Körpers ohne Hinzufügung anderer Bestimmungen (der Art). Die (mathematische) Ausdehnung stellt man sich demgegenüber nicht so vor, daß sie durch die verschiedenen Ursachen existiert, durch die sie und in denen sie existieren muß. Dieses ist die reine Ausdehnung ohne Hinzufügung anderer Bestimmungen. Daher bedarf die Ausdehnung ihrem eigenen Wesen zufolge spezifischer Differenzen, so daß sie zu einem real existierenden, bestimmten Dinge wird. Diese Differenzen kommen ihr wesentlich zu. Sie bewirken nicht, daß die Ausdehnung (ihre generische Wesenheit) verläßt, um dadurch, daß die Differenzen zu ihr hinzutreten, etwas anderes als Ausdehnung zu werden.¹⁾ (Sie bleibt also in dem Bereiche ihres Genus.) Daher ist es möglich, daß die Ausdehnung sich unterscheide von einer anderen Ausdehnung durch ein Ding (d. h. eine Bestimmung), das ihr wesentlich zukommt.

Die Wesensform der Körperlichkeit als solche ist eine einzige (d. h. sich in allen in Frage kommenden Individuen gleichbleibende), einfache, wirkliche²⁾ Natur, die keine Verschiedenheiten in sich trägt. Es unterscheidet sich die reine Wesensform der Körperlichkeit von einer anderen, gleichen Wesensform der Körperlichkeit, nicht durch eine Differenz, die in ihr Wesen einträte.³⁾ Was ihr anhaftet, das haftet ihr an, insofern sie ein anderes Ding als die Natur ihrer Inhärenzien ist. (Sie haften ihr also an auf Grund eines neuen Prinzips, das außerhalb der Natur der Körperlichkeit liegt.) Daher ist es nicht möglich, daß eine Art der Körperlichkeit einer Materie bedarf, während zugleich eine andere Art der Körperlichkeit nicht auf eine Materie hingeordnet ist. Die äußeren Inhärenzien

¹⁾ Die Ausdehnung ist also in der Linie „rein“, per modum ideae, enthalten, die Körperlichkeit aber in dem weißen Körper nicht „rein“, sondern durch ein von außen Kommandes determiniert. Die Linie oder Fläche, oder der stereometrische Körper kommen der Ausdehnung wesentlich, die weiße oder schwarze Farbe dem Körper aber nur per accidens zu.

²⁾ Der Terminus „Wirklichkeit“ bezeichnet in diesen Ausführungen eine Aktualität logischer Ordnung, ohne Einschluß der Existenz in der Außenwelt.

³⁾ Darin unterscheidet sie sich von dem Verhältnis der Ausdehnung zur Linie.

aber befreien das Wesen der Körperlichkeit durchaus nicht von seiner (notwendigen und wesentlichen) Hinordnung auf die Materie;¹⁾ denn die Hinordnung kommt der Körperlichkeit und jedem körperlichen Dinge (primo et per se) auf Grund seines Wesens zu, und zwar der körperlichen Natur als solcher, nicht insofern sie verbunden ist mit einem Inhärens.

Daher ist klar, daß die Körper zusammengesetzt sind aus Materie und Form.

Drittes Kapitel.

Die körperliche Materie kann nicht frei sein von der Wesensform.

Wir lehren nunmehr: diese (individuelle) körperliche Materie kann unmöglich aktuell existieren, entblößt von der Wesensform. Dieses wird schnell klar werden durch das, was wir dargelegt haben, daß nämlich jedes real Existierende, das ein aktuelles, determiniertes, subsistierendes Wirkliche besitzt und ferner mit einer Disposition ausgestattet ist, etwas Reales aufzunehmen, aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Die letzte Materie²⁾ aber ist nicht zusammengesetzt aus Stoff und Wesensform. Ferner wenn die Materie sich von der körperlichen Wesensform trennen ließe, dann müßte die prima materia Lage und Räumlichkeit in dem Sein besitzen, das ihr dann (ohne Form) zukommt oder nicht. Besäße sie nun beides und könnte sie in Teile zerlegt werden, dann müßte sie auch notwendigerweise Ausdehnung besitzen. Doch bereits wurde vorausgesetzt, daß sie keine Ausdehnung besitze. Wenn sie nun nicht teilbar ist, noch auch

¹⁾ Eine Idealmaterie existiert also nicht. Ferner ist die himmlische Materie ein und dieselbe wie die irdische. Vgl. Thomas Sent. II, d. 149, 1. 2 Solutio. Circa hanc quaestionem fuit philosophorum diversa positio. Omnes enim ante Aristotelem posuerunt coelum esse de natura quatuor elementorum. Aristoteles autem primus hanc viam improbavit et posuit caelum esse quintum essentiam sine gravitate et levitate et aliis contrariis, et propter efficaciam rationum eius, posteriores philosophi consenserunt sibi; unde nunc omnes opinionem eius sequuntur. Dazu vgl. ib. d. 3 91, 1 solutio. Secunda positio est quod materia non est in substantiis incorporeis; sed tamen est in omnibus corporibus (etiam coelestibus) etiam una, et haec est positio Avicennae (vgl. die obigen Worte).

²⁾ Vgl. Arist. Metaph. 1035 b 30: ἐκ τῆς εὐχαρίτης βλήτης.

räumliche Lage besitzt, dann ist sie nur ein Punkt und es ist möglich, daß bei ihr eine Linie endige. Sie kann ferner nicht allein für sich selbständig bestehen entsprechend anderen Ausführungen.¹⁾ Wenn nun diese Substanz (die *materia prima* ohne Form) keine räumliche Lage besitzt, noch Gegenstand eines Hinweises ist (d. h. keine Individualität besitzt), sondern vielmehr sich verhält wie die begrifflichen Substanzen (die *substantiae secundae*), dann können zwei Fälle eintreten. Entweder läßt sich in ihr die aktuelle und vollständige Dimension nach ihrem ganzen Bestande nieder, und zwar in einem Male²⁾ (*tota simul*), oder die Dimension bewegt sich zur Vollendung ihrer Ausdehnung hin³⁾ in einer Bewegung, die der Kontinuität entspricht. Wenn nun die Ausdehnung in ihr sich auf einmal niederläßt und wenn sie dann konsequenterweise zugleich mit ihrem bestimmten Maße in individueller Räumlichkeit wirklich wird, dann hat sie (die Substanz) also eine Ausdehnung erlangt, indem sie vorher schon räumlich bestimmt wurde; sonst könnte ihr überhaupt keine bestimmte Räumlichkeit in höherem Maße zukommen als eine andere. (Räumlich bliebe sie also trotz ihrer bestimmten Ausdehnung indeterminiert, was ein Widerspruch ist.) Dann erlangt sie also die Ausdehnung, indem ihr zugleich eine bestimmte Räumlichkeit von außen zukommt. Das heißt also nichts anderes als: die Substanz (der formlosen Materie) erlangte die Ausdehnung, während sie zugleich in dem Raume war, in dem sie sich naturgemäß befindet. Diese Substanz ist also dann räumlich begrenzt, abgesehen von dem Falle, daß sie vielleicht sinnlich nicht wahrnehmbar wäre. Die Annahme besagte aber, daß sie (die erste Materie) in keiner Weise räumlich begrenzt sei. Dies ist aber ein Widerspruch.

Die Räumlichkeit kann ebensowenig dieser Substanz auf einmal zukommen zugleich mit der Aufnahme der Ausdehnung; denn wenn der ersten Materie die Ausdehnung zukommt, ohne daß sie räumliche Grenzen besitzt, dann wird die Ausdehnung mit dieser Substanz nicht innerhalb eines räumlichen Volumens verbunden. Sie kommt also der Substanz nicht zu in irgend einem bestimmten Raume von den vielen verschiedenen Räumen,

¹⁾ z. B. Naturw. I, Teil I, 2 u. 6.

²⁾ Vgl. Arist. 1418 a 14: *αὶ κινήσεις αἱ ἅμα*; 218 a 25: *ἅμα κατὰ χρόνον*.

³⁾ Der Prozeß hat also in diesem Falle verschiedene Phasen.

die für diese Substanz überhaupt in Frage kommen. Dann also hätte diese Substanz durchaus kein Volumen, was unmöglich ist; oder sie befände sich in jeder beliebigen Form des Volumens, die ihr zukommen kann, ohne daß sie in spezieller Weise durch ein bestimmtes Volumen individualisiert würde. Dies aber ist unmöglich. Noch deutlicher wird dieses hervortreten, wenn wir uns die erste Materie eines Stückes Erde vorstellen, die abstrakter Natur (d. h. ohne die Wesensform der Erde) wäre. Dann würde ihr die Wesensform dieses bestimmten Stückes Erde zukommen.¹⁾ Es ist also unmöglich, daß diese in ihr wirklich wird, ohne daß die Materie zu gleicher Zeit in einem bestimmten Raume enthalten wäre, und ebensowenig ist es möglich, daß dieses bestimmte Stück Erde in jedem beliebigen Raume wirklich werde, der der Potenz nach einen natürlichen Raum für diese Erde darstellt. Denn die Natur der Erde (die spezifische Form) bewirkt nicht, daß die Substanz jede beliebige Räumlichkeit, die für ihre Art paßt, annehmen kann, noch bewirkt sie, daß sie in vorzüglicherem Sinne eine bestimmte räumliche Richtung ihres Volumens annimmt, als eine andere; noch ist es möglich, daß sie (diese „Erde“) real existiere, ohne sich in einer individuellen Richtung zu befinden, die herausgegriffen ist aus der Summe des Raumes als eines Ganzen. Ebensowenig ist es möglich, daß sie in einer bestimmten Richtung wirklich wird, ohne daß durch dieselbe für sie gewisse Verhältnisse²⁾ determiniert würden, da noch etwas mehr vorhanden ist (nämlich alle Akzidenzien) als die bloße Verbindung einer Wesensform mit einer Materie. Dieses aber (die räumlichen Richtungen) ist allgemein möglich für das Wirklichwerden (einer Substanz) in irgend einer beliebigen Lage, die (für den Körper) die natürliche ist auf Grund der Teile der Erde.³⁾ Nun hast du bereits gelernt,⁴⁾ daß alles so beschaffene Wirklichwerden, das in einer bestimmten Lage des Raumes stattfindet, nur dadurch in einem bestimmten Orte auftritt, daß es in der Nähe desselben

¹⁾ In der Determination (diese) liegt bereits eine gewisse Räumlichkeit eingebegriffen, da Raum wie Zeit individualisierende Bestimmungen sind.

²⁾ Durch die Richtungen oben, unten; rechts, links u. s. w. sind gewisse Beziehungen zu anderen Körpern von selbst gegeben. Wörtlich: „aber nicht in einem Determinierten von den Verhältnissen“.

³⁾ Durch die Relation zu den Teilen der Erde und des Himmels besitzt der Körper verschiedene Richtungen.

⁴⁾ Naturw. I, Teil I, 1—5.

durch Vermittlung eines äußeren Zwanges statthat, der diese bestimmte Nähe in ihrer Richtung auf diesen individuellen Ort determiniert. Diese Determination findet statt durch die geradlinige Bewegung oder dadurch, daß die Substanz zuerst (ohne vorher an einem anderen Orte gewesen zu sein) dort auftritt. Durch diese Nähe oder das Wirklichwerden in derselben, durch Vermittlung einer äußeren Kraft, die das Ding dorthin bringt, wird es in bestimmter Weise (räumlich) determiniert. Über dieses Thema wurde bereits des längeren verhandelt.¹⁾

Die Materie der Erde ist nicht determiniert, nachdem sie (von der Wesensform) befreit wurde. In diesem Falle würde die Wesensform der Erde durch Vermittlung einer bestimmten Lage (die die Materie der Erde vor der Form bereits besäße) angenommen. Es müßte denn sein, daß die Materie trotz ihrer Abstraktion (von der Wesensform) sich in einer gewissen Beziehung²⁾ befindet, zugleich in jener bestimmten Richtung, und zwar auf Grund dieser Beziehung, nicht auf Grund dessen, daß sie in erster Linie Materie³⁾ ist und in zweiter Linie die Wesensform in sich aufnimmt. Diese Wesensform gibt ihr die Determination, und jene Beziehung ist eine gewisse Lage.

Ebenso verhält es sich, wenn die erste Materie die Ausdehnung in ihrer ganzen Vollkommenheit nicht auf einmal aufnimmt, sondern langsam,⁴⁾ und zwar auf Grund dessen, daß alles, was sich seinem Wesen folgend ausdehnt,⁵⁾ Richtungen annimmt. Alles aber, was räumliche Richtungen besitzt, hat auch eine räumliche Lage, und dadurch erhält jene Substanz (die erste Materie) Lage und Volumen. Die Supposition besagt aber, daß sie weder Lage noch Volumen habe. Dies aber ist ein Widerspruch.

Dasjenige, was alle diese Widersprüche hervorruft, ist unsere Voraussetzung, daß die erste Materie sich von der körperlichen Wesensform trennen könne. Es ist daher unmöglich, daß sie aktuell existiere, es sei denn, die körperliche

¹⁾ Naturw. I, Teil III.

²⁾ Es sind die Beziehungen zu anderen Körpern und Teilen des Raumes gemeint, die gleichzeitig mit der Lage und Richtung notwendig gegeben sind.

³⁾ Die materia prima ist in sich weder determiniert inbezug auf die Wesenheit noch auch auf die Lage und die Akzidenzien im allgemeinen.

⁴⁾ Wörtlich: „in (räumlich und zeitlich) ausgebreiteter Weise“.

⁵⁾ Cod. c. Gl.: „d. h. sich bewegt“.

Wesensform gebe ihr das Bestehen. Wie kann überhaupt ein Gegenstand mit räumlicher Lage existieren, der kein räumliches Volumen weder in der Potenz noch im Akte hat, das aufnahmefähig ist für die Quantität. Es ist also klar, daß die erste Materie nicht getrennt (d. h. formlos) existieren kann. Ferner: der eine von zwei Fällen muß notwendig eintreten. Ihre Wirklichkeit ist entweder die des aufnehmenden Prinzips — dann ist sie immer nur aufnehmend (passiv) und kann nicht von dem Gegenstande, den sie aufnimmt, getrennt werden — oder sie hat eine individuelle und in sich bestehende Existenz, und dann erst haftet ihr von außen her die Bestimmung an, daß sie aufnahmefähig ist. Dann ist sie also durch ihre individuelle und in sich bestehende Existenz weder mit Quantität noch mit Räumlichkeit ausgestattet. Sie besteht also (wirklich), ohne Quantität und Räumlichkeit zu besitzen. Die körperliche Ausdehnung ist demnach etwas, was der realen als Akzidens zukommt und ihr Wesen gestaltet, insofern ihr der Potentialität¹⁾ nach Teile zukommen. Dies alles tritt ein, nachdem es ihrem Wesen eigen ist, als Substanz in sich zu bestehen, ohne Räumlichkeit oder Quantität oder Aufnahmefähigkeit für eine Teilung zu besitzen. Wenn daher die individuelle Existenz der Materie, durch die sie besteht, nicht dauernd bleibt, wenn sie Vielheit annimmt (indem sie sich zu Individuen gestaltet), dann ist folglich dasjenige, was in sich besteht, indem es keine Teile besitzt, noch auch in der Vorstellung und sogar der Supposition des Verstandes solche haben kann, so beschaffen, daß es das²⁾ verlieren muß, wodurch es aktuell besteht. Dieser Verlust würde durch ein Akzidens herbeigeführt, das der (in sich bestehenden) ersten Materie zukäme. (Die Wesensform muß also als ein Akzidens aufgefaßt werden, wenn man die Materie ohne die Form als selbständig existierend annimmt.) Es ist aber noch ein anderer Fall möglich: diese Einheit³⁾ (der in sich indistinkten Materie) besteht nicht auf Grund dessen, wodurch die erste Materie besteht, sondern auf Grund eines anderen Dinges. Dann ist dasjenige, was wir als ein individuelles Sein

¹⁾ Aktuelle Teile kommen der Materie nur durch die Wesensform zu.

²⁾ Nämlich keine Teile zu haben. Die erste Materie.

³⁾ Wird die Materie als formlos subsistierend angenommen, dann stellt sie eine Einheit dar, da das Prinzip der aktuellen Vielheit der in ihr existierenden Arten die Form ist.

(in der ersten Materie) angenommen hatten, nicht ein solches individuelles Sein, wodurch die Materie besteht.¹⁾ Dann muß also der Materie eine akzidentelle Wesensform anhaften, durch die sie sowohl der Potenz als auch dem Akte nach nur eine ist (für die gesamte Ausdehnung der ersten Materie), und ferner eine andere Wesensform, die ihr ebenfalls akzidentell anhaftet, und durch die sie der Potenz nach nicht eine ist (sondern das Prinzip der Vielheit in sich trägt). Zwischen diesen beiden Zuständen (der Materie, mit der ersten und der zweiten Form ausgestattet) muß es etwas Wirkliches geben, das beide gemeinsam besitzen, nämlich das, was aufnahmefähig ist für beide. Dieses ist so beschaffen, daß es das eine Mal entsteht, ohne in sich die Möglichkeit zu haben, geteilt zu werden,²⁾ und das andere Mal sich so verhält, daß es die Möglichkeit der Teilung in sich trägt, d. h. die potentia³⁾ proxima, die keine Vermittlung (zwischen sich und dem Akte) zuläßt.

Nehmen wir nun an, diese Substanz (der ersten, noch formlosen Materie) teile sich aktuell in zwei Dinge und jedes einzelne von beiden sei numerisch verschieden von dem anderen. Diese Substanz verhielte sich ferner so, daß sie von der körperlichen Wesensform getrennt sei. Dann muß also auch jeder einzelne dieser beiden Teile von der körperlichen Wesensform getrennt sein. Jeder einzelne Teil bleibt demnach als eine einzige Substanz, sowohl potentiell als aktuell, bestehen. Nehmen wir nun betreffs jedes Teiles im besonderen an, er könne nicht geteilt werden; jedoch möge die körperliche Wesensform von ihm entfernt sein, so daß er in der Potenz und im Akte als eine einzige Substanz bestehen bleibt. Dann können zwei Fälle eintreten. Entweder ist dasjenige, was übrig bleibt, eine Substanz — sie ist ein unkörperliches Ding; (denn erst durch die Verbindung von Materie und Form entsteht der Körper; ohne die Form ist also kein Körper vorhanden). In seiner individuellen Natur verhält es sich wie dasjenige, das sich als sein Teil⁴⁾

¹⁾ Dasselbe ist also für die materia prima nicht wesentlich, sondern kommt ihr von außen zu.

²⁾ Es ist dann nur erste Materie.

³⁾ Dieselbe verhält sich zum ersten Zustande wie eine Form.

⁴⁾ Dieser „Körper“ oder diese „Substanz“ der ersten Materie verhält sich so, wie ihre Hyle sich verhalten würde, wenn diese Substanz zusammengesetzt wäre, d. h. wie der Teil seines Wesens, der nach Entfernung der Form übrig bleibt.

darstellt. Dieser Teil bleibt in der beschriebenen Weise abstrakt bestehen ohne die Form — oder es ist von einer Substanz verschieden. Ist es nun von einer solchen verschieden, dann muß der eine von zwei Fällen eintreten. Entweder geschieht es (d. h. die Trennung von Materie und Form) auf Grund dessen, daß der eine (Teil der Materie) bestehen bleibt, während der andere vernichtet wird, oder umgekehrt; oder (sie vollzieht sich), indem beide (Teile der Materie) bestehen bleiben. Jedoch¹⁾ wird der eine der beiden Teile durch eine Qualität oder Wesensform determiniert, die beide jenem anderen Teile (der Materie) nicht zukommen — oder beide sind verschieden durch ein Mehr oder Weniger in der Ausdehnung oder der Qualität oder ähnlichem, nachdem sie vordem übereinstimmten. Trifft nun der erste Fall ein, indem der eine Teil bestehen bleibt, während der andere vernichtet wird, und ist zugleich die Natur nur eine und eine gleichförmige,²⁾ und ist es ferner richtig, daß nur die Entfernung der körperlichen Wesensform die Vernichtung des einen Teiles von beiden (in der Materie) bedeutet, dann ist es notwendig, daß eben dieses selbe (die Trennung von Materie und Form) auch jenes andere (den anderen Teil der Materie) vernichtet.³⁾ Wird aber der eine Teil durch eine bestimmte Qualität determiniert⁴⁾ und ist zugleich (wie in der ersten Annahme) die

¹⁾ Dadurch wird der Unterschied der beiden getrennten Teile der *materia prima* begründet.

²⁾ Die Natur der beiden supponierten Teile der Materie muß als eine gleichförmige angenommen werden, da beide die Natur der *materia prima* haben. Was also für den einen Teil gilt, gilt mit demselben Rechte auch für den anderen. Wird der eine Teil also vernichtet, dann auch der andere.

³⁾ Wird die Wesensform entfernt, dann wird zugleich die Materie vernichtet. Der obige Fall ergibt also, wenn ausgeführt, das Resultat, daß die Materie zugrunde geht. Die Voraussetzung besagte aber, daß die Materie als formlose existieren könne. In diesem indirekten Beweise, der dartun soll, daß die Materie nicht ohne die Form existieren kann, setzt Avicenna ein Prinzip voraus, das sein Gegner nicht annehmen würde. Denn wer behauptet, daß nach der Entfernung einer partikulären, körperlichen Wesensform, z. B. der des Wassers, die Materie bestehen bleiben könne, wird dasselbe behaupten betreffs der Entfernung der universellen Wesensform der Körperlichkeit. Wenn die Übersetzung die Gedanken des sehr dunkelen Textes richtig wiedergibt, scheint Avicenna sich in einen *circulus vitiosus* zu verwickeln.

⁴⁾ Der erste Fall, daß bei der Trennung von Materie und Form der eine supponierte Teil vernichtet werde, der andere aber bestehen bleibe, ist durch die oben ausgeführte *deductio in absurdum* abgetan. Es bleibt noch

Natur (der Teile der Materie) eine einheitliche und tritt ferner kein anderer Zustand auf, als der der Trennung (der Materie) von der körperlichen Wesensform, und entsteht weiterhin mit diesem Zustande nur dasjenige notwendige Akzidens, das sich aus der Natur dieses Zustandes der Trennung ergibt, dann muß sich dementsprechend auch der andere Teil (der Teil der Materie) verhalten.¹⁾

Dagegen könnte man einwenden: die beiden ersten Teile (der Materie), es sind (in der Annahme) zwei, vereinigen sich und werden zu einem einzigen Dinge²⁾ (der *materia prima*). Dagegen erwidern wir: es ist nun aber³⁾ unmöglich, daß sich zwei Substanzen vereinigen; denn beide ergeben, wenn sie sich vereinigen, während zugleich jede von beiden real existiert, zwei Dinge, nicht ein einziges. Verbinden sie sich aber, während die eine von ihnen zunichte wird, die andere aber real existiert, wie kann das Nichtexistierende sich mit dem Existierenden real verbinden? Werden sie aber beide zunichte, indem sie sich verbinden, und entsteht aus ihnen ein anderes, drittes Ding (die *materia prima*), dann sind diese beiden Teile selbst also nicht verbunden, sondern sie sind dem Untergange verfallen, und zwischen ihnen und dem dritten besteht eine gemeinsame Materie.⁴⁾ Unsere

der zweite Fall, daß beide Teile bestehen bleiben, und zwar soll eine Qualität den Unterschied beider ausmachen.

¹⁾ Die beiden Teile haben also kein unterscheidendes Merkmal, d. h. sie fallen zusammen und bilden nur ein Wirkliches. Die formlose Materie ist also nicht teilbar.

²⁾ Es wäre dies ein neuer, ein dritter Fall neben den zwei erwähnten. Durch ihre Vereinigung könnte die erste Materie als Substanz oder Halbsubstanz hergestellt werden. Die Thesis von der Teilbarkeit der ersten Materie wäre dann annehmbar.

³⁾ Die folgenden Sätze sind als *propositio minor* eingeführt. Die *propositio maior* bildet die Thesis des Gegners selbst, deren Unmöglichkeit gezeigt werden soll. Die Konklusionen folgen jedem Satze der *propositio minor*. Der Beweis ist ein indirekter. Aus der Annahme des Gegners ergeben sich Unmöglichkeiten. Folglich ist ihr kontradiktorisches Gegenteil richtig.

⁴⁾ Die Teile werden in ihrer Wesenheit vernichtet; aber dennoch bleibt etwas von ihnen in dem neuentstandenen Dritten. Dieses Etwas blieb übrig nach Vernichtung der Wesenheit. Es verhält sich also wie die Materie derselben. Die erste Materie wäre dann ihrerseits wieder aus Materie und Form zusammengesetzt. Auch in diesem Falle wäre die Existenz einer absolut ersten Materie dargetan, da ein *ire in infinitum* unmöglich ist.

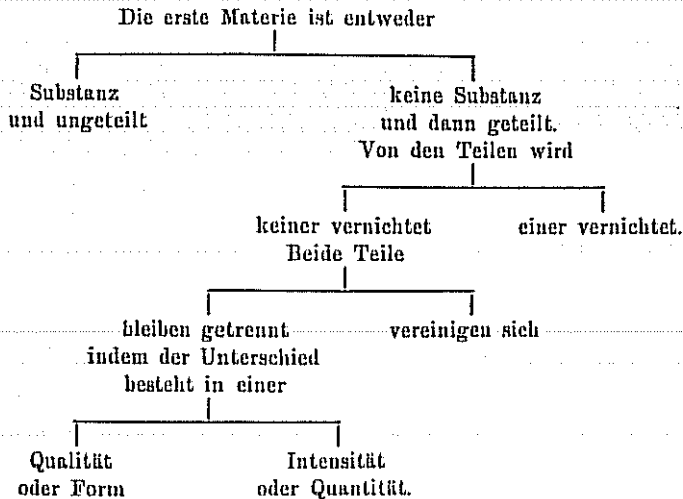
Diskussion aber betraf die Materie selbst,¹⁾ nicht ein Ding, das Materie besitzt.

Sind aber beide Teile der Materie verschieden in bezug auf das größere oder kleinere Maß²⁾ oder im Mehr oder Weniger in bezug auf etwas anderes, dann bestehen also beide (als wirkliche Dinge), ohne daß sie eine körperliche Wesensform hätten.³⁾ Sie besäßen aber die Form der (mathematischen) Ausdehnung.⁴⁾ Dieses aber ist ein Widerspruch.⁵⁾

Sind aber beide Teile der Materie in keiner Weise verschieden, dann verhält sich das Ding (der eine Teil der materia prima) in dem Zustande, daß das andere (der andere Teil) nicht

¹⁾ Besteht zwischen beiden Teilen eine gemeinsame Materie, dann sind sie mit Materie „ausgestattete“ Dinge, nicht aber die erste Materie selbst.

²⁾ Wenn sie nicht durch eine Qualität oder Form verschieden sind, bleibt noch diese Möglichkeit, die Verschiedenheit in der Intensität, dem Mehr oder Weniger, d. h. dem Modus der Qualität, oder in der Quantität übrig. Das ganze Schema der in Rücksicht zu ziehenden Fälle betreffs der formlos existierenden Materie ist also folgendes:



Alle diese möglichen Fälle werden einzeln widerlegt und dadurch bewiesen, daß die Materie nicht ohne die Form existieren kann.

¹⁾ Cod. c Gl.: „d. h. die beiden Dinge“.

²⁾ Con. c Gl.: „d. h. die (zweite) Materie“.

³⁾ Die Ausdehnung ist ein Akzidens, setzt also eine vollkommene, reale körperliche Substanz voraus. Die formlose Materie ist aber höchstens eine Teils substanz, eine unvollkommene Substanz. In ihr kann also die Ausdehnung nicht inhärieren.

von ihm getrennt ist — und dieser Zustand (mit dem anderen Teile verbunden zu sein) ist zugleich der natürliche Zustand des Dinges (des Teiles der *materia prima*) — genau so wie in dem Zustande, daß das andere bereits von ihm getrennt wurde. Es verhält sich also in seiner Verbindung mit dem anderen und für sich allein als eine Einheit¹⁾ und von jeder beliebigen Seite immer in ein und derselben Weise. Dieses aber ist ein Widerspruch, nämlich der, daß der Teil des Substrates und das Ganze ein und dasselbe in jeder Beziehung sei, d. h. das Ding bleibt, wenn es nicht geringer wird dadurch, daß ein Teil von ihm entfernt wird, dasselbe (ebenso groß), wie wenn es einen Teil verliert, und es verhält sich, wenn nichts zu ihm hinzugefügt wird, geradeso, als wenn ein Ding (der andere Teil) ihm beigefügt würde.

Kurz jedes Ding, das zu einer gewissen Zeit zu zwei Dingen werden kann, besitzt in seiner eigenen Natur eine Disposition zur Teilung, und diese Disposition ist untrennbar mit ihm verbunden. Manchmal wird jedoch die Teilung gehindert²⁾ durch ein „Akzidens“, das verschieden ist von der Disposition des Wesens. Diese Disposition ist aber nur dadurch möglich, daß sich die Ausdehnung mit dem Wesen (das Subjekt der Disposition ist) verbindet.³⁾ Es bleibt also nur die eine Möglichkeit noch übrig, daß die Materie nicht von der körperlichen Wesensform befreit werden kann,⁴⁾ und weil diese Substanz (die erste Materie) nur dadurch zu einer quantitativen wird, daß eine Ausdehnung⁵⁾ sich in ihr (nach Art einer Form)

¹⁾ Die Teile der Materie bilden durchaus ein und dieselbe „Masse“, da sie in keiner Weise voneinander verschieden sind. Von „Teilen“ und von einer „Teilung“ kann also im eigentlichen Sinne keine Rede sein. Der Widerspruch liegt demzufolge mehr in der Supposition einer solchen Teilung als in dem sich gleichbleibenden Verhalten vor und nach der Teilung.

²⁾ Die zusammenfassende Form verhindert die aktuelle Teilung. Die Form verhält sich zu der Natur der Materie wie etwas Äußeres, Fremdes und ist nur in diesem Sinne ein Akzidens. Per se ist die Materie immer disponiert zur Teilung.

³⁾ Es handelt sich um eine quantitative Teilung. Für eine solche ist Vorbedingung, daß das zu teilende Wesen Ausdehnung besitze. Eine Teilung des Wesens in seine Bestandteile und in Wesenheit und Dasein ist auch in unkörperlichen d. h. unausgedehnten Substanzen denkbar.

⁴⁾ Siehe den Titel dieses Kapitels.

⁵⁾ Die aktuelle Ausdehnung kommt der Materie von außen, nicht per se zu.

„niederläßt“, so ist sie also nicht durch sich selbst quantitativ. Es ist daher nicht notwendig, daß ihr Wesen determiniert werde durch die Aufnahme eines bestimmten Volumens im Gegensatze zu einem anderen und einer bestimmten Größe im Gegensatze zu einer anderen, selbst dann, wenn die körperliche Wesensform (aller Größen) eine und dieselbe ist.¹⁾ Die Beziehung dessen, was in sich nicht teilbar noch quantitativ bestimmbar ist, sondern was Teile und quantitative Bestimmung nur durch ein anderes (die spezifische Form) annimmt zu irgend einer Ausdehnung, deren Existenz möglich ist, ist eine einzige, sich gleichbleibende Beziehung,²⁾ sonst müßte es in sich selbst (per se) eine Ausdehnung besitzen, die sich deckt mit dem, was ihm gleichsteht, sich aber nicht deckt mit dem, was größer ist.³⁾ Die Ausdehnung, die dem Ganzen und dem Teile zukommt, ist ein und dieselbe (insofern die Größe des Teiles aus der des Ganzen genommen ist); denn es ist unmöglich, daß der Teil ein Teil von dem Ganzen sei, der einem Teile der Ausdehnung (des Ganzen) entspricht, ohne daß er dem Ganzen in sich selbst (per se) zukomme.⁴⁾

Daher⁵⁾ ist es klar, daß die Materie einen kleineren Raum einnehmen kann dadurch, daß sie dichter wird, und einen größeren dadurch, daß sie sich verdünnt⁶⁾ (also durch Kontraktion und Distension). Dieser Vorgang ist sinnlich wahrnehmbar. Es ist

¹⁾ Die Materie verhält sich indifferent zur determinierten Ausdehnung. Ebenso indifferent ist auch die generische Wesensform der Körperlichkeit. Bestimmte Quantitäten kommen also der Materie von ihrer spezifischen Form zu.

²⁾ Die Materie muß eine bestimmte Quantität annehmen. Aus sich heraus, per se, verhält sie sich aber zu allen in Frage kommenden indifferent.

³⁾ Wenn der ersten Materie auf Grund ihres Wesens eine bestimmte Quantität anhaftete, dann müßte überall, wo sich das Wesen der ersten Materie vorfindet, auch diese bestimmte Quantität eintreten.

⁴⁾ Der Teil ist per se ein Teil des Ganzen. Daher ist seine Ausdehnung auch notwendigerweise ein Teil der Ausdehnung des Ganzen.

⁵⁾ Wenn die sich immer gleichbleibende Materie das direkte Prinzip der Quantität wäre, dann müßte die Quantität sich ebenfalls immer gleichbleiben. Eine extensio oder diminutio des Körper setzt ein Prinzip voraus, das sich verändert. Diese Bestimmung trifft nur für die Form zu, und zwar in dem Sinne, daß die eine Form durch Veränderung zu einer anderen wird. So wird z. B. die Form des Wassers zu der der Luft, indem sie ihre Materie ausdehnt.

⁶⁾ Gorgani (ed. Flügel S. 68): „Das Sichverdichten ist ein Sichverringern (zu lesen intiqās, oder ein Sichzusammenziehen inqibad, nicht intiqād ein

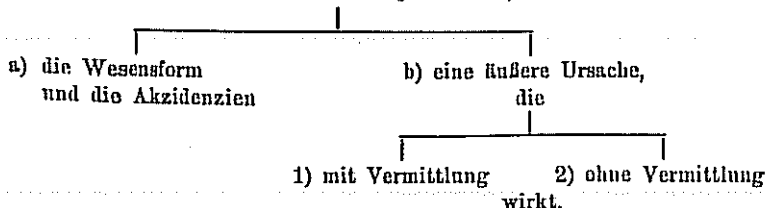
vielmehr notwendig, daß die Ausdehnung für die Materie individuell bestimmt werde auf Grund und durch Vermittlung einer Ursache, die in der realen Existenz diese bestimmte Ausdehnung zur Folge hat. Diese Ursache kann nun eine zweifache sein, entweder die Wesensformen und die Akzidenzien, die in der Materie sind, oder eine andere Ursache,¹⁾ die von außen her wirkt. Tritt nun eine von außen her wirkende Ursache auf, so verleiht sie diese bestimmt abgegrenzte Quantität entweder durch Vermittlung eines anderen Dinges oder durch eine besondere und der Ursache eigene Disposition.²⁾ Dieses letztere³⁾ und das erstere sind ein und dasselbe und besagen, daß die Körper inbezug auf ihre Ausdehnung verschieden sind, weil sie in verschiedenen Zuständen sich befinden. Was aber nun den Umstand anbetrifft, daß das Verleihen der Aus-

Sichlostrennen) der Teile des Zusammengesetzten, ohne daß ein Teil sich losrenne“. „Das Sichverdünnen (ib. S. 55) ist ein Zunehmen des Volumens, ohne das etwas von außen zu ihm hinzugefügt werde. Es ist das Kontrarium des Sichverdichtens“. Vgl. Thomas Sum. theol. II—II 24, 5 ad 1: *Quantitas corporalis habet aliquid, in quantum est quantitas, et aliquid in quantum est forma accidentalis. In quantum est quantitas habet quod sit distinguibilis secundum situm vel secundum numerum; et ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem, ut patet in animalibus. In quantum vero est forma accidentalis, est distinguibilis solum secundum subiectum; et secundum hoc habet proprium augmentum sicut et aliae formae accidentales per modum intensionis eius in subiecto, sicut patet in his quae rarefiunt. Vgl. die Definitionen der rarefactio in den „neun Abhandlungen“ Avicennas, Konstantinopel 1298, S. 66.*

¹⁾ Cod. c Gl.: „d. h. die unkörperlichen Substanzen“ der Sphärengeister.

²⁾ Cod. c Gl.: „die in der Materie ist“, doch wäre dies nicht mehr eine „äußere Ursache“.

³⁾ Die bestimmte Quantität erhält der Körper weder durch die Materie, noch durch die generische Form der Körperlichkeit, sondern entweder durch



2 und a sind insofern identisch, als sie per se und ohne medium wirkende Ursachen darstellen, die zu dem natürlichen Gesamtbestande (ahwāl) eines Dinges gehören. In diesen sind die causa efficiens und die causa finalis mit einbegriffen.

dehnung nicht auf Grund 'jenes Dinges,¹⁾ noch auch durch seine Vermittlung geschieht, so ist zu sagen, daß dann (bei der gegen- teiligen Annahme) die Körper alle in gleicher Weise auf die Quantität und das Volumen hingeeordnet²⁾ wären. Dies aber ist unrichtig. Trotzdem³⁾ ist noch ein anderer Grund vorhanden (weshalb eine akzidentelle Ursache nicht eine bestimmte Quantität bewirken kann); denn es liegt keine Notwendigkeit vor, weshalb von dieser (akzidentellen) Ursache ein bestimmtes Volumen mit Ausschluß eines anderen herkommen sollte, es sei denn auf Grund eines bestimmten „Dinges“. Mit diesem „Dinge“ bezeichne ich eine Bedingung, die zu der Materie hinzugefügt wird und durch die die Materie die individuell bestimmte Ausdehnung beansprucht, und zwar nicht, insofern sie Materie ist, noch auch weil sie eine solche Materie ist, die ein Prinzip besitzt,⁴⁾ das mit der (bestimmten) Qualität (den Körper) ausstattet. Die Sachlage verhält sich vielmehr so, daß der Materie ein Ding zukommt, auf Grund dessen sie beansprucht, daß der Verleiher der Formen⁵⁾ sie mit diesem bestimmten Volumen und dieser bestimmten Quantität ausstatte und bilde. Es ist möglich, daß die Quantität der Art (des Körpers) nach schlechthin verschieden sei und ebenso kann sie sich unterscheiden nach Stärke und Schwäche⁶⁾ (innerhalb derselben Art), nicht schlechthin der

¹⁾ Damit ist eine fernliegende („jene“) Ursache gemeint, die nicht per se, sondern per accidens wirkt. Zu einer solchen Ursache verhalten sich alle Körper in gleicher Weise, d. h. sie stehen ihr indifferent gegenüber und nehmen nur zufällig eine Wirkung von ihr auf. Eine solche auf alle Körper in gleicher Weise wirkende Ursache kann die Körper auch nur in der gleichen Weise zur Quantität bestimmen und hinordnen. Wirkte also nur eine solche Ursache, dann erhielten alle Körper dieselbe Quantität.

²⁾ Wörtlich: „die Körper sind dann gleich in ihrem Anspruch auf das ποσό und in ihren Volumina“.

³⁾ „Trotzdem“ der erste Grund schon durchschlagend ist, möge noch ein weiterer angeführt werden.

⁴⁾ Die Materie besitzt in sich ein solches aktives Prinzip nicht, da sie formlos ist.

⁵⁾ der Demiourg, der schaffende Intellekt.

⁶⁾ Die Quantität kann mit größerer oder geringerer Intensität durch den intellectus activus in dem Körper verwirklicht werden, d. h. der Körper kann groß oder klein sein. Der Ausdruck bezeichnet gewöhnlich die Unterschiede der Qualität (größere oder geringere Intensität), während die der Quantität als „mehr“ oder „weniger“ gekennzeichnet werden. Der Unterschied der Art nach ist ein solcher Unterschied in der Materie zweier Körper, der sich zurückführen läßt auf wesentliche Bestandteile der Spezies.

Art nach, selbst wenn diese Unterscheidung der größeren oder geringeren Intensität vielfach verbunden ist mit der Verschiedenheit der Art nach; jedoch existiert zwischen beiden Arten der Verschiedenheit, der der Art und der der Intensität, ein Unterschied, der bekannt ist für jeden, der aufmerksam betrachtet.

Es ist also klar, daß die erste Materie manchmal in sich selbst für verschiedene Größen disponiert ist. Dieses ist ebenfalls eins der ersten Prinzipien für die Naturkörper.¹⁾ Ferner: jeder Körper ist notwendigerweise mit einem bestimmten Volumen in besonderer Weise ausgestattet; jedoch besitzt er dieses sein bestimmtes Volumen, das ihm besonders zukommt, nicht, insofern er „Körper“ ist. Sonst müßte jeder Körper dieses bestimmte Volumen haben. Es ergibt sich also, daß er mit diesem Volumen besonders ausgestattet ist (durch das andere Prinzip, das neben der Materie den Körper konstituiert, nämlich) durch eine Form, die in seinem Wesen enthalten ist. Dies ist einleuchtend. Ferner²⁾ kann sich der Körper auf zweifache Weise verhalten. Er ist entweder nicht aufnahmefähig für die bestimmten Gestaltungen und Teilungen — und dann ist es eine Form, auf Grund deren er sich so verhält; denn insofern das Ding ein „Körper“ ist, verhält es sich aufnahmefähig für dieses (die Gestaltungen und Teilungen) — oder er ist aufnahmefähig für diese Bestimmungen entweder mit Leichtigkeit oder mit Schwierigkeit und in welcher Weise es auch immer sein möge. Dann verhält er sich also entsprechend einer der Wesensformen,³⁾ deren in den Naturwissenschaften Erwähnung geschah.⁴⁾ Die Materie der Himmelskörper ist nicht aufnahmefähig für eine andere Form. Daher bleibt sie ewig mit derselben Wesensform behaftet. Die Materie der sublunaren Körper jedoch ist aufnahmefähig für alle Formen, daher ist sie später Veränderlichkeit unterworfen. Daher existiert die in Körpern vorhandene Materie nicht getrennt von der Wesensform.⁵⁾ Die

¹⁾ und auch die Naturwissenschaften. Weil es in diesen Voraussetzung ist, bildet es ein „Problem“ für die Metaphysik und wurde als solches hier untersucht.

²⁾ Avicenna zieht hier die Konklusionen des Kapitels.

³⁾ Die Art und Weise, wie die Quantität aufgenommen wird, wird ebenfalls von der Form, nicht von der Materie bestimmt.

⁴⁾ Naturw. I Teil I, 2 und IV. Teil.

⁵⁾ Dies ist die Thesis des Kapitels.

Materie also besteht aktuell nur durch die Wesensform, und wenn daher die Materie in der inneren Vorstellung von der Wesensform befreit wird, so macht sie einen (logischen) Prozeß durch, dem in der realen Wirklichkeit kein Korrelat entspricht.¹⁾

Viertes Kapitel.

Die Wesensform geht der Materie voraus im Bereiche des Wirklichen.²⁾

Bereits ist also klar, daß die körperliche Materie nur dann zum aktuellen Bestehen gelangt, wenn die Wesensform wirklich wird. Ferner: die materielle Wesensform existiert nicht getrennt von der Materie. Es tritt also der eine von zwei Fällen ein. Entweder besteht zwischen beiden, der Materie und der Form, die Verbindung der Relation. Dann wird also die Wesenheit jedes einzelnen von beiden nur in Beziehung zu dem anderen³⁾ begrifflich faßbar sein. Jedoch verhält es sich nicht so; denn wir denken viele der körperlichen Wesensformen und müssen zugleich eine große geistige Anstrengung⁴⁾ machen, um zu beweisen, daß ihnen eine Materie zukommt. Ebenso verhält es sich umgekehrt mit dieser (bestimmten) Materie. Wir fassen sie unter dem Begriff der Substanz, die disponiert ist (eine Wesensform aufzunehmen). Aus diesem Begriffe ist aber noch nicht ersichtlich, daß von der Form, für die die Materie disponiert ist, letzterer ein Wirkliches zukommen muß, das aktuell in ihr ist. Dies wird erst ersichtlich durch besondere Untersuchung und Betrachtung. Freilich ist sie, insofern sie für die Wesensform disponiert ist, in einer gewissen Relation zu dem Terminus, auf den die Disposition hingeordnet ist (die Form), und zwischen beiden besteht die Verbindung der Relation. Unsere Auseinandersetzung jedoch beschäftigt sich nur mit der Proportion

¹⁾ Wörtlich: „so wird mit ihr das getan, was nicht mit ihr in dem Sein besteht“.

²⁾ Wörtlich: „auf der Stufe“ des Wirklichen.

³⁾ Dies ist der Fall in jeder eigentlichen Relation; s. Metaph. III, 10.

⁴⁾ Vgl. denselben Ausdruck in: Horten, Das Buch der Ringsteine Fārābis, S. 320. Das Wesen der Materie ist in dem der Form nicht enthalten.

ihrer beiden Wesenheiten (der Materie und Form) zueinander, ohne das zu betrachten, was ihnen akzidentell in zufälliger oder notwendiger Weise an Relationen zukommt. Wie sich dieses¹⁾ verhält, hast du bereits erkannt. Ferner handelt diese unsere Auseinandersetzung über den Zustand, der zwischen der Materie und der Wesensform besteht, nur insofern sie existiert.²⁾ Das Disponiertsein hat nun aber durchaus keine notwendige Verbindung mit einem Dinge zur Folge, das wirklich existiert (weil die Disposition sich nur passiv und indifferent verhält). Wenn nun diese Verbindung eintreten kann, dann sind zwei Möglichkeiten zu berücksichtigen. Die Verbindung beider verhält sich entweder wie die der Ursache zur Wirkung oder wie die Verbindung zweier Dinge, die sich im Sein korrelativ verhalten, ohne daß (durch diese ihre Verbindung) das eine Ursache oder Wirkung des anderen würde. Dennoch existiert das eine nur, wenn auch das andere existiert, und zugleich ist jedes der beiden Dinge weder Ursache des anderen, noch seine Wirkung. Folglich besteht zwischen beiden diese bestimmte Verbindung (der Korrelation). Daher ist es also nicht möglich, daß die Nichtexistenz des einen von beiden Ursache wäre für die Nichtexistenz des anderen, insofern als dieser andere (in sich betrachtet) ein gewisser Gegenstand ist. (Durch die Nichtexistenz des ersten wird die Korrelation, die dem anderen als Akzidens anhaftete, und auch vielfach der andere Terminus der Korrelation, aufgehoben.) Es ist diese (Nichtexistenz) vielmehr etwas, das „mit“ dem anderen existiert,³⁾ d. h. es ist eine Nichtexistenz (die des „einen“), die notwendig verbunden ist mit der Nichtexistenz eines „anderen“ (nämlich der Korrelation im „anderen“). Es ist nicht ein solches Nichtexistieren (im ersten), das die Nichtexistenz eines anderen (d. h. einer anderen Substanz) verursachte. (Dies ist zutreffend), auch wenn das andere vernichtet

¹⁾ Betreffs des Unterschiedes zwischen wesentlichen und unwesentlichen Bestimmungen, von denen letztere entweder zufällig oder notwendig (*ἁπλῶς*) sind, s. Logik II. Teil und I, Teil I, 14.

²⁾ Objekt der Metaphysik ist das Sein als solches. In der Hinsicht auf dieses werden daher alle Probleme untersucht.

³⁾ Dem anderen haftet nach Entfernung des „einen“, seines Korrelativen, die Nichtexistenz dieser Korrelation an, d. h. der terminus formalis der Korrelation wird vernichtet.

werden müßte.¹⁾ Den Unterschied beider hast du bereits kennen gelernt.²⁾

Du hast bereits erkannt, daß das Ding, dessen Nichtexistenz Ursache ist für die Nichtexistenz eines anderen Dinges, auch zugleich seine Ursache ist. Dies ist dir bereits klar geworden an anderen Orten,³⁾ wo es im einzelnen ausgeführt wurde. Das Verständnis dieser Probleme möge noch vermehrt werden durch das, was du noch erfahren wirst. Was aber die jetzige Betrachtung angeht, so hast du hiermit erkannt, daß ein Unterschied besteht zwischen der Behauptung: „die Nichtexistenz eines Dinges ist Ursache für die Nichtexistenz eines anderen“ und der anderen: „notwendigerweise ist mit der Nichtexistenz eines Dinges die eines zweiten verbunden“. Wenn daher die Nichtexistenz eines dieser beiden erwähnten Dinge (Materie und Form) nicht Ursache ist für die Nichtexistenz des anderen, sondern wenn ihr Verhältnis nur ein solches ist, daß gleichzeitig mit der Nichtexistenz des anderen notwendig⁴⁾ die des ersten eintritt, dann können zwei Fälle eintreten. Entweder ist die Nichtexistenz des einen⁵⁾ von beiden Ursache eines dritten Dinges, das verschieden ist von beiden, oder sie ist selbst die Wirkung der Nichtexistenz eines dritten, so daß, wenn jenes dritte nicht aufhörte zu existieren, auch dieses (erste) nicht aufhören könnte. Der zweite Fall besagt, daß nichts dieser Art (keine Beziehung zu einem dritten) zutrifft. Wenn dieses also nicht der Fall ist und wenn vielmehr das eine nur gleichzeitig mit dem anderen und umgekehrt das andere nur gleichzeitig mit dem ersten vernichtet wird, ohne daß ein drittes Ding als Ursache⁶⁾ auftritt außerhalb der Natur dieser beiden Dinge, dann ist die Natur jedes einzelnen dieser beiden, um zu ihrer aktuellen Existenz zu gelangen, abhängig

¹⁾ Diese Vernichtung des anderen Terminus der Korrelation würde aber nicht auf Grund der Nichtexistenz des ersten erfolgen, sondern durch irgend eine beliebige Ursache.

²⁾ Es ist der Unterschied des *esse simultaneum cum aliquo* und des *esse causatum ab aliquo*, oder der Begleiterscheinung eines Vorganges und des ursächlichen Wirkens.

³⁾ Naturw. I. Teil, I 9—11, besonders 10 Mitte.

⁴⁾ Wörtlich: „des Vernichteten“. Das Dritte, das zu Wesensform und Materie hinzukommt, könnte die Wirkursache sein, die die Form mit der Materie verbindet, oder irgend etwas, sei es auch nur eine Relation, die zwischen beiden eine Vermittlung bilden würde.

⁵⁾ Wörtlich: „eine dritte Ursache“.

von dem anderen. Dieses Verhältnis trifft nun zu entweder für die Wesenheit beider (also in der idealen Existenz und der logischen Ordnung) und dann wäre sie ein *ens relativum*.¹⁾ Es wurde aber bereits bewiesen, daß sie nicht den Charakter eines *ens relativum* hat. Oder dieses Verhältnis trifft zu in ihrer Existenz (also in *ordine reali*, *ontologico*).²⁾ Es ist nun aber klar, daß ein solches Ding nicht das notwendig Seiende sein kann (weil seine Wesenheit keine notwendige Beziehung hat zum Dasein), und daher ist es in seiner Wesenheit ein *ens possibile*. Es wird jedoch durch die kausale Wirkung eines anderen ein *ens necessarium*³⁾ (*ab alio*, *non a se*). Dann ist es also durchaus nicht möglich, daß es ein notwendig Seiendes werde durch diesen anderen⁴⁾ (das ihm in der Seinsordnung gleichsteht). (Daß) dieses (unmöglich sei) haben wir bereits bewiesen.

Daher ist es notwendig, daß das Ding mit seinem Korrelate zusammen ein notwendig Seiendes wird, und zwar am Endpunkte der Reihe, wenn wir in der Kette der Ursachen durch Vermittlung eines dritten⁵⁾ Dinges aufgestiegen sind. Dieses dritte Ding, insofern es in aktueller Weise Ursache ist für die Notwendigkeit der Existenz beider Korrelativa, verhält sich dann so, daß die Entfernung (Vernichtung) eines von beiden nur möglich ist, wenn zu gleicher Zeit die Ursache aufhört, aktuell

¹⁾ Materie und Form wären in diesem Falle nichts anderes als Beziehungen, also Akzidenzien und zwar solche, die am wenigsten Wirklichkeit besitzen. Demgegenüber wurde ihre Substantialität in dem Sinne der *substantia incompleta* im Vorhergehenden nachgewiesen.

²⁾ Wesenheit und Dasein gelten also als real verschieden, und ihre Verschiedenheit ist, wie das Folgende zeigt, identisch mit der Kontingenz des Dinges.

³⁾ Cod. b Gl.: „es ist also in seinem Wesen ein nur Mögliches“.

⁴⁾ Nur durch ein im Sein übergeordnetes, durch die Wirkursache, wird ein *ens possibile a se* zu einem *ens necessarium ab alio*. Materie und Form sind nun aber gleichgeordnet, da die eine nicht ohne die andere existieren kann, wie Kap. 3 gezeigt wurde. Daher kann also weder die Materie durch die Form, noch die Form durch die Materie den Charakter des Notwendigen erhalten. Cod. b Gl.: „dann müßte das andere (also Materie und Form) ein *ens relativum* sein. (Dies ist aber unzutreffend); denn es wurde bereits klargestellt, daß beide nicht *entia relativa* seien“.

⁵⁾ Betreffs dieses dritten stellt sich wiederum dieselbe Frage: woher hat es den Charakter der Notwendigkeit?

Ursache zu sein.¹⁾ Dann also verlieren beide das Dasein nur dann, wenn eine dritte Ursache (die ihre Zusammensetzung herbeigeführt hat) nicht mehr existiert. Wir hatten aber vorausgesetzt, daß es sich nicht so verhält. Das Gesagte aber ist ein Widerspruch.

Dieses ist nun unrichtig und so bleibt als das Richtige einer der beiden anderen Fälle. Wenn daher ihre Nichtexistenz dadurch herbeigeführt wird, daß ein drittes Ding vernichtet wird, so daß also diese beiden „Wirkungen“²⁾ jener dritten Ursache sind, so wollen wir nun betrachten, wie es möglich ist, daß das Wesen jedes einzelnen von beiden (Form und Materie) abhängig ist von der Verbindung mit dem anderen. Es können zwei Fälle eintreten: jedes einzelne von beiden erhält in notwendiger Weise³⁾ entweder seine Existenz von der Ursache durch Vermittlung des anderen. Dann ist jedes einzelne von beiden selbst nächste Ursache (*causa proxima*) dafür, daß das andere (relativ) notwendig existiert. Dieses aber ist unmöglich. In unseren früheren Ausführungen⁴⁾ wurde diese Unmöglichkeit bereits dargelegt. Der zweite Fall besagt, daß ein bestimmtes von beiden allein jenem dritten (der äußeren Ursache) näher steht. Dann ist dieses (ev. die Form) die vermittelnde Ursache und das zweite (ev. die Materie) die Wirkung. Das Richtige ist also jener Fall (wörtlich: Teil), den wir erwähnt haben, nämlich daß die Verbindung zwischen beiden eine solche ist, daß durch sie das eine Ursache, das andere Wirkung wird. Wir könnten noch einen dritten Fall annehmen: beide verhalten sich so, daß die Nichtexistenz des einen von ihnen die Nichtexistenz eines dritten zur notwendigen Folge hat. Aus dieser letzteren ergäbe sich weiterhin die Nichtexistenz des zweiten. Aber auch in diesem Falle ist das eine von beiden die Ursache

¹⁾ Die Ursache verleiht den Charakter der Notwendigkeit. Solange also die Ursache besteht, sind beide Korrelativa notwendig. Keines kann demnach in Wegfall kommen.

²⁾ Wird das Nichtsein von a und b dadurch herbeigeführt, daß c entfernt wird, dann sind a und b auch in ihrem positiven Dasein „Wirkungen“ von c. Die Ursache des Seins ist auch, wenn sie aufgehoben wird, Ursache des Nichtseins und umgekehrt.

³⁾ Jede Ursache wirkt notwendig. Jede in sich kontingente Wirkung ist also relativ d. h. rücksichtlich ihrer Ursache notwendig.

⁴⁾ Vgl. Metaph. I, 6 und 7.

der (anderen) Ursache.¹⁾ Nun aber ist diese causa causae eine (eigentliche) „Ursache“. Damit stellt sich die Sache schließlich so, daß das eine von beiden (die Materie) „Wirkung“, das andere (die Form) „Ursache“ ist.

Daher wollen wir nun erwägen, welches von beiden die Ursache sein muß. Die Materie kann nun aber nicht die Ursache für die Existenz der Form sein. Dies ist aus folgenden Gründen einleuchtend: erstens die Materie ist nur in dem Sinne Materie, weil sie die Fähigkeit hat, etwas in sich aufzunehmen und (für etwas) disponiert zu werden. Dasjenige aber, das „disponiert“ ist, kann als solches nicht Ursache sein für die Existenz dessen, für das es disponiert ist (die Form). Wenn es Ursache wäre, so ergäbe sich notwendig, daß jenes andere (die Form) immer in ihm zugegen sein müßte, auch ohne vorherige Disposition.²⁾ Zweitens ist es unmöglich, daß das Wesen³⁾ eines Dinges in aktueller Weise Ursache für ein anderes Ding sei, während es selbst noch in der Potenz verharret. Es ist vielmehr notwendig, daß sein Wesen bereits früher aktuell ist, um dann erst Ursache für ein anderes Ding zu werden; sei es nun, daß dieses „Früher“ ein Früher der Zeit oder dem Wesen nach ist, d. h. auch wenn der Fall so liegen würde, daß das Ding (die Materie) nur⁴⁾ existieren könnte, indem sie Ursache für das zweite ist, und nur so, daß durch dieses erste jenes zweite notwendigerweise zum Bestehen gebracht wird (es existiert also keine auch nur denkbare Zeit, in der jene Ursache nicht wirkte). Auch deshalb ist sie (per se) „dem Wesen nach“ früher. Ebenso

¹⁾ Im angenommenen Falle ist c die Ursache von b. Das non-esse von a ist aber zugleich Ursache für das non-esse von c. Dann muß man also a auch die entferntere Ursache von b nennen; denn das non-esse von a ist die entferntere Ursache für das non-esse von b. Causa causae est causa causati. Das Verhältnis ist also dann wiederum das des ersten Falles: das eine ist Ursache des anderen.

²⁾ Die Substanz der Materie würde aus sich heraus die Form bewirken, d. h. sie notwendig und immer verursachen.

³⁾ „Wesen“ bezeichnet im eigentlichen Sinne nicht die Wesenheit (Genus und Differenz) noch die Wesensform, sondern das „Selbst“ (dāt) des Dinges.

⁴⁾ Eine solche Ursache wirkt vom ersten Augenblicke ihrer Existenz an. Ist ihre Existenz also ewig und erfolgt die Wirkung gleichzeitig mit der Ursache, dann ist die Wirkung ewig und ohne Anfang in der Zeit, ohne deshalb aufzuhören Wirkung zu sein. In dem Begriffe einer anfangslosen Schöpfung liegt also kein Widerspruch.

indifferent ist es für das genannte Kausalverhältnis, ob das (erste), das Ursache ist, mit dem anderen verbunden bleibt (wie die Form mit der Materie) oder ob es von ihm getrennt ist. Es ist nämlich möglich, daß die eine Ursache für die Existenz des Dinges nur die Existenz eines solchen Dinges verursacht, das mit dem Wesen dieser Ursache verbunden ist (so daß beide, Ursache und Wirkung, ein einheitliches Wesen ausmachen). Dementsprechend ist es weiter möglich, daß dann eine andere Ursache für die Existenz des Dinges nur eine solche Wirkung hervorbringt, die von dem Wesen der Ursache getrennt ist. Der Verstand wird nicht gehindert (sieht keinen Widerspruch darin), diese Möglichkeit zuzugeben. Die fernere Untersuchung behauptet sodann die gleichzeitige¹⁾ Existenz beider Teile. Wenn daher (nach der Annahme) die Materie „Ursache“ für die Wesensform ist, dann muß sie ein aktuell bestehendes Wesen haben, das als besonderes früher vorhanden ist als die Wesensform. Wir hatten dieses aber bereits ausgeschlossen. Der Grund für dieses unser negatives Urteil stützte sich nicht auf die Lehre, daß das Wesen der Materie nur existieren kann, indem es naturgemäß angewiesen ist auf die Verbindung mit der Form, sondern vielmehr auf die Erkenntnis, daß das Wesen der Materie aktuell nur durch die Wesensform existieren kann. Beide Gründe unterscheiden sich.

Die Materie kann drittens nicht Ursache für die Form sein aus folgendem Grunde. Wenn die Materie die nächste Ursache für die Form ist und wenn zugleich die Materie in sich selbst keine Verschiedenheit birgt — die Wirkung und Konsequenz eines Prinzips aber, das in sich keine Verschiedenheit enthält, muß auch seinerseits durchaus gleichartig²⁾ sein — dann könnten auch die materiellen³⁾ Wesensformen keine Verschiedenheit zeigen. Wenn daher ihre Verschiedenheit besteht auf Grund von Dingen, die verschieden sind infolge der Zustände (der modi) der Materie (die also nicht aus dem Wesen

¹⁾ Ursache und Wirkung sind gleichzeitig, selbst wenn die Ursache „dem Wesen und der natürlichen Ordnung nach“ früher ist als die Wirkung.

²⁾ Ursache und Wirkung sind wesensgleich.

³⁾ Materielle Wesensformen sind die der sublunaren Körper und der Sphären. Sie existieren in einer Materie, ohne jedoch in sich materieller Natur zu sein.

der Materie abgeleitet werden können), dann sind diese Dinge selbst die ersten¹⁾ Wesensformen in der Materie. So kehrt die Diskussion wieder zu demselben Punkte zurück. Nehmen wir also den Fall an, daß die Ursache für die Existenz dieser verschiedenen Wesensformen die Materie sei in Verbindung mit einem anderen Dinge, das gleichzeitig mit ihr besteht, ohne aber in²⁾ ihr selbst zu sein. Dann ist also nicht die Materie allein die nächste Ursache, sondern die Materie in Verbindung mit einem anderen Dinge. In diesem Falle entsteht, wenn sich jenes andere Ding und die Materie verbinden, eine bestimmte individuelle Wesensform in der Materie. Wenn nun ein drittes Ding, das verschieden ist von diesem „anderen“, existiert und sich mit der Materie verbindet, dann kommt eine Wesensform zur Existenz, die auch ihrerseits verschieden ist von jener ersten,³⁾ determinierten Wesensform. Daher eignet der Materie (als spezielle Funktion) im eigentlichen Sinne des Wortes die Aufnahmefähigkeit für die Wesensform.⁴⁾ Die spezielle Eigentümlichkeit jeder einzelnen (und damit ihre Verschiedenheit) aber wird nur durch jene Ursachen hervorgerufen. Zugleich ist jede einzelne Wesensform nur zu dem, was sie ist, durch die ihr eigentümliche Natur geworden. Daher ist die Ursache für die Existenz jeder (einzelnen) Wesensform in ihrer eigentümlichen Natur (und ihrer Verschiedenheit von anderen) das äußere, reale Ding (nicht ein interner Bestandteil). Die Materie besitzt also keine Art und Weise des Einwirkens auf das Entstehen jener eigentümlichen (und voneinander verschiedenen) Naturen (der Formen). Jene bestimmte Wesensform ist aber nur wirklich, indem sie durch jene eigentümliche Natur existiert.⁵⁾ Die Materie besitzt also keine andere Einwirkung

¹⁾ Unter „zweiten Wesensformen“ versteht man alle qualitativen Bestimmungen, die das eigentliche Wesen voraussetzen, z. B. die propria. Das esse rationale ist erste, das posse ridere (Arist. 683 a 8) zweite Wesensform.

²⁾ Wenn dieses „andere Ding“ in der Materie wie in einem aufnehmenden Prinzipie wäre, dann bildete es die Wesensform der Materie. Deren Entstehen soll im folgenden erklärt werden. Daher muß Avicenna sie als nicht existierend voraussetzen.

³⁾ Die Verschiedenheit der materiellen Dinge wird also herbeigeführt durch die Verschiedenheit äußerer Agenzien.

⁴⁾ Die Materie bewirkt nicht die Verschiedenheit der Formen.

⁵⁾ Wenn also die Materie die „Wesenheit“ jener Natur nicht hervorbringt, dann auch nicht die „Existenz“ derselben. Wesenheit und Dasein

auf die eigentümliche Existenz jeder Wesensform als die, daß ihr Vorhandensein unumgänglich notwendig ist, damit die Wesensform in ihr existiere. Dieses ist nun aber die Eigentümlichkeit der aufnehmenden Ursache, und daher kommt der Materie nur die Funktion zu, daß sie (die Form) aufnimmt.

Wir haben damit widerlegt, daß die Materie in irgend welcher Weise Ursache für die Wesensform sei. Daher bleibt nur noch der andere Fall übrig, daß es die Wesensform ist, durch die die Existenz der Materie notwendig verursacht wird. Wir wollen also jetzt erwägen, ob es möglich ist, daß durch die Wesensform allein die Existenz der Materie notwendig verursacht werde, und daher lehren wir: die Wesensform, von der sich die Materie nicht trennen kann, kann dieses Verhältnis zur Materie eingehen. Diejenige Wesensform aber, die sich von der Materie trennen läßt, während die Materie selbst, mit einer anderen Wesensform behaftet, existieren bleibt, kann es nicht. Der Grund dafür ist folgender. Wäre diese Wesensform für sich allein auf Grund ihres Wesens Ursache (für die Existenz der Materie), dann würde die Materie vernichtet, wenn die Form nicht mehr existierte, und zugleich müßte die vorausgehende¹⁾ Wesensform eine andere Materie besitzen, die von ihr verursacht²⁾ wäre; (denn die Ursache kann nicht ohne ihre Wirkung existieren). Ferner müßte jene Materie (die die zweite Form annimmt) von neuem entstehen und folglich einer anderen Materie bedürfen.³⁾ Daher muß also die Ursache für die Existenz der Materie ein (äußeres) Ding sein, das mit der Wesensform verbunden ist, so daß die Existenz der Materie nur hervorgerufen wird durch jenes Ding. Es ist jedoch unmöglich, daß die Existenz der Materie aus diesem Dinge hervorgehe ohne irgend eine Wesensform. Der Gegenstand wird vielmehr nur

werden also unterschieden, und ferner gilt der Satz: die Ursache der Wesensform ist auch die Ursache des Dinges.

¹⁾ Es handelt sich um einen Wechsel von Formen in einer und derselben Materie. Von der Materie sind untrennbar die himmlischen Körper.

²⁾ Dann aber kann diese Form ihre Materie nicht verlieren, um eine andere anzunehmen. Die substantielle Veränderlichkeit der Dinge wäre also unmöglich.

³⁾ Alles neu Entstehende setzt eine Potenz d. h. ein materielles Prinzip voraus. (Beweis für die Anfangslosigkeit der Materie.) Es ergäbe sich also eine endlose Kette von Materien verschiedener Ordnung!

vollkommen, wenn beide (Wesensform und Materie) zusammen sind. Daher ist also die Materie, um zu ihrer Existenz zu gelangen, abhängig von jenem Dinge und zugleich von einer Wesensform, wie sie auch immer beschaffen sein mag — einer Wesensform, die von jenem Dinge ausgeht und in die Materie hineingesenkt wird. Daher wird auch die Materie nicht vernichtet durch die Nichtexistenz der Wesensform, weil die Wesensform sich nur von der Materie trennt, um einer anderen Wesensform zu weichen.¹⁾ Diese andere Form bewirkt im Bunde mit derjenigen Ursache, von der die Existenz der Materie ausgeht, dasselbe, was die erste Wesensform hervorbrachte. Ebenso wie also dieses Zweite (die zweite Form) dem Ersten (der ersten Form) darin gleich ist, daß es eine Form ist, ist es ihm auch in dem anderen Punkte gleich, daß es (die zweite Form) mitwirkt, um diese individuelle Materie hervorzubringen.²⁾ Dadurch aber, wodurch das Zweite sich vom Ersten unterscheidet, macht das Zweite die Materie aktuell zu einer Substanz, die verschieden ist von derjenigen, die das Erste hervorbrachte. Viele von den wirklichen Dingen gelangen nur durch die Existenz zweier Dinge zur Vollkommenheit. Das Erleuchten und das Entzünden kommt nur zustande durch (zwei Faktoren) eine Substanz, die erleuchtet, und eine Qualität (die Qualität des Hellen, die der Substanz anhaftet und durch das äußere Agens aktualisiert wird). Diese Qualität ist nicht die alleinige Ursache. Sie macht den Körper, der erleuchtet werden soll, aufnahmefähig für die Strahlen, so daß diese in ihn eindringen, ohne zurückgeworfen zu werden. (Wenn die Strahlen den Körper nicht durchdringen und in ihm verbleiben, wird er nicht leuchtend noch feurig, sondern ist entweder diaphan oder refraktierend.) Jene Qualität bewirkt sodann, daß die Strahlen mit einer bestimmten Eigentümlichkeit ausgestattet werden, die verschieden ist von der Eigentümlichkeit, die eine zweite Qualität in dem Strahle³⁾ hervorbringt, wie z. B.

¹⁾ Wörtlich: „für eine andere Form“ oder Cod. a: „durch Vermittlung einer anderen Form“.

²⁾ Wechseln sich zwei Formen in einer Materie ab, so übernimmt die zweite die Funktionen der ersten.

³⁾ Wenn ein und derselbe Strahl in dem einen Körper die Erleuchtung und die verschiedenen Farben, in dem anderen das Verbrennen bewirkt, so muß der Grund dieser Verschiedenheit in den Körpern liegen. Diese müssen also verschiedene Qualitäten besitzen.

die der Farben. Über diese Dinge, die wir hier verhandelt haben, betreffs des Durchdringens der Strahlen und ihres Zurückgeworfenwerdens mögest du keine Schwierigkeiten erheben, nachdem du den Zweck der Darlegung erkannt hast.¹⁾ Wenn du weiter darüber betrachtetest, findest du leicht noch treffendere Beispiele für die genannte Thesis. Jedoch bringt es (der Gültigkeit des Beweises) keinen Schaden, wenn du auch keine weiteren Beispiele findest; denn nicht jedes Ding bedarf einer Ausführung durch Beispiele.

Jemand könnte dagegen einwenden: wenn die Existenz der Materie abhängig ist von der Vereinigung jenes Dinges (der äußeren Ursache) mit der Wesensform, dann verhält sich also die Verbindung beider wie die Ursache für das Ding. Wenn nun die Wesensform aufhört, zu sein, dann wird auch diese Summe, die den Charakter der Ursache hat, vernichtet, und folglich muß auch die Wirkung aufhören. Darauf antworten wir: die Existenz der Materie hängt ab von der Verbindung jenes Dinges mit der Wesensform, jedoch nicht, insofern die Wesensform eine in ihrer Art bestimmte ist, sondern insofern sie einfachhin „Wesensform“ ist. Die Summe beider (nämlich jener äußeren Ursache und einer beliebigen Wesensform) wird durchaus nicht vernichtet; denn es existiert immer jenes Ding und die Wesensform als solche²⁾ (in der allgemeinen Bedeutung als Wesenheit). Daher gilt aber: wenn jenes Wirkliche nicht existierte, dann würde auch die Materie nicht zum Dasein gelangen, und wenn die Wesensform als solche (d. h. irgend eine beliebige Form) nicht existierte, dann würde ebenfalls die Materie nicht wirklich sein. Wenn daher die erste Wesensform aufhörte, zu sein, ohne daß sie durch eine zweite ersetzt würde,³⁾ dann würde jenes für sich bestehende, äußere Wirkliche

¹⁾ Sie sollte darlegen wie ein Gegenstand (das Erleuchten) aus zwei Teilen, einem undifferenzierten (dem Strahl) und einem differenzierenden, formellen (der Qualität) entsteht. Eine Wirkung kann zwei gleichzeitige Ursachen verschiedener Ordnung haben.

²⁾ Wenn zwei Formen in einer Materie wechseln, bleibt zwar nicht ein und dieselbe, aber doch immer eine gewisse Form mit der äußeren causa efficiens verbunden und wirkt auf die Materie.

³⁾ Wörtlich: „nicht auf Grund des Nachfolgens der zweiten“. Die zweite Form verdrängt die erste und ist in diesem Sinne „Ursache“ dafür, daß die erste die Materie verläßt.

(die *causa efficiens*) allein sein, ohne daß das andere Ding, nämlich die Wesensform als solche, existierte. Dann wäre es aber unmöglich, daß von diesem Wirklichen (a sola *causa efficiente*) die Existenz der Materie ausginge, da dieses Wirkliche für sich allein existierte, ohne Verbindung mit einem anderen oder Beziehung zu einem solchen.¹⁾

Dagegen könnte jemand die Schwierigkeit machen, daß die Vereinigung, die aus dieser Ursache und der Wesensform besteht, nicht ein numerisch einziger Gegenstand ist. Sie ist vielmehr ein einziger Gegenstand nur der Art nach, d. h. in allgemeiner Bedeutung. Dasjenige nun, was in allgemeiner Bedeutung (also der Art oder dem Genus nach) ein einziges ist, kann nicht Ursache werden für ein Ding, das numerisch ein einziges ist, noch für etwas, das sich verhält wie die Natur der (realen) Materie; denn sie ist numerisch ein einziges.

Darauf erwidern wir: wir leugnen nicht, daß dasjenige, was dem allgemeinen Begriffe nach einheitlich ist und dessen Einheit erhalten wird durch das numerisch „Eine“, Ursache sein kann für ein numerisch Einheitliches. In der sublu-narischen Welt (wörtlich: hier) wird nun aber das der Art nach „Eine“ in seiner Einheit erhalten durch das numerisch „Eine“. Jenes ist das Unkörperliche.²⁾ Daher verursacht jenes Wirkliche (das Geistige) die Materie. Letztere wird aber in vollendeter Weise nur dadurch hervorgebracht, daß sich irgend ein Ding mit dem geistigen Prinzipie vereinigt. Welches aber dieses Ding (das geistige Prinzip) ist, wirst du später³⁾ erfahren.

Die Wesensformen sind daher entweder solche, die von der Materie nicht getrennt (noch trennbar)⁴⁾ sind, oder solche,

¹⁾ Wörtlich: „sine socio vel conditione“. Cod. c add: Dieses Ding ist eine *causa efficiens* nur auf Grund der Existenz der Form (wörtlich: „des Dinges“). Es bleibt (in seiner Eigenschaft als Ursache) nur bestehen durch die Form, indem es jedoch möglich ist, daß es existiert (nicht als Ursache) auch ohne die Form (wörtlich: „ohne das Ding“).

²⁾ Die Inhalte der Ideenwelt sind spezifisch einheitlich. Dieselben existieren als Arten in der materiellen Welt durch numerisch einheitliche Individuen. Die Materie ist also Grund der numerischen Vielheit.

³⁾ Abh. VI und IX. Der aktive Intellekt bewirkt das Entstehen der Welt Dinge durch die vorbildliche Form, die in ihm ist.

⁴⁾ Die Formen der himmlischen Sphären sind nicht trennbar von ihren Materien. Daher sind die Himmel unvergänglich.

die von ihr getrennt werden können. Die Materie kann daher nicht ohne eine ähnliche Form existieren (wenn die erste Form die Materie verlassen hat). Die Wesensformen, die von der Materie getrennt werden, so daß für sie ein Ersatz eintritt, werden dauernd erhalten durch die in der Materie folgende Wesensform, indem jene Formen sich ersetzen. Daher sind jene Wesensformen in gewisser Weise eine Vermittlung zwischen der Materie, die bestehen bleibt, und demjenigen Prinzip (dem aktiven Intellekte), das ihr den Bestand verleiht. Das vermittelnde Prinzip wirkt ein auf die Konstituierung der Substanz. Deshalb muß zuerst sein eigenes Wesen konstituiert werden. Dann erst wird durch dasselbe ein anderes in seinem Bestehen konstituiert, und zwar per se, in erster Linie.¹⁾ Dieses Sein (die Form) ist die *causa proxima* des Dinges inbezug auf das Bestehen. Wenn diese (formelle) Ursache nun durch jenes Prinzip besteht, das der Materie durch die Vermittlung der Form den Bestand verleiht, dann erlangt also die (formelle) Ursache ihr Bestehen in ursprünglicher Weise (d. h. ohne weitere Vermittlung) von den höchsten Prinzipien. Dann erst (erhält) die Materie (ihr Bestehen). Wenn aber die Form nicht durch jene Ursache (den aktiven Intellekt) besteht, sondern durch sich selbst,²⁾ und wenn sodann die Materie durch die Form das Bestehen erhält, dann ist dieses Verhältnis betreffs der Form um so leichter erkennbar.³⁾ Die Wesensformen aber, die sich nicht von der Materie trennen lassen, können nicht durch die Materie bewirkt sein, so daß dann also die Materie dieselben notwendig hervorbrächte und aus eigener Kraft verursachte. Dann wäre die

¹⁾ Zwischen der Form und der Materie existiert also keine weitere Vermittlung.

²⁾ Vgl. dazu Thomas de spirit. creat. V, ad 10: *Licet materia non possit esse sine forma, tamen forma potest esse sine materia, quia materia habet esse per formam et non e converso.*

³⁾ Es handelt sich um die Thesis, daß die Form ein verursachendes Prinzip sei und der Materie natura und per se vorausgehe. Vgl. Arist. Metaph. 1084 b 2: *ἔτι εἰ ἔστι χωριστός ὁ ἀριθμός, ἀπορήσειεν ἂν τις πότερον πρότερον τὸ ἐν ἢ ἡ τριάς καὶ ἡ δυνάς. ἢ μὲν δὴ σύνθετος ὁ ἀριθμός, τὸ ἐν, ἢ δὲ τὸ καθόλου πρότερον καὶ τὸ εἶδος, ὁ ἀριθμός.* Die Form ist also in ähnlichem Sinne wie das Universelle „früher“ als das compositum. Vgl. Thomas de Verit. IX, 3 ad 6: *introductio formae est prior illo ordine, quo forma est prior materia, qui est ordo perfectionis.*

Materie¹⁾ ein aktives Prinzip für die Existenz desjenigen, wodurch²⁾ sie zur Vollendung gelangt. Daher ist sie „aufnahmefähig“ (aufnehmend), insofern sie durch etwas ihre Vollkommenheit erlangt. Sie verhält sich jedoch wie eine aktive Ursache, die die Existenz verleiht, insofern sie das Ding notwendig hervorbringt. Daher verursacht die Materie³⁾ die Existenz eines Dinges durch sich selbst. Nun ist aber das Ding, insofern es aufnahmefähig ist (für die Wesensform), etwas anderes als das Ding, insofern es ursächlich wirkt, und daher ist die Materie behaftet mit zwei Wirklichkeiten. Durch die eine ist sie disponiert (für die Aufnahme der Wesensform); durch die andere verursacht sie aus sich heraus ein Wirkliches (die Form und das Zusammengesetzte). Daher ist der Teil von ihr, der disponiert ist (für die Aufnahme der Wesensform), die Substanz der Materie und jenes andere (die Form) ein Ding, das zu ihrem Sein als Materie hinzugefügt wird. Mit diesem verbindet sich die Materie und bringt in ihm⁴⁾ eine Wirkung hervor. So verhält sich die Naturkraft, die auf die Bewegung

¹⁾ Dem Wortlaute nach könnte man auch passivisch übersetzen: Dann ist also die Materie notwendig hervorgebracht durch etwas (die Form), wodurch sie vervollkommen wird. Vgl. dazu Thomas de Verit. IX, 3 ad 6: *Sicut forma est quodammodo causa materiae inquantum dat ei esse actu, quodam vero modo materia est causa formae, inquantum sustentat ipsam. Ita etiam quodammodo ea quae sunt ex parte formae sunt priora his quae sunt ex parte materiae (vgl. die Hauptthesis dieses Kapitels) quaedam vero e converso. Ebenso ib. XXVIII, 7c.: Contingit secundum diversa genera causarum idem respectu eisdem esse causam et causatum; sicut purgatio est causa sanitatis in genere causae efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causae finalis. Similiter materia causa est formae aliquo modo inquantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiae inquantum dat materiae esse actu. Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causae. Ebenso IV lib. Sent. d. 17, q. 1. 4, q. 1c: Die Materie „verursacht“ den Gegenstand, insofern die Teile eines Zusammengesetzten dieses „verursachen“.*

²⁾ Die Form ist dasjenige, wodurch das compositum ex materia et forma vollendet wird.

³⁾ Fehlt Cod. a.

⁴⁾ Die Materie bringt in der Form eine Wirkung hervor, indem die Form dadurch, daß sie in die Materie aufgenommen ist, modifiziert wird. Dieser Modus, in dem die Form in der Materie erscheint, haftet der Form außerhalb der Materie nicht an. Er ist also durch die Materie „verursacht“, insofern etwas Passives überhaupt Ursache sein kann.

gerichtet ist, in der Materie.¹⁾ Jenes Ding (das in gewisser Weise von der Materie „verursacht“ wird) ist nun die erste Wesensform, und so kehrt die Diskussion zum Anfang²⁾ zurück.

Die Wesensform ist daher früher als die erste Materie und man kann nicht sagen, daß die Wesensformen in sich der Potenz nach immer existieren und nur aktuell wirklich würden durch die Materie; denn die Substanz der Wesensform ist das Aktuellsein. Die Natur dessen, was in der Potenz existiert, befindet sich (ausschließlich) in der Materie³⁾ als seinem Substrate. Daher ist die Materie so beschaffen, daß man betröfßs ihrer sagen kann, sie bestehe in sich selbst der Potenz nach und sei existierend.⁴⁾ Aktuell sei sie jedoch nur durch die Wesensform. Wenn auch die Wesensform nicht trennbar ist von der ersten Materie, so besteht sie dennoch nicht durch dieselbe, sondern durch die Ursache, die sie in die Materie hineinsenkt. Wie könnte auch die Wesensform durch die Materie ihr Bestehen erhalten! Wir haben doch bewiesen, daß die Wesensform Ursache der Materie ist. Die Ursache aber besteht nicht durch die Wirkung, noch auch verhalten sich zwei (korrelative) Dinge so, daß das eine durch das andere existiert, indem jedes einzelne von beiden das andere in seiner Substanz und Existenz hervorbringt.⁵⁾

Die Unmöglichkeit dieser Ansicht ist aber klargestellt worden, und der Unterschied zwischen demjenigen, wodurch ein Ding existiert, und demjenigen, was nicht von ihm trennbar

¹⁾ Dadurch daß die Naturkraft in der Materie ist, wird sie in gewisser Weise modifiziert und betätigt sich anders, als sie sich im rein idealen, unmateriellen Zustande betätigen würde. Vgl. Bäumker, Das Problem der Materie in der griech. Philosophie, Münster 1890, S. 271—281. Die Materie betätigt sich „mitwirkend, selbstwirkend und gegenwirkend“.

²⁾ Cod. c: „Das was Materie genannt wird kann auch Form heißen, und was Form, auch Materie“. Insofern die Materie kausalen Einfluß ausübt, erhält sie eine sonst der Form eigentümliche Bestimmung.

³⁾ Bevor also die Form existiert, ist sie weder potentiell — sonst wäre sie Materie — noch aktuell. Sie ist jedoch als Idee im Geiste des aktiven Intellektes der Mondsphäre vorhanden.

⁴⁾ Die neuplatonisch-scholastische Lehre bezeichnet die Materie als reine Privation. Nach Aristoteles ist jedoch die Materie (meistens) etwas Positives. Dieser Ansicht folgt Avicenna. Er zeigt darin seine mehr auf das Empirische und Naturwissenschaftliche gerichtete Denkweise.

⁵⁾ Ein solches Verhältnis schließt einen Widerspruch ein, wie Avicenna es S. 65 ff. nachgewiesen hat.

ist (wie die Wesensform von der Materie), hast du erkannt.¹⁾ Die Wesensform existiert deshalb nur in einer Materie, nicht als ob die Ursache ihrer Existenz die Materie oder ihr „esse in materia“ wäre. So existiert die Ursache nur gleichzeitig mit der Wirkung nicht in dem Sinne, als ob der Grund für die Existenz der Ursache die Wirkung oder ihr „esse cum effectu“ wäre. Die Sache verhält sich vielmehr anders. Ist die Ursache aktuell Ursache, so bringt sie die Wirkung notwendig hervor und auch den Umstand, daß sie gleichzeitig mit der Wirkung existiert. Ebenso verhält sich die Wesensform. Ist sie eine real existierende Wesensform, dann hat sie notwendig zur Folge, daß sie einem Dinge den Bestand verleiht, indem dieses Ding sich mit ihrem Wesen, der Form, verbindet.²⁾ Dasjenige also, was einem Dinge das aktuelle Bestehen verleiht und ihm die Existenz mitteilt, ist teils etwas, was die Existenz „mitteilt“, indem es von dem (entstehenden) Gegenstande getrennt ist³⁾ — und teils etwas, was die Existenz „mitteilt“, während es mit ihm verbunden bleibt auch dann, wenn dasselbe keinen Teil des Gegenstandes ausmacht. So verhält sich die Substanz zu den Akzidenzien, die ihr anhaften und sich notwendig aus ihr ergeben, und zu den verschiedenen Mischungen.

Es ist daher klar, daß jede Wesensform in einer Materie existiert, die eine „körperliche“ (dreidimensionale und physische, nicht mathematische) ist. Sie existiert auf Grund einer wirkenden Ursache. Betreffs der zeitlich entstehenden Wesensform ist dieses einleuchtend. Dasselbe gilt betreffs der der Materie notwendig anhaftenden Wesensform; denn die erste Materie wurde nur durch **Einwirkung** einer Ursache mit dieser Form determiniert (d. h. ausgestattet). An anderen Orten werden wir dieses noch mehr auseinandersetzen.⁴⁾

¹⁾ Es ist der Unterschied zwischen den Bestandteilen eines Gegenstandes und den notwendigen Akzidenzien oder Voraussetzungen.

²⁾ Die Form verleiht also der Materie das „esse“ und das „esse coniunctum cum forma“.

³⁾ Dies ist die *causa efficiens*.

⁴⁾ Vgl. *Abb. IX*.

Dritte Abhandlung.

Erstes Kapitel.

Kurze Darlegung dessen, was über die neun Kategorien betreffs ihrer Natur als Akzidenzien¹⁾ untersucht werden muß.²⁾

Daher lehren wir: das Wesen der Substanz haben wir nunmehr³⁾ erklärt und ausgeführt, daß sie von dem Unkörperlichen und Körperlichen,⁴⁾ wie auch von der Materie und der Wesensform⁵⁾ ausgesagt wird. Daß der Körper existiere,⁶⁾ bedarf keines Beweises. Die Existenz der Materie und der Wesensform haben wir (Abh. II, 2) bereits bewiesen. Die der unkörperlichen Substanz (wörtlich: des Getrennten) haben wir (Abh. II, 1) in *potencia proxima ad actum* dargetan und wollen dieselbe auch weiterhin begründen (Abh. VIII und IX). Ferner sei (als Nachweis einer geistigen Substanz) auf folgendes hingewiesen. Wenn du dich dessen erinnerst, was wir über die Seele gesagt haben,⁷⁾

¹⁾ Während die Einzelwissenschaften die Neunzahl der Akzidenzien und ebenso ihre Funktion als Akzidenz, im Gegensatz zur Substanz, voraussetzen, ist es Aufgabe der Metaphysik, diese Voraussetzungen zu beweisen. Nur sie verfügt über die universellen Prinzipien, aus denen dieser Beweis geführt werden kann. Derselbe sieht ab von der körperlichen Natur der Akzidenzien und betrachtet sie vielmehr im absoluten Sinne, ist also insofern eine Untersuchung über das *ens immobile* und das *ens inquantum est ens*.

²⁾ Cod. c und d add: „und Hinweis auf dieselben“ d. h. Aufzählung derselben.

³⁾ Vgl. Abh. II.

⁴⁾ Abh. II, 1.

⁵⁾ Abh. II, 2.

⁶⁾ Die „Existenz“ nachzuweisen betreffs der Objekte der Einzelwissenschaften ist das formale Objekt der Metaphysik.

⁷⁾ Naturw. VI. Teil, I 1 u. V 2.

ist dir einleuchtend, daß eine körperlose Substanz, die verschieden ist vom Körper, existiert. (Nachdem also die Substanz hinreichend besprochen wurde) ist es nunmehr angebracht, das Wesen der Akzidenzien und ihre Existenz darzulegen.

In diesem Sinne sagen wir: die Wesenheit der zehn Kategorien hast du bereits in der Auseinandersetzung zu Anfang der Logik kennen gelernt.¹⁾ Wir zweifeln ferner nicht, daß das zur Gruppe der Kategorien gehörige Relative, insofern es ein Relatives ist, notwendigerweise²⁾ ein Akzidens für ein Ding darstellt. Ebenso verhält es sich mit den Beziehungen, die enthalten sind in dem „Wo“, dem „Wann“, der Lage, dem Handeln und Leiden. Denn diese sind Verhältnisse (Zustände) die als Akzidenzien den Dingen zukommen, in³⁾ denen die genannten Kategorien sind. Sie verhalten sich darin wie das Wirkliche, das sich im Substrate befindet. Wahrlich so ist es. Es müßte denn jemand den Einwand erheben: das *agere* verhalte sich anders, denn das *agere* existiere nicht im Handelnden, sondern in seinem Objekte.⁴⁾ Wenn jemand diese Schwierigkeit erheben sollte, und wenn ihm sogar seine Behauptung zugestanden würde, so bewiese dieses dennoch nichts gegen das, was wir behaupten wollen, indem wir sagen: die Handlung ist etwas, das in einem Dinge (als *subiectum inhaerionis*) existiert. Das *agere* existiert also in einem Substrate (ist also Akzidens), selbst wenn es nicht in dem Handelnden ist.

Daher bleiben von den Kategorien⁵⁾ noch diejenigen zu besprechen übrig, die Anlaß zu Zweifeln geben, und es stellt sich die Frage, ob sie Akzidenzien seien oder nicht. Es handelt sich dabei um zwei Kategorien, die der Quantität und die der Qualität. Was die Kategorie, der Quantität anbelangt, so lehren

¹⁾ Logik II. Teil, III 1—3.

²⁾ Da es keine Substanz und auch kein *non ens* ist, muß es konsequenterweise ein Akzidens sein.

³⁾ Sie inhärieren also den Substanzen und besitzen daher das Wesen der Akzidenzien. Vgl. Arist. Kateg. I a 23: τῶν ὄντων . . . τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται. ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω, ὃ ἐν τινι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν, ὅλον ἢ τίς γραμματικὴ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῇ ψυχῇ, καθ' ὑποκειμένου δ' οὐδενὸς λέγεται.

⁴⁾ Demnach ist das *agere* Akzidens des Objektes. Es ist also doch Akzidens. Wäre es kein solches, dann dürfte es weder im Handelnden noch in seinem Objekte inhärieren.

⁵⁾ Unerwähnt blieben Qualität, Quantität und habere.

viele, daß die Linie, die Fläche und die körperliche (dreidimensionale) Ausdehnung zur Kategorie der Substanz zu rechnen seien. Ja, sie begnügen sich damit nicht einmal, sondern behaupten, diese (mathematischen) Gegenstände seien sogar die ersten Prinzipien der Substanzen (Pythagoras). Andere (ebenfalls Pythagoras und seine Schule) sind dieser Ansicht inbezug auf die diskontinuierlichen Quantitäten d. h. die Zahlen¹⁾ und halten diese für die ersten Prinzipien der Substanzen.

Betreffs der Qualität lehren einige Naturwissenschaftler, daß sie überhaupt nicht wie ein Inhaerens in einen Subjekte sein kann.²⁾ Sie lehren vielmehr, daß die Farbe in sich selbst eine Substanz sei, ebenso der Geschmack und der Geruch, und daß durch diese Qualität die sinnlich wahrnehmbaren Substanzen ihr Bestehen erhalten.

Die meisten Anhänger der Geheimwissenschaften hängen dieser Lehre an (als Alchimisten lehren sie, daß die Substanzen aller Körper wesensgleich seien und sich nur durch die Qualitäten unterscheiden. Durch Entfernung der einen Qualität und Einführung der anderen können also die Substanzen z. B. Silber in Gold verwandelt werden). Was nun die Schwierigkeiten betreffs der Substantialität der Qualitäten angeht, so ist es das richtige, dieselbe in der Naturwissenschaft vorzubringen. Wir haben dieses auch bereits getan.³⁾

Was nun die Anhänger der Lehre von der Substantialität der Quantität angeht, so sind es diejenigen, die aufstellen: die kontinuierlichen Quantitäten seien Substanzen und erste Prinzipien der Substanzen. Man stellte die Ansicht auf, die kontinuierlichen Quantitäten seien die (physischen) Dimensionen, die der körperlichen Substanz das Bestehen verleihen. Was aber dem Dinge das Bestehen verleiht, ist „früher“ als dasselbe. Was aber „früher“ ist als die Substanz, ist in vorzüglicherem Sinne „Substanz“ und daher bezeichneten jene Philosophen von den drei genannten Gegenständen⁴⁾ den Punkt in vorzüglichstem

¹⁾ Vgl. Arist., Metaph. 986 a 20, 987 a 18 u. s. w.

²⁾ Wörtlich: „sie ist nicht getragen“. Cod. c: d. h. „sie sind keine Akzidenzien“. Derselbe Ausdruck bezeichnet auch das Prädikat in Beziehung zum Subjekte.

³⁾ Vgl. Naturw. IV. Teil; auch Logik II. Teil, V und VI bis Kap. 4.

⁴⁾ Genannt wurden expressis verbis nur die Linie, Fläche und der mathematische Körper. Der Punkt ist jedoch in der Linie einbegriffen.

Sinne als „Substanz“. Die Anhänger der Lehre betreffs der Zahlen lehren, daß diese die ersten Prinzipien der Körper seien. Jedoch behaupten sie, die Zahlen seien aus Einheiten zusammengesetzt, so daß also die Einheiten¹⁾ principia principiorum seien. Sodann lehrten sie, die Einheit sei eine Naturkraft, die in ihrem Wesen nicht notwendig abhängig sei von irgend einem Dinge. Der Grund dafür ist der, daß die Einheit in jedem Dinge enthalten ist und daß sie in „diesem“ Dinge (d. h. in jedem Individuum) verschieden ist von dem Wesen desselben. So ist z. B. die Einheit im Wasser verschieden von dem Wasser und im Menschen verschieden von dem Menschen. Sie ist also insofern sie „Einheit“ ist, selbständig und ist nicht notwendig ein bestimmtes Ding. Jedes Ding aber wird nur zu dem, was es ist (zu einer bestimmten Wesenheit), indem es zu einer determinierten Einheit wird. Daher ist also die Einheit erstes Prinzip für die Linie, die Fläche und für jedes Ding; denn die Fläche wird nur zu einer Fläche durch die Einheit ihrer Kontinuität, die ihr in eigentümlicher Weise zukommt. Ebenso verhält sich die Linie. Der Punkt ist ebenfalls eine Einheit, die eine gewisse Lage besitzt. Die Einheit ist daher die Ursache jenes Dinges und das erste, was zum Bestehen gelangt. Aus der Einheit entsteht die Zahl. Diese ist daher eine vermittelnde Ursache zwischen der Einheit und jedem realen Dinge. Der Punkt ist also eine Einheit mit bestimmter Lage, die Linie eine Zweiheit mit bestimmter Lage, die Fläche eine Dreiheit mit bestimmter Lage, der Körper eine Vierheit mit bestimmter Lage.²⁾ Man ging dann von einem zum anderen weiter und ließ jedes Ding aus der Zahl entstehen.

Wir müssen daher zunächst klar legen, daß die Dimensionen und die Zahlen Akzidenzien sind. (Kap. 4 und 5.) Sodann

¹⁾ Es ist dies die Lehre der neupythagoräischen Schule und der pythagoraisierenden Platoniker. Vgl. dagegen Arist. *Metaph.* 1001 a n. b und 1040 b 18: *φανερὸν ὅτι οὐτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὅν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν πραγμάτων.*

²⁾ Vgl. dazu Arist. *Psych.* 404 b 22: *ἔτι δε καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἓν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο, τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἰσθησὶν δὲ τοῦ στερεοῦ. οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἶδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλεγοντο;* und *Metaph.* 1090 b 21: *ποιεῖν γὰρ τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ἑλῆς καὶ ἀριθμοῦ, ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δ' ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεὰ ἢ καὶ ἐξ ἄλλων ἀριθμῶν;* und *Polit.* 1316 a 8.

müssen wir uns Mühe geben, die Schwierigkeiten zu lösen, die die entgegenstehenden philosophischen Schulen vorbringen (Kap. 5). Vordem müssen wir aber die wahre Natur der Arten der Quantität definieren (Kap. 9). In erster Linie müssen wir also die Natur der Einheit bestimmen (Kap. 2 und 3). Der Grund dafür, daß wir die Einheit an dieser Stelle¹⁾ definieren, ist ein doppelter: der erste besagt, daß die Einheit eine überaus große Ähnlichkeit hat mit dem Seienden, das doch das (formelle) Objekt dieser Wissenschaft ist²⁾ (*unum et ens convertuntur*). Der zweite Grund besagt, daß das Eine in irgend welcher Weise ein erstes Prinzip für die Quantität ist. Daß die Einheit auch ein erstes Prinzip für die Zahl ist (also die diskontinuierliche Quantität), ist ein der Untersuchung dieser ersten Frage naheliegendes weiteres Problem;³⁾ die Einheit ist weiterhin ein erstes Prinzip für die kontinuierliche Quantität, weil das Kontinuum eine gewisse Einheit ist, und weil sich die Einheit fast so verhält wie eine formelle Ursache (also wie die Form) für das Kontinuum. Ferner ist die Ausdehnung nur aus dem Grunde eine Ausdehnung, weil sie gemessen werden kann. Der Umstand aber, daß sie gemessen werden kann, ist gleichbedeutend mit der anderen, daß sie gezählt werden kann. Dieses letztere bedeutet nichts anderes als, daß ihr eine Einheit zukommt.⁴⁾

¹⁾ Nach dem in I 4 entworfenen Programme müßte die Metaphysik eingeteilt werden in: I. Die Lehre über das Sein, die Arten und Proprietäten des Seins; II. Die Lehre über das Eine, seine Arten und Bestimmungen. Von diesem Plane weicht Avicenna ab, indem er die Lehre über das Eine vorbringt innerhalb und als Teil der Lehre vom Sein. Das Eine müßte über allen Kategorien stehen, und Avicenna behandelt dasselbe als Teil der Lehre über die Quantität! Daß Avicenna diese seine veränderte Auffassung rechtfertigen muß ist selbstverständlich.

²⁾ Dieser Grund beweist nur, daß die Einheit in den Bereich der Metaphysik gehört. Der folgende rechtfertigt ihre Behandlung vor der Quantität.

³⁾ Die Lehre über die Quantität muß sowohl die kontinuierliche (geometrische) als auch die diskontinuierliche (arithmetische, die Zahl) behandeln.

⁴⁾ Vgl. Arist. *Metaph.* 1052 b 20: *μέτρον γὰρ ἐστὶν ὃ τὸ πᾶσιν γινώσκειται· γινώσκειται δ' ἢ ἐν ἡ ἀριθμῷ τὸ πᾶσιν ἢ πᾶσιν, ὃ δ' ἀριθμὸς ἅπας ἐν, ὥστε πᾶν τὸ πᾶσιν γινώσκειται ἢ πᾶσιν τῷ ἐνί, καὶ ὃ πρῶτον πᾶσιν γινώσκειται, τοῦτο αὐτὸ ἐν.*

Zweites Kapitel.

Die Diskussion über das Eine.¹⁾

Das Eine wird in vieldeutiger Weise von mehreren Begriffen ausgesagt, die darin übereinstimmen, daß sie aktuell keine Teilung enthalten, insofern jedes einzelne von ihnen mit sich selbst identisch ist. Jedoch existiert der Begriff (des Einen) in diesen Dingen nach einem gewissen Früher oder Später (also analogice, nicht aequivoce oder univoce). Dies (gilt von dem unum per se, das folgt) auf das unum per accidens.²⁾ Letzteres besteht darin, daß von einem Dinge, das sich mit einem anderen verbindet, ausgesagt wird, daß es das andere sei,³⁾ und daß beide zusammen ein einziges Ding ausmachen. Dieses (Verhältnis zweier Gegenstände) ist entweder I. Subjekt und akzidentelles Prädikat. So sagen wir: Zaid und ibn Abdallah ist eine Person oder: Zaid und der Arzt ist eine Person — oder II. (die beiden Gegenstände) sind zwei Prädikate in einem Subjekte.⁴⁾ So sagen wir: der Arzt und ibn Abdallah ist eine

¹⁾ Zum Begriffe der Einheit vgl. Thomas totius logicae Summa tr. III 1: Sciendum est, quod unum convertitur cum ente et unum est principium numeri. Unum autem primo modo sumptum (das ontologisch Eine) nihil aliud est quam ens indivisum. Addit autem unum supra ens negationem seu privationem divisionis. Et quia omne ens est unum isto modo sumptum, ideo unum sic sumptum non solum est in genere quantitatis, sed in omnibus generibus sicut et ens et ideo unum est de transcendentibus ... Unum autem quod est principium numeri addit super unum quod convertitur cum ente, non rem aliquam sed concernit illud addendo sibi duas rationes: scilicet quia dicit non omnem indivisionem, id est non dicit omne ens in quantum est indivisum, sed dicit ens indivisum quantitatis continuæ et dicit rationem mensuræ discretæ ... Unum ergo quod convertitur cum ente, dicit ens indivisum, quodcumque sit illud. Unum autem quod est principium numeri dicit ens continuum indivisum.

²⁾ Vgl. Arist., Metaph. 1015 b 16: "Ἐν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκός, τὸ δὲ καὶ αὐτὸ, κατὰ συμβεβηκός μὲν οἶον Κορίσκος καὶ τὸ μουσικὸν καὶ Κορίσκος μουσικός ... πάντα γὰρ ταῦτα ἔν λέγεται κατὰ συμβεβηκός. Das scholastische Beispiel ist: medicus musicus.

³⁾ Koriskos und der Musiker sind dieselbe Substanz.

⁴⁾ Den gleichen Gedanken führt Aristoteles betreffs des numerisch Einen aus (Topik 103 a 29): τρίτον δ' διὰν ἀπὸ τοῦ συμβεβηκός (τὸ αὐτὸν ἀποδοθῇ) ὅλον τὸ καθεύμενον ἢ τὸ μουσικὸν Σωκράτει. πάντα γὰρ ταῦτα τὸ ἔν ἁριθμῷ βόλγεται σημείρειν.

Person, wenn es sich zufällig (also akzidentell) trifft, daß eben derselbe äußere Gegenstand zugleich Arzt und ibn Abdallah ist — oder III. sie sind zwei Subjekte innerhalb eines Prädikates, das sich wie ein Akzidens zu ihnen verhält. So sagen wir: der Schnee und der Gips sind eins (dasselbe), d. h. sie stimmen überein in der weißen Farbe. (Dies bildet eine akzidentelle Einheit); denn es verhält sich akzidentell, daß von beiden ein und dasselbe Akzidens ausgesagt wird.¹⁾

Dasjenige, das dem Wesen²⁾ nach eins ist, ist entweder eins im Genus oder eins in der Art, und dies ist dasjenige, das durch die Differenz eins ist. Ein anderes ist eins durch die Ähnlichkeit, oder durch das Substrat, oder der Zahl³⁾ nach. Letzteres, das numerisch eine, ist manchmal eins durch die Kontinuität,⁴⁾ manchmal durch die Kontiguität (wörtlich durch

¹⁾ Vgl. Arist. I. c.: τὸ μὲν δίκαιον καὶ τὸ μουσικόν (ἐν λέγεται) ὅτι μία οὐσία συμβέβηκεν (Avicenna II), τὸ δὲ μουσικόν καὶ κορίσκος, ὅτι θάτερον θάτερον συμβέβηκεν (Avicenna I) ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ γένους αὖν ἐπὶ τῶν καθόλου τινὸς ὀνομάτων λέγεται τὸ συμβεβηκός, οἷον ὅτι ἀνθρώπος τὸ αὐτὸ καὶ μουσικός ἀνθρώπος. Diese Einheit im universellen Begriffe gibt Avicenna in etwas abweichender Auffassung als dritte Art der akzidentellen Einheit. Auf I und III lassen sich die Worte anwenden: οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ἄμφω ὑπάρχει, ἀλλὰ τὸ μὲν (III) ὡς γένος καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ (in der weißen Farbe), τὸ δὲ (I) ὡς ἕξις ἢ πάθος τῆς οὐσίας.

²⁾ Vgl. Arist. Metaph. 1015 b 36: τῶν δὲ καθ' ἑαυτὰ (per se) ἐν λεγόμενων τὰ μὲν λέγεται τῷ συνεχῇ εἶναι, οἷον ῥάκελλος δεσμῷ, καὶ γραμμὴ καὶ κεκαμμένη ὄ, συνεχὴς δὲ, μία λέγεται . . . αὐτῶν δὲ τούτων μᾶλλον ἐν τὰ φύσει συνεχῇ ἢ τεχνῇ, συνεχὴς δὲ λέγεται, οὐ κίνησις μία καθ' αὐτὸ καὶ μὴ διὸν τε ἄλλως; ib. 1016 a 9: τὰ τε δὴ ὅλως συνεχῇ ἐν λέγεται, καὶ ἔχον χάμψιν, καὶ ἔτι μᾶλλον τὰ μὴ ἔχοντα χάμψιν . . . καὶ ἡ εὐθεία τῆς κεκαμμένης μᾶλλον ἐν; ib. 17: ἔτι ἄλλον τρόπον ἐν λέγεται τῷ τὸ ὑποκείμενον (arab. maudhū) τῷ εἶδει εἶναι ἀδιάφορον, ἀδιάφορα δ' ὧν ἀδιαίρετον τὸ εἶδος κατὰ τὴν ἀσθησιν; ib. 24: λέγεται δ' ἐν καὶ ὧν τὸ γένος ἐν διαφέρει ταῖς ἀντικειμέναις διαφοραῖς; ib. 32: ἔτι δὲ ἐν λέγεται ὅσων ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων (die Wesenheit) ἀδιαίρετος πρὸς ἄλλον τὸν δηλοῦντα τι ἦν εἶναι τὸ πρᾶγμα; ib. 1016 b 1: ὅλως δὲ ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἢ νοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι καὶ μὴ δύναται χωρίσαι μήτε χρόνῳ μήτε τόπῳ μήτε λόγῳ μάλοισι ταῦτα ἐν . . . τὰ μὲν οὖν πλεῖστα ἐν λέγεται τῷ ἑτερόν τι ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν ἢ ἔχειν ἢ πρὸς τι εἶναι ἐν, τὰ δὲ πρῶτως λεγόμενα ἐν ὧν ἡ οὐσία μία.

³⁾ Cod. c: „dem Individuum nach“. Arist.: τὸ ἀριθμῷ ἐν Metaphysik 999 b 33.

⁴⁾ Arist. Metaph. 1069 a 8 u. s. w.: τὸ συνεχές.

das Anrühren),¹⁾ manchmal ist es eins wegen seiner Art;²⁾ manchmal auf Grund seines Wesens.³⁾

Das dem Genus nach eine ist ein solches manchmal durch das genus proximum,⁴⁾ (wie Mensch und Tier in dem Genus „animal“) und manchmal in dem genus remotum (wie Mensch und Stein in dem Begriffe „corpus“). Ebenso verhält sich das der Art nach eine. Manchmal ist es eins durch die species proxima,⁵⁾ die nicht in verschiedene Arten geteilt wird, manchmal durch die species remota und stimmt dann überein mit einem der zwei Teile der obigen Gruppe,⁶⁾ wenn auch eine Verschiedenheit inbezug auf die logische Auffassung vorhanden ist. Ist ein Gegenstand nun eins der „Art“ nach, so ist er notwendig auch eins durch die „Differenz“.

Es ist bekannt, daß das dem genus nach eine der Art nach vielfältig ist, und daß das der Art nach eine manchmal der Zahl nach vielfältig ist, manchmal auch nicht,⁷⁾ wenn nämlich die Natur der Art ihrem ganzen Begriffe nach in einem einzigen Individuum vorhanden ist.⁷⁾ Dann ist sie in einer gewissen Hinsicht „Art“ (insofern sie durch Genus oder Differenz bestimmbar ist), in einer anderen Hinsicht aber keine Art (sondern Individuum und enthält keine Vielheit von Individuen unter sich, wie jede Art der subleamarischen Dinge); denn ein solcher Gegenstand ist von einer Seite universell, von einer anderen Seite nicht universell (sondern singulär). Denke nach

¹⁾ Arist. Metaph. 1082 a 20: ἔτι τὰ μὲν ἀφ' ἑστίν ἐν, τὰ δὲ μίξει, τὰ δὲ θέσει, ὧν οὐθεν ἐνδέχεται ὑπάρχειν ταῖς μονάσιν ἐξ ὧν ἡ δύς καὶ ἡ τριάς.

²⁾ Arist. 467 b 26: τῷ εἶδει ἐν.

³⁾ Arist. 320 b 14: ἐν τῷ λόγῳ und ὧν ἡ οὐσία μία.

⁴⁾ Arist. Metaph. 1016 a 28: ταῦτα δὲ ὅτε μὲν οὕτως ἐν λέγεται (οἶον ἱππὸς ἀνθρώπος κῶν ἐν τι) ὁ τὲ δὲ τὸ ἄνω γένος, ὃ ταῦτόν λέγεται, ἂν ἡ τελευταία τοῦ γένους εἶδη τὰ ἀνωτέρω τούτων.

⁵⁾ Wörtlich: „durch eine sp. pr.“

⁶⁾ Das, was von einem gewissen Begriffe aus als genus proximum angesehen wird, erscheint von einem höheren Begriffe aus als species proxima. Ferner ist species remota und genus proximum identisch.

⁷⁾ Dies trifft zu bei den rein geistigen Substanzen, den Engeln (vgl. F&Abt, Ringsteine Nr. 23) und auch den Himmelsphären, deren Wesenheit die ganze, ihnen zu Verfügung stehende Materie „actuieren“ und erfassen. Für ein weiteres Individuum derselben Art ist dann keine Materie mehr verfügbar.

über dieses Problem an dem Orte,¹⁾ wo wir die Lehre über das Universelle darlegen oder ziehe zur Vergleichung andere Kapitel herbei, die bereits vorausgegangen sind.²⁾

Das in der Kontinuität eine ist ein solches, daß in gewisser Hinsicht aktuell³⁾ eins ist, in anderer Beziehung aber eine Vielheit enthält. Das in Wahrheit Eine ist ein solches, das nur der Potenz⁴⁾ nach eine Vielheit enthält. Es existiert entweder in den Linien und ist dort eine solche, die keinen Winkel bildet — und auch in den Flächen, nämlich die einfache (ebene) Fläche, ebenso in den dreidimensionalen Körpern, nämlich der Körper, der von einer solchen Fläche umgeben ist, die keine Unebenheit nach Art eines Winkels enthält. Mit diesen ist verwandt dasjenige „Eine“, in dem aktuell eine Vielheit enthalten ist; jedoch liegen die Endpunkte dieser Vielheit auf einer gemeinsamen Grenze,⁵⁾ wie z. B. die Summe zweier Linien, die einen Winkel umgeben. Verwandt mit diesem ist das Ding, dessen Endpunkte sich in einer solchen Weise berühren, daß das Ganze einem Kontinuum darin ähnlich ist,⁶⁾ daß die Bewegung des einen Punktes notwendig in Verbindung steht mit der eines anderen. Ihre Einheit verhält sich dann wie eine Folge aus

¹⁾ Abh. IV, 3 Ende und V, 2.

²⁾ Logik I. Teil, I, 9—11.

³⁾ Vgl. Arist., Metaph. 1023 b 29: τὸ δὲ συνεχὲς καὶ πεπερασμένον, ὅταν ἔν τι ἐκ πλείονων ἢ ἐνυπαρχόντων, μάλιστα μὲν δυνάμει, εἰ δὲ μὴ, ἐνεργείᾳ. τούτων δ' αὐτῶν μᾶλλον τὰ φύσει ἢ τέχνῃ τοιαῦτα, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ἐνός λεγομέν. Thomas unterscheidet (Sum. theol. I 42, 1 Obj. 1): quantitas continua intrinseca, quae dicitur magnitudo und quantitas continua extrinseca, quae dicitur locus et tempus.

⁴⁾ Arist., Phys. 185 b 10: εἰς ἄπειρον γὰρ διαιρετὸν τὸ συνεχές.

⁵⁾ Arist., Metaph. 1069 a 5: τὸ δὲ συνεχὲς ὑπερ ἐχόμενον τι ἢ ἀπτόμενον. λέγω δὲ συνεχὲς ὅταν τὸ αὐτὸ γένηται καὶ ἐν τὸ ἐκατέρω πέρασ οἷς ἵπτονται καὶ συνέχονται, ὥστε δῆλον ὅτι τὸ συνεχὲς ἐν τούτοις ἐξ ὧν ἔν τι πέφυκε γίγνεσθαι κατὰ τὴν σύναψιν.

⁶⁾ Vgl. Arist., Phys. 227 a 18: τὸ μὲν γὰρ ἀπτόμενον ἐφεξῆς ἀνάγκη εἶναι und Metaph. 1016 a 5, von Avicenna fast wörtlich wiedergegeben: συνεχὲς δὲ λέγεται, οὐ κίνησις μία καὶ αὐτὸ καὶ μὴ οἷον τε ἄλλως. Thomas, Metaph. V, 1. 6 med.: Non enim possibile est in continuo, ut diversae partes diversis motibus moveantur, sed totum continuum movetur uno motu. Dicit autem „secundum se“ (καθ' αὐτό) quia possibile est ut continuum moveatur uno modo per se, et uno alio vel pluribus per accidens; sicut si homo movetur in navi per se contra motum navis, movetur nihilominus motu navis per accidens ... non enim contingit in continuo, quod una pars movetur et alia quiescat.

der Einheit der Bewegung; denn hier (in dieser Einheit) liegt eine enge Verbindung (von Teilen) vor. Diese verhält sich wie die Glieder des Körpers, die aus anderen Gliedern zusammengesetzt sind. Im vorzüglichsten Sinne verdient den Namen des Einen dasjenige, dessen Zusammensetzung eine natürliche, keine künstliche ist. Kurz der Charakter der Einheit in diesen letzten Beispielen ist weniger vollkommen. Er entfernt sich von der Einheit der Kontinuität und nähert sich der Einheit der Juxtaposition.¹⁾ Die Einheit der Kontinuität enthält in vorzüglicherem Sinne als die der Juxtaposition den Charakter der Einheit. Der Grund dafür ist der, daß die Einheit der Kontinuität keine aktuelle Vielheit in sich enthält, während die Einheit der Juxtaposition (das Kontignum) eine aktuelle Vielheit in sich birgt. In ihr besteht also eine Vielheit, die durch eine Einheit gleichsam bedeckt wird, ohne daß letztere die Vielheit aufhebe. Die Einheit der Kontinuität wird entweder in Verbindung mit der Ausdehnung allein gedacht, oder sie existiert verbunden mit einer anderen Natur. So ist die Einheit z. B. Wasser oder Luft; oder es haftet dem der Kontinuität nach „Einen“ wie ein Akzidens an, daß es im Substrate eins ist; denn das Substrat, das im eigentlichen Sinne ein Kontinuum darstellt, ist ein einfacher Körper, von einer und derselben Natur. In den Naturwissenschaften (I. Teil, III 1 und 2) hast du dieses bereits gelernt. Daher ist also das Substrat der kontinuierlichen Einheit auch seinerseits eins durch seine Natur, insofern diese nicht in verschiedene Wesensformen²⁾ zerfällt. Wir lehren vielmehr, daß das der Zahl nach³⁾ eine unzweifelhaft nicht der Zahl nach teilbar ist, insofern es in der Zahl eins ist. Ja sogar jede andere Art der Einheit ist nicht teilbar, insofern sie eine Einheit bildet. Jedoch müssen wir dasselbe betrachten hinsichtlich der Natur (Wesenheit), der die Einheit als Akzidens zukommt. Daher ist das numerisch Eine teils ein solches, in dessen Natur, der die Einheit als Akzidens zukommt,

¹⁾ Arist., Phys. 231 a 23: *συνεχῇ μὲν ὧν τα ἔσχατα ἔν, ἀπτόμενα δ' ὧν ἕμα, ἐφεξῆς δ' ὧν μηδὲν μεταξὺ συγγενές.*

²⁾ Cod. c: „Diese sind vorhanden in dem Substrate der zusammengesetzten Körper“.

³⁾ Vgl. Arist., Topik. 103 a 23: *μάλιστα δ' ὁμολογουμένως τὸ ἐν ἀριθμῷ ταῦτόν παρὰ πᾶσι δοκεῖ λέγεσθαι. εἰωθε δὲ καὶ τοῦτο ἀποδιδόσθαι πλεοναχῶς, κυριώτατα μὲν καὶ πρώτως θίαν ὀνόματι ἢ ὅρω τὸ ταῦτόν ἀποδοθῆ.*

es nicht liegt, daß sie eine Vielheit von Individuen bilde, wie z. B. der eine Mensch,¹⁾ teils ein solches, zu dessen Natur jene Bestimmung gehört (daß sie in selbständige Individuen zerfallen kann). So verhält sich die Einheit des Wassers und die der Linie; denn manchmal wird die Einheit des Wassers in viele einzelne Teile und ebenso die Linie in viele Linien zerlegt. Dasjenige Eine aber, das seiner Natur nach nicht in eine Vielheit zerfallen kann, kann entweder in anderer Hinsicht eine individuelle Vielheit bilden, oder nicht. Wie das Erste verhält sich das numerisch Eine z. B. der Mensch. Er zerfällt nicht in eine Vielheit von Individuen zufolge seiner Natur (als Individuum), d. h. insofern er ein (bestimmter) Mensch ist, wenn man ihn teilen wollte;²⁾ jedoch bildet er in einer anderen Hinsicht eine Vielheit von Individuen, wenn er in Seele und Leib geteilt wird. Daher besitzt er eine Seele und einen Leib, ohne daß jedoch eines dieser beiden „Mensch“ sei. (Erst die Zusammensetzung der Teile ergibt das Wesen des Kompositum.)

Das numerisch Eine ist im zweiten Falle nicht teilbar. Dieses bildet zwei Gruppen. Es stellt entweder ein Wirkliches dar, das, trotzdem es ein Ding ist, das nicht teilbar ist, noch eine andere Natur (neben der Natur der Einheit) besitzt, oder nicht. Ist das Eine also ein Wirkliches, das neben dieser Bestimmung (eine res indivisibilis zu sein) noch eine andere Natur besitzt, so kann diese Natur entweder die räumliche Lage sein und etwas, das der räumlichen Lage wesensverwandt ist. Dieses ist der Punkt.³⁾ Derselbe ist nicht teilbar, insofern er ein Punkt ist, noch auch in einer anderen Hinsicht. Dabei besitzt er neben der erwähnten Einheit noch eine andere Natur. (Er ist Prinzip und Grenze der Linie, abgesehen davon, das er eine res indivisibilis ist.) Oder diese andere Natur ist nicht die räumliche Lage, noch etwas ihr Verwandtes. Dann ist die Einheit z. B. ein Geist, oder eine Seele. Der Geist besitzt eine Existenz, die verschieden ist von der Bestimmung, die gegeben ist durch die Unteilbarkeit. Dabei besteht dieses Wirkliche nicht in einer räumlichen Lage, noch ist es in seiner Natur

¹⁾ Die prima substantia ist nicht universeller Natur, kann daher nicht von einer Vielheit ausgesagt werden.

²⁾ Als Teile erhielte man nicht einzelne Individua des Menschen sondern deren logische oder reale Bestandteile.

³⁾ Vgl. Arist., Psych. 409 a 6: ἡ γὰρ στιγμή μόνος ἐστὶν θεῶν ἔχουσα.

(selbst) teilbar, noch auch in irgend welcher anderen Hinsicht. Diejenige Einheit ferner, in der keine andere Natur enthalten ist, verhält sich wie die Einheit selbst, die das Prinzip der Zahl ist (also die numerische, nicht die ontologische, noch die geometrische), d. h. eine solche Einheit, die mit einer anderen verbunden als Summe eine Zahl¹⁾ ergibt.

Zu diesen Arten der Einheit gehört dasjenige, dessen Begriff logisch nicht geteilt wird (noch werden kann),²⁾ geschweige denn, daß er eine materielle oder räumliche oder zeitliche Teilung zuließe.

Wir wollen nun die (Arten der) Teilung aufzählen, die auf Grund einer Einheit (als Maß) und der Kontinuität eine Vielheit von Einzeldingen bildet, und zwar ebenfalls³⁾ insofern dem Dinge die einheitliche Natur zukommt. Eine solche Art der Teilung ist z. B. diejenige, deren individuelle Vielheit in der Natur statthat, die in sich selbst durch eine Vielheit,⁴⁾ gemessen (und meßbar) ist, und zwar eine solche, die verschieden ist⁵⁾ von der Einheit (des Ganzen d. h. der Wesenheit, die die Ausdehnung als Ganzes besitzt). Diese ist die Ausdehnung. Eine andere Art der Teilung ist diejenige, deren Vielheit in einer solchen Natur statthat, der die Einheit, die durch eine Vielheit gemessen wird, nur infolge einer anderen⁶⁾ Ursache zukommt. Dies ist der einfache Körper,

¹⁾ Vgl. Arist., Metaph. 1053 a 30: *ὁ δ' ἀριθμὸς πλῆθος μονάδων*.

²⁾ Darunter versteht Avicenna die Gottheit, deren Hauptmerkmal nach koranischer Theologie die Einheit ist.

³⁾ Mit dem oben Erwähnten stimmt diese Art der Teilung darin überein, daß der geteilte Gegenstand abgesehen von seiner Einheit, eine bestimmte Wesenheit (Natur) besitzen muß.

⁴⁾ Nur das Quantitative ist per se teilbar, das Qualitative dagegen nur per accidens, d. h. insofern die Qualität in einer substantia quanta vorhanden ist. Vgl. Arist., Metaph. 1020 a 7: *Ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα ὧν ἑκάτερον ἢ ἑκάστον ἐν τι καὶ τὸδε τι πέφυκεν εἶναι. πλῆθος μὲν οὖν ποσὸν τι ἐν ἀριθμητῶν ἢ, μέγεθος δὲ ἂν μετρούτων ᾖ* und Thomas, opuscul. XLIV (ed. Vivès) tr. III, 1; *Continuum quantitas dicitur cuius partes ad unum commune terminum copulantur, quia omnes sunt coniunctae et non sunt actu separatae, sed sunt separabiles*.

⁵⁾ Cod. d: „eine solche, die herkommt von der Einheit, d. h. (d Gl.) die Vielheit ist in eigentümlicher Weise ableitbar von der Einheit“.

⁶⁾ Die Ausdehnung besitzt neben der Bestimmung eine quantitas continua zu sein, keine „Wesenheit“, wie die, durch welche die Dinge der Außenwelt zu Arten und Einheiten werden. Die Einheit der Ausdehnung ist hergestellt durch dieselbe „ratio“, die auch per se teilbar ist. In den übrigen Dingen ist die „ratio“ oder „Ursache“ für die Einheit verschieden von der für die Teilbarkeit, wie esse aquam verschieden ist von esse unum.

wie z. B. das Wasser; denn dieses Wasser ist numerisch „eins“ und ist zugleich „Wasser“; es enthält aber in sich die Möglichkeit, in viele, numerisch verschiedene Teile „Wasser“ zerlegt zu werden. Der Grund dieser Zerlegbarkeit ist nicht die Natur des Wassers, sondern eine (vom Wesen des Wassers verschiedene) Ursache, die mit dem Wasser in Verbindung steht, nämlich die räumliche Ausdehnung. (Denn weil das Wasser das Akzidens der räumlichen Ausdehnung besitzt, ist es in viele Teile zerlegbar.) Daher bilden jene numerisch vielen Teile des Wassers der „Art“ nach, und ebenso ihrem Substrate nach eine Einheit; denn aus der Natur ihres Substrates ergibt es sich, daß sie sich aktuell verbinden zu einer numerischen Einheit. Anders verhalten sich die Individuen der Menschen; denn aus einer großen Anzahl ihrer Substrate ergibt sich nicht, daß sie sich zu dem Substrate eines einzelnen Menschen verbinden. Freilich, jeder einzelne von ihnen ist durch sein Substrat, das selbst ein einzelnes ist, ein einzelner. Jedoch ist die Summe, die aus dieser Vielheit gebildet wird, dem Substrat nach nicht ein einziges Ding, noch ist das Verhältnis des einzelnen Menschen gleich dem jeden Teiles des Wassers; denn jeder Teil des Wassers ist in sich „einer“ durch sein Substrat. Die Summe aller Teile wird auch eine in dem Substrate einheitliche genannt; denn aus der Natur der Substrate (aller Teile) ergibt sich, daß sie sich zu einem¹⁾ Substrate verbinden. Daher wird die Summe der Teile zu einer Einheit „Wasser“.

Jede einzelne der beiden Arten (der Einheit die eine Teilung zuläßt) ist ferner entweder aktuell ausgestattet mit allem, was ihr zukommen kann, oder nicht. Trifft das erstere zu, dann ist sie vollkommen und eine vollendete Einheit. Trifft es nicht zu, dann bildet sie eine Vielheit. Es ist nun aber bei den Menschen üblich, daß sie die Vielheit von der Einheit unterscheiden. Diese vollkommene Einheit besteht entweder durch (willkürliche) Annahme und Feststellung (*θέσει* nicht *φύσει*) wie z. B. eine vollkommene Drachme oder ein vollkommener Denar, oder sie wird „eins“ durch das reale Wesen (das willkürliche Grenzbestimmungen ausschließt). Dies findet statt entweder durch Menschenhand wie das vollendete Haus, — das noch nicht vollendete Haus wird noch nicht „ein“ Haus genannt — oder durch

¹⁾ Cod. n: „zu einem kontinuierlichen“.

Natur, wie z. B. die Person eines Menschen, der im Vollbesitze seiner Glieder ist. Weil nun die gerade Linie manchmal eine Vermehrung im Sinne der geraden Richtung zuläßt, die sie vordem noch nicht besaß, so ist sie nicht eine „Einheit“ in Beziehung auf die Vollendung (die keine Hinzufügung oder Verminderung mehr zuläßt). Die kreisförmige Linie läßt aber keine Vermehrung zu. Es haftet ihr vielmehr von Natur an, daß sie den Mittelpunkt von allen Seiten umgibt, und aus diesem Grunde ist der Kreis etwas vollendetes und vollkommen „eins“ (perfecte unum).

In diesem Sinne kann auch jede menschliche Person „eins“ sein, und daher haftet einigen Dingen die Vollendung an wie den Personen (den ersten Substanzen) und den kreisförmigen Linien, anderen aber nicht, wie dem Wasser und der geraden Linie.

Dasjenige aber, das durch seine Gleichheit in der Größe „eins“ ist, ist dadurch bestimmt, daß diese Gleichheit in einer Proportion besteht. Es ist „eins“ so wie das Schiff in Beziehung zum Kapitäne und die Stadt in Beziehung zu dem Könige eine Einheit bildet; denn beide Verhältnisse stimmen überein (bilden, insofern sie Relationen sind, Einheiten). Ihre beiderseitige Einheit ist keine akzidentelle. Sie ist vielmehr eine Einheit, dessen, was durch beide (den Kapitän und den König) akzidentell vereinigt wird d. h. die Einheit des „Schiffes“ und der „Stadt“ ist durch beide eine akzidentelle Einheit. Die Einheit der beiden Verhältnisse (z. B. die Einheit, die durch die Relation der Stadt zum Könige hergestellt wird) aber ist nicht die Einheit, die wir als akzidentelle Einheit definiert haben.¹⁾

Zusammenfassend sagen wir daher: Einerseits wird die Einheit entweder von Dingen ausgesagt, die eine numerische Vielheit bilden, oder von einem Dinge, das numerisch nur eins ist — daß wir die Arten des numerisch Einen vollständig aufgezählt haben,²⁾ bewiesen wir früher —. Daher wollen wir nun zu der anderen Seite (der Auffassung des Einen und Vielen)

¹⁾ Betrachtet man Schiff und Stadt als physische Größen, dann ist ihnen die durch die Leitung herbeigeführte Einheit der Ordnung, $\tau\eta\ \tau\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota$, akzidentell. Betrachtet man sie aber als moralische Größen, die in Beziehung stehen zu einem Oberhaupte, dann kommt ihnen die Einheit per se zu. Die verschiedene Betrachtungsweise macht hier den Unterschied des per se und per accidens.

²⁾ Wörtl.: „wir haben sie ganz umschlossen“.

übergehen und lehren: die Dinge,¹⁾ die numerisch eine Vielheit bilden, werden in einer anderen Hinsicht als Einheit bezeichnet, weil zwischen beiden (der Vielheit und der Einheit) eine begriffliche Übereinstimmung besteht. Diese Übereinstimmung beruht entweder auf einer Relation oder einem (gemeinsamen) Prädikate, das verschieden ist von der Relation, oder in einem Substrate. Das Prädikat ist entweder ein Genus, eine Art, eine spezifische Differenz oder ein Akzidens. Aus dieser Auseinandersetzung wird es dir leicht, zu erkennen, daß wir die Teile des Einen in ihrem Wesen bereits festgestellt haben.²⁾

Aus dem vorher Erkannten weißt du ferner, welche Art im vorzüglichen Sinne eine Einheit ist und in erster Linie als Einheit bezeichnet zu werden verdient. Es ist also bekannt, daß das generisch „Eine“ in vorzüglicherem Sinne als Einheit zu bezeichnen ist als das der Ähnlichkeit nach Eine, ferner das der Art nach Eine in vorzüglicherem Sinne als das generisch Eine, ferner das numerisch Eine in vorzüglicherem Sinne als das der Art nach Eine, der einfache Körper, der in keiner Weise, teilbar ist, in vorzüglicherem Sinne als das Zusammengesetzte, das Vollkommene, wenn es auch zu den teilbaren Dingen gehört, in vorzüglicherem Sinne als das Unvollkommene.

Der Begriff des Einen ist kongruent³⁾ (d. h. ebenso umfangreich) dem des Seienden (*unum et ens convertuntur*), indem das „Eine“ von jeder einzelnen Kategorie ausgesagt wird, ebenso wie das Seiende. Jedoch ist der Begriff beider, wie du weißt, verschieden. Beide stimmen aber darin überein, daß keiner von beiden eine bestimmte⁴⁾ Substanz bezeichnet, wie dir hiermit klar geworden ist.

¹⁾ Die eine Betrachtungsweise geht von dem Begriff der Einheit aus, die andere von dem der Vielheit der Dinge.

²⁾ Es kann nicht mehr Arten geben als die nach den fünf logischen Kategorien verschiedenen.

³⁾ Vgl. Arist., *Metaph.* 1030 c 10: τὸ δ' ἓν λέγεται ὡςπρὸς τὸ ἓν.

⁴⁾ Logik II. Teil, III; *Metaph.* II.

Drittes Kapitel.

Die Definition des Einen und Vielen¹⁾ und der Beweis, daß die Zahl ein Akzidens ist.

Dasjenige, was uns nunmehr (nach den vorbereitenden Erörterungen in Kap. 2) nicht leicht ist und uns als schwierige Aufgabe obliegt, ist die Definition des Wesens des Einen; denn wenn wir sagen: das Eine ist nicht teilbar, so sagen wir damit, das Eine sei dasjenige, das naturnotwendig keine Vielheit in sich enthält. Damit haben wir aber in die Begriffsbestimmung des Einen die Vielheit aufgenommen. Was nun die Vielheit angeht, so muß sie notwendig bestimmt werden durch die Einheit;²⁾ denn die Eins ist das Prinzip der Vielheit und aus ihr erhält die Vielheit ihre Existenz und ihr Wesen. Ferner: in welcher Weise wir auch immer die Vielheit definieren, wir verwenden in ihr notwendigerweise das Eine. Infolge davon ergibt sich die Ausdrucksweise: die Vielheit ist die aus Einheiten bestehende Summe. Damit haben wir aber die Einheit in die Definition der Vielheit aufgenommen.

¹⁾ Vgl. Arist., *Metaph.* 1017 a 3: *φανερὸν δὲ καὶ ὅτι τὰ πολλὰ ἀντικειμένως λεχθήσεται τῷ ἐνί. τὰ μὲν γὰρ τῷ μὴ συνεχῆ εἶναι, τὰ δὲ τῷ διαμετῆν ἔχειν τὴν ὕλην κατὰ τὸ εἶδος, ἢ τὴν πρώτην ἢ τὴν τελευταίαν, τὰ δὲ τῷ τοῖς λόγοις πλείους τοὺς τί ᾗν εἶναι, λέγονται.*

²⁾ Dieselben Bedenken hat Avicenna betreffs der traditionellen Definition der *modi entis* Kap. I, 7 erhoben. Vgl. Thomas *Sum. theol.* I 85, 8 ad 2: *unitas est mensura numeri et ideo ponitur in definitione numeri mensurati; non autem ponitur in definitione divisibilis sed magis e converso. Thomas vermeidet also den circulus: die Einheit wird definiert durch das non esse divisum, letzteres aber nicht durch die Einheit. Vgl. Arist., *Metaph.* 1021 a 13: τὸ δ' ἐν τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχὴ καὶ μέτρον und 1016 b 18: τὸ δὲ ἐν εἶναι ἀρχὴ τινὶ ἐστὶ ἀριθμοῦ εἶναι. τὸ γὰρ πρῶτον μέτρον ἀρχή. Die Erklärung ist ib. 11, 2 ad 4 gegeben: oportet quod divisio sit prius unitate non simpliciter, sed secundum rationem nostrae apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita; unde definimus punctum „cuius pars non est“ vel „principium lineae“. Sed multitudo etiam secundum rationem (also nicht per se) consequenter se habet ad unum, quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuiamus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis: ita quo primo cadit in intellectu ens secundo quod hoc ens non est illud ens, et sic apprehendimus divisionem, tertio unum quarto multitudinem.*

Ferner bringen wir (mit dieser Art zu definieren) noch etwas anderes (einen zweiten circulus) fertig. Dies besteht darin, daß wir den Begriff der Summe ¹⁾ in die Definition der Vielheit eingeführt haben. Die Summe aber ist wohl nichts anderes als die Vielheit selbst. Wenn wir nun sagen: die Vielheit besteht aus Einheiten oder einzelnen Gegenständen oder Einern, so haben wir den Terminus der Summe mit aufgenommen. Dieser Terminus kann aber nicht anders verstanden noch definiert werden als durch die Vielheit. Wenn wir nun sagen: die Vielheit ist dasjenige, das durch Einheiten gezählt wird,²⁾ so haben wir in die Definition der Vielheit die Einheit aufgenommen. Zu gleicher Zeit aber haben wir die „Zahl“ und die Maßbestimmung in die Definition der Einheit³⁾ hineingebracht und diese ist umgekehrt (nur) durch den Begriff der Vielheit verständlich. Wie schwer ist es daher für uns, in dieser Frage etwas aufzustellen, was Beachtung beanspruchen kann.

Es ist jedoch möglich, daß die Vielheit für unsere Vorstellungswelt auch noch ⁴⁾ bekannter ist als die Einheit,⁵⁾ und ebenso ist es möglich, daß sowohl die Einheit als auch die Vielheit zu denjenigen Dingen gehören, die ursprüngliche Bestandteile unserer Vorstellungswelt sind. Jedoch besteht der Unterschied, daß wir die Vielheit in unserer Phantasie in erster Linie uns vorstellen, während wir die Einheit in erster Linie begrifflich fassen. Die begriffliche Fassung der Einheit geht vor sich ohne ein erstes Prinzip (von dem ihr Begriff abgeleitet würde), weil das Erfassen ihrer Erkenntnisform geistig-abstrakt ist, ja sogar phantasiemäßig, da dieses nun einmal (zum Zustandekommen des Erkennens) unumgänglich notwendig ist.⁶⁾ Ferner: die

¹⁾ Vgl. Arist., Phys. 207 a 9: οὕτω γὰρ ὁρίζομεθα τὸ ὅλον, οὐ μὴθ' ἐκτετακέναι und ib. οὐ δὲ μὴθ' ἐξω, τοῦτ' ἐστὶ τέλειον καὶ ὅλον.

²⁾ Darin ist sie also der Zahl wesensgleich. Vgl. Arist., Metaph. 1056 b 16: ἀλλ' ὅσα διαίρετά, ἐν τοῦτοις λέγεται (τὸ πολὺ) ἓνα μὲν τρόπον ἔαν ἢ πληθὺς ἔχον ὑπεροχὴν ἢ ἀπλῶς ἢ πρὸς τι (das zuviel) καὶ τὸ ὀλίγον ὅσαυτως πληθὺς ἔχον ἔλλειπιν, τὸ δὲ ὡς ἀριθμὸς, ὃ καὶ ἀντίκειται τῷ ἐν μόνον und 1020 a 8: πληθὺς μὲν οὖν ποσὺν τι ἂν ἀριθμητὸν ᾖ, μέγεθος δὲ ἂν μετρητὸν ᾖ.

³⁾ Die Einheit ist Maß und Prinzip der Zahl.

⁴⁾ Dies vermehrt die genannte Schwierigkeit.

⁵⁾ Cod. c add: „Diese ist hingegen bekannter für unseren Verstand“.

⁶⁾ Vgl. Arist., Psych. 431 a 17: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχὴ und Thomas, Sum. theol. I 84, 7 c: impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.

Definition, die wir durch Vermittlung des Begriffes der Einheit von der Vielheit aufstellen, ist eine begrifflich-abstrakte,¹⁾ und in derselben betrachten wir die Einheit als durch ihr Wesen vorgestellt²⁾ (in sich evident) und zu den ersten Prinzipien des Denkens gehörig. Unsere Definition, die die Einheit durch die Vielheit definiert, ist dann nur ein Hinweis (auf ihr Wesen), auf dem Wege der in Phantasievorstellungen gebräuchlich ist. Wir wollen dadurch hinweisen auf einen Begriff, der in uns irgendwie (unter der Schwelle des Bewußtseins) vorhanden ist, ohne das wir ihn augenblicklich bewußt denken.

Wenn die Philosophen sagten: die Einheit sei dasjenige Ding, das keine Vielheit in sich enthält, so wollten sie sagen, daß das mit diesem Ausdrucke bezeichnete das begrifflich gefaßte und in uns praesente Ding sei, das wir in ursprünglicher Weise denken (die Einheit). Es steht diesem anderen Begriffe (dem der Vielheit) gegenüber oder ist wenigstens nicht mit ihm identisch. Daher weist die definitio descriptiva auf die Einheit hin durch die Negation der Vielheit.³⁾ Es ist zu verwundern, wie man die Zahl zu definieren unternimmt, indem man sagt: die Zahl sei eine Vielheit, die zusammengesetzt sei aus Einheiten oder Einern. Nun ist aber die Vielheit nichts anderes als die Zahl. Sie verhält sich durchaus nicht wie ihr Genus. Das eigentliche Wesen der Vielheit besteht darin, daß sie aus Einheiten zusammengesetzt ist. Daher ist also die Lehre der Philosophen: die Vielheit sei zusammengesetzt aus Einheiten, dasselbe, als wenn sie sagten: „die Vielheit ist eine Vielheit“; denn die Vielheit ist nichts anderes als eine Bezeichnung für dasjenige, was aus Einheiten zusammengesetzt ist.

Dagegen könnte jemand den Einwand erheben: Die Vielheit ist manchmal aus Bestandteilen zusammengesetzt, die nicht einfachhin „Einheiten“ sind, wie z. B. die Menschen und die Tiere. Man könnte dann weiter sagen: Wie diese irdischen Dinge nicht einfachhin „Einheiten“ sind, sondern Gegenstände, die für die

¹⁾ Der Begriff der Einheit ist also in dieser Sphäre etwas Primäres, der der Vielheit etwas Abgeleitetes.

²⁾ Ebensowenig wie der Begriff des Seienden kann der des Einen durch universellere Begriffe klargestellt werden.

³⁾ Wörtl.: „Sie weist hin auf ihn, durch die Negation dieses von ihm“. Das Gleiche besagt die scholastische Lehre: Der Begriff des Einen fügt zu dem des Seins nur die Negation der Teilung oder der Vielheit hinzu.

Einheiten Substrate bilden, ebenso bilden diese Welt Dinge auch keine „Vielheit“, sie sind vielmehr nur Gegenstände, die Substrate für die Vielheit bilden. In gleicher Weise, wie jene Dinge einzelne Gegenstände sind (una), nicht einfachhin (mathematische) Einheiten (unitates), ebenso sind diese Dinge eine Vielheit (multa) von Gegenständen, nicht einfachhin eine (mathematische) Vielheit (multitudo).

Manche sind der Ansicht, jene Philosophen vermieden mit ihrer Definition diese Schwierigkeit, indem sie lehrten, die Zahl sei eine diskontinuierliche Quantität, die eine gewisse Ordnung (ihrer Teile zu einander) aufweise.¹⁾ Jedoch konnten sie der Schwierigkeit auf diese Weise nicht ausweichen; denn die Quantität muß, wenn sie in der Seele vorgestellt werden soll, definiert werden durch den Begriff des Teiles, der Einteilung und der Gleichheit (oder Ungleichheit). Der Begriff des Teiles und der Einteilung kann jedoch seinerseits wiederum nur durch den der Quantität und der Vielheit begrifflich gedacht werden. Was aber den Begriff der Gleichheit angeht, so ist der der Quantität bekannter als dieser für den richtig denkenden Verstand; denn die Gleichheit gehört zu den Akzidenzien denen die Quantität als proprium zukommt. In der Definition dieser Akzidenzien muß der Begriff der Quantität enthalten sein. (Daher darf die „Gleichheit“ nicht in der Definition der Quantität verwendet werden.) Man sagt also: die Gleichheit sei eine Übereinstimmung (wörtlich: „Verbindung“) in der Quantität. Der Begriff der Ordnung (von Einheiten) ferner, der in der Definition der Zahl verwandt wurde, gehört ebenfalls zu denjenigen Inhalten, die nur begrifflich gefaßt werden können, wenn der Begriff der Zahl bereits vorausgesetzt ist. Daher muß man einsehen, daß alle diese Definitionen nur Hinweise sind, ähnlich den „Hinweisen“ durch Beispiele und sinnverwandte²⁾ Termini, die sich ergänzen (in derselben Idee); ferner muß man wissen, daß diese Begriffe entweder alle oder nur teilweise begrifflich faßbar und durch sich selbst evident sind. Man bezeichnet dieselben durch die hier besprochenen Gegenstände (als Verbaldefinitionen) nur, damit man die Aufmerksamkeit auf jene richte und sie (z. B. die Begriffe Sein, Einheit und Ding) unterscheide.

¹⁾ In dieser Definition soll die Vielheit nicht enthalten sein. Auf diese Weise wird der $\delta\lambda\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omega\upsilon\upsilon\ \delta\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ vermieden.

²⁾ Wörtl.: „Die nahe aufeinander folgenden Worte“.

Wir lehren daher jetzt: die Einheit wird entweder von den Akzidenzien ausgesagt oder von den Substanzen. Wird sie von den Akzidenzien ausgesagt, dann bilden diese also (in ihrer Einheit und auf Grund derselben) keine Substanz, was unzweifelhaft ist. Wird sie aber von den Substanzen ausgesagt, dann wird sie von ihnen nicht prädiiziert wie eine Differenz oder ein Genus; denn die Einheit tritt nicht in das eigentliche Wesen irgend einer Substanz ein (bildet also keinen Bestandteil derselben), sondern ist vielmehr eine Bestimmung, die der Substanz notwendig anhaftet, wie bereits (aus Kap. 1 und 2) bekannt ist. Wird die Einheit daher von der Substanz ausgesagt, so wird sie nicht wie ein Genus oder eine Differenz behandelt, sondern wie ein Akzidens. Das Eine ist demnach eine Substanz. Die Einheit ist aber der Begriff, der sich wie das Akzidens verhält. Denn das Akzidens, welches eins der fünf Prädikabilien ist, kann, selbst wenn es ein Akzidens ist, nach seinem Inhalte eine Substanz werden. Dies kann sie aber nur dann, wenn man sie als etwas (aus Substanz und Akzidens) Zusammengesetztes auffaßt, wie z. B. die weiße Farbe. Die einfache Natur des Begriffes, der in dem des Weißen enthalten ist, ist notwendigerweise ein Akzidens in der anderen Bedeutung (als reale Kategorie), weil er in einer Substanz (wie in einem subjectum inhaesionis) existiert und sich nicht zu ihm verhält wie ein Teil (vgl. Arist. Kateg. I u 24), noch auch getrennt von der Substanz bestehen kann.

Daher wollen wir nun diejenige Einheit betrachten, die in jeder Substanz enthalten ist, die aber keinen Bestandteil derselben bildet, und uns fragen, ob sie getrennt von der Substanz bestehen kann (nach Art der platonischen Ideen). In diesem Sinne lehren wir: das Gesagte ist unmöglich; denn wenn eine Einheit in unkörperlicher Weise existierte, dann können zwei Fälle eintreten. Entweder existieren dann zwei unkörperliche Substanzen, die unteilbar sind, ohne daß in jener idealen Welt eine bestimmte Natur existierte, von der ausgesagt werden könnte, daß sie nicht teilbar sei. Oder es müßte dort eine andere Natur existieren. Das erste ist unmöglich; denn notwendigerweise muß es in der Ideenwelt ein Wirkliches¹⁾ geben.

¹⁾ Cod. c Gl.: „d. h. eine Wesenheit“, wörtlich eine Seinsweise. Das esse indivisibile setzt ein Substrat voraus, von dem es ausgesagt wird.

Dieses Wirkliche ist dann nicht teilbar. Wenn daher dieses Wirkliche notwendigerweise ein Wesen¹⁾ darstellt, das verschieden ist von der Einheit, und hat es zugleich die Bestimmung, daß es unteilbar ist, dann ist dieses Wirkliche entweder Substanz oder Akzidens. Ist es nun ein Akzidens, dann inhäriert notwendigerweise die Einheit zunächst in einem Akzidens und in zweiter Linie erst in einer Substanz. Ist es aber eine Substanz und trennt sich zugleich die Einheit nicht von dieser Substanz, dann existiert sie in derselben nach Art dessen, was in einem Substrate existiert (also als Akzidens). Wenn nun die Einheit von der Substanz trennbar ist, so ergibt sich, daß sie, wenn sie sich von dieser Substanz trennt, einer anderen anhaften muß, zu der sie hinstrebt und mit der sie sich verbindet. Denn nach der Voraussetzung ist die Existenz der Einheit mit einer substantiellen Natur verbunden. Es könnte dann der Fall eintreten, daß jene Substanz, wenn diese Einheit (die sich von der ersten Substanz ablöst) nicht zu ihr hingelangt, keine Einheit besäße. Dies ist aber unmöglich. Eine andere Möglichkeit wäre, daß die Substanz eine Einheit „ursprünglich“ besitzt und eine andere als Akzidens aufnimmt. Dann kommen ihr zwei Einheiten zu, nicht nur eine, und infolgedessen müssen es ebenfalls zwei Substanzen sein, nicht nur eine; denn jene Substanz ist in zweifacher Weise Eine. Diese aber ist unmöglich. Ferner, wenn jedes „Eine“ in einer anderen Substanz existiert (so daß in dem genannten Falle zwei Substanzen beständen), dann kann also auf die eine der beiden Substanzen die Einheit nicht übertragen werden.²⁾ Die Diskussion betreffs des Substrates, auf das die Einheit übertragen werden kann, kehrt damit zum Ausgangspunkte zurück, und ferner wird der Gegenstand zu zwei Substanzen.³⁾ Wenn aber jede Einheit in den beiden Substanzen zugleich existiert, dann würde die Einheit zu einer Zweiheit, und das ist ein Widerspruch.

So ist es also aus allen diesen Ausführungen klar, daß die Einheit, ihrer Natur entsprechend, sich nicht von der Substanz trennen kann, in der sie (wie ein Akzidens) existiert. Wir be-

¹⁾ Wörtlich: „ratio“.

²⁾ Eine Substanz kann ebensowenig wie ein Akzidens, auf eine andere übertragen werden.

³⁾ Wenn die Einheit in sich Substanzialität besitzt, dann erhält durch sie die Substanz, der sie anhaftet, eine zweite Substanzialität.

ginnen daher die Diskussion und lehren: nehmen wir an, die beiden unkörperlichen Substanzen (S. 132) der Einheit seien nicht einfachhin dadurch bestimmt, daß sie nicht teilbar seien, sondern die Einheit bilde ein Wirkliches, das nicht teilbar ist. Der Begriff des Wirklichen tritt dann in den der Einheit ein und ist nicht (nur) Substrat derselben (sondern Teil des Wesens). — Nehmen wir ferner an, daß diese Einheit sich bereits von der Substanz getrennt hat. Wenn es nun möglich ist, daß sie in sich (per se) existiert, so stellt sie ein Wirkliches dar, das nicht teilbar ist und unkörperliche Natur besitzt. Zugleich aber ist (nach den Voraussetzungen) die Einheit nicht nur ein Wirkliches, das nicht teilbar ist, sondern sie ist ein substantielles Wirkliche, das nicht teilbar ist. (Sie muß eine Substanz sein), weil dieses Wirkliche (in sich) nicht in einem Substrate Bestand hat. Dann also kann den Akzidenzien in keiner Weise der Charakter der Einheit zukommen. Wenn ihnen aber dennoch eine gewisse Einheit zukommt, so ist ihre Einheit verschieden von der der Substanzen. Die Einheit wird alsdann in *aequivocer* (oder analoger Weise, nicht *univoce*) prädiiziert. Daher sind auch die Zahlen teilweise zusammengesetzt aus der Einheit der Akzidenzien, teilweise aus der Einheit der Substanzen.

Wir wollen nun betrachten, ob beide (*unitas per accidens* und *unitas per substantiam*) in dem Begriffe „ein Wirkliches zu sein, das nicht teilbar ist“ (*univoce* aut *aequivoce*) übereinstimmen oder nicht. Stimmen sie nicht überein, so muß die Einheit in einer von beiden Arten ein Wirkliches sein, das teilbar ist (weil ihr das Unteilbarsein nicht zukommt), in der anderen sich anders verhalten (also unteilbar sein). Mit dem Ausdrucke „Einheit der Akzidenzien oder Substanzen“ bezeichnen wir nun aber jenes nicht. Wir würden dann in einer der beiden Arten mit „Einheit“ ein Ding bezeichnen, das nicht ein Wirkliches darstellte, das nicht teilbar wäre.¹⁾ Wenn aber beide (*univoce* oder *analogice*) in diesem Begriffe übereinstimmen, so ist derselbe der „ein Wirkliches zu sein, das nicht teilbar ist“ und gerade dieses verstehen wir unter dem Worte „Einheit“. Dieser Begriff ist umfassender als derjenige, den wir oben

¹⁾ Ihm käme also das Wesen der Einheit nicht zu. Vgl. Thomas, Sum. theol. I, 11 ad 3: *unum quod convertitur cum ente, non addit rem aliquam supra ens, sed significat substantiam entis, prout est indivisa.*

erwähnt haben; denn jenem oben erwähnten Begriffe haftete abgesehen von der Bestimmung ein ens indivisum zu sein, auch die andere Bestimmung an: ein substantielles Wirkliche zu sein; denn es war (nach der früheren Darlegung) möglich, dieses Sein als körperlose Substanz anzunehmen. Der Begriff der Einheit ist nun notwendigerweise, wenn er eine Substanz bezeichnet, nicht etwas, das dem Akzidens per modum accidentis zukommen kann. Es ergibt sich aber nicht umgekehrt, daß er, wenn er ein Akzidens ist, der Substanz nicht nach Art eines Akzidens zukommen könnte; denn der Substanz kommt das Akzidens zu und durch die Substanz besteht das Akzidens. Umgekehrt kommt aber dem Akzidens nicht die Substanz per modum accidentis zu. Dann müßte die Substanz in dem Akzidens wie in einem subjectum inhaesionis bestehen. Daher ist der Begriff der Einheit, der (Substanz und Akzidens) zusammenfaßt, umfangreicher als jener Begriff.¹⁾ Unsere Diskussion aber beschäftigt sich mit dieser (universelleren) Art der Einheit und zwar nur insofern sie ein „Wirkliches ist, das nicht geteilt wird“ ohne daß man andere Bestimmungen (z. B. die der Substantialität) hinzufügte.

Dieser (universellere Begriff der Einheit) läßt sich nicht von den Substraten, in denen er ist, trennen; sonst würde er zu jenem anderen, dem weniger universellen Begriffe werden.²⁾ Wenn daher dies unmöglich ist, d. h. daß die Einheit ein Wirkliches sei, das nicht teilbar ist, und sowohl in den Akzidenzien als auch der Substanz existiert, und daß sie trotzdem (für sich) getrennt von der Materie existieren könnte — sie müßte dann eine Substanz sein, die einem Akzidens per modum accidentis inhärierte, — und wenn es ferner unmöglich ist, daß nach einer anderen Annahme die Einheit in der Substanz und in den Akzidenzien (wesentlich) verschieden³⁾ sei, so ist das klar, daß die Einheit in ihrem realen Wesen ein akzidenteller Begriff

¹⁾ Cod. c Gl.: „d. h. der des substantiellen Wirklichen“, der nur eine einzelne Art der Einheit definiert.

²⁾ Ist die Einheit ein *χωριστόν*, d. h. kann sie ohne Materie für sich bestehen; dann muß sie auch Substantialität annehmen. Die akzidentelle Einheit kann sie dann nicht mehr in ihren Umfang einschließen.

³⁾ Dann könnte die Einheit nur aequivoce von den Akzidenzien und den Substanzen ausgesagt werden. Dieser Fall wurde aber oben ausgeschlossen.

ist und daß sie zu den den Dingen notwendig inhärierenden Bestimmungen gehört.

Man kann dagegen nicht den Einwand erheben: diese Einheit ist nur in dem Sinne nicht trennbar (d. h. keine Substanz), wie die abstrakten Begriffe sich (von ihren Substraten) nicht trennen, indem sie (dann, wenn die Trennung einträte) ohne ihre spezifischen Differenzen¹⁾ bestehen würden. Ebenso wenig trennt sich z. B. der Begriff „homo“ von dem des „animal“. Der Umstand also, daß diese Art der Trennung unmöglich ist, hat nicht zur Konsequenz, daß es (das Nichttrennbare) ein Akzidens sei. Diese Konsequenz ist vielmehr eine Folge nur jenes Umstandes, daß eine solche Trennung (von Einheit und Substrat) unmöglich ist, wie sie einer aktuell existierenden und individuellen Wesenheit²⁾ zukommt. Und daher lehren wir: die Sachlage verhält sich nicht so (wie die Begriffe homo und animal); denn das, was wir als einen universelleren Begriff vorausgesetzt hatten (die Einheit, die die substanzielle und akzidentelle in sich einschließt) verhält sich zu dem engeren Begriffe (der Einheit als akzidentelles oder substanzielles Wirkliche) nicht wie das Teilbare (das Genus) zu dem durch eine, sein (spezifisches) Wesen konstituierende Differenz Geteilten (z. B. animal rationale).

Wir haben hiermit dargetan, daß die Einheit nicht in die Definition der Substanz oder des Akzidens eintritt.³⁾ Sie bedeutet vielmehr (im Verhältnis zum Gegenstande) die Beziehung eines notwendig anhaftenden Akzidens, das universeller Natur ist. Wenn wir also auf den einfachen und (in den verschiedenen Arten des Einen) sich gleichbleibenden Teil des Begriffes der Einheit (auf ihr Genus) hinweisen, so ist dieser wesentlich unterschieden von der determinierten Natur (den Arten der Einheit oder ihren Differenzen), die sich mit der allgemeinen verbindet. Sie verbindet sich aber nicht mit ihr wie das Wesen

¹⁾ Demnach könnte die Einheit ebenso gut wie der Begriff homo eine Substanz bezeichnen.

²⁾ Wörtlich: „ratio“. Die Unmöglichkeit einer logischen Trennung ist also noch kein hinreichender Grund, die Einheit als etwas Akzidentelles zu bezeichnen. Es muß vielmehr die Unmöglichkeit einer physischen Trennung vorliegen. Vgl. Arist. Kategor. 1 a 24.

³⁾ d. h. die Einheit ist weder als Substanz, noch als Akzidens zu bezeichnen.

der Farbe (Genus), das in der weißen Farbe (der Spezies) enthalten ist.¹⁾ Wenn es daher richtig ist, daß dieses universelle, notwendige Akzidens (die Einheit) nicht trennbar (*χωριστόν*) ist (von dem Substrate), dann ist es auch richtig, daß das Prädikat, das ein notwendiges und universelles Akzidens bezeichnet, (das Prädikat der „Einheit“) ein Terminus ist, der (wie die Adjektiva) abgeleitet wird von einem Worte, das einen einfachen Begriff bezeichnet²⁾ und dieser ist der Begriff der Einheit. Jener einfache Begriff ist ein Akzidens. Wenn daher die Einheit ein Akzidens ist, dann ist auch die Zahl, die aus Einheiten zusammengesetzt ist (entgegen der Ansicht des Pythagoras) ein Akzidens.

Viertes Kapitel.

Die Dimensionen³⁾ sind Akzidenzien.

1. Das Wesen der Ausdehnung.

Die kontinuierlichen (physischen) Quantitäten sind die Dimensionen der kontinuierlichen Körper.⁴⁾ Der Körper, der Quantität ist (der mathematische Körper), „ist“ die kontinuierliche Dimension selbst. Er ist der Körper in dem Sinne der Wesensform,⁵⁾ wie du es bei vielfachen Gelegenheiten⁶⁾ kennen gelernt hast. Faßt man aber den Körper nach dem anderen Begriffe, zufolge dessen er unter die Kategorie der Substanz gehört (*substantia corpora*), so haben wir inbezug auf ihn das

¹⁾ Die Einheit verhält sich also wie die *Transcendentalia ens, verum, bonum, aliquid*, die keine Gattungen im strengen Sinne des Wortes sind.

²⁾ Die grammatische Form, durch die man die Einheit von einem Gegenstande prädiziert, darf also keine substantivische sein, weil die Einheit nicht die Substanz, sondern nur das Akzidens des Gegenstandes ist. Die Akzidentia werden aber in adjektivischer Weise prädiziert. *Res est una non unitas*.

³⁾ Unter Dimensionen versteht Avicenna die kontinuierlichen Quantitäten. In dem Nebeneinander der Dinge ist dies der Raum und die Ausdehnung; in dem Nacheinander ist es die Zeit (vgl. Ende dieses Kapitels).

⁴⁾ Sie sind also Akzidenzien, die dem Körper anhaften.

⁵⁾ Er ist reine Form des Körpers, Idealkörper.

⁶⁾ Abh. II, 2.

Problem bereits behandelt.¹⁾ Diese Dimension besteht, wie einleuchtet, „in“ einer Materie. Sie kann zunehmen und abnehmen,²⁾ während die Substanz als solche immer bestehen bleibt. Infolgedessen ist sie notwendigerweise ein Akzidenz.³⁾ Jedoch gehört sie zu denjenigen Akzidenzien, die von der Materie abhängig sind, und auch von einem Dinge, das in der Materie existiert.⁴⁾ Denn die (individuelle) Dimension kann sich nicht von dem Stoffe trennen, es sei denn höchstens in der Vorstellung. Ebensovienig kann sie sich von der Wesensform trennen, die der Materie zukommt. Denn die Dimension eines Dinges, das Dimensionen annehmen kann, verhält sich in dieser Weise. Diese (bestimmte Dimension) kann nur existieren in diesem bestimmten Dinge, wie auch ebenso die Zeit nicht durch dasjenige Kontinuum besteht, das man mit Ausdehnung bezeichnet (sondern nur durch dasjenige Kontinuum, das eine Bewegung darstellt. Von diesem Subjekte läßt sich die Zeit nicht trennen). Diese Dimension besteht darin, daß das Kontinuum sich darstellt als etwas, das mit dieser bestimmten Einheit so und so oft gemessen wird, sei es nun, daß die Messung endigt oder nicht, indem man sie sich in der Einbildung⁵⁾ als unendlich vorstellt. Dieses jedoch widerspricht dem Umstande, daß das Ding die erwähnten Dimensionen⁶⁾ annimmt. In diesem Umstande ist der eine Körper also nicht von dem anderen unterschieden. (Jeder Körper muß bestimmte Dimensionen besitzen.) Daß er aber mit dieser bestimmten Einheit so und so oft gemessen wird oder daß die Messung mit dieser Einheit nicht aufhört,⁷⁾ darin unterscheidet sich der eine Körper von dem anderen.

Jener Begriff (*habere tres dimensiones*) ist die Quantität des Körpers; dieser (*habere tales dimensiones*, das „bestimmte“

¹⁾ Naturw. I, Teil I und II.

²⁾ Vgl. Arist., *Metaph.* 1069 b 11: *αὔξεισις δὲ καὶ φθίσις ἢ κατὰ τὸν ποσὸν (μεταβολή)*. Dadurch, daß die Substanz dieselbe bleibt, während ihre Quantität sich verändert, erkennt man, daß die Quantität und Dimension Akzidenzien sind.

³⁾ Cod. c: „d. h. der Wesensform“.

⁴⁾ In der Wirklichkeit existiert also kein solches aktuelles Unendliche. Vgl. Arist., *Phys.* 206 a 7: *ὅτι μὲν οὖν ἐργεῖα οὐκ ἔστι ὁμαί ἀπειρόν, φανερόν ἐκ τούτων*.

⁵⁾ Die Dimensionen können zu- oder abnehmen. Das Unendliche kann aber weder vermehrt noch vermindert werden.

⁶⁾ Cod. c 2: „unendlich ist“.

Maß der Dimensionen) ist seine Wesensform. Diese bestimmte Quantität ist durchaus nicht trennbar von dieser individuellen Wesensform in der Einbildung; jedoch können sich beide zusammen, diese bestimmte Quantität und die Wesensform, von der Materie in der Einbildung trennen.

Die Linie und die Fläche besitzen dementsprechend beide zwei logische Bestimmungen, die, eine Grenze, und die, eine Dimension zu sein. Die Fläche¹⁾ ist ferner noch dadurch bestimmt, daß man zwei Dimensionen nach Art der oben erwähnten in ihr annehmen kann, d. h. nur zwei Dimensionen, die sich in einem rechten Winkel schneiden. Ferner kann sie auch gemessen und nach einem einheitlichen Maße bestimmt werden und größer oder kleiner sein. Sodann können in ihr auch Dimensionen entsprechend den verschiedenen (mathematischen) Figuren angenommen werden.

Daher wollen wir nun diese Zustände in der Fläche betrachten und wir lehren: Die Bestimmung, zwei Dimensionen annehmen zu können, kommt der Fläche nur aus dem Grunde zu, weil sie Grenze des Körpers ist, der aufnahmefähig ist für die drei Dimensionen. Der Umstand, daß die Fläche (wörtlich: das Ding) Grenze für etwas ist, das die drei Dimensionen annehmen kann, und zwar gerade insofern sie Grenze eines so beschaffenen Gegenstandes, nicht etwa Grenze irgend eines beliebigen Körpers²⁾ ist, hat zur Folge, das die Fläche aufnahmefähig ist für zwei Dimensionen. In dieser Hinsicht (als Grenze des dreidimensionalen Körpers) ist die Fläche nicht (primo et per se) Ausdehnung. Auf Grund dieser Hinsicht ist sie vielmehr ein Relatives.³⁾ Ist sie aber ein Relatives, dann kann sie nur eine Ausdehnung sein. Den Unterschied zwischen dem Relativen im allgemeinen Sinne und dem Relativen, das die Kategorie ist, die nach dem, was wir früher⁴⁾ auseinandergesetzt haben, keine Dimension, noch auch eine Qualität sein kann, — diesen Unterschied hast du bereits kennen gelernt. Sie ist aber „Dimension“, auf Grund der anderen Hinsicht, wodurch sie sich von

¹⁾ Vgl. Arist., *Metaph.* 1016 b 27: τὸ διχῶ διαίρετόν ἐκτετατόν und 268 a 8: μέγεθος τὸ ἐπὶ δύο ἐκτετατόν.

²⁾ Wörtl.: „Grenze schlechthin“.

³⁾ Sie steht zu dem Körper in Relation. Wörtl.: „ein Hinzugefügtes“.

⁴⁾ Logik II, Teil IV, 3.

anderen Flächen unterscheiden¹⁾ kann in der Quantität und der Ausdehnung. In dem ersten Begriffe (Grenze des Körpers zu sein) unterscheidet sie sich in keiner Weise von anderen Flächen. Auf Grund beider Bestimmungen zusammen aber ist sie ein Akzidens; denn (erstens) insofern sie „Grenze“ ist, ist sie ein Akzidens des Begrenzten. Sie befindet sich nämlich in demselben nicht nach Art eines Teiles, noch kann sie ohne das Begrenzte existieren. (Arist. Kateg. 1. a 24.) Unsere Lehre war jedoch die: es ist keine Bedingung des einem Dinge Inhärierenden, daß es sich vollständig decke²⁾ mit seinem Subjekte. Der Ort, wo wir diese Dinge auseinandergesetzt haben, sind die Naturwissenschaften (I. Teil, III). Dort untersuchen wir daher, ob in dieser Hinsicht der Kongruenz oder Inkongruenz des Akzidens mit seinem Subjekte sich ein Zweifel ergibt.

Zweitens ist die Fläche, auch insofern sie eine Ausdehnung darstellt, ein Akzidens. Der Grund ist folgender: Nehmen wir an, der Umstand, daß die Fläche zwei Dimensionen besitzt, sei ein selbstständiges Ding für sich. Dann verhielte sich die „Ausdehnung“ in der Fläche zu jenem Dinge (habere duas dimensiones) nicht wie die Ausdehnung zur Wesensform des Körpers (habere tres dimensiones).³⁾ Vielmehr verhält sich diese „ratio“ (habere duas dimensiones) zu der Ausdehnung der Fläche wie die spezifische Differenz zum Genus. Das andere Verhältnis der Ausdehnung zur Form des Körpers ist aber das eines Akzidens zur Wesensform. Du erkennst dies durch die Betrachtung der Grundprinzipien.⁴⁾

Wisse, daß die (planimetrische) Fläche auf Grund eines akzidentellen Verhältnisses im Körper entsteht und vergeht durch

¹⁾ Das unterscheidende Moment, Grenze eines dreidimensionalen Körpers zu sein, hat also den Wert des Spezies, das gemeinsame Moment, Grenze zu sein, den des Genus.

²⁾ Das Inhärens kann eventuell kleiner sein als sein Subjekt.

³⁾ Wenn aus Ausdehnung (a), Zweidimensionalität (Z) der Fläche und Dreidimensionalität (D) des Körpers ein einheitliches Ding entstehen soll, dann darf keine Verschiedenheit in den Verhältnissen dieser Momente eintreten. a darf sich nicht anders verhalten zu Z wie a : D; denn Z ist wesentlicher Bestandteil von D. a : D muß also identisch sein mit a : Z. Wenn sich also a : D verhält wie Akzidens zur Form, so muß auch a : Z sich ebenso verhalten und sogar numerisch dasselbe Verhältnis darstellen.

⁴⁾ Naturw. I. Teil, I, 1 ff.: d. h. „du erkennst dies durch die Betrachtung der Bedingungen für die Einheit der Körper“.

Verbindung und Trennung und durch Veränderung der Gestalten und der Winkel, unter dem die Flächen sich schneiden. Daher ist die Fläche des Körpers eine ebene Fläche. Sie wird vernichtet, insofern sie ein ebenes Gebilde ist. Dadurch entsteht eine spärliche Fläche. Aus den früheren Darlegungen weist du, daß eine und dieselbe Fläche in Wahrheit nicht Substrat für die Kugelgestalt und zugleich für die planimetrische Fläche in der realen Welt sein kann. Ein und derselbe Körper ist zwar Substrat für verschiedene Dimensionen, die in ihm aktuell bestehen und aufeinanderfolgen. So verhält sich aber aus obigem Grunde nicht die Fläche; denn die Fläche verliert manchmal ihre Gestalt, so daß ihre Dimensionen aufhören. Dies aber ist nur dadurch möglich, daß sie durchschnitten wird. In dieser Teilung der Fläche ist es begründet, daß die Wesensform der Fläche, die aktuell existierte, aufhört die gleiche zu sein. In anderen Ausführungen hast du dieses bereits erkannt. Ebenso bist du davon überzeugt, daß in der ersten Materie sich nicht das Gleiche ergibt, so daß also die erste Materie der Kontinuität verschieden wäre von der der Diskontinuität.¹⁾ Ferner hast du bereits folgendes eingesehen: wenn verschiedene Flächen zusammengesetzt werden und die eine sich mit der anderen in der Weise (zu einem Kontinuum) verbindet, daß die gemeinsamen²⁾ Grenzen wegfallen, dann ist dasjenige, was entsteht, eine numerisch verschiedene Fläche. Ja sogar wenn man dieser Fläche die erste Zusammensetzung wiedergibt, dann wird sie nicht wiederum numerisch dieselbe die erste Fläche, sondern eine andere, die ihr numerisch ähnlich ist. Der Grund dafür ist der, daß das, was einmal vernichtet wurde, nicht wieder zum Dasein zurückkehrt (vgl. Abhandlung I. 5).

Wenn du nun dieses Verhältnis in der Fläche erkannt hast, dann kennst du (dasselbe) ebenfalls in der Linie. Handle sie gerade so wie die Fläche. Es leuchtet dir also ein, daß alle diese Zustände Akzidenzien sind, die sich in

¹⁾ In diesem Falle müßte ein kontinuierlicher Körper, wenn er in Teile zerlegt wird, eine andere Materie annehmen, also numerisch verschieden werden von dem ersten, d. h. von sich selbst.

²⁾ Gemeinsame Grenzen hat ein System von Größen, die sich berühren. Fallen diese Grenzen zusammen, so entsteht ein continuum. Der Zwischenraum zwischen den Teilen eines continuum ist theoretisch genommen unendlich klein. Das continuum hingegen besitzt keine aktuellen Teile mehr.

der realen Existenz nicht von der Materie trennen. Ebenso hast du damit erkannt, daß diese Akzidenzien sich auch nicht von der Wesensform trennen, die in ihrer Natur materiell ist.¹⁾ Sie lassen sich nicht einmal in der Einbildung von ihr trennen. Nun erübrigt noch, zu wissen, wie unsere Ausdrucksweise zu verstehen ist: die Fläche kann sich von dem Körper wenigstens der inneren Vorstellung nach, trennen und ferner der andere: die Linie kann sich, wenigstens der inneren Vorstellung nach, von der Fläche trennen.

Wir lehren also: diese „Trennung“ wird in vorliegendem Zusammenhange nach zwei verschiedenen Richtungen verstanden. Die eine besagt: in der inneren Vorstellung nimmt man eine Fläche an, ohne einen Körper, und eine Linie, ohne eine Fläche. Die andere Auffassungsweise besagt: man richtet die Aufmerksamkeit auf die Fläche, ohne sie zugleich irgendwie auf den Körper zu richten, indem man dächte, er sei mit der Fläche verbunden, oder nicht. Du weißt, daß der Unterschied zwischen beiden Betrachtungsweisen offenkundig ist. Dieser Unterschied besteht darin, daß wir das eine Mal ein Ding allein betrachten, selbst dann, wenn es zugestanden ist, daß es mit anderen verbunden besteht, ohne sich von ihm zu trennen (wie Form und Materie), und daß wir das andere Mal das Ding allein betrachten unter der positiven Bedingung, daß es sich von demjenigen trenne, mit dem es verbunden ist. Wir urteilen dann über dasselbe, daß es für sich allein bestehe, wie man es auch immer betrachte, so daß dieses Ding in deiner Vorstellung allein für sich besteht. Die innere Vorstellung trennt also trotzdem (das Ding in der Wirklichkeit nicht nicht von dem anderen getrennt ist) das eine von dem anderen, indem sie urteilt, das jenes Ding nicht mit dem ersten verbunden ist. Wer daher glaubt, die Fläche, die Linie und der Punkt könnten der inneren Vorstellung nach eine Fläche, eine Linie und ein Punkt sein, trotzdem man positiv annähme, daß mit der Fläche (in der Außenwelt) kein Körper verbunden sei, noch auch mit der Linie oder mit dem Punkte, der stellt sich etwas Unwirkliches vor. Der Grund dafür ist folgender: die Fläche kann man sich in der Phantasie

¹⁾ Materiell wird die Wesensform genannt, weil sie in ihrem Wesen auf eine Materie hingeordnet ist, ohne die sie nicht existieren kann. In sich allein betrachtet ist sie unmateriell.

nicht vorstellen als für sich allein bestehend, d. h. ohne daß sie eine Grenze für irgend ein Ding sei, wenn man sie sich nicht zu gleicher Zeit vorstellt mit bestimmter Lage und mit zwei Seiten. Diese müssen sich so verhalten, daß sie sich mit dem, was an die Fläche stößt, zu einem Kontinuum verbinden, das zwei andere Seiten berührt, wie du gesehen hast. Dann ist also dasjenige, was innerlich wie eine (unkörperliche) Fläche vorgestellt wird, keine solche. (Denn diese Fläche enthält nicht die notwendigen Bedingungen einer solchen.) Die Fläche, nämlich die Grenze selbst, (muß also einen Körper begrenzen) nicht etwa das, was selbst zwei Grenzen besitzt. Wenn man sich nun vorstellt, die Fläche als solche sei das Ende (eines Körpers) selbst, das sich an eine einzige Seite desselben anschließt, oder sie sei die Seite und die Grenze selbst, insofern sie von einer anderen Seite (z. B. als Teil des Körpers) nicht (von ihrem Substrate) getrennt werden kann, dann ist dasjenige, als dessen Grenze sie gedacht ist (der Körper), mit ihr in irgend einer Weise zugleich innerlich vorgestellt. Ebenso verhält sich die Linie und der Punkt.

Man behauptet, der Punkt beschreibe durch seine Bewegung die Linie. Dieses sagt man jedoch nur in dem Sinne der Phantasievorstellung. In der realen Wirklichkeit kann es sich nicht so verhalten. Der Grund dafür ist nun aber nicht etwa der, daß der Punkt nicht als etwas aufgefaßt werden kann, das (einen anderen Gegenstand) selbständig¹⁾ berühren könne. Denn wir haben schon auseinandergelegt, daß diese (punktförmige Berührung) in gewisser Weise möglich ist.²⁾ Wenn jedoch die Berührung keine dauernde³⁾ ist und wenn das Ding nach (dem Eintritte) der Berührung sich durchaus nicht anders verhält als vor der Berührung, dann existiert in diesem Vorgange kein Punkt, der auch nach der Berührung bestehen bliebe⁴⁾ als

¹⁾ Eine Berührung kann nur stattfinden bei Gegenständen, die Teile haben. Ferner kann der Punkt einen Gegenstand nur berühren, insofern er Endpunkt der Linie ist, also nicht in „selbständiger“ Weise, da er keine „selbständige“ Existenz hat.

²⁾ Cod. c Gl.: „Sie tritt ein bei der Kugel, die rollt“. Der Punkt ist auch hier nicht etwas „Selbständiges“, sondern Teil der Sphäre.

³⁾ Cod. c Gl.: „Die Kugel bewegt sich fort“.

⁴⁾ Soll sie durch die Bewegung eines Punktes entstehen, dann muß der Punkt während der Bewegung selbständig und bestehen. Dies ist aber nicht der Fall. Vgl. Arist., Psych. 409 a 4: *ἔτι δὲ ἐπεὶ φανερὸν γίνεται*

Prinzip der Linie. Dann bleibt also auch keine Ausdehnung in die Länge (also keine Linie) bestehen zwischen diesem Punkte und den Teilen der vorübergehenden Berührung; denn dieser Punkt wird eben nur zu einem Punkte und einer Grenze, wie du aus den Naturwissenschaften (I. Teil, II und IV) weißt, durch die Berührung, nicht in anderer Weise. Wenn daher die Berührung aufhört, die durch die Bewegung gegeben war, wie kann der Berührungspunkt dann noch ein Punkt bleiben? Mit dem gleichen Rechte gilt: wie kann dasjenige, für das der sich bewegende Punkt ein Prinzip ist, als eine Linie bestehen bleiben? Dieses (d. h. die Lehre, daß die Linie aus der Bewegung eines Punktes entsteht), ist vielmehr nur für die Phantasie gültig.

Ein anderer Grund ist folgender: die Bewegung des Punktes ist unzweifelhaft wirklich. Zugleich aber ist in derselben ein reales Ding, auf das sich die Bewegung hinrichtet, oder in der sie stattfindet (das Substrat der Bewegung). Dieses Ding ist ferner aufnahmefähig für die Bewegung, die sich in ihm vollzieht. Dann also ist dieses Substrat die Dimension eines Körpers oder einer Fläche, oder eine Dimension in einem Körper oder einer Fläche oder einer Linie. Diese Dinge existieren daher real vor der Bewegung des Punktes. Die Bewegung des Punktes ist also nicht die Ursache dafür, daß dieselben real existieren. Für die Existenz der körperlichen Ausdehnung ist dieses klar. Was nun die Existenz der Fläche betrifft, (so muß auch diese real existieren) weil die körperliche Ausdehnung notwendigerweise Grenzen hat. Was nun drittens die reale Existenz der Linie angeht, so ist diese darin begründet, daß man die realen Flächen schneiden und Grenzen in ihnen annehmen kann.

Was nun den Winkel angeht, so ist die Meinung aufgetreten, er sei ein kontinuierliches Quantum, verschieden von der Fläche und dem Körper. Über dieses Problem müssen wir nun eine Untersuchung anstellen. Wir lehren: der Ausdehnung, sei sie nun ein Körper oder eine Fläche, kommt es manchmal akzidenteller Weise zu, daß sie umgeben ist von Grenzen, die sich begegnen in einem einzigen Punkte. Insofern also die Ausdehnung zwischen diesen Grenzen liegt, ist sie etwas, das einen Winkel

γραμμήν ἐπίπεδον ποιεῖν, στιγμὴν δὲ γραμμὴν, καὶ αἱ τῶν μονάδων κινήσεις γραμμὰς εἶναι. Thomas, Com. de anim. I lec. 11 Auf.: Secundum quod dicitur Platonici, motus puncti facit lineam, linea autem mota fecit superficiem, superficies vero corpus.

hat, (weil sie endlich ist. Dies ist einleuchtend, auch) ohne daß man nach einer anderen Hinsicht ihre Grenzen betrachtet.¹⁾ Das Ding verhält sich also wie eine Ausdehnung von mehr als zwei Dimensionen²⁾ (Richtungen) die in einen Punkt auslaufen. Man könnte diese Ausdehnung selbst, insofern sie sich so verhält (d. h. insofern die sie begrenzenden Linien in einem Punkte zusammenlaufen) einen Winkel nennen. Man könnte ebensowohl die Qualität, die der Ausdehnung eigen ist, insofern sie sich so verhält, einen Winkel nennen. Das erste (die Definition des Winkels), verhält sich wie das Quadrat und das zweite (die Bezeichnung der genannten Qualität der Fläche als Winkel) wie die Eigenschaft, quadratisch zu sein.

Bezeichnet man nun mit dem Namen „Winkel“ die erste „ratio“ (die von zwei sich schneidenden Linien gebildete Fläche), dann spricht man von einem Winkel, der gleich, kleiner oder größer ist auf Grund seines Wesens; denn seine Substanz ist eine Ausdehnung. Bezeichnet man aber mit dem Namen „Winkel“ die zweite Definition, so sagt man jenes, (das Größersein und Kleinersein) von ihm aus auf Grund der Ausdehnung, in der der Winkel sich befindet (also per accidens). Ebenso verhält es sich mit der Eigenschaft, des esse quadratum.

Weil man nun in dem Dinge, das nach der ersten Definition ein Winkel ist, entweder drei oder zwei Dimensionen konstruieren kann, so ist er also die Ausdehnung eines Körpers oder einer Fläche (also ein stereometrischer oder planimetrischer Winkel).

Eine gegenstehende Ansicht behauptete: eine Ausdehnung werde nur dann zu einer Fläche, wenn die Linie, die die Fläche herstellt, sich bewegt, (wenigstens) in der Einbildung mit ihren beiden Punkten,³⁾ so daß sie die Fläche hervorbringt. In diesem Sinne bewegt sich manchmal im eigentlichen Sinne die Länge

¹⁾ Jede endliche Fläche kann Winkel aufweisen sowohl innerhalb ihrer selbst, als auch mit Rücksicht auf ihre Grenzen.

²⁾ Das Wort Dimension kann Ausdehnungen in irgend einer Richtung bezeichnen, auch wenn diese nicht aufeinander senkrecht stehen. Eine Fläche kann in diesem Sinne beliebig viele „Dimensionen“ haben, da man in ihr beliebig viele Linien ziehen kann, die sich in unbestimmt großen Winkeln schneiden. Dimension ist in diesem Sinne gleichbedeutend mit Richtung. Liegen diese „Richtungen“ nicht in derselben Ebene, so entsteht ein stereometrischer Winkel.

³⁾ Dieser Ausdruck besagt, daß die Linie sich nicht so bewege, daß der eine Endpunkt unbeweglich bleibe.

in die Breite. Dann entsteht eine Breite, nachdem vorher nur eine Länge da war. Es besteht dann eine reale Länge und Breite. (Diese Bewegung beschreibt aber keinen Winkel.) Die Linie, die den Winkel hervorbringt, bewegt sich vielmehr weder in die Länge allein so wie sie ist (d. h. in der Richtung der Geraden), noch in die Breite, so daß eine Fläche entstünde. Sie bewegt sich vielmehr nur mit einem ihrer beiden Endpunkte, und dann entsteht der Winkel.

Die uns entgegenstehende (Ansicht) bezeichnete den Winkel als eine vierte Art der Ausdehnung. Der Grund (für die Aufstellung dieser Ansicht) ist der, daß man die eigentliche Bedeutung unseres Ausdruckes nicht erkannte: das Ding habe drei oder zwei Dimensionen, so daß es entweder einen Körper oder eine Fläche darstelle. Weil du dieses bereits erkannt hast, weißt du, daß jene entgegenstehende Ansicht sich daraus nicht ableiten läßt.¹⁾ Der Verständige braucht diesen Philosophen keiner Aufmerksamkeit zu würdigen. Durch seine Objection mischt er sich nur in Dinge hinein, die ihn nichts angehen.²⁾ Dieser oberflächliche und perplexer Philosoph behauptet auch, die Fläche im eigentlichen Sinne des Wortes sei das Quadrat oder das Rechteck,³⁾ nichts anderes! Das Niveau, auf dem unsere Diskussion steht, verträgt nicht ein längeres Eingehen auf dieses Gerede.

Betreffs der Existenzweise der Ausdehnungen⁴⁾ hast du nunmehr erkannt, daß sie Akzidenzien⁵⁾ und keine ersten Prinzipien der Körper sind; denn der Fehler in diesen Vorstellungen trat nur ein auf Grund der Dinge, die du eingesehen

¹⁾ Die Deduktion des Objizienten war also: die drei Dimensionen sind Linie, Fläche und Körper. Der Winkel ist nun weder eine Linie noch eine Fläche. Also muß man eine vierte Dimension annehmen.

²⁾ Avicenna will sagen, jener Philosoph möge sich lieber nicht in wissenschaftliche Diskussionen mehr einmischen.

³⁾ Es liegt der Gedanke zu Grunde, die zweite Dimension entstehe nur dadurch, daß zwei Linien aufeinander senkrecht errichtet werden, oder daß sich eine Linie in senkrechtem Winkel zu ihrer Länge bewege. Da diese Bestimmungen nicht für den spitzen oder stumpfen Winkel zutreffen, so müsse man für letztere eine eigene Dimension annehmen.

⁴⁾ Cod. d. Gl.: „d. h. aller Dimensionen“.

⁵⁾ Der Naturwissenschaftler nimmt diese Lehre als bewiesen an. Sie ist ihm Prinzip und Voraussetzung. Es ist also Aufgabe des Metaphysikers diese Voraussetzung für sich zum Problem zu machen (vgl. Abh. II, 2) und sie zu beweisen.

hast (auf Grund mangelnden Verständnisses, nicht etwa wegen des objektiven Tatbestandes).

2. Das Wesen der Zeit.

Was nun die Zeit angeht, so bist du überzeugt, daß sie die Natur des Akzidens hat und von der Bewegung abhängt. Dieses wurde früher ¹⁾ auseinandergesetzt. Es erübrigt also nur noch zu erkennen, daß keine Ausdehnung, abgesehen von diesen (Ausdehnung und Zeit) besteht, und daher lehren wir: das kontinuierliche Quantum ist entweder etwas dauernd Bestehendes, das durch die (simultane) Summe aller seiner Teile sein Dasein erlangt, oder nicht. Ist (die kontinuierliche Größe) nicht (beständig, d. h. tritt der zweite Fall ein) und erneuert diese Quantität ihr Dasein immerfort, ein Teil nach dem anderen, dann ergibt sich die Zeit. Ist sie aber beständig (d. h. gleichzeitig nebeneinander bestehend), so ist sie die Ausdehnung. Diese ist nun entweder die vollkommenste Ausdehnung — sie ist eine solche, in der man drei Dimensionen annehmen kann. (Nur drei können in Frage kommen), da es unmöglich ist, mehr als diese anzunehmen. Sie bilden den stereometrischen Körper — oder man nimmt nur zwei Ausdehnungen an; oder schließlich besitzt der Gegenstand nur eine einzige. Dies ist das geringste Maß; denn jede kontinuierliche Quantität muß irgend eine Dimension besitzen, entweder aktuell oder potentiell. Wenn nun nicht mehr Dimensionen entstehen als drei, noch auch weniger als eine, so gibt es also drei Ausdehnungen. Die per se kontinuierlichen Quantitäten bilden demzufolge vier verschiedene Arten (weil die Zeit als die kontinuierliche Quantität des Nacheinander in der Bewegung mit hinzugerechnet wird). Manchmal sagt man zu anderen Dingen, sie seien kontinuierliche Größen, jedoch verhält es sich nicht so.²⁾

3. Der Raum, das Leichte und Schwere.

Was nun den Raum anbetrifft, so ist er dasselbe wie die Fläche. Was ferner das Schwere und Leichte angeht, so bringen sie durch ihre Bewegungen Maßbestimmungen in Zeit und Raum

¹⁾ Naturw. I, Teil II, 9—12.

²⁾ Cod. c Gl.: „d. h. sie sind nicht per se kontinuierlich“ sondern durch die Quantität, der sie inhärieren, also per accidens.

hervor. In sich selbst können sie nicht geteilt werden durch einen Teil, der ihre Größe mißt (denn das Schwere und Leichte sind nicht quantitativ, sondern qualitativ zu bestimmen). Die Quantitäten treten sodann zueinander in Opposition auf Grund der Gleichheit und Verschiedenheit. Dieses trifft dadurch zu, daß man in ihr (der ersten) einen Grenzpunkt annimmt, der auf die Grenze einer der ersten ähnlichen Quantität gelegt wird. Der sich an den Grenzpunkt anschließende Teil der ersten Fläche deckt sich dann mit dem korrespondierenden Teile der ähnlichen (zweiten), und dann deckt sich mit ihm (dem ersten Endpunkte) die andere Grenze (der zweiten Fläche). Dann ist die eine entweder gleich oder verschieden und ungleich der anderen, und übertrifft sie an Größe. Unter gleicher und verschiedener Größe verstehen wir die zwei Bestimmungen, die der Ausdehnung in diesem Sinne zukommen. Die Teilbarkeit aber, die man annimmt für das Schwere und Leichte,¹⁾ indem ein Gewicht z. B. die Hälfte eines anderen ist, entsteht dadurch, daß das Schwere in derselben Zeit die Hälfte des Weges zurücklegt, oder den ganzen Weg in der doppelten Zeit; oder das Größere bewegt sich nach unten an einem Wagebalken (wörtlich: Organe) in einer Bewegung, mit der sich notwendigerweise gleichzeitig das Kleinere in die Höhe bewegt, oder ein ähnliches Ding (d. h. das Maß des Leichten und Schweren wird auch noch durch andere, ähnliche Methoden bestimmt). Es verhält sich dieses wie die Hitze,²⁾ die z. B. das Doppelte einer anderen Temperatur deshalb ist, weil sie auf den doppelt großen Körper wirkt oder weil sie sich in einem Körper befindet, der doppelt so groß ist als derjenige, der dieselbe Temperatur besitzt.

Ebenso³⁾ verhält sich das Kleine und Große, das Viele und Wenige; denn diese sind Wirklichkeiten und Akzidenzien, die den Quantitäten anhaften, und zwar insofern sie zur Kategorie der Relation gehören (die genannten vier Begriffe sind relative,

¹⁾ Vgl. Thomas, *de coelo* III, lect. 3 Ende: *Omnis gravitas maior alia gravitate excedit minorem gravitatem per aliquam gravitatem, quia per additionem similium fit aliquod maius, et ex hoc sequitur secundum positionem praedictam quod quodlibet indivisibile habent gravitatem.*

²⁾ Gewicht und Hitze sind Qualitäten und daher nur per accidens meßbar, wie die angeführten Beispiele zeigen. Per se ist nur das meßbar, was Teile besitzt.

³⁾ Sie sind wie das Leichte und Schwere nicht per se, sondern per accidens Quantitäten und meßbar.

nicht absolute Bestimmungen der Quantität).¹⁾ Über alle diese Begriffe hast du die Auseinandersetzungen bereits an einem anderen Orte²⁾ erfahren.

Die Quantität wird also kurz dadurch definiert, daß sie ein Wirkliches ist, in dem etwas als Teil existieren kann, das eine Einheit bildet und das Maß (des Ganzen) bestimmt (wörtlich: „zählt“). Diese Bestimmung kommt dem Teile per se zu, sei es nun, daß der Teil in der Quantität real existiert oder nur supponiert ist.

Fünftes Kapitel.

Definition des Wesens der Zahl, Bestimmung ihrer Arten und Darlegung ihrer ersten Prinzipien.

Es liegt uns nunmehr ob, die Natur der Zahlen und ihre Eigentümlichkeiten zu bestimmen und die Art und Weise, wie wir uns ihre Zustände und ihre reale Existenz vorstellen müssen. Von diesen Problemen sind wir bereits zu den kontinuierlichen Quantitäten übergegangen,³⁾ indem wir eilig voranschritten, weil

¹⁾ Vgl. Arist., KATEG. 5 b 27: τὸ δὲ μέγα ἢ μικρόν οὐ σημαίνει ποσόν ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς τι. πρὸς γὰρ ἕτερον θεωρεῖται τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. ὥστε παρερὸν ὅτι ταῦτα τῶν πρὸς τι εἶναι. Thomas, Sent. I d 19, 1 a 1 ad 2: Si magnum et parvum non dicatur secundum relationem, sed absolute, prout consideratur quantitas determinata ad aliquam speciem, sic quamvis quodlibet minus sit maius, non tamen quodlibet minus est parvum nec quodlibet maius est magnum. Magnum und parvum werden also als absolute Bestimmungen genommen. — Davon weicht in etwa ab de coelo III, lec. 2 Ende: Magnum communiter acceptum dicitur ad aliquid (also relative) ut patet in Praedicamentis (Arist. l. cit). Sed oppositum rei alicui dicitur absolute magnum quod pertingit ad quantitatem debitam illi rei: sicut homo dicitur magnum absolute, qui attingit ad perfectam hominis quantitatem; et ita patet quod magnum dicitur absolute et ad aliquid. Et inde est quod omne magnum absolute dicitur magnum ad aliquid, quod est esse maius; non autem omne maius est magnum absolute. Multa enim sunt quae absolute considerata sunt parva, quae tamen aliis sunt maiora. Si igitur omne grave est gravius quodam alio, necesse est quod omne grave sit maius alio quodam in gravitate; et ita sequitur quod sit divisibile: nam omne maius dividitur in aequale et plus.

²⁾ Naturw. I, Teil III.

³⁾ In Kap. 3 und 4 streifte Avicenna bereits das Problem der Zahl. Jedoch ließ er dasselbe damals noch beiseite, um die Probleme der continua, Ausdehnung, Raum und Zeit, zu besprechen.

unsere Absicht (die Dimensionen vorerst zu bestimmen) dieses erforderte. Wir lehren also: die Zahl existiert real in den Dingen und ebenso real in der Seele. Die Behauptung desjenigen, der sagte, die Zahl hätte keine absolute (abstrakte) Existenz, als nur im Geiste (Konzeptualismus oder Nominalismus) verdient keine Beachtung.¹⁾ Wenn er jedoch sagt, die Zahl hat keine von den gezählten Objekten, die in der Welt der Individuen vorhanden sind, getrennte Existenz; sie existiere nur in der Seele²⁾ (gemäßigter Realismus), so ist dieses richtig; denn wir haben bereits (Kap. 2 und 3) aneinandergesetzt, daß die Eins nicht trennbar ist von den Individuen, so daß sie in sich (ohne ein Substrat) selbst existierte. Sie existiert nur im Geiste. Ebenso verhält sich dasjenige, dessen Dasein die Existenz der Einheit voraussetzt (also die Zahl und die Maßbestimmungen).

Was nun die Lehre anbetrifft, daß in den realen Dingen Zahlen vorhanden sind, so ist das etwas, das nicht bezweifelt wird, da ja in den realen Dingen Einheiten neben (wörtlich: „über“) Einheiten existieren.³⁾ Jede einzelne Zahl ist für sich eine Spezies.⁴⁾ Die Zahl ist in sich selbst eine Einheit, insofern sie diese bestimmte Spezies darstellt. Ihr kommen also, insofern sie diese bestimmte Art ist, bestimmte Eigentümlichkeiten zu. Nun aber kann das Ding, das überhaupt kein reales Wesen hat, unmöglich eine Eigentümlichkeit besitzen, die ihm in erster Linie (primo et per se, ohne Vermittlung) zukäme, oder eine Ordnung (in einem System von Zahlen), die Vollendung, das Zuviel oder Zuwenig, die zweite oder dritte Potenz, die Addition und

¹⁾ Der Ausdruck absolut, abstrakt ist vieldeutig, daher unphilosophisch. In der Außenwelt bestehen absolute Einheiten, die Individua, deshalb auch die Zahl.

²⁾ Vgl. Arist., Psych. 229 a 25: *εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς (ὁ νοῦς ist Teil der Seele), ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐσίας.*

³⁾ Cod. c Gl.: So verhält sich die Drei in Beziehung zu Vier. Vgl. Thomas, Sum. theol. I 30, 1 ad 4: *numerus est duplex, scilicet numerus simplex vel absolutus, ut duo et tria et quatuor (die mathematische Zahl) et est numerus, qui est in rebus numeratis, ut duo homines et duo equi.* Arist., Metaph. 1083 b 16: *ἀλλὰ μὴν ὅ γ' ἀριθμητικὸς ἀριθμὸς μοναδικὸς ἐστίν. ἐκεῖνοι δὲ τὸ ἀριθμὸν τὰ ὄντα (die Welt Dinge) λέγουσιν. τὰ γὰρ θεωρήματα προσάπτουσι τοῖς σώμασι ὡς ἐξ ἐκείνων ὄντων τῶν ἀριθμῶν.*

⁴⁾ Das Gleiche setzt der scholastische Grundsatz voraus: *species se tenent sicut numeri.* Jede Art verändert ihr Wesen, wenn etwas zu ihm nach Art der Differenz hinzugefügt wird. Darin sind sie den Zahlen gleich.

die übrigen Funktionen (wörtlich: Gestalten, Figuren), die der Zahl eigen sind. Daher muß also jede Zahl ein reales Wesen besitzen, das ihr in eigentümlicher Weise zukommt, und auch eine Wesensform, durch die sie in der Seele vorgestellt wird. Dieses Wesen stellt die Einheit der Zahl dar. Durch dasselbe ist die Zahl das, was sie ist. Die Zahl stellt keine Vielheit dar, die nicht zu einer Einheit vereinigt würde, so daß man sagt, die Zahl ist eine Summe von Einheiten. Denn insofern sie „Summe“ ist, ist sie eine Einheit, die bestimmte Eigentümlichkeiten besitzen kann, die anderen nicht zukommen. Es ist nicht auffällig, daß das Ding einheitlich ist, insofern es eine Wesensform¹⁾ hat, wie z. B. die Zehnheit oder die Dreiheit. Zugleich besitzt dasselbe eine Vielheit. Infolge der Zehnheit besitzt das Ding die Eigentümlichkeiten, die durch die propria gegeben sind,²⁾ die der „Zehn“ zukommen. Was nun seine Vielheit angeht, so besitzt das Ding innerhalb dieser nur diejenigen Eigentümlichkeiten, die der Vielheit zukommen, die zur Einheit im Gegensatze steht.³⁾

In diesem Sinne ist die Zehn in ihrer Eigentümlichkeit als Zehnheit nicht teilbar in zwei „Zehnheiten“, von denen jede die Eigentümlichkeiten der Zehn besäße. (Die Zahl ist also wie jede Form nicht teilbar in Teile ejusdem speciei.) Man darf ferner nicht sagen, die Zehn sei neun und eins, oder fünf und fünf, oder eins und eins u. s. w., bis man zur Zehn gelangt; denn wenn du sagst, die Zehn sei neun und eins, so ist dies eine Prädikation, in der du die Neun von der Zehn aussagst und dazu die Eins addierst. Dies aber verhält sich ebenso, als wenn du sagst, die Zehn sei schwarz und süß. Daher müssen beide Eigenschaften, von denen die eine eng mit der anderen verbunden⁴⁾ ist, von der Zehn ausgesagt werden.

¹⁾ Die Wesensform gibt die spezifische Einheit, die Individuationsprinzipien die numerische.

²⁾ Die propria ergeben sich hauptsächlich aus der Form. Vgl. Arist., Anal. I, 43 b 27: *ἔστι γὰρ ἄττα τῇ εἶδει ἴδια παρὰ τὸ γένος ἀνάγκη γὰρ τοῖς ἐτέροις εἶδεν ἴδια ἄττα ἐνάγκεν.*

³⁾ Es besitzt also nicht andere propria, die zur Zehnheit in Opposition stehen. Dann könnte die Form der „Zehn“ nicht die Einheit der Summe herstellen.

⁴⁾ Verhalten sich die Eigenschaften konträr, dann können sie nicht gleichzeitig in einem Subjekte sein.

(ebenso wie zwei sich nicht ausschließende Qualitäten von einem Subjekte). Die Zehn ist dann also eine Neun und eine Eins. Setzen wir nun den Fall, du fügtest keine neue Bestimmung mehr hinzu, sondern wolltest dasselbe ausdrücken, was man bezeichnet, indem man sagt: der Mensch ist animal und rationalis, d. h. er ist ein animal, und dieses animal ist zugleich dasselbe, das ein rationale ist. In diesem Sinne sagst du (mit obiger Aussage): die Zehn sei eine Neun, und diese Neun sei zugleich dieselbe, die eine Eins ist. Dies aber (die Begriffsbestimmung der Zahl durch ihre Teile, wenn sie in der Weise des Genus und der Differenz verstanden werden) ist unmöglich. Setzen wir nun den Fall, du wolltest sagen, die Zehn sei die Neun, verbunden mit der Eins und dies sollte bezeichnen, daß die Zehn eine Neun sei, mit der eine Eins verbunden ist, so daß, wenn die Neun für sich allein besteht, die Zehn nicht zustande kommt. Wenn sie also mit der Eins verbunden wird, dann wird diese Neun zur Zehn. Auch in diesem Sinne begehest du einen Fehler; denn wenn die Neun für sich allein besteht, oder in Verbindung mit irgend einem beliebigen Dinge, das sich an die Neun anschließt, dann ist sie (immer noch) eine Neun und wird durchaus keine Zehn. Setzen wir den weiteren Fall, (in der Definition: die Zehn sei neun und eins) werde die Neun nicht verstanden als ausgestattet mit einer Eigenschaft¹⁾ (der Eins). Die Eigenschaft komme vielmehr ihrem Substrate zu.²⁾ Dann bedeutet deine Definition: die Zehn sei eine Neun, und trotzdem sie eine Neun sei, stelle sie auch eine Eins dar. Dieses aber ist ebenfalls unrichtig. Alle diese Ausdrücke sind aus der gewöhnlichen Sprache übernommen und haben übertragene Bedeutung. Sie sind daher undeutlich. Die Zehn ist vielmehr die Summe aus der Neun und der Eins. Wenn beide zusammengefaßt werden, dann entsteht aus ihnen ein Ding, das verschieden ist von der Neun und der Eins. (Die Zehn so wie jede andere Zahl ist also zunächst als „Summe“ zu definieren und damit ist der generische Begriff festgestellt.)

¹⁾ Versteht man neun und eins als Genus und Differenz, wie in der letzten Annahme, dann ist „eins“ eine Eigenschaft“ der Neun, indem man „Eigenschaft“ im weiteren Sinne als Wesensbestimmung, nicht im engeren Sinne als Akzidens auffaßt.

²⁾ Cod. d. Gl., d. h. dem Subjekte des Urteils, „und dieses ist die Zehn“.

Die Definition jeder einzelnen Zahl, wenn du ihr wirkliches Wesen angeben willst, besteht also darin, daß man sagt, sie sei eine Menge (wörtlich: Zahl), die entsteht aus der „Zusammenfassung“ von einer Einheit und einer weiteren Einheit und noch einer Einheit u. s. w. Du zählst so alle Einheiten auf (die die Zahl ausmachen). Der Grund für diese Art der Definition ist folgender: zwei Fälle sind zu erwägen. Entweder wird die Zahl definiert ohne daß man auf ihre Zusammensetzung aus ihren Komponenten hinweist. Man definiert sie vielmehr mit irgend einer ihrer Eigentümlichkeiten. Dieses ist daher eine Beschreibung der betreffenden Zahl, nicht ihre eigentliche Definition, die aus ihrer Substanz hergenommen wäre. Oder — dies ist der andere Fall — (sie wird definiert), indem man die Teile hervorhebt, aus denen sie zusammengesetzt ist. Wenn man nun angibt, sie sei nur aus zwei Zahlen zusammengesetzt — so läßt man z. B. die Zehn entstehen aus der Zusammensetzung von Fünf und Fünf —, so ist diese Auffassungsweise ebensogut, als die Zusammensetzung aus sechs und vier. Die eigentümliche Natur der Zehn hängt nicht von einer dieser beiden Weisen mehr ab als von der anderen. Insofern sie aber eine Zehn ist, bildet sie ein einziges¹⁾ Wesen. Es ist nun aber unmöglich, daß ihre Wesenheit eine einzige sei (da es viele, gleichrichtige Definition derselben gibt). Ihre Wesenheit, insofern sie eine einzige ist, können nicht viele verschiedene Definitionen bezeichnen. Wenn sich daher die Sache so verhält, dann wird die Definition der Zehn weder durch diese, noch durch jene Bestimmung gegeben, sondern durch das, was wir früher gesagt haben (indem wir sie als „Summe“ definierten). Wenn dieses nun zutrifft, dann ist ihr die Zusammensetzung aus fünf und fünf, sechs und vier und drei und sieben eigen nach Art eines notwendigen Akzidens und einer Konsequenz (aus dem Wesen, also wie propria). Daher sind diese Bestimmungen nur deskriptive Definitionen, indem keine Begriffsbestimmung: die Zehn sei zusammengesetzt aus einer Fünf als notwendige Ergänzung die Definition der Fünf verlangt. Alle diese Bestimmungen lösen sich daher in die Einheiten auf. Deiner Ausdrucksweise: die Zehn bestehe aus fünf und fünf bezeichnet dann also dasselbe wie: sie sei drei und sieben, oder acht und zwei,

¹⁾ Es kann also auch nur eine einzige, vollständig adaequate Definition dieses Wesens geben.

indem man nämlich (unter diesen Zahlen) die Einheiten versteht (nicht die Wesensformen, die die einzelnen Zahlen von einander unterscheiden).

Betrachtest du aber die Wesensform von 5 und 5, und 3 und 7, dann ist dies eine andere Betrachtungsweise als die erste. Nun aber besitzt ein und dasselbe Wesen nicht reale Wesenheiten, die als Begriffe verschieden sind. Das, was eine Vielheit enthält, sind nur seine notwendigen und zufälligen Akzidenzien. Daher sagte der genannte Philosoph: Glaubt nicht, die Sechs sei drei und drei. Die Sechs ist vielmehr eine Sechs nur ein einziges Mal (d. h. sie hat als Sechs nur ein einziges Wesen). Die Betrachtung der Zahl, insofern sie aus Einheiten zusammengesetzt ist, gehört jedoch zu dem, was für die Einbildung und die Erklärung Schwierigkeiten bereitet und aus diesem Grunde nimmt man seine Zuflucht zu den Beschreibungen.¹⁾

Betreffs der Verhältnisse der Zahl muß weiterhin die Zweiheit²⁾ untersucht werden. Einige sagen, die Zweiheit gehöre nicht zu den Zahlen und zwar deshalb, weil die Zweiheit das erste Paar ist und die Einheit das erste Einzige. Wie nun die Einheit, die das erste Individuum ist, keine Zahl darstellt, so bildet auch die Zwei, die das erste Paar ist, keine Zahl.³⁾ Ferner, so führte man als Beweis an, ist die Zahl eine Vielheit, die aus Einheiten zusammengesetzt ist. Die geringste Mehrheit von Einheiten ist aber die Drei. (Daher können also die Eins und die Zwei keine Zahl sein.) Ferner: die Zweiheit muß, wenn sie eine Zahl ist, entweder zusammengesetzt sein, oder nicht. Ist sie nun zusammengesetzt, dann muß sie gemessen (wörtlich:

¹⁾ Vgl. Arist., *Metaph.* 1021 a 13: τὸ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἀρχὴ καὶ μέτρον; und 1081 b 14: ἂν τε γὰρ ὦσιν ἀδιάφοροι αἱ μονάδες ἂν τε διαφέρουσαι ἐκάστη ἐκάστης, ἀνάγκη ἀριθμεῖσθαι τὸν ἀριθμὸν κατὰ πρόσθεσιν, ὅλον τὴν δυάδα πρὸς τῷ ἐν ἄλλον ἑνὸς προστεθέντος; und 1044 a 3: καὶ τὸν ἀριθμὸν δεῖ εἶναι τι ᾧ εἰς (die Wesensform), ὃ νῦν οὐκ ἔχονσι λέγειν τίτι εἰς, εἴπερ ἐστὶν εἰς.

²⁾ Vgl. Arist., *Phys.* 220 a 27: ἐλάχιστος δὲ ἀριθμὸς ὃ μὲν ἀπλῶς ἐστὶν ἡ δυάς und ὥσθ' ὁμοίως καὶ ὁ χρόνος. ἐλάχιστος γὰρ κατὰ μὲν ἀριθμὸν ἐστὶν ὃ εἰς ἢ οἱ δύο, κατὰ μέγεθος δ' οὐκ ἔστιν; und *Metaph.* 987 a 26: οὐ ταυτὸν ὥτως ἐστὶ τὸ εἶναι διπλασίῳ καὶ δυάδι.

³⁾ Die Prinzipien der Zahlen lassen die Zahlen entstehen, ohne selbst Zahlen zu sein. Die Zusammensetzungen dieser ἀρχαὶ ergeben erst die Zahlen.

gezählt)¹⁾ werden durch etwas anderes als die Einheit. Wenn sie aber eine erste Zahl ist (die nicht aus anderen Zahlen zusammengesetzt wird), dann hat sie keine Hälfte (sonst wäre die Hälfte die erste Zahl). Die Anhänger der richtigen Lehre beschäftigen sich nicht mit diesen und ähnlichen Auseinandersetzungen; denn die Einheit ist nicht etwa deshalb keine Zahl, weil sie ein Individuum oder ein Paar darstellt, sondern vielmehr deshalb, weil sie keine Teilung in Einheiten zuläßt (also nicht aus Einheiten zusammengesetzt ist). Wenn man daher behauptet, sie (die Zweiheit) sei aus Einheiten zusammengesetzt, so bezeichnet man mit diesem Ausdrucke nicht dasjenige, was die Grammatiker mit dem Worte „Plural“ meinen; denn das Kleinste (das den Begriff des Plurals verwirklicht) ist die Drei. Sie kamen zu dieser Ansicht nach vielen Meinungsverschiedenheiten. Die Philosophen (Cod. c.: Mathematiker) verstehen vielmehr unter obigem Ausdrucke das, was mehr oder weniger ist als eins. So hat es die Gewohnheit bestimmt, und es will ihnen nicht in den Sinn kommen, daß kein Paar (von Dingen) existiert, das nicht eine Zahl sei, selbst wenn eine Einheit existiert, die keine Zahl ist. Man verlangt aber nicht von ihnen, daß sie sich eifrig bemühen, ein Paar zu finden, das keine Zahl wäre, selbst wenn sie eine Einheit gefunden haben, die keine Zahl ist. Betreffs der ersten Zahl stellen sie aber nicht die Bedingung, daß sie überhaupt keine Hälfte habe,²⁾ sondern keine Hälfte, die selbst Zahl ist. Dies ist die Bedingung der ersten Zahl als solcher. Mit dem Begriffe der „ersten Zahl“ bezeichnen sie nur, daß sie nicht aus „Zahlen“ zusammengesetzt sei.

Unter Zahl versteht man die Vielheit, in der ebenso wie eine Trennung auch eine Einheit enthalten ist. Daher ist die Zweiheit die erste Zahl und sie stellt die geringste Größe dar innerhalb der Zahlen. Was aber nun die (größte) Menge der Zahlen angeht (über die hinaus keine Zahl mehr möglich wäre) so gibt es keine Grenze in dieser Hinsicht. Die Geringheit der Zwei wird von ihr nicht per se ausgesagt, sondern in Hinsicht³⁾

¹⁾ Der Gedanke ist wohl: ein eigentliches Zählen kann nur dann stattfinden, wenn eine Mehrzahl von Einheiten vorliegt. Die geringste „Mehrzahl“ ist aber die Drei.

²⁾ Dann wären eins und zwei keine ersten Zahlen.

³⁾ Viel und Wenig sind relative Begriffe, selbst für die Zweiheit, die kein multum sein kein hinsichtlich einer geringeren Zahl. Die relative Natur des Wenigseins bleibt trotzdem bestehen.

auf die Zahl. Wenn nun die Zweiheit nicht größer ist als ein beliebiges Ding, so folgt daraus nicht, daß ihre geringe Größe nicht etwa in Beziehung zu einem anderen zu verstehen sei. Dasjenige, dem als Akzidens eine Relation zu einem Dinge zukommt, besitzt damit noch nicht notwendigerweise eine andere Relation zu einem anderen Dinge, — eine Relation die verschieden wäre von der ersten.¹⁾ Wenn nun irgend ein Gegenstand zwei Relationen zugleich besitzt, die des Wenigseins und die des Vielseins, sodaß er ebenso wie er eine geringe Größe ist in Beziehung auf ein bestimmtes Ding, zu gleicher Zeit ein multum darstellt inbezug auf ein anderes, so ergibt sich daraus noch nicht, daß mit jedem esse paulum das einem Dinge zukommt, zugleich auch ein esse multum verbunden sei.²⁾ Ebenso verhält es sich bei folgendem. Wenn jemand Herrscher oder Beherrscher ist (nach zwei verschiedenen Hinsichten), so folgt daraus durchaus nicht notwendig, daß keiner ausschließlich Herrscher sei (ohne auch Beherrscher zu sein), oder: wenn etwas Genus und Art ist (hinsichtlich der untergeordneten Art und des Genus), so folgt daraus noch nicht, daß das Ding nicht auch ausschließlich Genus sein kann. Die geringe Quantität wird daher nicht deshalb zu einer solchen, weil mit ihr (zu gleicher Zeit) auch ein Ding in Beziehung steht, im Vergleich mit dem die geringe Quantität eine Vielheit bedeutet. Vielmehr ist das Wenige ein solches, auf Grund des Dinges, welches in Beziehung zu dem Wenigen eine Vielheit darstellt.

Daher ist die Zweiheit die geringste Größe. Ihr esse paulum ist zu verstehen in Beziehung auf jede beliebige Zahl; denn sie ist kleiner als jede beliebige Zahl. Ihr esse minimum besteht darin, daß sie im Vergleiche mit keiner Zahl eine Vielheit ist. Wenn also die Zweiheit nicht an einem anderen Dinge (gemessen wird), dann hat sie nicht den Charakter des esse paulum.

Die Vielheit enthält zwei Begriffe. Der eine (der des Vielseins) besagt, daß der Gegenstand, der als multum bezeichnet wird, aus mehr als einer Einheit besteht. Dieser Begriff besteht in keiner Weise aus einer Beziehung zu einem

¹⁾ Cod. a. Gl.: „im Bereiche der Zahlen“.

²⁾ Das esse paulum bedingt also nicht notwendig, daß dieselbe Zahl auch ein multum sei. Beide Relationen sind nicht notwendig korrelativ.

anderen. Der zweite Begriff (der des Größerseins) besagt, daß in der Vielheit aller das vorhanden ist, was ein anderes Ding besitzt und dazu noch mehr. Dieser Begriff besteht in einer Relation. Ebenso verhält sich die Größe, die Länge und die Breite. Faßt man daher die Vielheit allgemein, so steht sie der Einheit gegenüber in der Weise, wie ein Ding dem ersten Prinzipie gegenübersteht, das das Maß des Dinges bestimmt. Die andere Vielheit steht der geringen Menge gegenüber nach der Weise des Relativen. Es besteht aber nun kein (konträrer) Gegensatz zwischen der Einheit und der Vielheit in irgend welcher Weise. Wie sollte dies auch der Fall sein! Die Einheit verleiht ja der Vielheit ihren Bestand! Betreffs dieses Problems müssen wir die Darlegungen (nunmehr) ausführen.

Sechstes Kapitel.

Die Opposition zwischen dem Einen und Vielen.

Es ist nun unsere Aufgabe, zu betrachten, wie das Viele und das Eine in Opposition stehen. Die Opposition zweier Dinge ist nach unserer Auffassung eine vierfache.¹⁾ Wir haben dieses bereits auseinandergesetzt²⁾ und werden es auch fernerhin³⁾ erklären. Die Opposition hat ihrem Wesen⁴⁾ nach zur Folge, daß ihre Arten diese Anzahl (vier) bilden. Zu ihnen gehört die Kontrarietät. Die Opposition des Einen und Vielen kann aber nicht zu dieser Gruppe gehören; denn die Einheit verleiht der Vielheit das Bestehen. Von den konträren Gegensätzen verleiht aber das Eine dem Entgegengesetzten nicht das Bestehen. Es zerstört und vernichtet dasselbe vielmehr.

Man könnte dagegen einwenden: die Einheit und Vielheit haben dieses Verhältnis zueinander (das der Kontrarietät); denn man ist nicht genötigt zu behaupten, das eine Kontrarium vernichte das andere in irgendwelcher Weise (d. h. in jedem Falle).

¹⁾ Vgl. Arist., Kat. 11 b 17: λέγεται δὲ ἕτερον ἑτέρῳ ἀντικείμενον τετραχῶς, ἢ ὡς τὰ πρὸς τι, ἢ ὡς τὰ ἐναντία, ἢ ὡς στερήσεις καὶ ἕξεις, ἢ ὡς κατὰ-φασεις καὶ ἀπόφασεις.

²⁾ Vgl. Logik II. Teil, VII, bes. Kap. 1 und 3.

³⁾ Vgl. Metaph. VII, 1.

⁴⁾ Wörtl.: „der Wesensform nach“ Cod. c Gl.: d. h. „der realen Wesenheit der Opposition nach“.

Man muß vielmehr sagen: das eine Kontrarium hebt das andere nur dadurch auf, daß es sich „niederläßt“ in dem Substrate des zweiten (das erste wird also verdrängt, während das Substrat, die Materie, dieselbe bleibt). Die Natur der Einheit ist aber ebenfalls so beschaffen. Sie hebt die Vielheit dadurch auf, daß sie in das Substrat eintritt, das der Vielheit zukam. In diesem Sinne wurde bereits die Möglichkeit zugegeben, daß dem Substrate sowohl die Vielheit als auch die Einheit nach Art der Akzidens zukommen kann.

Wir antworten also (auf die Schwierigkeit) dieses Objizienten: Ebenso wie die Vielheit nur durch die Einheit zustande kommt, so wird sie auch nur durch das Aufhören ihrer Einheiten vernichtet. Durch sie selbst (und in sich selbst allein) wird die Vielheit nicht in ursprünglicher Weise (*primo et per se*) vernichtet. Den Einheiten, aus denen die Vielheit besteht, stößt es vielmehr in erster Linie zu, daß sie aufgehoben werden. Dann trifft es in zweiter Linie die Vielheit, daß sie zugleich vernichtet wird auf Grund dessen, daß die Einheiten der Vielheit ihre Existenz verlieren. Vernichtet also die Einheit die Vielheit, so vernichtet sie dieselbe nicht in erster Linie (*primo et per se*), sondern zuerst vernichtet sie vielmehr die einzelnen Individua, die die Vielheit besitzen, so daß sie ihre Existenz als aktuelle Vielheit verliert und zu einer potentiellen Vielheit wird (die zu gleicher Zeit aktuell eine Einheit ist). Dann existiert folglich die Vielheit nicht mehr. Die Einheit vernichtet also in erster Linie (direkt) nur die andere Einheit. Dies vollzieht sich aber in der Weise, daß sie die Einheit nicht in der Weise vernichtet, wie z. B. die Hitze die Kälte; denn die Einheit steht der Einheit nicht als Kontrarium gegenüber, (wie es der Fall ist bei der Hitze gegenüber der Kälte). (Die Einheit vernichtet vielmehr eine andere Einheit), indem auf diese Einheiten eine vernichtende Ursache wirkt, so daß aus ihr diese Einheit (der Summe, in der also die vielen Einheiten als selbständige vernichtet und zu einem Ganzen zusammengefaßt werden) entsteht.

Ebenso verhält es sich, wenn Flächen ihre Existenz verlieren.¹⁾ Wenn daher auf Grund²⁾ dieser Aufeinanderfolge, die in

¹⁾ Eine Fläche vernichtet nicht etwa eine andere; sondern eine gemeinsame Ursache fügt viele Flächen zusammen, sodaß eine große Fläche entsteht.

²⁾ Dieser Grund ist für sich allein nicht ausreichend. Nach ihm müßten auch zwei Einheiten im Verhältnisse der Kontrarietät stehen.

(ein und) demselben Substrate stattfindet, sich ergibt, daß die Einheit das Kontrarium der Vielheit sei, dann ist es noch eher richtig, daß die Einheit das Kontrarium der Einheit sei (denn eine Einheit folgt auf die andere in demselben Substrate und zwar in nach höherem Maße als die Vielheit). Ferner (die Einheit vernichtet eine andere), indem die Einheit nicht die andere Einheit vernichtet in der Weise, wie die Hitze die Kälte; denn die hinzukommende Einheit, (die aus der Vielheit eine Einheit herstellt) vernichtet die ursprüngliche Einheit (der Teile). Dann entfernt sie die ursprüngliche Einheit von dem Substrate, das nicht numerisch dasselbe Substrat für die andere Einheit (die die Summe herstellt) ist.¹⁾ Vielmehr verhält sich die andere Einheit so, daß man denkt, das Substrat der ersten sei ein Teil ihres Substrates. Die Vielheit wird also von dieser Einheit nicht (*primo et per se*) in erster Linie vernichtet. (Die Vielheit ist daher kein Kontrarium der Einheit, wenn auch beide in demselben Substrate aufeinander folgen.) Vielmehr genügt es nicht, damit zwei Dinge in dem Verhältnisse der Kontrarietät seien, daß das Substrat ein und dasselbe sei, in welchem die Kontraria sich abwechseln. Es ist vielmehr erforderlich, daß gleichzeitig mit dieser Aufeinanderfolge die Naturen sich gegenseitig aufheben und abstoßen (wie die beiden extremsten Spezies eines Genus). In der Natur eines der beiden Kontraria kann es nicht liegen, daß es durch das andere sein Bestehen erlangt. Dies ist ausgeschlossen, weil es seinem innersten Wesen nach von dem anderen verschieden ist. Ferner ist es für Kontraria erforderlich, daß das eine das andere *primo und per se* ausschließe.

Dagegen (daß Einheit und Vielheit Kontraria sind) könnte jemand vorbringen: das Substrat des Einen und des Vielen ist nicht ein und dasselbe. (Dies ist eine Objektion gegen die aufgestellte Ansicht); denn es ist *conditio sine qua non*) für zwei Kontraria, daß beide²⁾ numerisch ein und dasselbe Substrat haben. Nun aber besitzt eine individuelle Einheit und eine bestimmte Vielheit nicht numerisch sondern nur spezifisch ein und

¹⁾ Das Substrat der ersten Einheit sind die Teile des Substrates der zweiten, der Summe. Dieses zweite Substrat enthielt noch keine Einheit, weil noch keine Summe bestand.

²⁾ Würtl.: „zwei von ihnen“.

dasselbe Substrat. Wie könnte auch das Substrat der Vielheit und der Einheit numerisch eins sein!

Aus dem, was früher erklärt wurde, muß du das eigentliche Wesen dieser Verhältnisse, ihr innerstes Sein, ihre Zustände und Akzidenzien erkennen. Dann ist es dir evident und einleuchtend, daß die Opposition, die zwischen dem Einen und dem Vielen ist, keine Opposition des Konträren sein kann. Daher wollen wir nun erwägen, ob der zwischen ihnen stattfindende Gegensatz, der der Wesensform und der Privation¹⁾ sei. In diesem Sinne behaupten wir: zuallererst ist es erforderlich, daß die Privation, das eine der beiden Opposita, die Privation eines solchen Dinges sei, das dem Substrate (des Gegenstandes) oder seiner Art, oder seinem Genus zukommt. (Sie ist also nicht ein absolutes Nichts, sondern nur ein relatives), wie du es früher²⁾ betreffs der Privation kennen gelernt hast. Du mußt also einen modus denken, nach dem die Einheit die Privation der Vielheit wird. Sie muß in einem Substrate stattfinden, das seiner Art nach eine Vielheit bilden sollte. Ferner liegt es dir ob, einen anderen modus zu finden, nach dem die Vielheit die Privation der Einheit wird und zwar in solchen Dingen, die sich naturgemäß als Einheit darstellen.³⁾ Die Wahrheit ist jedoch: es ist nicht möglich, daß zwei Dinge sich so verhalten, daß jedes von beiden, Privation und zugleich Position (habitus) in Beziehung zum anderen sei. Die Position (ἔστις) beider (die ein Glied der beiden Opposita bildet) ist vielmehr das in sich begrifflich Faßbare und das durch sich selbst Bestehende. Die Privation besteht sodann darin, daß jenes Ding, das durch sich selbst begrifflich faßbar ist und durch sich besteht, nicht real ist. Dasjenige also, das seiner Natur zufolge da sein muß, kann nur gedacht und definiert werden durch das „Positive“, (wörtlich das habere). Viele von den früheren Philosophen bezeichneten diese Art der Opposition als die der Privation und Position und

¹⁾ Aristoteles bezeichnet diese Art als ἀντιτείσθαι ὡς στερησις καὶ ἔστις, und daher wird sie von den muslimischen Philosophen gewöhnlich als die Opposition des habitus und der privatio bezeichnet. Avicenna wählt hier den Ausdruck „Form“, weil es sich um die Einheit handelt, die die Form der Summe ist.

²⁾ Logik II. Teil VII, 1 f.; III. Teil I, 10; II, 1; IV. Teil I, 5; Metaph. I, 5.

³⁾ Wenn nicht dasjenige in Wegfall kommt, das naturgemäß dasein müßte, dann findet keine eigentliche Privation statt.

bestimmen diese als die erste Opposition (die das Fundament der übrigen bildet). Unter den Begriff der Position¹⁾ rechneten sie die Wesensform, das Gute, das Individuum, das Eine, die Grenze, die rechte Seite, das Feuer, das Ruhende, das Gerade, das Quadrat, das Wissen und das Männliche. In den Bereich der Privation setzten sie die Opposita aller dieser Begriffe wie das Schlechte, das Paar, die Vielheit, das Unendliche, die linke Seite, die Finsternis, das sich Bewegende, das Ungerade, das Rechteck, (das in die Länge Ausgedehnte), die wahrscheinliche Meinung und das Weibliche.

Wir unsererseits finden eine große Schwierigkeit darin, das Positive (das habere) als Einheit zu fassen und die Vielheit als Privation (der Einheit). Der erste Grund dafür ist, daß wir die Einheit definieren als die Unteilbarkeit oder die Privation des aktuellen Teiles²⁾ (indem sie potentielle Teile zuläßt). Die Teilbarkeit und das Besitzen von Teilen verwenden wir dann in dem Begriffe der Vielheit. Wir haben bereits (III. Kap. 2. u. 3) erwähnt, wie es sich damit verhält (Es handelt sich nicht um eine eigentliche Definition, sondern um eine Beschreibung). Der zweite Grund dafür ist, daß die Einheit in der Vielheit existiert und ihr das Bestehen verleiht. Wie kann aber das Wesen des Positiven (der Einheit) im Privativen (der Vielheit) vorhanden sein, so daß die Privation aus positiven Bestandteilen (auch Positionen), die sich zu einem Ganzen vereinigen, zusammengesetzt wäre.

Ebenso liegen die Verhältnisse, wenn das Positive die Vielheit ist.³⁾ Wie kann in diesem Falle die Zusammensetzung des Positiven (der Vielheit) aus den Privationen der positiven Bestandteile vor sich gehen. Daher kann also die Opposition, die zwischen beiden (dem Vielen und dem Einem) stattfindet, nicht die der Privation und Position sein. Weil nun dieses nicht möglich ist, so darf man ebensowenig sagen: die Opposition beider sei die der Kontradiktion.⁴⁾ Denn die Kontradiktion, die in den

¹⁾ Vgl. Arist., *Metaph.* 1022 b 4: ἕξις δὲ λέγεται ἓνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἔχοντόν, ὡς περὶ πράξις τις ἢ κίνησις.

²⁾ Die Einheit wird also als eine Art der Privation definiert. Dann kann sie ihrem Wesen nach keine Position sein, noch die Vielheit eine Privation der Einheit.

³⁾ Cod. c Gl.: „und die Einheit die Privation“.

⁴⁾ Cod. c Gl.: „d. h. die Verneinung und Bejahung“ ἀρτιμετρεῖσθαι ὡς κατὰ φασιν καὶ ἀντιφασιν.

Worten¹⁾ liegt (die logische), stimmt nicht überein mit diesem Begriffe des Einen und des Vielen. Die Kontradiktion aber, die in den realen Dingen existiert, gehört zu der Gruppe (wörtlich: dem Genus) der Opposition der Privation und Position. Ja die Kontradiktion in den Dingen der Außenwelt ist sogar eben diese Opposition selbst. Denn an Stelle der Affirmation (im kontradiktorischen Gegensatze) tritt die Position und an Stelle der Negation die Privation. In allen diesen befindet sich derselbe Widerspruch, der in dem vorhanden ist, was wir bereits verhandelt haben.²⁾

Daher wollen wir nun betrachten, ob die Opposition beider (des Einen und Vielen) die des Relativen sei. In diesem Sinne lehren wir: man kann nicht behaupten, daß zwischen der Einheit und Vielheit auf Grund ihres Wesens die Opposition der Relation statthabe. Der Grund dafür ist der, daß die Vielheit nach ihrem Wesen nicht ausschließlich in Beziehung zur Einheit gedacht werde, so daß sie nur deshalb eine Vielheit wäre, weil zugleich bei ihr³⁾ eine Einheit vorhanden ist. Dies ist richtig selbst wenn sie nur zu einer Vielheit wird auf Grund der Einheit.⁴⁾ In den Büchern der Logik⁵⁾ hast du den Unterschied bereits kennen gelernt, der besteht zwischen dem, was nur durch ein Ding vorhanden ist, und dem, dessen Wesenheit nur in Beziehung zu einem anderen Dinge ausgesagt wird (d. h. zwischen dem wesentlichen Bestandteile, z. B. der *causa formalis* oder *materialis* des Dinges und dem *Terminus* der Relation). Die Vielheit erfordert es vielmehr, daß man sie nur denkt und versteht als aus der Einheit entstanden; denn sie ist in sich betrachtet die Wirkung der Einheit. Der Begriff des *esse causatum* ist aber verschieden von dem des *esse mutuum*. Nun kommt es der Relation zu, daß sie ausschließlich und insofern sie Relation ist, verursacht wird.⁶⁾ Dieser Umstand aber,

¹⁾ Cod. c Gl.: d. h. den Urteilen.

²⁾ Vielheit und Einheit können nicht als kontradiktorische Gegensätze bezeichnet werden; denn diese sind in ordine ontologico identisch mit dem Gegensatze: „habitus und privatio“.

³⁾ Cod. c Gl.: „wie auch in der Relation“.

⁴⁾ Die Vielheit ist die Wiederholung der Einheit.

⁵⁾ Logik II. Teil IV, 5.

⁶⁾ Das *esse causatum* ist für die Relation wesentlich, für die Vielheit akzidentell. Die Relation wird durch das *fundamentum relationis* und die *Termini* hervorgebracht.

verursacht zu sein, haftet der Vielheit (nur) nach Art des notwendigen Akzidens an. Er bildet nicht ihr Wesen selbst (wie in der Relation). Ein weiterer Grund ist der: gehörte die Opposition des Einen und Vielen in den Begriff der Relation, dann wäre, wie man sich ausdrückt,¹⁾ die Wesenheit des Vielen nur real durch die Beziehung zur Einheit. Die Wesenheit der Einheit als solcher würde dann ausschließlich ausgesagt in der Beziehung zur Vielheit (wie die Vaterschaft nur prädiiziert wird in Beziehung zum Sohne), nach dem Grundsatz, daß die Termini der Relation konvertiert werden können.²⁾ Dann wären ferner beide korrelativ in der realen Existenz, insofern diese eine Einheit und jene eine Vielheit ist. Die Tatsache verhält sich aber anders.

Da diese Verhältnisse dir nun klar geworden sind, so ist es angebracht, festzustellen, daß im Wesen³⁾ der Einheit und Vielheit keine Art der Opposition besteht. Jedoch haftet ihnen eine Opposition (als Akzidens) an, die darin liegt, daß die Einheit, insofern sie ein Maß ist, der Vielheit gegenübersteht, insofern diese das Gemessene ist. Nun aber ist der Umstand, daß ein Ding eine Einheit ist, und der Umstand, daß es ein Maß ist, durchaus nicht ein und dasselbe. Es besteht vielmehr zwischen ihnen ein Unterschied. Der Einheit kommt es wie ein Akzidens zu, daß sie ein Maß ist, wie es ihr ebenfalls akzidentell zukommt, daß sie Ursache ist. Den (übrigen) Dingen ist es sodann in zweiter Linie auf Grund der Einheit, die sich in ihnen befindet, akzidentell eigen, daß sie Maße sind. Jedoch ist das Eine jedes Dinges und sein Maß von demselben Genus.⁴⁾ Daher ist also das Eine (die Einheit als Maß) für die Längen-

¹⁾ Vgl. Arist., Kat. 6 a 36: *Πρὸς τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἢ περ εἶναι, ἐτέρων εἶναι λέγεται, ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον.* Vgl. Thomas, Sum. theol. I 13, 7 c: *Quaedam vero relationes sunt quantum ad utrumque extremum res naturae, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique, sicut patet de omnibus relationibus, quae consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum und die scholastische Definition (Goudin) relatio est ipsa rei absolutae entitas ex sua essentia ad aliud destinata.*

²⁾ Vgl. Arist., Top. 149 b 12: *ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἐπειδὴ ἀντιστρέφει πάντα τὰ πρὸς τι.* Der Begriff des einen Relativums ist zu der Erklärung des anderen notwendig.

³⁾ Cod. c Gl.: „Sie besteht vielmehr per accidens“.

⁴⁾ Maß und Gemessenes müssen zu derselben Art gehören.

dimensionen eine Länge, für die Breitendimensionen eine Breite, für die stereometrischen Gebilde eine stereometrische Einheit, für die Zeiten (Takte) eine Zeit, für die Bewegungen eine Bewegung, für die Gewichte ein Gewicht, für die der Rede die Einheit des Gesprochenen (Konsonant oder kurzer Vokal), für die Buchstaben ein Buchstabe.

Man ist bestrebt, als die Einheit in der Kategorie eines jeden Dinges das Kleinste zu nehmen, damit die überschüssige Größe (das Inkommensurabele, der Rest) in dieser Kategorie möglichst klein werde. Daher sind einige Dinge von Natur als Einheiten gekennzeichnet¹⁾ z. B. eine Nuß und eine Melone. In anderen wird eine Einheit nach Übereinkunft (*ϰένσις*) angenommen. Alles, was größer ist als diese Einheit, wird als „größer als das Eine“ bezeichnet; alles, was geringer ist als diese, gilt nicht als Einheit. Das Eine ist vielmehr dieses angenommene Maß in seiner Vollkommenheit.²⁾ Diese Einheit wird aus den am meisten sinnfälligen dieser Art genommen, (weil die Einheit des Maßes per se bekannt sein muß). In diesem Sinne ist die Einheit der Länge die Spanne, die der Breite die Spanne im Quadrat, die der Körper die Spanne zur dritten Potenz, die der Bewegungen eine festgesetzte und bekannte Bewegung. Es existiert nun keine andere Bewegung, die allen Dingen gemeinsam wäre und diese Eigenschaft besäße, als die durch die Natur festgesetzten Bewegungen und vor allem diejenigen, die keine Unregelmäßigkeiten aufweisen, sondern sich immer gleichförmig „ausdehnen“ und ein und dieselben bleiben in jeder bestimmten Lage. Es ist besonders diejenige Bewegung, die die kleinste Ausdehnung hat. Die kleinste „Ausdehnung“ in der Bewegung hat diejenige, die die kürzeste Zeit dauert. Diese aber ist die außerordentlich schnelle Bewegung des Himmels, deren Maß festbestimmt ist; denn die kreisförmige Bewegung kann keinen Zuwachs erhalten, noch auch von dem Maße, dessen Kleinheit bekannt ist, verlieren, weil sie mit Schnelligkeit immer wieder zurückkehrt. Ihr Wiederentstehen wird nicht für eine gewisse (fernliegende) Zeit erwartet; sondern an jedem Tage und jeder Nacht vollendet sich ein Umlauf, der dem (sinnlich

¹⁾ Cod. e Gl.: „d. h. angenommen“.

²⁾ Es ist das Maß nach beiden Seiten hin, nach dem Zuviel und Zuwenig. Nach ihm werden die Dinge als groß und klein bezeichnet.

wahrnehmbaren) Wirklichen nahesteht, leicht umgrenzt und experimentell festgestellt werden kann durch die Bewegungen der Stunden. Daher ist die Bewegung einer einzigen Stunde (15 Grad, ein halbes Sternbild), z. B. das Maß für (alle) Bewegungen. Ebenso ist ihre Zeit (60 Minuten) das Maß aller Zeiten.

Betreffs der Bewegungen setzt man vielfach eine bestimmte Bewegung nach Maßgabe des zurückgelegten Raumes fest (z. B. eine Strecke Weges); jedoch ist diese Festsetzung nicht gebräuchlich, noch auch real existierend, so wie man sie zuerst annahm. (Sie bietet die Möglichkeit willkürlicher Veränderungen.) Betreffs der Gewichte setzt man ebenfalls eine Einheit fest, nämlich eine Drachme und einen Denar, für die Intervalle der Musik die Takte, die einviertel Klang ausmachen, oder andere, kleine Intervalle, für den Laut (das gesprochene Wort) den Konsonant mit kurzem Vokale, oder den vokallosen Konsonant, oder den Konsonant, der eine kurze Silbe schließt, z. B. „jasil“. Jedes einzelne dieser festgesetzten Maße muß nicht notwendig in der Wirklichkeit vorkommen, sondern manchmal existiert es (nur) in der Annahme. Die Einheit kann aus jeder Kategorie von Dingen genommen werden, die bald geringer, bald größer sind als das Angenommene. Wenn nun in diesen Dingen eine festgesetzte Einheit besteht, so ist es also trotzdem nicht erforderlich, daß mit dieser alles gemessen werde, was zu jener Kategorie gehört; denn das andere (der andere Teil der zumessenden Gegenstände) ist möglicherweise verschieden von allem, was mit ihm (dem Maße) zuerst¹⁾ gemessen wurde. So kann also eine Linie verschieden²⁾ sein von der anderen, eine Fläche von der anderen und ein Körper ebenso von dem anderen. Wenn nun die Linie, die Fläche und der Körper verschieden sind von ihresgleichen, so ist ebenfalls manchmal die Bewegung verschieden von ihresgleichen. Dann aber ist auch die Zeit und das Gewicht verschieden von anderen Zeiten und Gewichten, und ferner kann von diesem ersten, das von jenem verschieden ist, wiederum ein anderes (ein drittes) verschieden sein.

¹⁾ Das einheitliche Maß mißt dann in erster Linie (per se) den ihm homogenen Teil des zu Messenden, in zweiter Linie d. h. in indirekter Weise, per accidens, den nicht homogenen.

²⁾ Cod. c Gl.: „wie z. B. die gerade und krumme (wohl = sphärische) Linie.

Alle diese Verhältnisse hast du bereits in der Mathematik ¹⁾ kennen gelernt. Wenn dieses sich nun so verhält, dann sind also die Einheiten, die für jede Kategorie dieser Vielheit (der Welt Dinge) festgesetzt werden, reale. Sie sind nahezu unendlich viele. Wenn aber hier (in den zumessenden Dingen) eine Einheit besteht, die für die Maßbestimmung jedes Dinges paßt, dann existieren also Dinge, die nahezu unendlich sind, und diese sollen durch jenes Maß gemessen werden. Da nun durch das Maß das Gemessene bekannt wird, gelten die Wissenschaft und die sinnliche Wahrnehmung wie Maße für die Dinge; denn letztere werden durch die Wissenschaft und die sinnliche Wahrnehmung erkannt.

Einige ²⁾ behaupten, der Mensch ist das Maß aller Dinge; denn er besitzt sinnliche Wahrnehmung und Wissenschaft. Durch beide erkennt er alle Dinge. Nun aber trifft es eher zu, daß die Wissenschaft und die sinnliche Wahrnehmung durch das Gewußte und das wahrgenommene Objekt gemessen werden, und daß also jenes (das Objekt) das Prinzip ist für dieses (die Erkenntnis). Es trifft sich jedoch vielfach, daß das Maß selbst wiederum durch das Gemessene gemessen wird. ³⁾

In dieser Weise müssen wir uns also die Art des Verhältnisses zwischen Einheit und Vielheit vorstellen. Manchmal tritt betreffs des Größeren und Kleineren die Schwierigkeit auf, in welcher Weise sie sich einander und dem Gleichmaße (der Mitte) gegenüberstellen; denn das Gleiche steht mit jedem einzelnen von beiden in Opposition. Das Gleiche und das Größere können beide nur verschieden ⁴⁾ sein. Ebenso verhält sich auch das Gleiche und das Kleinere. Das Größere und das Kleinere aber stehen sich, wenn sie in Opposition treten, korrelativ gegenüber, und daher ist dieses größer in bezug auf das andere, das kleiner ist. Das Gleiche aber tritt nicht in reziproker Beziehung zu einem von beiden, sondern nur zu dem, das ihm gleich steht (gleich groß ist). Unsere Ansicht ist: es ist nicht erforderlich,

¹⁾ Mathem. IX. Teil.

²⁾ Der Ausspruch des Protagoras lautete: *ἄνθρωπος μέτρον πάντων*.

³⁾ Dann also kann das Wissen „Maß“ der Dinge sein, obwohl es manchmal und in anderer Hinsicht von den Dingen gemessen wird.

⁴⁾ Die Verschiedenheit ist aber gleichbedeutend mit der Opposition. Cod. d. Gl.: „d. h. sie stehen in Opposition“.

daß überall wo ein Größeres und Kleineres existiert, zwischen beiden ein Gleiches real vorhanden sein müsse. An einem anderen Orte¹⁾ hast du dieses bereits kennen gelernt.

Wenn die Sachlage sich nun so verhält, so ist es natürlich, daß die Opposition des Gleichen primo et per se nicht dem Größeren und dem Kleineren, sondern dem Nichtgleichen gilt, nämlich der Privation der Gleichheit²⁾ in einem solchen Substrate, dem seiner Natur nach die Gleichheit zukommen müßte. Es ist nicht die Privation der Gleichheit gemeint in dem Punkte, der Einheit, der Farbe, dem Verstande und beliebig anderen Dingen, die keine Maßbestimmung zulassen, sondern nur in solchen Dingen, die eine Maßbestimmung und eine Quantität besitzen.

Daher steht das Gleiche nur der Privation seiner selbst, d. h. dem Ungleichen gegenüber. Diese kommt jedoch jenen beiden Dingen, dem Größeren und Kleineren nach Art eines Genus zu (unter dem sie zwei Arten bilden). Ich bin nicht der Ansicht, daß sie ein (eigentliches) Genus sei. Die Ungleichheit ist vielmehr Genus in dem Sinne, daß sie jedem einzelnen von beiden notwendig (als proprium) zukommt. Denn das eine von ihnen ist „groß“. Die Größe aber ist ein reales Wesen (ratio), dem diese Privation anhaftet (nicht den Charakter der Gleichheit zu haben). Das andere ist „klein“. Die Kleinheit verhält sich in dieser Hinsicht ebenso.

Siebentes Kapitel.

Die Qualitäten sind Akzidenzien.

So wollen wir nun von den Qualitäten sprechen (nachdem die Quantitäten behandelt sind). Die sinnlich wahrnehmbaren und körperlichen Qualitäten existieren wirklich; darüber herrscht kein Zweifel. Über ihre Existenz haben wir bereits an anderen Orten gesprochen³⁾ und die entgegenstehenden Ansichten desjenigen widerlegt, der über dieses Problem disputierte. Ein

¹⁾ Logik II. Teil, VII, 1 und 3.

²⁾ Die Art der Opposition ist dadurch als die von habitus und privatio gekennzeichnet.

³⁾ Logik II. Teil V und VI.

Zweifel besteht betreffs der Qualitäten nur in der Frage, ob sie Akzidenzien sind oder nicht.

Manche Menschen glauben, die Qualitäten seien Substanzen,¹⁾ die sich mit den Körpern vermischen und in sie eindringen. Demzufolge wäre also die Farbe in sich eine Substanz, und die Hitze ebenso und weiter jede einzelne dieser Qualitäten. Nach der Ansicht dieses (Gelehrten) verhalten sie sich so (d. h. wie Substanzen). Es genügt nicht (als Widerlegung seiner Ansicht von seiten der Philosophen) zu zeigen, daß diese Dinge (die Qualitäten) manchmal existieren und manchmal nicht existieren, während das individuelle Ding (die Substanz) in sich selbst besteht und real existiert. Daher führen jene²⁾ als Beweis ihrer Ansicht an: dieses (d. h. die Qualität) wird nicht vernichtet, sondern (wenn sie aus dem Körper verschwindet z. B. die Feuchtigkeit, wenn der Körper trocken wird) beginnt sie sich allmählich mehr und mehr zu trennen (von dem Substrate) wie z. B. das Wasser, durch welches ein Kleid benetzt wird. (Das Kleid besitzt also die Qualität, feucht zu sein, und verliert dieselbe, die zugleich eine Substanz ist, allmählich); denn nach einer Stunde befindet sich in dem Kleide kein Wasser mehr. Das Kleid aber befindet sich in dem ihm zukommenden Zustande.³⁾ Auf Grund dieses Vorganges wird aber das Wasser nicht zu einem Akzidens. Vielmehr ist das Wasser eine Substanz, und dieser kommt es zu, sich von einer anderen Substanz zu trennen, mit der sie verbunden war. Manchmal trennt sie sich nun in der Weise, daß während der (unbemerkt vor sich gehenden) Trennung die einzelnen Teile sinnlich nicht wahrgenommen werden, die sich von der Substanz trennen; denn sie trennen sich in Form von Teilchen, die kleiner sind, als daß der Sinn sie wahrnehmen könnte, und zwar in (bestimmten) Intervallen.⁴⁾ Andere sagen, der Sinn könne sie wahrnehmen. Es ist nun unsere Aufgabe, darzulegen, daß diese Anschauungen unrichtig sind.

Daher lehren wir: wenn die Qualitäten „Substanzen“ sind, dann müssen sie entweder solche Substanzen sein, die selbst

¹⁾ Dies war die Ansicht einiger Mu'taziliten, z. B. Nazzāms.

²⁾ Avicenna verwendet manchmal den Singular, manchmal den Plural, je nachdem er Nazzām selbst, oder seine Schule im Auge hat.

³⁾ Es scheint kein Akzidens verloren zu haben. Eine Substanz, das Wasser, die mit ihm verbunden war, hat sich von ihm getrennt.

⁴⁾ Cod. c Gl.: „d. h. in nicht kontinuierlicher Weise“.

Körper sind, oder Substanzen, die keine Körper sind. Sind die Qualitäten unkörperliche Substanzen, so muß aus ihnen sich entweder ein Körper zusammensetzen lassen — dies aber ist unmöglich, da dasjenige, was keine Teile hat nach Art körperlicher Dimensionen, keinen Körper durch Zusammensetzung entstehen lassen kann — oder es läßt sich aus ihnen kein Körper zusammensetzen. Jedoch die Substanz (d. h. die Qualität) existiert nur durch die Verbindung mit den Körpern und dadurch, daß sie in dieselben eindringt. Daher ist das erste Erfordernis, daß diese Substanzen (die Qualitäten) räumliche Lage besitzen. Nun aber ist jede Substanz, die räumliche Lage besitzt, teilbar.¹⁾ Dies wurde bereits auseinandergesetzt. Zweitens: jede einzelne dieser Substanzen muß entweder so beschaffen sein, daß sie getrennt von dem Körper existiert, in dem sie sich befindet, oder nicht. Existiert sie nun nicht getrennt von ihm, dann ist ihre Existenz in den Körpern so geartet, daß sie in ihnen wie in Substraten existiert; denn die Qualitäten bestehen in ihnen nicht wie Teile des Ganzen, noch sind sie trennbar von ihnen.²⁾ Zugleich ist der Körper, der ihr Substrat ist, als Substanz in sich vollendet. Folglich sind die Qualitäten Akzidenzien. Sie haben nur den Namen von Substanzen (nicht das Wesen solcher), selbst dann, wenn sie sich von ihrem Körper (den Substraten) trennen können. Der zweite Fall besagte, die Qualitäten seien trennbar und von einem Körper zum anderen übertragbar, ohne daß sie eine eigene unkörperliche Existenz hätten, oder sie sind trennbar und besitzen zugleich eine unkörperliche Existenz (als Substanzen). Nehmen wir nun den Fall an, daß die Qualitäten nur dadurch in einen Körper eintreten, daß sie zu einem anderen Körper übergehen. Dann muß jeder Körper, dessen weiße Farbe vernichtet wird, diese weiße Farbe auf einen anderen Körper übertragen, der mit ihm in Berührung steht; oder diese Farbe muß ohne Körper existieren, bis daß sie zu einem entfernten Körper gelangt. Die Farbe ist dann nicht verbunden mit irgend einem Körper in der Zeit, in

¹⁾ Dann sind sie also Körper, was die erste der aufgezählten Möglichkeiten besagte. Zudem ergibt sich, daß als unkörperlich angenommene Dinge teilbar sind.

²⁾ Sie haben also die bekannte Natur der Akzidenzien, sind also keine Substanzen. Aristot. Kateg. 1 a 24.

der sie den Zwischenraum (bis zu dem anderen Körper) durchheilt. Was aber nun die Lehre anbetrifft, die Qualitäten seien verborgen (in jedem Körper und brauchten nur durch einen äußeren, homogenen Reiz geweckt zu werden, um in dem anderen Körper in die Erscheinung zu treten,¹⁾ so haben wir dieses Problem schon abschließend behandelt²⁾ und dargetan, daß diese Ansicht unmöglich sei. Die Sachlage verhält sich nun nicht so (wie die Alchemisten behaupten), und daher muß jeder Körper, der einen anderen Körper erhitzt, auf den zweiten von seiner eigenen Hitze etwas übertragen. Der erste Körper also, der einen anderen erhitzt, wird selbst kalt. Diese Art von Übertragung einer Qualität macht es nicht unmöglich, daß die Qualität ein Akzidens sei; denn viele geben betreffs der Akzidenzien selbst (nicht nur der Substanzen) zu, daß diese Art der Übertragung möglich sei, d. h. die Art der Übertragung die in den Teilen des Substrates stattfindet, und die andere, die von einem Substrate auf ein anderes übergeht. Ein reales Ding ist aber nur dann kein Akzidens, wenn es zutrifft, daß es nicht in einem Substrate besteht. Dasjenige aber, das in einem Substrate existiert, kann man in der Hinsicht betrachten, ob es auf ein anderes Substrat übertragen werden kann, ohne daß es sich (bei diesem Vorgange) von beiden Substraten trenne. Dieses Übertragen³⁾ ist daher nur dann möglich, wenn es vorher in einem Substrate existierte (also Akzidens war). Ein solches „Übertragen“ aber ist überhaupt nicht zutreffend; denn dasjenige, was in irgend einem Substrate existiert, hängt entweder mit seiner Individualität von diesem individuellen Substrate ab, oder nicht. Hängt es nun in seiner individuellen Natur von diesem individuellen Substrate ab, dann kann bekanntlich seine Individualität nur in diesem individuellen Substrate existieren, selbst dann, wenn irgend eine nur äußere⁴⁾ Ursache dasselbe in diesem Substrate hervorgebracht hat. Diese äußere Ursache stellt keinen inneren Bestandteil des Dinges dar, insofern es dieses bestimmte Individuum ist (und daher verhält sie sich zum Dinge akzidentell). Daher kann diese Ursache sich von ihm

¹⁾ Dies ist aus leichterkklärlichen Gründen die Lehre der Alchemisten.

²⁾ Naturw. IV. Teil.

³⁾ Wörtl.: Diese Betrachtungsweise.

⁴⁾ Noch mehr trifft dieses zu, wenn die innere Ursache, die *causa formalis*, das Akzidens mit einem individuellen Substrate verbindet.

trennen und ebenso die übrigen Ursachen, so daß es, um zu bestehen, nicht dieses Substrates bedarf.¹⁾ Jene Ursache hört nun auf zu wirken, nicht etwa weil das Ding (das Akzidens) eines anderen Substrates bedürftig wäre;²⁾ denn diejenige Ursache, die bewirkt, daß ein Ding keines Substrates bedarf (d. h. ein Substrat verläßt), ist die Privation der Ursache, die bewirkte, daß das Ding (eines Substrates) bedurfte. In sich selbst also erfordert dasselbe (das Akzidens der Qualität) kein Substrat und daher bedeutet das Aufhören jener Ursache nicht dasselbe als die Existenz einer anderen Ursache,³⁾ es sei denn daß das Aufhören jener Ursache nur dann möglich ist, wenn diese andere Ursache eingetreten ist. Wenn daher diese Ursache eingetreten ist, hört jene (erste) Ursache auf. Dadurch also wird das Ding (die Qualität) frei von der notwendigen Hinordnung zum ersten Substrate und verlangt das andere Substrat (um diesem zu inhaerieren) und zwar aus zwei Gründen. Der erste ist das Aufhören der ersten Ursache (die die Qualität mit dem ersten Substrate verband); der zweite besteht in der Existenz der zweiten Ursache. Die Summe aller dieser Ursachen sind jedoch Dinge, die außerhalb der Natur des betreffenden Gegenstandes (der Qualität) liegen und deren er nicht bedarf, damit sein „Wesen“ zur realen Existenz gelange, wie z. B. jene (individuelle) Farbe. Er bedarf vielmehr dieser Ursachen nur, damit er als „Individuum“ in einem Substrate wirklich werde. Daher macht der Umstand, daß das Akzidens eine Farbe ist, und daß es diese individuelle Farbe ist, dasselbe (nach der Annahme) frei von der Hinordnung auf ein Substrat.⁴⁾ Dann aber bewirkt kein Ding (keine äußere Ursache), daß das Akzidens eines Substrates bedürfe. Der Umstand, der das Akzidens befähigte, auf Grund seines inneren

¹⁾ Die Ursache wirkt auf dieses individuelle Substrat nur per accidens ein. Wendet sich ihre Wirkung daher einem anderen Substrate zu, dann gelangt das Akzidens in diesem anderen zur Existenz.

²⁾ Dann läge es in der Natur der Qualität begründet, daß sie dieses Substrat verlassen muß, und ferner würde ein Akzidens, die Qualität, auf seine causa efficiens bestimmend einwirken. Zum Verlassen des Substrates ist zudem keine positive Ursache, sondern nur die Privation einer solchen erforderlich.

³⁾ Diese andere Ursache sollte die Qualität einem anderen Substrate zuführen.

⁴⁾ Die Annahme besagte, die Qualitäten seien Substanzen und nicht auf Grund ihres innersten Wesens auf ein Substrat hingeeordnet.

Reichtums (als Substanz) eines Substrates nicht zu bedürfen, verleiht ihm nicht zugleich dasjenige, das es hinordnet auf das Substrat,¹⁾ es sei denn, daß der Zustand seines inneren Reichtums und seiner Selbständigkeit (d. h. nach der das Akzidens des Substrates entbehren kann) sich in sein Gegenteil verwandelte. (Dann würde die Qualität eigentliches Akzidens.) Nehmen wir nun den anderen Fall an, daß das *esse colorem* und *esse hunc colorem* nicht bewirkt, daß die Qualität des Substrates entbehren kann, und daß es vielmehr bewirkt, daß die Qualität von einem solchen abhängig wird.²⁾ Dann ist also dieses Substrat für das Akzidens bestimmt; denn es ist die Wirkung einer Ursache, oder in sich selbst bestimmt.³⁾ Das Individualisierte (Bestimmte)⁴⁾ bewirkt nicht irgend ein beliebiges Ding, das der Potenz nach keine Grenzen hätte und in dem ein Teil sich nicht von dem anderen in seiner Eigenart unterscheidet (wie in der *materia prima*).

Man könnte einwenden: wie kann das Eine ein bestimmt individualisiertes Ding⁵⁾ zur Folge haben. Darauf erwidert man: das Eine bewirkt zunächst dasjenige, von dem⁶⁾ es abhängig ist in seiner Existenz. Dadurch bestimmt es auch seine Individualität.⁷⁾ Daher ist diese individuelle Farbe, insofern sie „diese“ Farbe ist, entweder selbständig und bedarf keines Substrates, oder sie bedarf eines einzigen Substrates.

Was aber nun die Lehre anbetrifft, daß das Individuum sich in sein Gegenteil (oder ein anderes, *mutatio substantialis*)

¹⁾ Die Ursache würde das Gegenteil von dem bewirken, was ihr Wesen besagt.

²⁾ Dann ist die Qualität keine Substanz mehr.

³⁾ Die Natur des Accidens erfordert ein Substrat aus innerer Notwendigkeit oder wegen einer determinierenden Ursache.

⁴⁾ Eine bestimmte Ursache (Qualität und äußere Wirkursache) haben eine bestimmte Wirkung zur Folge. Daraus ergibt sich, daß das Akzidens in einem bestimmten Substrate sein muß. Die Lehre *Nazzānis* ist also hinfällig.

⁵⁾ Individuum bezeichnet das Einzelding einer spezifisch gleichen Vielheit. Das „Eine“ verhält sich indifferent zu dieser Vielheit, indem es eben so gut das eine wie das andere Individuum bewirken kann. In der Ursache liegt also noch nicht die Determination auf dieses Individuum.

⁶⁾ Cod. c Gl.: „dies bezeichnet das Substrat“.

⁷⁾ Die Individualität ist also nur indirekt eine Wirkung der „einen“ Ursache. Sie entsteht aus dem Zusammentreten von formellem und aufnehmendem Prinzip.

verwandeln könne, so ergibt sich, daraus, daß wir sie erwähnt haben, die Pflicht, dieselbe zu besprechen. Dieser Pflicht müssen wir uns nun entledigen. Die „Veränderung des Individuums“ bezeichnet nach unserer Terminologie nicht, daß dieses Eine zunichte werde und das Andere zur Existenz gelange, ohne daß von dem Ersten irgend etwas (die Materie) in das Zweite eindringe. Wenn nun dieses sich so verhält durch Vermittlung der räumlichen Übertragung, dann ist also der erste Gegenstand zunichte und der zweite wirklich geworden, ohne daß aber der erste zum zweiten geworden wäre.¹⁾ Unter „Veränderung (des Individuums)“ verstehen wir vielmehr nur, daß das Subjekt, das mit der ersten Eigenschaft behaftet war, mit der zweiten behaftet wird. Dieser Vorgang verläuft also so, daß von dem ersten Gegenstande etwas Reales in dem zweiten bestehen bleibt, und daher ist der zweite zusammengesetzt aus einer Materie und einem Etwas (der Form), das in dieser Materie sich befindet. Wenn dieses nun betrifft unseres Problemes z. B. die Eigenschaft der Farbe ist, so existiert also in der Farbe eine Realität, die vernichtet wird, und eine andere, die bestehen bleibt, und daher ist dasjenige, was zugrunde geht (wenn die Farbe entfernt wird), dasselbe, durch welches das Ding eine Farbe wurde. Dieses ist sogar die Wesenheit der Farbe (also ein in sich unkörperliches Ding) und ist zugleich die Wesensform, die in der Materie existiert, oder das Akzidens. Unsere Diskussion befaßt sich aber mit dieser Form (der Qualität).

Wir wollen nun zu unserem Probleme zurückkehren und lehren: wenn das Akzidens sich von diesen individuellen Substanzen trennen kann²⁾ und z. B. als weiße Farbe oder als ein anderes Ding in sich (per se) existiert, dann muß es Gegenstand einer Determination³⁾ (d. h. ein materielles Individuum) werden. Sie muß also die weiße Farbe werden, die man erkennen kann,⁴⁾ es sei denn, daß das Erkennen unmöglich wird wegen der außerordentlichen Unscheinbarkeit (der Farbe). Sie muß alle

¹⁾ Cod. c Gl.: „Dies ist einleuchtend“. Der erste müßte dann im zweiten existieren.

²⁾ Cod. c Gl.: „d. h. von dem Substrate“, sodaß es selbst Substanz wird.

³⁾ In dem Begriffe der weißen Farbe liegt die Individualität noch nicht ausgedrückt. Sie muß also von außen noch hinzukommen.

⁴⁾ Nur ein materielles Individuum kann man durch sinnliche Wahrnehmung erkennen.

diejenigen Bestimmungen enthalten, die als weiße Farbe bezeichnet werden. Wenn dieses sich so verhält, dann muß das Leere¹⁾ wirklich sein, so daß das Akzidens im Bereiche des Leeren, nicht im Bereiche der Körperwelt Gegenstand eines Hinweises wird.²⁾ Dann muß aber das Akzidens bestimmte Lage und Meßbarkeit besitzen. Es hat also in seinem eignen Wesen eine Ausdehnung, von der nur ein geringer Teil sinnlich wahrnehmbar ist. Denn wir können uns keine weiße Farbe vorstellen, die keine räumliche Lage noch eine Ausdehnung besäße, geschweige denn, daß wir sie sehen könnten. Wenn sie nun eine bestimmte Ausdehnung, eine gewisse Lage und dazu noch die Gestalt³⁾ der weißen Farbe besitzt, dann ist sie ein weißer Körper, nicht die weiße Farbe in abstrakter Form. Unter weißer Farbe verstehen wir nämlich diese Form (wörtlich: Gestalt), die der Ausdehnung und dem Volumen des Körpers hinzugefügt wird (die Qualität des Gefärbtseins), auch wenn sie nicht aus allen den Teilen dauernd besteht, von denen die weiße Farbe (wie eine Definition) ausgesagt wird.⁴⁾ Vielmehr verläßt sie diese bestimmte Wesensform und wird zu einem körperlosen (wörtlich: einem geistigen) Dinge. Dann also besitzt die weiße Farbe ein Substrat, in dem das Wesen der weißen Farbe wie ein Akzidens existiert. Diese verhält sich wie bekannt (wie ein formelles Prinzip). Es ereignet sich nun, daß diese Farbe ein anderes Mal in einer anderen Wesensform, einer unkörperlichen, existiert. Dasjenige also, was man als weiße Farbe⁵⁾ definierte, hört zuerst auf, zu sein und verliert seine Wesensform. Betreffs der körperlosen, begrifflich faßbaren Substanz haben wir bereits im Früheren gezeigt, daß sie nicht wie dieses Ding (das individuelle Akzidens) ein anderes Mal ihre Seinsart verändern,⁶⁾ räumliche Lage annehmen und mit Körpern verbunden sein kann.

¹⁾ Cod. c Gl.: „d. h. der leere Raum“.

²⁾ Die Qualität kann als Körper kein selbständiges Individuum sein. Avicenna sagt deshalb scherzweise, dieses müßte also in einem ertrunkenen leeren Raume statthaben.

³⁾ „Gestalt“ bezeichnet hier die akzidentelle Form.

⁴⁾ Die „Form“ der weißen Farbe verwirklicht nicht alle Bestimmungen, die zur Definition der konkreten weißen Farbe erforderlich sind.

⁵⁾ d. h. die weiße Farbe als Substanz aufgefaßt, die per se existieren müßte.

⁶⁾ Wörtlich: „übertragen werden“. Das „erste Mal“ bezeichnet ihre ideale, körperlose Existenz, als ein „reiner Geist“, der nicht in einem materiellen Substrate existieren kann.

Andere könnten behaupten, die weiße Farbe sei ein in sich existierendes Ding, das Ausdehnung besitzt. Dann aber muß es zwei verschiedene Existenzarten besitzen: die eine, daß es eine weiße Farbe ist (*essentia*) und eine andere, daß es Ausdehnung besitzt. Wenn nun seine Ausdehnung numerisch verschieden ist von der Ausdehnung des Körpers, in dem die weiße Farbe sich befindet, und wenn sie in Körpern existiert, in die sie eindringt, dann muß dadurch eine Dimension in die andere eingedrungen sein. Wenn nun die weiße Farbe ein wirklicher Körper ist, der für sich existiert,¹⁾ dann kommen wir zum ersten Falle zurück, daß nämlich dasjenige Wirkliche, das die weiße Farbe darstellt, ein Körper ist, und dieser besitzt die „Eigenschaft“ der weißen Farbe. Dann also existiert die weiße Farbe in jenem Körper (wie in einem Subjekte). Jedoch kann sie sich nicht von ihm trennen,²⁾ noch besteht das Weiße aus der Summe jenes Körpers und der Qualität. Es ist vielmehr ein reales Ding, das jenem Körper inhäriert. Denn die Definition der weißen Farbe und ihre Wesenheit ist nicht das Wesen des langen, breiten und tiefen (d. h. des dreidimensionalen) Körpers.³⁾ Das Wesen des Langen, Breiten und Tiefen verhält sich vielmehr zur Qualität des süßen Geschmackes, wie es diese Ansicht besagt (d. h. ebenso).⁴⁾ Dann also ist die weiße Farbe verbunden mit diesem Dinge und verhält sich zu ihm wie seine „Eigenschaft“ (ist also *Akzidens*).

Dieses ist die Bedeutung unseres Ausspruches: die Eigenschaft ist in dem Subjekte der Eigenschaft und trotzdem (sie inhäriert), kann sie sich nicht von diesem Subjekte (als selbstständige Substanz) trennen. Auch ist sie kein Teil⁵⁾ jenes Dinges, das lang und breit und tief ist (also des Körpers). Daher ist also die weiße Farbe und die Hitze ein *Akzidens*; jedoch sind sie notwendig anhaftende⁶⁾ *Akzidenzien*. Daher ist weiterhin die Diskussion noch über die Lehre zu führen, daß es

¹⁾ Cod. c Gl.: „d. h. der sich unterscheidet von anderen“.

²⁾ In diesem Körper ist sie nicht *Akzidens*, sondern Wesenheit.

³⁾ Das Wesen der Farbe besagt nichts Körperliches.

⁴⁾ Beide, Geschmack und Farbe, wie auch die übrigen Qualitäten, sind *Inhärenzen*, also keine Substanzen.

⁵⁾ Auf sie paßt also die Definition des *Akzidens*; s. Arist., Kat. 1 n 24.

⁶⁾ Cod. c Gl.: „d. h. sie sind von dem Substrate nicht trennbar“.

zu der Natur des Akzidens¹⁾ gehöre, von dem Subjekte trennbar zu sein.

Dadurch ist also klar, daß die Qualitäten, die sinnlich wahrnehmbar sind, Akzidenzien darstellen. Dieses ist für die Naturwissenschaften ein vorausgesetztes Prinzip.²⁾ Was nun die Dispositionen (des aufnehmenden Subjektes in bezug auf die Eigenschaft)³⁾ anbetrifft, so ist ihre Natur einleuchtender (als die der Qualitäten. Sie sind in noch höherem Maße als diese Akzidenzien). Diejenigen Akzidenzien, die der Seele und den Lebewesen anhaften, sind in den Naturwissenschaften⁴⁾ als wirkliche Akzidenzien nachgewiesen worden, die in den Körpern (wie in dem *subjectum inhaesionis*) existieren. Wir setzten dieses auseinander, als wir von den Zuständen der Seele sprachen.

Achtes Kapitel.

Die Wissenschaft und ihre Natur als Akzidens.

Betreffs der Wissenschaft bleibt ein Zweifel bestehen. Dieser liegt in folgendem: jemand könnte behaupten, die Wissenschaften sind die Wesensformen der realen Dinge, die man in

¹⁾ Das Akzidens kann sich nicht als Substanz von seinem Subjekte trennen. Dies wurde von den Qualitäten bewiesen. Es fragt sich nun noch, ob es sich als Akzidens trennen lasse, um in einem anderen Subjekte Akzidens zu werden. Die christliche Theologie des Mittelalters war durch das Dogma der Transsubstantiation gezwungen ähnliche Lehren über die Natur der Akzidenzien aufzustellen: Thomas Sum. theol. III 77, 1 ad 2. *Non est definitio substantiae: „ens per se sine subiecto“; nec definitio accidentis: „ens in subiecto“, sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto; quidditati autem sive essentiae accidentis competit habere esse in subiecto. In hoc autem sacramento (eucharistiae) non datur accidentibus, quod ex vi suae essentiae non sint in subiecto, sed ex divina virtute substante; et ideo non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis, nec competit eis definitio substantiae und ib. c.*

²⁾ Für den Metaphysiker wird dasselbe also zum Probleme. Er muß es für den Naturwissenschaftler beweisen. Letzterer nimmt es von dem Metaphysiker als bewiesen an.

³⁾ Logik II. Teil, V 3—5.

⁴⁾ Naturw. VI. Teil, I 4 und 5.

den Geist aufnimmt, so daß sie frei sind von der zugehörigen Materie. Diese psychischen Inhalte sind die Wesensformen von Substanzen und Akzidenzien. Wenn nun die Erkenntnisformen der Akzidenzien „Akzidenzien“ sind, wie können da die Erkenntnisformen der Substanzen auch Akzidenzien sein? Die Substanz ist doch für sich selbst Substanz! Die Wesenheit eines Dinges, die eine Substanz ist, kann überhaupt in keinem Substrate existieren, indem zugleich ihre Wesenheit erhalten bliebe.¹⁾ Dies gilt von ihr, sei es nun, daß sie in Beziehung tritt zu dem Erkennen des Geistes, oder zu der Existenz in der Außenwelt. Darauf erwidern wir: Die Wesenheit der Substanz ist eine Substanz in dem Sinne, daß sie das Wirkliche ist, das in den realen Individuen existiert, ohne in einem Substrate zu sein. Diese Eigenschaft kommt auch der Wesenheit der begrifflich gefaßten Substanzen zu; denn diese sind eine Wesenheit, die ihrer Natur entsprechend in den Individuen existieren muß, ohne in einem Substrate zu sein; d. h. diese Wesenheit ist ein Begriff, der hergenommen ist von einem Dinge, das in den Individuen der Außenwelt existiert, ohne in einem Substrate zu sein. Das nun dieses Ding (als Begriff) im Verstande in derselben Weise (als Substanz) existiere, liegt nicht in seiner Definition, insofern es Substanz ist, d. h. die Definition der Substanz besagt nicht, daß sie auch im Geiste „nicht in einem Substrate“ existiert. Die Definition der Substanz besagt vielmehr, daß sie, sei es nun als begrifflich gefaßte oder nicht als solche, eine Existenz in den Individuen der Außenwelt hat, ohne in einem Substrate zu sein. Wenn man nun dagegen erwidert: „auch der Geist selbst gehört zu den Individuen der Außenwelt“,²⁾ so antwortet man: mit dem Begriffe „Individuum“ bezeichnet man ein Ding, von dem, wenn in ihm Substantialität wirklich (aktuell) geworden ist, die entsprechenden Handlungen und Verhältnisse hervorgehen.³⁾ Die Bewegung verhält sich ebenso. Ihr Wesen besagt, daß sie eine Vollendung (eine Aktualität) dessen ist, was in der Möglichkeit (zur Bewegung) besteht.

¹⁾ Sie müßte die Natur des Akzidens annehmen, sobald sie in einem Substrate inhäriert.

²⁾ Daher müßte auch in dem Geiste die Substanz so existieren, wie in den Individuen der Außenwelt, d. h. als Substanz — eine *contradictio in adiecto*.

³⁾ Die Substanz ist also hier als erstes Prinzip des Handelns und Wirkens aufgefaßt. Die Scholastik bezeichnete dieses als *suppositum*.

Im Geiste (der das Wesen der Bewegung erkennt) befindet sich aber keine Bewegung, auf die man diese Bestimmung anwenden könnte. Dann entsteht im Verstande die Vollendung dessen, was in der Möglichkeit ist¹⁾ in bestimmter Hinsicht, und die Wesenheit der Bewegung würde den Verstand in Bewegung²⁾ setzen; (das Erkennen der Bewegung erfordert aber nicht, daß die reale Bewegung im Verstande aktuell werde); denn der Begriff, daß ihre Wesenheit mit dieser Form ausgestattet sei, besagt, daß sie eine Wesenheit ist, die in den realen Individuen (also nicht in ordine logico) eine Vollendung dessen bedeutet, was in der Möglichkeit ist. Wenn du nun geistig tätig bist, dann wird diese Wesenheit (die der Bewegung) mit dieser Eigenschaft (des esse spirituale) ausgestattet. Dann ist also die Bewegung im Verstande eine reale Wesenheit, die in den realen Individuen als Aktualität dessen existiert, was in der Möglichkeit ist. Der Umstand also, daß sie in den realen Individuen existiert, und der Umstand, daß sie im Geiste inhäriert, ist ein und dasselbe (inbezug auf den Inhalt, das Wesen); denn in beiden Lagen verhält sie sich in gleicher Weise. In beiden Seinsweisen ist sie nämlich eine Wesenheit, die in den realen Individuen als Aktualität dessen vorhanden ist, was in der Möglichkeit war. Hätten wir gesagt: die Bewegung ist eine Wesenheit, die die Vollendung dessen darstellt, was in der Möglichkeit war — z. B. inbezug auf das „ubi“ gilt dies (Aktuellsein) von jedem Dinge, das sich in dem ubi befindet. Darauf aber wird dieser Inhalt in der Seele nicht in derselben Weise wirklich, — dann wäre die Wesenheit (in der Außenwelt) verschieden (von der im Geiste).

Dieses verhält sich ebenso wie der Einwand: das eigentliche Wesen des Magneten bestehe darin, daß er ein Stein ist, der das Eisen anzieht. Es tritt nun der Fall ein, daß er verbunden ist mit der körperlichen Natur der menschlichen Hand, ohne daß er diese anzieht und ferner: daß er verbunden ist mit der körperlichen Natur des Eisens und dann dieses anzieht. Auf Grund davon kann man aber nicht behaupten, der Magnet besitze ein verschiedenes Wesen, wenn er mit der Hand des

¹⁾ Vgl. Arist., Phys. 201 a 11: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἣ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν.

²⁾ Cod. c Gl.: „d. h. die Bewegung würde (wenn sie erkannt wird) den Verstand mit dieser Eigenschaft ausstatten“.

Menschen, und wenn er mit dem Eisen verbunden ist. In beiden Lagen ist er vielmehr mit einer und derselben Eigenschaft ausgestattet, nämlich der, daß er ein Stein ist, der seiner Natur entsprechend, das Eisen anzieht. Befindet er sich nun in der Hand, so ist er mit dieser Eigenschaft ausgestattet. Tritt er in Verbindung mit dem Eisen, so besitzt er dieselbe Eigenschaft. Ebenso verhalten sich die Wesenheiten der Dinge im Verstande. Die Bewegung, die im Verstande (als erkannte) wirklich ist, hat dieselbe Eigenschaft (und Wesensbestimmung die ihr auch in der Außenwelt zukommt d. h. daß sie die Aktualität dessen ist, was in potentia war). Sind die Wesenheiten (der Substanzen) im Verstande, dann sind sie also nicht in einem Substrate (in dem Sinne, daß sie inhaltlich nicht mehr Substanzen wären. Psychisch sind sie immerhin Akzidenzien).

Es ist als unrichtig erwiesen, daß die Wesenheit dessen, was in den Individuen nicht in einem Substrate existiert (also der Substanz), nicht im Verstande praesent sei. Man könnte einwenden: eure Lehre ist, die Substanz sei dasjenige, dessen Wesenheit überhaupt nicht in einem Substrate sei. Das Wesen der wissenschaftlichen Begriffe habt ihr hingegen als in einem Substrate bestehend bezeichnet. (Dies kann also nicht „Substanz“ sein). Darauf antworten wir: wir lehrten früher, die Erkenntnisse befänden sich in der Welt der Individuen nicht in einem Substrate. Wenn man nun einwendet: dadurch (daß ihr die Erkenntnisse als Akzidenzien bezeichnet) behauptet ihr zugleich, das Wesen der Substanz sei manchmal Akzidens und manchmal Substanz, während ihr zugleich lehrt, daß dieses auszuschließen sei. Darauf antworten wir: unsere Lehre war, das Wesen eines und desselben Dinges könne nicht in den realen Individuen manchmal Akzidens und manchmal Substanz sein, so daß es „in den Individuen“ manchmal (als Akzidens) eines Substrates bedürfte und manchmal nicht. Wir leugneten aber nicht, daß der Begriff dieser Wesenheit ein Akzidens werde, d. h. daß diese Wesenheit in der Seele vorhanden sei, und zwar nicht als Teil (der Seele, d. h. als Akzidens).

Dagegen könnte man einwenden: folglich ist das Wesen des aktiven Intellektes und der getrennten (unkörperlichen) Substanzen in denselben Verhältnissen, so daß dasjenige, was in ihnen von den Welt dingen begrifflich gefaßt wird, ein Akzidens ist; jedoch ist das in ihnen begrifflich Gefaßte nicht von ihrem

Wesen verschieden. Denn sie sind per se begrifflich gedacht (und das, was sie denken, wird identisch mit ihrer Substanz). Darauf erwidern wir: die Sache verhält sich nicht so; denn die Bedeutung des Ausdruckes: die reinen Geister seien per se begrifflich gedacht, bedeutet, daß sie sich selbst erkennen, auch dann, wenn kein anderer sie erkennt.¹⁾ Ferner bedeutet er, daß sie von der Materie und von den Begleiterscheinungen derselben auf Grund ihres Wesens frei sind, nicht etwa nach Art derjenigen Abstraktion, die der Verstand ausführen muß (um ein materielles Objekt zu erkennen). Wir sagen nun: „dieser Begriff, den die reinen Geister von den Welt dingen bilden; ist in jeder Beziehung ihnen identisch oder ähnlich“, oder wir sagen: „damit der Begriff von den Welt dingen real existiere,²⁾ ist nur erforderlich, daß das Wesen der Dinge in der Seele (der himmlischen Substanzen) wirklich sei.“³⁾ Damit aber sind wir in der Diskussion zurückgeblieben. Der Grund dafür ist der, daß ihr Wesen (das der Geister) von der Materie getrennt ist. Sie selbst werden nicht zu einer Form (Begriff, Erkenntnisform) für die Seele des Menschen.⁴⁾ Wäre dies der Fall, dann müßte in jener Seele die Wesensform des (ganzen) Weltalls⁵⁾ aktuell sein, und damit hätte sie jedes Ding aktuell erkannt. Dann wäre sie ferner in nur einer einzigen Seele in dieser Weise präsent. Die übrigen Seelen besäßen also nicht aktuell das Ding (als Erkenntnisform) das sie denken;⁶⁾ also eine bestimmte Seele beschäftigte sich allein mit diesen Erkenntnissen.

¹⁾ Ist das Objekt dem Geiste präsent, so wird es notwendig erkannt. Das eigene Wesen ist aber den Geistern immer präsent. Folglich erkennen sie sich immer.

²⁾ Nach Codd. b, c: „es ist nicht erforderlich, daß der Begriff der Welt dinge als Substanz real existiere. Es ist nur notwendig, daß das Wesen der Dinge in der Seele vorhanden sei.

³⁾ Da das Denken und die Fähigkeit des Denkens in den reinen Geistern nicht Akzidens, sondern Substanz ist, so hat der Begriff in ihnen dieselbe Realität wie die Substanz selbst.

⁴⁾ Ihr Erkennen ist wesentlich verschieden von dem der Menschen. Über das letztere aber wollte Avicenna nur handeln. Daher bildet das Vorausgehende eine Abschweifung.

⁵⁾ Jeder himmlische Geist denkt das ganze Weltall. Erkennt also der Mensch einen Geist, dann erschaut er in ihm alle Dinge.

⁶⁾ Der aktive Intellekt könnte sich mit nur einer einzigen menschlichen Seele in der Weise vereinigen, daß er zur Erkenntnisform dieser Seele würde. Nur diese einzige Seele könnte dann Erkenntnisse besitzen. Anders

Wenn man sagt, ein numerisch einziges Ding wird in verschiedenen Materien „Wesensform“ und zwar nicht dadurch, daß es auf diese Materien wirkt, sondern so, daß es, wie es ist, sowohl in diese Materien als auch in jene und noch anderen eingepreßt wird.¹⁾ Dies jedoch ist unmöglich²⁾ und wird durch die oberflächlichste Betrachtung erkannt. Wir haben bereits diese Beziehung besprochen bei unserer Diskussion über die Seele (Naturw. VI. Teil, V 5—7) und auch später ist es erforderlich, daß wir in die Darlegung dieses Problemes eindringen (VII 2).

Jene Dinge³⁾ machen also in den denkenden Geistern der Menschen nur die Begriffe ihrer Wesenheiten, nicht ihr reales Wesen selbst aktuell (und bewirken dadurch die Denktätigkeit des Menschen). Sie verhalten sich wie die übrigen Begriffe von den Substanzen, abgesehen von einem Momente. Dies besteht darin, daß jene Begriffe einer vielfachen Abstraktionstätigkeit bedürfen, (wörtlich: losgeschält werden müssen), so daß ein Inhalt (ratio) von ihnen losgelöst wird, der begrifflich faßbar ist. Dieser jedoch (das Erkennen eines unkörperlichen Inhaltes) erfordert nur, daß der Begriff, so wie er ist, existiere.⁴⁾ Dann wird derselbe in die Seele eingepreßt. Dies ist dasjenige, von dem wir sagten, es enthalte die Widerlegung des Beweises des Gegners. Eine Begründung dessen, was er behauptet, ist nicht darin⁵⁾ enthalten.

Wir behaupten also: diese Begriffe, so werden wir später noch auseinandersetzen, sowohl die naturwissenschaftlichen als auch die mathematischen können nicht als abstrakte durch sich selbst existieren. Sie müssen vielmehr in einer Seele oder einem Verstande inhärieren. Die Begriffe aber, die von unkörperlichen

verhält es sich, wenn die Erkenntnisformen aus dem aktiven Intellekte emanieren.

¹⁾ Dann könnte ein und derselbe Geist sich gleichzeitig mit vielen menschlichen Seelen vereinigen. Es könnten also viele Seelen zugleich Erkenntnisse besitzen.

²⁾ Das numerisch Eine kann unmöglich in verschiedenen aufnehmenden Substraten zugleich vorhanden sein. Nur das spezifisch Eine läßt dazu die Möglichkeit offen.

³⁾ Cod. d. Gl.: d. h. die getrennten Substanzen.

⁴⁾ Er muß also als körperlose Substanz real existieren.

⁵⁾ Es sollte bewiesen werden, daß die Erkenntnisinhalte der Geister Substanzen seien.

Dingen herkommen,¹⁾ sind durch folgendes bestimmt. Die Seinsweise jener unkörperlichen Substanzen, die getrennt ist von der menschlichen Seele,²⁾ ist nicht identisch mit unserem Wissen von ihnen (und von den Welt dingen, deren Archetypen jene Geister sind). Vielmehr ist es erforderlich, daß wir von ihnen eine Einwirkung erleiden. Der Inhalt dieser Einwirkung ist unser Wissen von ihnen. Ebenso verhielte es sich, wenn unkörperliche Wesensformen (der Naturdinge) und unkörperliche mathematische Substanzen existierten. Unser Wissen von ihnen bestände nur in dem, was wir von ihnen als Einwirkung empfangen. Sie selbst (in ihrem eigenen Sein) würden nicht in uns real und in unsere Welt hineinversetzt werden. Die Unrichtigkeit einer solchen Behauptung haben wir bereits an anderen Orten³⁾ dargetan. Dasjenige vielmehr, das von jener Welt kommend in uns existiert, sind konsequenterweise nur die Einwirkungen, die jenen Objekten gleichen, und (nur) diese sind unser Wissen (von ihnen). Dieses (unser Wissen) entsteht nun dadurch, daß es in unserem Körper (als äußerer Reiz) oder in unseren Seelen wirklich wird. Daß aber die Begriffe nicht in unseren Körpern wirklich werden können, haben wir bereits dargetan. Dann bleibt also noch übrig, daß sie in unseren Seelen aktuell werden. (Ein weiterer Beweis dafür liegt darin), daß die Begriffe Einwirkungen (der Geister des Himmels) auf unsere Seele sind. Die Erkenntnisse sind nicht die individuellen Wesenheiten jener Dinge (der Geister) selbst, noch auch nur Abbilder jener Dinge, die selbständig für sich beständen, nicht in einem körperlichen oder seelischen Substrate (nach Art der platonischen Ideen). Daher wird also dasjenige, das nicht in einem Substrate existiert (die geistigen Substanzen), in seiner Spezies zu einer Vielheit (in den erkennenden Seelen) nicht auf Grund einer mit ihm verbundenen Ursache (d. h. nicht dadurch, daß es in einem materiellen Prinzipie aufgenommen wird wie in den Welt dingen). Daher sind also die Begriffe Akzidenzien der Seele.

¹⁾ Damit sind alle metaphysischen Begriffe bezeichnet.

²⁾ Cod. d, c, b: „von uns“.

³⁾ Logik V. Teil, I.

Neuntes Kapitel.

Die Qualitäten, die in der Quantität inhärieren. Der Beweis für ihre Existenz.

Dieses Kapitel gehört in die naturwissenschaftlichen Untersuchungen.

Noch eine einzige Art der Qualitäten ist zur Diskussion übriggeblieben, deren Existenz dargetan und die als Qualität erwiesen werden muß. Diese (im Titel genannten) Qualitäten sind die in den Quantitäten vorhandenen. Die in der (diskreten Quantität) der Zahl vorhandenen verhalten sich wie das Gerade und Ungerade u. s. w. Die Existenz einiger von ihnen ist bereits bekannt. Die Existenz der übrigen wurde in der Arithmetik (III. Summe, III. Teil I) bewiesen.

Daß diese Qualitäten aber Akzidenzien sind, beruht darauf, daß sie abhängig sind von der Zahl und Eigentümlichkeiten derselben bilden. Die Zahl ist nun aber zur Quantität zu rechnen.¹⁾ Die Existenz derjenigen Qualitäten aber, die den Dimensionen²⁾ anhaften, ist durchaus nicht evident. So ist z. B. die Existenz des Kreises und der krummen Linie, der Kugel, des Zylinders und des Kegels — kurz die keines einzigen von diesen einleuchtend. Der Mathematiker kann nun aber nicht ihre Existenz erweisen;³⁾ denn die übrigen Dinge (d. h. die übrigen mathematischen Begriffe) sind ihm nur dadurch (in ihrer Realität) evident, daß er die Existenz des Kreises voraussetzt; denn die Existenz des Dreiecks ist nur dann zutreffend, wenn der Kreis existiert. Ebenso verhält sich das Quadrat und die übrigen (planimetrischen) Figuren. Die Kugel aber wird nur dadurch nach mathematischer Methode in ihrer Existenz dargetan, daß man einen Kreis um seine Axe bewegt, wie du es früher gelernt hast.

Der Zylinder kommt dadurch zustande, daß man einen Kreis in einer solchen Bewegung fortbewegt, daß sein Mittel-

¹⁾ Daher sind auch die Qualitäten der Zahl Akzidenzien, weil die Zahl selbst ein Akzidens ist.

²⁾ Auf die Erwähnung der diskontinuierlichen Quantität läßt Avicenna die der kontinuierlichen folgen, weil betreffs letzterer die in diesem Kapitel zu lösenden Schwierigkeiten bestehen.

³⁾ Er nimmt diese Inhalte als reale an, setzt sie voraus. Für den Metaphysiker werden dieselben zu Problemen.

punkt eine gerade Linie ergibt, auf der er fortschreitet, seine ursprüngliche Richtung einhaltend¹⁾ und sich geradlinig bewegend. Der Kegel entsteht, wenn man ein rechtwinkliges Dreieck auf einem der beiden Schenkel des rechten Winkels bewegt, indem man den Endpunkt dieser Seite (des rechten Winkels) den Mittelpunkt des Kreises innehalten und den (Endpunkt des) zweiten Schenkels die Peripherie des Kreises beschreiben läßt.

Man leugnet sodann, daß der Kreis real existiere.²⁾ Dies ist die Lehre aller, die der Ansicht sind, daß die Körper aus unteilbaren Teilen (den Atomen) zusammengesetzt seien (dann kann in den Körpern kein Kreis bestehen, weil der Kreis eine kontinuierliche Größe ist, die Körper aber, die aus Atomen bestehen, diskontinuierlich sind). Die Existenz des Kreises müssen wir demnach beweisen. Daß er aber ein Akzidens bildet, ist einleuchtend, weil der Kreis notwendig abhängig ist von den Dimensionen; und diese sind Akzidenzien.

Indem wir uns also auf den Standpunkt derjenigen stellen, die lehren: die Dimensionen beständen aus kleinsten, unteilbaren Teilchen, behaupten wir: es ist möglich, auch gegen den Verteidiger dieser Ansicht die Existenz des Kreises nachzuweisen und zwar aus seinen eigenen, ersten Prinzipien. Dann widerlegen wir durch die Existenz des Kreises, die des Atoms, das jener annimmt, und zwar auf folgendem Wege. Nimmt man einen Kreis an, der in sinnlich wahrnehmbaren Körpern besteht, dann bildet er, wie jene annehmen, in Wirklichkeit keinen Kreis. Seine Peripherie ist vielmehr uneben. Ebenso verhält es sich, wenn man in ihm einen Teil annimmt, der der Mittelpunkt sein soll, selbst dann, wenn dieser Teil in Wirklichkeit nicht das Zentrum ist. Nach der Annahme jener ist er aber das sinnlich wahrnehmbare Zentrum, und das als solches angenommene Zentrum ist das Ende einer geraden Linie, die aus kleinsten, unteilbaren Teilchen zusammengesetzt ist (der Radius). Dieses also existiert wirklich, trotzdem man Atome annahm,³⁾

¹⁾ Die aufeinanderfolgenden „Lagen“ müssen der ersten parallel sein.

²⁾ Damit fällt auch die Realität aller übrigen Figuren.

³⁾ Nach den Annahmen des Gegners ist also ein realer Kreis möglich. Um wie viel mehr ist derselbe möglich nach der Annahme der Philosophen von kontinuierlichen Körpern.

Man legt dann das andere Ende der Linie auf ein Atom in der Nähe der Peripherie. Seine räumliche Lage verändert man dann und wählt das Atom, welches in der Nähe des ersten auf der Peripherie liegt, die wir erwähnt¹⁾ haben. Dann legen wir ihn (den Endpunkt des Radius, der vordem auf dem ersten Teilchen gelegen hatte), auf die Linie, und dadurch kommt er auf den Endpunkt der geraden Linie zu liegen, indem er dieselbe berührt und dem Mittelpunkte des Kreises gegenüber steht.²⁾ Fällt nun (das andere Ende der Linie) auf den Mittelpunkt des Kreises, so ist damit das zu Beweisende bewiesen. (Die reale Linie ist der Radius). Ist aber die Linie zu groß oder zu klein, dann kann man sie um die (nötige Anzahl) Atome verlängern und vervollständigen, so daß schließlich kein Atom mehr vorhanden ist, das über die Linie hinausgeht; denn sobald die Linie zu groß ist, macht man sie kleiner; sobald sie zu klein ist, macht man sie größer. Ist sie aber wieder zu klein geworden durch das Wegnehmen, und zu groß geworden durch das Hinzufügen, dann ist die Linie notwendigerweise teilbar. Jedoch hatte man angenommen, sie sei unteilbar.³⁾ Nimmt man nun an, man vollzöge die Konstruktion des Kreises in dieser Weise von einem Atome (der Peripherie) zu dem anderen, so wird der Kreis vollständig. Besteht dann in seiner Fläche noch eine Unebenheit infolge der Atome (dann verfährt man wie folgt): können die Atome in eine Öffnung hineingelegt werden (d. h. sind sie nicht größer als die Öffnung), so drängt man dieselben in die Öffnung hinein, damit alle zu tiefen Stellen der Fläche durch dieselben ausgefüllt werden. Trifft es sich aber, daß die Atome nicht in die Öffnung (der Fläche) hineinpassen, dann ist die Öffnung kleiner an Volumen als die Atome. Die Atome sind also teilbar, da dasjenige, was die Öffnung ausfüllt, an Volumen kleiner ist als das Atom. Was sich aber so verhält, ist in sich selbst teilbar. Lassen aber (die überflüssigen Atome) sich nicht in die Öffnungen (der Fläche) hineinlegen, dann entferne man sie von der Oberfläche der Ebene, da man ihrer nicht bedarf (um die Fläche des Kreises herzustellen).

¹⁾ oder: „die wir uns denken“. Sie ist noch nicht als real erwiesen.

²⁾ Cod. c Gl.: „d. h. über ihm“.

³⁾ Die Annahme besagte, ein Kreis könne deshalb nicht real sein, weil die Unebenheiten sich nicht durch Teilung beseitigen ließen.

Dagegen könnte jemand erwidern: legt man einmal das Atom des Zentrums auf das der Peripherie, dann kann keine Verbindung weder durch Aneinanderliegen, noch Gegenüberstehen mit dem Mittelpunkte und benachbarten Atomen der Peripherie stattfinden. Dagegen erwidern wir: willst du sagen, du habest alle diese Atome vernichtet und das Atom des Mittelpunktes und das der Peripherie beständen noch und stellst du dann die Frage, ob zwischen beiden eine gerade Linie möglich sei, die mit dieser Linie (dem Radius des Kreises) kongruent wäre? Geben sie dieses nicht zu, dann verlassen sie etwas in sich Evidentes und stürzen sich in andere Schwierigkeiten, nämlich die, daß man bestimmte Punkte annehmen kann (die sich zwischen dem Mittelpunkte und dem Endpunkte des Radius befinden), durch die die gerade Linie in dem leeren Raume vollendet (kontinuierlich) wird. Den leeren Raum nahmen sie aber (zwischen den Atomen des Körpers) an. Dann also besteht zwischen zwei Atomen im leeren Raume eine gerade Linie. Zwischen zwei anderen Atomen soll sie hingegen nicht bestehen. Dieses aber ist eine Unrichtigkeit, mit der man sich nicht weiter abgibt.

Man könnte schließlich in dieser Weise reden, ohne daß damit unsere Thesis von der Realität des Kreises erschüttert würde; denn wir „verkaufen seinen Verstand um einen geringen Preis“. (Wir achten ihn nicht als ebenbürtig.) Es ist nämlich offenbar und denknotwendig, daß (wie wir sehen) zwischen je zwei Atomen eine Gegenüberstellung stattfinden muß, die durch den kleinsten Körper (wörtlich: das „Volle“) oder die kleinste Ausdehnung in dem („Vollen“) Körper ausgefüllt wird. Wenn jene Philosophen nun die Lehre aufstellten, daß dieses (die Gegenüberstellung) zwar stattfindet, jedoch nur solange, als jene Atome des Körpers real existieren, dann besteht also zwischen jenen Punkten tatsächlich nicht diese Gegenüberstellung, noch können (die Atome) den beiden Endpunkten (der Peripherie und dem Mittelpunkte des Kreises) als Endpunkte einer geraden Linie gegenüberstehen. Dieses aber ist ebenfalls zur Kategorie jenes (des oben genannten Undenkbaren) zu rechnen.

Jene Atome würden, wenn sie real existieren, den Begriff des Gegenübertretens von zwei Punkten anders gestalten, als wenn sie nicht existieren. Alle diese Behauptungen sind unzweifelhaft widerspruchsvoll. Auch die Phantasie, die das Gesetzmäßige angibt in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen und was

mit ihnen notwendig in Verbindung steht, wie du weißt, kann sich dieses nicht vorstellen. Denn die Atome, die selbst nicht wiederum teilbar sind, können in Wirklichkeit keinen realen Kreis noch auch eine andere Figur als einen Kreis herstellen. Diese Voraussetzung entspricht vollständig auch den Ansichten der Philosophen, die die Existenz von Atomen annehmen.¹⁾ Existiert nun, wie wir bewiesen haben, der Kreis wirklich, dann sind ebenso wirklich die geometrischen Figuren. Dann ist ferner die Theorie widerlegt, daß die Körper aus Atomen zusammengesetzt seien. Ein weiterer Beweis, der dieses zeigt, ist folgender: jede gerade Linie kann in zwei gleiche²⁾ Teile geteilt werden, und ein Durchmesser ist nicht gleich der Seite eines Dreiecks³⁾ und ähnlichen Linien. Denn die Linie, die aus atomartigen Teilen von ungerader Zahl⁴⁾ besteht, ist nicht in zwei gleiche Teile teilbar. Jede Linie aber, die aus Atomen zusammengesetzt ist, stimmt überein mit jeder beliebigen anderen Linie.⁵⁾ Dieses Resultat ist aber entgegengesetzt dem, das unter der Voraussetzung der Existenz des Kreises auseinandergesetzt wurde.⁶⁾ Ebenso sind die übrigen Figuren (ein Beweis gegen die Lehre der Atome).

Um nun die Existenz des Kreises nach der richtigen Lehre (d. h. nach der Lehre derjenigen, die die Existenz der Atome leugnen und die Körper aus Materie und Form zusammensetzen) zu beweisen, müssen wir jetzt darüber verhandeln. Die gerade Linie und die Gegenüberstellung zweier Endpunkte einer Linie entfernen sich nicht zur Seite (d. h. ergeben keine unregelmäßige Figur), wenn dieser⁷⁾ in (regelmäßige) Bewegung kommt. Trennt sich aber der Körper mit eigener Bewegung

¹⁾ Um wie viel mehr entspricht sie der Ansicht der aristotelischen Schule, die kontinuierliche Körper voraussetzt.

²⁾ Eine eventuell ungerade Zahl von Atomen würde dies unmöglich machen.

³⁾ Dies wäre der Fall, wenn die Linie aus Atomen zusammengesetzt wäre; s. unten.

⁴⁾ Cod. d. Gl.: „d. h. ihre Teile bilden keine Paarzahl“.

⁵⁾ Der Atome müssen unendlich viele angenommen werden. Jede Linie kann also eine beliebige, auch eine unendliche Ausdehnung annehmen.

⁶⁾ Nimmt man die Existenz des Kreises an, dann muß man auch die der übrigen mathematischen Figuren zugeben (s. Anfang dieses Kapitels).

⁷⁾ Es muß der Punkt gemeint sein, der sich geradlinig auf den anderen Punkt zubewegt.

von dem Punkte, dann wird sie unregelmäßig¹⁾ und ungerade²⁾ (wenn zugleich eine unregelmäßige Bewegung eintritt). Diese Erkenntnis kann keiner abweisen.

In den Naturwissenschaften (II. Teil, I 1—4) wurde in gewisser Weise die Existenz des Kreises bewiesen. Dieser Beweis bestand in folgendem: es wurde klar gelegt, daß in der Welt der Himmel ein einfacher Körper existiere. Ferner wurde gezeigt, daß jeder einfache Körper eine ihm von Natur zukommende Gestalt habe. Sodann wurde bewiesen, daß seine natürliche Gestalt diejenige ist, die sich niemals in ihren Teilen verändert. Nun aber verhält sich keine der nicht kreisförmigen Figuren in dieser (immer konstanten) Weise. Dadurch ist also die Existenz der Kugel bewiesen.³⁾ Der Ausschnitt aus dieser Kugel, der durch eine gerade Linie hergestellt wird, ist der Kreis. Dadurch ist also ebenfalls die Existenz des Kreises dargetan. Einen weiteren Beweis für die gleiche Thesis können wir erbringen, indem wir ausführen: es ist einleuchtend, wenn eine Linie oder eine Fläche sich in einer gewissen Lage befinden, so ist es nicht unmöglich, daß eine andere Fläche oder Linie eine solche Lage annimmt, daß sie die Linie an einem der beiden Endpunkte unter einem bestimmten Winkel trifft. Ferner ist es klar, daß wir diesen Körper oder diese Linie aus ihrer Lage beliebig entfernen können, so daß sie jene andere Linie berührt oder ihre Lage einnimmt. Dann ist sie der anderen gegenüber in ihrer ganzen Ausdehnung, indem sie die erste Linie entweder berührt, oder deren Lage einnimmt, oder ihr parallel ist.⁴⁾ Ein und derselbe Körper kann in eine bestimmte Lage gerückt werden. Dann kann man ihn in eine andere Lage bringen, die die erste unter einem rechten Winkel schneidet. Nun verhalten sich diese beiden Körper und der erste in gleicher Weise.⁵⁾ Ist nun eine gerade Linie eine Realität, ohne daß eine

¹⁾ Cod. c Gl.: „sie neigt sich zur Seite“.

²⁾ Cod. c Gl.: „sie verliert ihr Ebenmaß“.

³⁾ Die Himmel müssen die Gestalt der Kugel haben, weil sie unveränderlich sind. Nur die Kugelgestalt ist nämlich unveränderlich. Die Bewegung der Himmel ist eine kreisförmige, weil nur diese konstant bleibt und regelmäßig wiederkehrt.

⁴⁾ Cod. c Gl.: „Avicenna disputiert hier in Wahrscheinlichkeitsbeweisen“ (topisch).

⁵⁾ Cod. d2: „die beiden Flächen und die eine“. Wörtlich: „die Diskussion über sie ist die gleiche“.

kreisförmige Linie real wäre, so wäre das genannte Experiment unmöglich aus folgendem Grunde: nehmen wir an, die Bewegung führe dazu, daß beide Körper sich vollständig decken, und sie verlaufe in einer geraden Linie, die sich a) in die Länge fortbewegt, dann aber wiederum in ihre frühere Lage zurückkehrt in irgend einer Weise, oder b) die sich in die Höhe fortbewegt und in irgend einer Weise zur ersten Lage zurückkehrt, oder c) die sich in die Breite bewegt von den beiden Seiten aus (d. h. nach rechts oder links) oder nach irgend einer anderen Richtung, die man annimmt, dann muß folgendes eintreten: hält der Punkt, den man auf der Mitte der Fläche oder der Linie annahm, in seiner Bewegung eine gerade Linie inne, so tangiert er in keiner Weise jenen Körper, sondern er schneidet ihn unter irgend einem Winkel. Jeden einzelnen dieser möglichen Fälle kannst du in Wirklichkeit ausführen und betrachten. Dann muß zuletzt eine Bewegung sich so ereignen, wie wir erwähnt haben. Entweder muß der eine der beiden Endpunkte der Linie, der Fläche oder des Körpers während der Bewegung seine ursprüngliche Lage behalten, während der andere Endpunkt sich fortbewegt. Dann muß eine Kreisbewegung entstehen — oder beide Punkte bewegen sich fort, jedoch in der Weise, daß ein Punkt langsamer und der andere sich schneller bewegt. Dann beschreiben beide Punkte oder wenigstens der sich allein bewegende in jeder Lage einen Kreisbogen. Hat man nun den Kreisbogen in der realen Existenz nachgewiesen, dann kann man diesen durch Vervielfältigung vervollständigen und zwar nach den richtigen Grundsätzen.¹⁾

Wenn jemand gegen dieses die Schwierigkeit betreffs der Trennung²⁾ erheben würde, so widerlegt ihn die an erster Stelle erwähnte Methode des Beweises.³⁾ Wir nehmen ferner einen schweren Körper an und machen einen seiner beiden Endpunkte schwerer als den anderen; sodann stellen wir ihn auf einer ebenen Fläche auf, so daß er diese mit dem leichteren Ende berührt und auf ihr durch irgend welchen Kunstgriff senkrecht steht. Diese senkrechte Lage ist etwas Beständiges (das labile

¹⁾ Auf diese Weise wird also durch Konstruktion die reale Existenz des Kreises bewiesen.

²⁾ Der Objizient könnte behaupten, es entstände keine kontinuierliche Linie.

³⁾ Die Diskontinuität kann durch Einfügung von Atomen beseitigt werden.

Gleichgewicht), wenn man sie gleichmäßig nach den Seiten aufstellt. Neigt man ihn nun zu einer bestimmten Seite hin und fällt die Stütze¹⁾ weg, so daß der Körper hinfällt, so entsteht notwendigerweise eine kreisförmige Bewegung oder eine ungerade Linie. Die Art und Weise, wie diese entsteht, ist folgende: wir nehmen am Ende, das die Fläche berührt, einen Punkt an. Dieser berührt ebenfalls einen Punkt auf der Fläche. Dann muß entweder dieser Punkt an seiner Stelle (als Zentrum des zu beschreibenden Kreises) verbleiben, und jeder andere Punkt, den wir an dem anderen Ende dieses Körpers annehmen (beim Umfallen desselben) einen Kreis beschreiben. Oder im anderen Falle bewegt sich zugleich mit der Bewegung dieses Endpunktes nach unten der andere Punkt nach oben. Dann muß jeder einzelne dieser beiden Endpunkte einen Kreis beschreiben. Der Mittelpunkt dieses Kreises ist der fest bestimmte Punkt zwischen dem aufsteigenden und dem niederfallenden Teile des Körpers. Ein dritter Fall ist der, daß der Punkt sich in einer geraden Linie in der Richtung der Länge der Fläche bewegt. Zu gleicher Zeit beschreibt dann der andere Punkt Kreisausschnitte oder eine ungerade Linie; denn neigt sich ein Punkt zu den Mittelpunkten von den Kreisen in seiner Bewegung hin, so findet dieses statt, indem er dem Mittelpunkt gegenübertritt.²⁾ Dann aber ist es unmöglich, daß sich der Punkt auf der Fläche geradlinig fortbewege: denn diese Bewegung entsteht entweder durch äußeren Zwang oder durch inneren Naturdrang. Sie entsteht in diesem Falle nun nicht durch inneren Naturdrang, noch auch durch äußeren Zwang; denn dieser äußere Zwang könnte nur erklärt werden als ausgehend von den Teilen, die ein größeres Gewicht haben. Diese Teile aber bewegen den Punkt nicht zu jener bestimmten Richtung hin. Sie verdrängen ihn vielmehr, wenn sie ihn überhaupt verdrängen, so daß das Kontinuum erhalten bleibt, in einer entgegengesetzten Bewegung als die der verdrängenden Teile und ihrer Schwere. Es ist möglich, daß Teile verdrängt werden. Dies tritt z. B. dadurch ein, daß der höhere Teil, wenn

¹⁾ Cod. c Gl.: „d. h. die Säule, die das Hinneigen zu den Seiten verhinderte“.

²⁾ Der Punkt bleibt immer um die Länge des Radius von dem Zentrum entfernt. Dem Philosophen schwebt also ein Punkt der Peripherie vor Augen.

er zugleich schwerer ist, eine Bewegung erstrebt, die sich schneller vollzieht, und der in der Mitte sich befindende Teil eine Bewegung, die langsamer vor sich geht. Es besteht ein Kontinuum (der Körper, an dem die Punkte angenommen werden), das nicht zusammengelegt werden kann. Der obere Teil muß sodann den niedrigeren mit sich fortreißen,¹⁾ indem er (der Schwerere) herabstürzt. Der Körper wird dadurch in zwei Teile zerlegt, indem ein Teil sich auf Grund äußeren Zwanges nach oben bewegt und der andere aus Naturdrang nach unten. Zwischen beiden entsteht eine Grenze, und diese ist der Mittelpunkt des Kreises für die beiden Bewegungen. An dem Körper hebt sich dann eine gerade Linie ab,²⁾ die einen Kreis beschreibt.

Dadurch ist klar: wenn ein Körper sich von oben nach unten bewegt und deshalb zur notwendigen Folge hat, daß ein anderer seinen Ort verläßt, so bewegt dieser sich nach oben. Verläßt er (der untere Teil des umstürzenden Körpers) aber nicht seinen Ort, so ist die Existenz eines Kreises noch deutlicher. Wenn nun die Existenz des Kreises nachgewiesen wurde, so steht ebensosehr die einer ungeraden Linie fest; denn wenn man die Existenz eines Kreises nachgewiesen hat, dann ist damit zugleich die der Dreiecke und auch das rechtwinklige Dreieck dargetan. Dann aber steht es zugleich fest, daß eine der beiden Seiten des rechtwinkligen Dreiecks einen Kreis beschreiben kann auf der Basis des Winkels.³⁾ Dadurch ist der Kegel gegeben. Durchschneidet man sodann einen Kegel durch eine zur Grundfläche schräge Fläche, so entstehen Kegelschnitte, und damit zugleich eine reale, ungerade Linie.

¹⁾ Dessen in entgegengesetzter Richtung erfolgende Bewegung ist also eine „erzwungene“.

²⁾ Durch das Hervortreten des Mittelpunktes ist auch der Durchmesser des Kreises gegeben.

³⁾ Die Spitze des rechten Winkels bildet das Zentrum des Kreises. Die Realität aller mathematischen Figuren ist damit dargetan. Dieser Beweis ist eine Aufgabe des Metaphysikers, weil sein Objekt das Sein als solches ist. Das Dasein hat er also von den Objekten der Einzelwissenschaften nachzuweisen.

Zehntes Kapitel.

Die Relation.

Die Diskussion und die Erläuterung über die Relation hat klarzulegen, wie man das Wesen und die Definition des Relativums und der Relation als in Wirklichkeit existierend beweisen muß.¹⁾ Die Auseinandersetzung, die wir in der Logik (II. Teil, IV 3—5) vorausgeschickt haben, ist hinreichend für denjenigen, der sie verstanden hat. Nimmt man aber für die Relation eine reale Existenz an, so ist sie ein Akzidens. Darüber kann kein Zweifel herrschen; denn die Relation ist ein Ding, das in sich selbst und durch sich selbst (wie eine Substanz) nicht begrifflich gefaßt werden kann. Es kann immer nur gedacht werden als einem bestimmten Dinge inhärierend und auf ein anderes hinweisend (ad aliquid, *πρός τι*). Denn es kann keine Relation existieren, es sei denn, daß sie ein Akzidenz darstelle. In erster Linie haftet sie der Substanz an, wie z. B. dem Vater und dem Sohne, oder der Quantität. Eine Art der Relation ist in den beiden Termini verschieden, eine andere stimmt in ihnen überein. Verschieden ist z. B. das Doppelte und die Hälfte; übereinstimmend ist z. B. das Gleichgroße zum Gleichgroßen, das Parallele zum Parallelen, das Kongruente zum Kongruenten, das Anliegende zum Anliegenden.

Die Relation mit verschiedenen Termini ist entweder eine solche, deren Verschiedenheit bestimmt definiert und real ist, wie z. B. die Hälfte und das Doppelte; oder sie ist nicht als

¹⁾ Vgl. Arist., *Metaph.* 1056 b 35: *διόρεται δ' ἡμῖν ἐν ἄλλοις ὅτι διχῶς λέγεται τὰ πρὸς τι, τὰ μὲν ὡς ἐναντία τὰ δ' ὡς ἐπιστήμη πρὸς ἐπιστητόν, τῇ λέγεσθαι τι ἄλλο πρὸς αὐτό.* Thomas entscheidet folgendermaßen die Frage nach der Realität der Relationen. *Sum. theol.* I 28, 1 c: *Solum in his quae dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem, non autem in aliis generibus, quia alia genera ut quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhaerens. Ea vero, quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum, utpote quando aliqua res secundum suam naturam ad invicem ordinata sunt et invicem inclinationem habent; et huiusmodi relationes oportet esse reales . . . Aliquando vero respectus significatus per ea quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri; et tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparat ratio hominem animali ut speciem ad genus.*

reales Wesen bestimmbar (sondern unbestimmt), jedoch dient ihr als Fundament eine bestimmbare Verschiedenheit, wie z. B. das Viele und die Arten des Doppelten, das Ganze und der Teil, oder die Relation ist in keiner Weise real bestimmbar, wie z. B. das Zugroße und Zukleine, der Teil und die Summe. Ebenso verhält es sich, wenn eine Relation sich in einer anderen befindet (so daß eine doppelte Relation entsteht), wie z. B. das Mehr und das Weniger; denn das Mehr ist nur ein solches in Beziehung zu dem Zuvielen, und dieses ist nun seinerseits in Relation zum Zuwenig.

Zu den Relationen gehören solche, die in den Bereich der Qualität fallen. Diese sind das Übereinstimmende, wie z. B. das Ähnliche (Homogene) und das Verschiedene, z. B. das Schnelle und Langsame inbezug auf die Bewegung, das Schwere und Leichte inbezug auf das Gewicht, das Schrille und Dumpfe inbezug auf die Töne. In dieser Weise findet sich in ihnen allen (in allen Qualitäten) vielfach eine Relation vor, die in einer anderen Relation sich befindet (eine doppelte Relation). Eine Relation besteht ferner in der Kategorie des „Wo“, z. B. das Hohe und Niedrige, in der des quando, z. B. das Frühere und Spätere u. s. w.

Die Relativa können fast restlos zusammengefaßt werden in die Arten des Gleichgewichts,¹⁾ das Zuviel, das agere und pati — sie entstehen aus der Potenz — und des Ähnlichseins. Die Relation des Zuviel tritt auf in der Quantität, wie bekannt, oder in der Potenz, z. B. das Obsiegende, das Mächtige, das Hindernde und ähnliches. Die Relation des agere und pati verhält sich z. B. wie Vater und Sohn, das Einschneidende und das Durchschnittene u. s. w. Die Relation der Ähnlichkeit zeigt sich z. B. wie die Wissenschaft und das Gewußte, die sinnliche Wahrnehmung und das sinnlich Wahrgenommene; denn zwischen beiden besteht eine Ähnlichkeit. Der Wissensinhalt gleicht der Wesensform des Erkannten und der Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung gleicht der Form des sinnlich Wahrgenommenen, jedoch in der Weise, daß dieser (der Sinn) die Maßbestimmung und die Definition des Objektes nicht aufnimmt und erfaßt.²⁾ Die Re-

¹⁾ Cod. c Gl.: „d. h. des Gegenüberstehens“ (Gleichseins).

²⁾ Oder: „Jedoch enthält dieses (diese Aufzählung der Arten) nicht ihre Bestimmung und Definition“. Cod. d Gl.: „d. h. betr. der Einteilung die Avicenna vorhin erwähnte“.

lationen sind manchmal nach gewisser Hinsicht systematisch eingeteilt. Die beiden Termini der Relation sind manchmal zwei Dinge, die keines anderen Dinges bedürfen, das in dem Terminus der Relation enthalten wäre,¹⁾ so daß auf Grund dieses Dinges beiden Termini die Relation zukommt. So verhält sich das Rechte und Linke. In dem Rechten ist keine Qualität enthalten, noch irgend ein Ding, durch welches das Rechte als rechts in Beziehung träte zum Linken. Dieses fundamentum relationis ist vielmehr nur das Rechte selbst. Manchmal jedoch ist noch ein anderes Ding in jedem einzelnen Terminus der Relation erforderlich, so daß der eine durch dasselbe auf den anderen bezogen wird. So verhält sich der Liebende und das Geliebte. Im Liebenden befindet sich eine Form, die auf Erkenntnis beruht und das Prinzip der Relation darstellt. Im Geliebten befindet sich die Form des Erkannten und diese ist der formelle Grund, der das Objekt für den Liebenden zu einem Geliebten macht.

In anderen (unilateralen) Relationen (im Gegensatz zu den oben genannten bilateralen) befindet sich dieses Ding (das fundamentum relationis) nur in einer der beiden Seiten, ohne zugleich in dem anderen Terminus zu sein. So verhält sich der Wissende und das Gewußte. In dem Wissenden selbst wird eine Qualität wirklich, nämlich die Wissenschaft. Durch diese tritt derselbe zu dem anderen Terminus der Relation in Beziehung. In dem Gewußten aber wird kein anderes Ding wirklich (keine Qualität oder ein Akzidens), sondern dasselbe wird nur dadurch Terminus der Relation, daß in dem anderen (dem Wissenden) etwas wirklich wurde, nämlich das Wissen.

Es erübrigt hier noch, inbezug auf die Relation zu bestimmen, ob die Relation numerisch oder dem Substrate nach ein einheitlicher Begriff sei, der zwischen zwei Dingen existiert. Diesen einheitlichen Wesen kämen dann zwei verschiedene Beziehungen zu, wie es einige, ja, sogar die meisten annehmen — oder ob jedem einzelnen der beiden Termini der Relationen eine bestimmte Eigentümlichkeit in der Funktion seiner Relation zukomme. Diesbezüglich lehren wir also: jeder einzelne der beiden Termini repräsentiert in sich selbst einen bestimmten Begriff

¹⁾ Es ist das fundamentum relationis gemeint, das in der Relation z. B. des Vaters und Sohnes die generatio ist.

inbezug auf den anderen Terminus — ein Begriff, der verschieden ist von demjenigen, der dem anderen Terminus inbezug auf den ersten zukommt. Dieses Verhältnis ist einleuchtend in den Dingen, in denen die Termini der Relation verschieden sind, wie z. B. im Vater. Seine Relation findet durch die Vaterschaft (*ratio formalis*) statt. Diese ist eine Eigenschaft, die im Vater allein existiert (nicht im Sohne). Jedoch befindet sie sich im Vater nur in Beziehung zu einem anderen. Diese Eigenschaft befindet sich also im Vater. Der Umstand, daß sie sich auf einen anderen bezieht, ist nicht gleichbedeutend mit der Bestimmung, in dem anderen Terminus zu inhärieren; denn die Vaterschaft ist nicht im Sohne, sonst müßte sie eine Eigenschaft des Sohnes sein, von der der Name abzuleiten wäre (der Sohn müßte „Vater“ genannt werden). Die Vaterschaft ist vielmehr im Vater. Ebenso verhält sich der Sohn in Beziehung zum Vater. Es befindet sich also hier durchaus kein einheitliches Wirkliche, das in beiden Termini der Relation vorhanden wäre. Es besteht also als fundamentum nur eine Vaterschaft oder eine Sohnschaft. Was jedoch das Wirkliche anbetrifft, das Substrat ist für die Vaterschaft und die Sohnschaft,¹⁾ so kennen wir dasselbe nicht, noch hat es einen Namen.²⁾

Wenn nun dieses Wirkliche (die gemeinsame *ratio* der Relation) darin besteht, daß jeder einzelne Terminus der Relation durch einen Zustand in Beziehung zum anderen tritt, so verhält sich dieses wie jeder einzelne Kuknussvogel³⁾ und jedes Volumen Schnee, die weiß sind. Denn es ist nicht erforderlich, daß dieses (Gemeinsame der Termini) ein einheitliches Ding sei. (Es kann auch ein *Modus* oder eine Eigenschaft sein.) Der Umstand, daß es sich auf ein anderes bezieht, bewirkt nicht, daß es ein einheitliches Ding sei; denn dasjenige, was jedem einzelnen in Beziehung zum anderen anhaftet, kommt also jenem einen Terminus der Relation zu, nicht dem anderen. Jedoch bezieht er sich auf den anderen.

¹⁾ Cod. d. Gl.: „d. h. für die Summe beider, wie die Philosophen es sich vorstellten“.

²⁾ Es gibt also Relationen, die so geartet sind, daß sie keine gemeinsame „*ratio*“ besitzen.

³⁾ Cod. c. Gl.: „Ein bekannter Vogel“, wohl die Möve; nach d. Lex. ein „sagenhafter Vogel“.

Wenn du dieses in den angeführten Beispielen verstanden hast, so begreife ebenfalls das gleiche Verhältnis in den übrigen Relationen, deren Termini nicht verschieden sind. Die meisten Figuren gehören nur zu dieser Kategorie der Relationen. Wenn einer von zwei Brüdern eine gewisse Stellung annimmt in Beziehung zu einem andern, dann befindet sich ebenso der andere in einer gewissen Stellung zum ersten. Wenn nun die beiden Zustände sich verhalten wie eine Art, dann würden wir denken es wäre die gleiche Person. Es verhält sich aber nicht so; denn dem ersten Bruder kommt die Bruderschaft des zweiten zu d. h. er besitzt die Eigenschaft, Bruder des zweiten zu sein. Diese Eigenschaft besitzt er jedoch durch die Beziehung auf den zweiten. Dieses aber ist keine Eigenschaft des zweiten als numerisch ein und dieselbe. Nur spezifisch sind sie gleich. Dies ist der Fall, wenn z. B. der zweite weiß ist, und der erste ebenfalls.¹⁾ Es ist vielmehr auch eine Bestimmung des zweiten, daß er der Bruder des ersten ist; denn er besitzt in sich einen Modus, der von ihm in Beziehung zum ersten ausgesagt wird. Ebenso verhält sich das Sichberühren zwischen zwei Körpern; denn jeder der beiden berührt den anderen und befindet sich in Kontakt mit ihm. Dieser ist aber nur in Beziehung auf den anderen möglich, wenn auch der andere die gleiche Beziehung zu dem ersten hat (die Berührung ist also eine bilaterale Relation). Nun aber glaube nicht, daß numerisch ein und dasselbe Akzidens in zwei Substraten existiere. Dann müßtest du auf das Verständnis und die Erklärung dieses Verhältnisses verzichten, indem du das Akzidens als einen unbestimmten Terminus (der *aequivoce* von vielen Dingen ausgesagt werde) bezeichnest. So führten es in der Tat diejenigen durch, die eine schwache Unterscheidungsgabe besitzen. Das jedoch, worauf die Aufmerksamkeit in erster Linie und mehr als auf das eben Erwähnte zu lenken ist, ist unser Problem: ob die Relation in sich selbst real in den Individuen existiere, oder nur etwas sei, das ausschließlich im Verstande gedacht werde,²⁾ und ob sie sich ver-

¹⁾ Also auf Grund der Art der Farbe, nicht auf Grund der numerischen Einheit derselben findet die Relation statt. In der Farbe als numerischer Einheit sind beide verschieden, in der Farbe als spezifischer Einheit stimmen sie überein.

²⁾ Über die Realität der Relationen vgl. Arist., *Metaph.* 1088 a 23: τὸ δὲ πρὸς τι πάντων ἥκιστα φύσις τις ἢ οὐσία τῶν κατηγορημάτων ἐστὶ, καὶ

halte wie viele Zustände, die den Dingen notwendig anhaften, wenn sie begrifflich gefaßt werden und nachdem sie in dem Geiste wirklich geworden sind; denn wenn die Dinge gedacht werden, erhalten sie im Geiste Verhältnisse (die fünf logischen Kategorien), die ihnen von der Außenwelt her nicht zukommen. Sie werden dann teils allgemein teils individuell,¹⁾ und teils Wesen, teils Akzidens. Dann entsteht ein Genus und eine Differenz, ein Subjekt der Prädikation und ein Prädikat und ähnliche Dinge.

Manche stellten die Lehre auf, das eigentliche Wesen der Relationen trete in der Seele nur auf, wenn sie die Dinge denkt. Andere lehrten, so verhielte sich die Sache nicht. Die Relation sei vielmehr ein in den Individuen wirkliches Ding. Sie versuchten dies zu beweisen, indem sie lehrten: wir wissen daß dieser Mensch in der realen Existenz der Vater jenes anderen und jener in der realen Existenz der Sohn dieses ist, sei es nun, daß er begrifflich gedacht werde oder nicht. Wir wissen ferner, daß die Pflanzen Nahrungsstoffe aufzunehmen streben und daß das Streben mit einer gewissen Relation verbunden ist. Die Pflanzen haben aber in keiner Weise einen Verstand oder ein Erkennen (mit dem sie eine logische Relation erfassen könnten). Wir wissen ferner, daß der Himmel so, wie er real ist, über der Erde stehe, und daß die Erde sich unter dem Himmel befindet, gleichgültig ob sie erkannt werde oder nicht. Die Relation ist nun aber nichts anderes als solche und ähnliche reale Dinge, wie wir sie aufgezählt haben. Daher ist die Relation (als reale) den Dingen eigen, auch wenn sie nicht erkannt werden.

Die zweite Gruppe der Philosophen lehrte: Wenn die Relation in den Dingen real existierte, dann ergäbe sich daraus notwendig, daß die Relationen in unendlich großer Zahl vorhanden sein müßten. Es wäre dann zwischen Vater und Sohn eine

δωτέρα τὸ ποιοῦ καὶ ποσοῦ. ib. 30: σημειῶν δ' ὅτι ἥκιστα οὐσία τις καὶ ὅν τι τὸ πρὸς τι τὸ μόνον μὴ εἶναι γένεσιν αὐτοῦ μηδὲ φθορᾶν μηδὲ κίνησιν . . . τὸ δὲ πρὸς τι οὕτε δυνάμει οὐσία οὕτε ἐνεργείᾳ. Ethik. 1096 a 20: τὸ δὲ καθ' αὐτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρὸς τι παρὰ τὴν αὐτὴν γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος, ὥστ' οὐκ ἔν εἴη κοινὴ τις ἐπὶ τούτων ἡδύα. Phys. 246 b 10: ἐπεὶ οὖν τὰ πρὸς τι οὕτε αὐτὰ ἐστὶν ἀλλοιώσεις, οὕτε αὐτῶν ἐστὶν ἀλλοιώσεις οὐδὲ γένσεις οὐδ' ὅλως μεταβολὴ οὐδέμια, φανερόν ὅτι u. s. w. bes. Kat. 8 a 13 bis 8 b 24.

¹⁾ Durch das Denken wird die Unterscheidung der Universell-Logischen und Singulär-Realen durchgeführt.

Relation vorhanden und diese Relation existierte in beiden zusammen real oder käme nur einem einzigen oder jedem einzelnen von beiden zu. Weil also die Vaterschaft dem Vater zukommt und sein Akzidens ist, während der Vater ihr Subjekt darstellt, so ist sie ein Terminus der Relation. Ebenso verhält es sich mit der Sohnschaft. Es besteht also eine Verbindung einerseits zwischen der Vaterschaft und dem Vater und andererseits der Sohnschaft mit dem Sohne — eine Verbindung, die außerhalb der Verbindung zwischen Vater und Sohn besteht. Jene Verbindung ist nicht identisch mit der zwischen Vater und Sohn. Der Relation muß also eine andere Relation anhaften, und so ergibt sich notwendig eine series infinita. Ferner ist die Verbindung zwischen einem real Existierenden und einem Nichtexistierenden zu den Relationen zu rechnen. In diesem Sinne sind wir „früher“ in Beziehung zu den Jahrhunderten, die vergangen sind, und „wissend“ inbezug auf die Auferstehung.¹⁾ Die Schwierigkeit, die aus diesen beiden Arten der Relation zugleich sich ergibt, wird dadurch gehoben, daß wir zu der Definition des Relativum im allgemeinen Sinne zurückkehren.

Daher lehren wir: die Wesenheit des Terminus der Relation besteht nur darin, daß sie nur in Beziehung zu einem anderen prädiiziert wird. Folglich gilt: jedes individuelle Ding, dessen Wesenheit so beschaffen ist, daß sie nur in Beziehung zu einem anderen prädiiziert wird, ist ein Terminus der Relation. In den wirklichen Dingen jedoch gibt es viele, die diese Eigenschaft haben. Daher existiert das Relativum real in den Individuen. Besitzt aber der Terminus der Relation eine andere Wesenheit, dann muß von ihm dasjenige abstrahiert werden, was er von dieser „ratio“ besitzt, die in Beziehung auf einen anderen gedacht wird.²⁾ Daher ist dieser Begriff in Wirklichkeit der Begriff, der in Beziehung auf einen anderen gedacht wird. (Nur dieser gibt das eigentliche Wesen der Relation wieder.) Der andere Begriff (der der Wesenheit des Dinges) wird in Beziehung zu einem anderen (nicht per se) gedacht (sondern) nur auf Grund dieser „ratio“ (die per se Relation ist). Diese ratio selbst aber ist ihrerseits in Beziehung zu einem anderen gedacht und zwar nicht auf Grund eines anderen Begriffes als sie selbst.

¹⁾ Der eine Terminus dieser Relationen ist unreal.

²⁾ In ihm unterscheidet sich also Relation und Wesenheit des Dinges, das in Relation steht.

Sie ist vielmehr Terminus der Relation durch sich selbst (*primo et per se*), entsprechend dem, was du erkannt hast. In diesem Verhältnisse besteht also keine Trennung zwischen einem Wesen und einem (anderen) Dinge, das die Relation darstellte; sondern hier liegt ein Relativum vor, das durch sein Wesen selbst Terminus der Relation ist, nicht durch eine andere Relation. Daher bilden die Relationen in dieser Weise keine unendlich große Zahl.

Der Umstand aber, daß dieser Begriff, der *per se* Terminus der Relation ist, in diesem Substrate vorhanden ist, liegt darin begründet, daß in diesem Substrate eine Wesenheit besteht, die gedacht wird in Beziehung auf dieses Substrat. Daneben besitzt das Substrat z. B. noch eine andere Existenz, die Existenz der Vaterschaft. Dieses Wirkliche ist ebenfalls ein Relativum; jedoch ist jenes nicht dieses. (Die Relation selbst ist nicht dasselbe wie der formelle Terminus der Relation.) Daher sei dieses (die Vaterschaft) ein Akzidens des Relativum,¹⁾ das dem Relativum (d. h. der Wesenheit des *esse relativum*) anhaftet. Jeder der beiden (der Begriff des *esse relativum* und der Vaterschaft) wird auf Grund seines eigenen Wesens (*per se*) auf den anderen Terminus bezogen, ohne daß eine neue Relation hinzutrete. Das *esse relativum* (wörtlich: *praedicatum*, der generische Begriff der Relation) ist also ein *relativum per se* (*non per aliud*), und das *esse patrem* (wörtlich: *paternitatem*, der spezifische Begriff der Relation) ist ebenfalls ein *relativum per se*. Der Umstand, daß dieses Ding (die beiden genannten Begriffe) durch sich selbst in Relation tritt, schließt es aus, daß der Gegenstand einer anderen Relation bedürfe, durch die er zum Terminus der Relation würde. Er ist vielmehr durch sich selbst eine Wesenheit die begrifflich gedacht wird in Beziehung zu dem Subjekte²⁾ (d. h. dem anderen *terminus relationis*). D. h. das *relatum per se* ist eine Wesenheit, die begrifflich gefaßt, darauf hingeordnet ist und es erfordert, daß im Verstande ein anderes Ding (der andere Terminus der Relation) präsent wird. Das erste wird

¹⁾ Relativum ist hier im prägnanten Sinne genommen d. h. der Terminus, insofern er relativ ist, abgesehen von der Wesenheit, die ihm als Substanz zukommt. Avicenna unterscheidet also den Begriff der Relation als Genus und Spezies wie Substrat und Akzidens.

²⁾ Avicenna bezeichnet die beiden *termini relationis* als Subjekt und Prädikat, weil er die Aussage als eine Relation im vorzüglichen Sinne auffaßt.

dann in Beziehung zu diesem gedacht. Ja noch mehr! Faßt man dieses erste als reales Individuum, dann muß es mit einem anderen Dinge zugleich existieren,¹⁾ und zwar auf Grund seines Wesens, nicht infolge eines anderen „esse cum alio“ (einer anderen Relation), das dem Wesen erst folgt. Sein Wesen ist vielmehr per se das „cum alio“ und „esse cum alio“, das durch diese bestimmte Art der Relation gekennzeichnet ist. Wird das Ding nun begrifflich gefaßt, dann muß es gedacht werden zugleich mit der Präsenz eines anderen Dinges (des anderen Terminus der Relation). So verhält sich die Wesenheit der Vaterschaft als solche. Sie ist durch ihr eigenes Wesen, nicht infolge einer anderen Relation, die sie in jene bestimmte Beziehung brächte, ein Terminus der Relation. Dem Verstande fällt es nun zu, zwischen beiden (z. B. dem Vater und dem Sohne) ein Wirkliches zu denken, das sich verhält wie das „esse cum alio“,²⁾ daß zu beiden Termini (dem Vater und dem Sohne) von außen hinzukommt. Zu diesem Begriffe führt nicht notwendig die Auffassung der Spezies (der vorliegenden Relation), sondern irgend eine andere (rein logische) Auffassungsweise, die dem Dinge von außen anhaftet und die der Verstand hervorruft; denn der Verstand verbindet manchmal das eine Ding mit dem anderen auf Grund rein logischer Betrachtungsweisen, nicht irgend einer zwingenden Notwendigkeit, (die im realen Wesen der Dinge läge).

Die oben genannte Beziehung ist in sich selbst (per se) also eine Relation, ohne einer anderen Relation zu bedürfen; denn sie ist durch sich selbst eine solche Wesenheit, die in Beziehung zu einem anderen Dinge gedacht wird. Es existieren also im genannten Falle verschiedenartige Relationen, die einigen Wesenheiten aus sich heraus anhaften, nicht etwa auf Grund einer anderen Relation, die ihnen in Form eines Akzidens gleichzeitig zukäme. Sie verhalten sich vielmehr so, wie diejenigen Dinge, denen das „referri“ innerlich anhaftet, wie z. B. auf Grund der Relation der Vaterschaft. Dies verhält sich ferner auch wie die Inhärenz der Relation, die (dem Geiste und

¹⁾ Das eine bedingt das andere nicht nur in ordine ideali, sondern auch in ordine reali.

²⁾ Es ist der generelle Begriff des esse relativum der hier als ens logicum bezeichnet werden soll. Ihm gegenüber ist die Spezies der Relation etwas Reales. Damit ist das Problem dieses Kap. gelöst.

Dinge) anhaftet auf Grund der Form des Wissens. Diese Relation haftet dem Terminus nicht auf Grund einer anderen Relation an, die in den Dingen selbst läge, sondern nur auf Grund ihrer selbst (der Erkenntnisform im Erkennenden), auch wenn der Verstand vielfach in dieser Relation eine andere herstellt (die dann rein logisch ist).

Wenn du dies erkannt hast, dann weißt du zugleich, daß die Relation real in dem Wirklichen existiert. Sie ist real, insofern ihr diese Definition (die besondere Spezies der Relation, nicht der generische Begriff) zukommt. Diese Definition besagt nicht, daß das Relative in der Wirklichkeit nur ein (logisches) Akzidenz sei, das diese erwähnte Eigenschaft besitzt, wenn es begrifflich gefaßt wird. Ebenso wenig besagt sie, daß die Relation ein Ding sei, daß in sich (wie eine Substanz) Bestand habe, ein und dieselbe sei¹⁾ (für beide Termini) und zwischen zwei Dingen bestehe. Daß aber nun die Relation in bezug auf ein anderes prädiert wird, besteht nur im Verstande (ist rein logischer Ordnung), und dieses ist die begriffliche Relation. Die ontologische-reale Relation ist das, was wir oben erklärt haben. Sie besteht nämlich darin, daß das Relativum, das in seiner begrifflichen Fassung eine Wesenheit bezeichnet, die in der Hinordnung auf ein anderes gedacht wird. Die logisch-subjektive Seite des Relativen besteht hingegen darin, daß der Terminus der Relation in Beziehung zu einem anderen gedacht wird (das *esse relatum ad aliquid*, der generische Begriff der Relation). Daher kommt dem Relativum in der realen Existenz eine besondere Beurteilungsweise zu und eine andere, insofern es im Verstande ist, und zwar insofern es begrifflich gedacht wird (als *ens logicum*), nicht insofern es eine Relation darstellt. Im Verstande sind also viele Relationen möglich, die man beliebig und willkürlich erfindet. Der Verstand allein stellt sie her auf Grund der bestimmten Eigentümlichkeit, die in ihm aus den realen Relationen entsteht.

Daher ist also die Relation in den Individuen wirklich und es ist klar, daß ihre reale Existenz nicht besagt: in der Außenwelt existiere eine Relation zweiter Ordnung (die Relation, die zwischen zwei Relationen gedacht wird) und so ohne Ende fort (indem diese Relation wiederum in Relation träte). Aus

¹⁾ Vgl. S. 231.

dem Angenommenen ergibt sich also nicht, das allem, was als ein Terminus der Relation aufgefaßt wird, eine reale Relation in der Außenwelt entspreche.

Was aber das Früher und Später in der Zeit anbetrifft, und (andere) solche Relationen, in denen ein Terminus nicht existiert, und ähnliche Relationen, so sind das Früher und Später zwei korrelative Dinge zwischen dem Wirklichen, wenn es gedacht wird, und dem Gedachten, das nicht aus einem individuellen Wirklichen hergenommen (d. h. abstrahiert) ist. Suche dies zu verstehen. Denn in sich selbst ist das Ding nicht früher, es ist ein Früher nur für ein anderes Wirkliche, das mit¹⁾ ihm existiert. Diese Art des Früher oder Später hat die Beschaffenheit, daß ihre beiden Termini zugleich im Verstande existieren; denn wenn im Verstande die Wesensform des Früheren und die des Späteren wirklich wird, dann denkt die Seele diese Beziehung als eine, die real stattfindet, zwischen im Verstande vorhandenen zwei Dingen. Denn diese Beziehung und Vergleichung findet statt zwischen zwei Dingen, die im Verstande vorhanden sind. Vor dem (d. h. vor dem es gedacht wird) ist das Ding in sich selbst nicht „früher“; wie könnte es auch früher sein als ein Ding, das kein wirkliches ist (wörtlich: ein non-ens). Alles, was aus der Kategorie der Relation sich in dieser Weise verhält, hat ein esse relativum nur im Verstande. In der realen Existenz entspricht ihm keine („ratio“) d. h. kein Wesen das bestände auf Grund dieses Früher und Später. Vielmehr ist dieses Früher und Später in Wirklichkeit ein logischer Begriff und eine Beziehung, die der Verstand supponiert, und eine Betrachtungsweise, die den Dingen zukommt, wenn der Verstand sie miteinander vergleicht und auf sie hinweist, indem das eine auf das andere hingeordnet ist.

¹⁾ Das Vergangene kann mit dem Gegenwärtigen aber nur dann existieren, wenn der Verstand es präsent macht. Der eine Teil der Relation ist also für die Gegenwart unreal.

Vierte Abhandlung.

Erstes Kapitel.

Das Früher und Später und das Entstehen.¹⁾

Nachdem wir über die Dinge gesprochen haben, die sich aus dem Sein und der Einheit in Form von Arten ergeben (d. h. von den Kategorien), so müssen wir nun von den Dingen reden, die in Beziehung zum Sein und der Einheit als Eigentümlichkeiten und notwendige Akzidenzien sich darstellen. Wir beginnen daher mit denjenigen, die dem Sein anhaften. Sie stehen in Beziehung zum Sein und der Einheit nach dem Früher und Später.²⁾ Wir lehren also: das Früher und Später wird zwar in verschiedenen Arten ausgesagt. Diese Arten vereinigen sich aber in der Weise einer unbestimmten Prädikation in einem Dinge (d. h. Begriffe). Diese besteht darin, daß das Frühere als solches eine Bestimmung besitzt, die dem Späteren nicht zukommt. Dabei aber ist dem Späteren durchaus nichts zu eigen, das nicht auch dem Früheren real zukomme. Das allen Bekannte ist das Frühere in der Zeit und im Raume.³⁾ Das Früher und das Vorher befindet sich in solchen Dingen, die eine Ordnung haben. Ebenso verhält es sich im Raume. Das Frühere dem Raume nach ist dasjenige, was einem bestimmten Anfange näher steht. Dieses schließt sich an den Anfang (das

¹⁾ Vgl. Fārābī, Ringsteine Nr. 54.

²⁾ Sie werden analogisch von den Kategorien ausgesagt. Sie gelten wie das Sein selbst, zunächst von der Substanz, in zweiter Linie („später“) von den Akzidenzien.

³⁾ Vgl. Arist., Phys. 219 a 15: τὸ δὲ δὴ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστι. Über die verschiedenen Arten des Früher (λόγῳ, κατ' οὐσίαν, φύσει, χρόνῳ τόπῳ, γενέσει, κατὰ δύναμιν, κατ' ἐντελέχειαν καὶ ἡμᾶς und καὶ αὐτό) s. bes. Metaph. Kap. 11 und Kat. 12.

erste Glied einer Kette) an, während es sich nicht an das anschließt, was auf den Anfang (oder dieses zweite) folgt. Dasjenige aber, das auf dieses zweite folgt, schließt sich an das erste Glied an, jedoch so, daß das zweite Glied (direkt) mit dem Anfange verbunden war (das Dritte ist also durch Vermittlung des Zweiten mit dem Ersten verbunden und in diesem Sinne dem Raume nach „später“ als das Zweite).

In der Zeit verhält sich das Früher und Später ebenso inbezug auf das Jetzt,¹⁾ die Gegenwart und einen Anfang, den man supponiert, selbst wenn derselbe verschieden ist in der Vergangenheit oder Zukunft, wie es bekannt ist.

Der Terminus des Früher und Später wird sodann von diesem Verhältnisse übertragen auf alles, was einem bestimmt definierten, ersten Gliede näher steht. Dieses Früher ist dann manchmal der Natur nach verschieden in verschiedenen Dingen, wie z. B. (in der arbor porphyriana) der Begriff corpus früher als der des animal (d. h. des corpus animatum anima sensitiva) ist in Rücksicht auf den Begriff der Substanz. Diese wird als das erste Glied der Reihe aufgestellt. Ist jedoch das Individuum das erste Glied, dann ist die Aufeinanderfolge verschieden (d. h. umgekehrt).²⁾

Ebenso verhält sich dasjenige, was dem ersten Beweger am nächsten steht. In dieser Weise ist z. B. der Jüngling früher als der Mann (insofern er zeitlich dem Erzeuger näher steht als der Mann).

Manchmal findet sich das Früher in Dingen, nicht von Natur, sondern in anderer Weise. Es ist dann entweder ein Früher der Kunst nach, wie z. B. der Ton der Musik. Wenn du (die Töne nach dem Prinzip des Lauten ordnest) und beim lautesten Tone beginnst, dann ist das Frühere ein anderes als wenn du mit dem schweren Tone anfängst. Oder es ist ein Früher durch Glück oder irgend welchen Zufall.

Der Ausdruck des Früher und Später wurde ferner gebraucht von anderen Dingen. Man nahm das überfließende Maß, das Vorausgehende (in einer Ordnung, nicht im Raume oder der

¹⁾ Vgl. Arist., Phys. 223 a 5: *πρότερον γὰρ καὶ ὕστερον λέγομεν κατὰ τὴν πρὸς τὸ νῦν ἀπόστασιν, τὸ δὲ νῦν ὑπὸ τοῦ παρήκοντος καὶ τοῦ μέλλοντος.*

²⁾ In dem zweiten Beispiele würde die arbor porphyriana in der umgekehrten Reihenfolge genommen: Individuum, homo, animal, planta, corpus, substantia. Dann ist das, was in der ersten Auffassung früher war, später.

Zeit) und das Tugendhafte, selbst wenn es in Dingen stattfindet, die nicht im eigentlichen Sinne Tugenden¹⁾ sind, als das Frühere. Der Begriff selbst gilt dann als (ideales) festumgrenztes, erstes Glied (von dem aus man das Früher oder Später bestimmt, je nachdem ein Individuum sich dem Zustande des Ideales, z. B. in der Tugend nähert). Kommt nun dem Ersten von diesem Begriffe (d. h. der Tugend) etwas zu, das der Zweite nicht besitzt und kommt ferner dem Zweiten nichts zu, was nicht auch der Erste besäße, dann gilt dieser (der an Tugend reichere) als der Frühere.

Der Begriff des Vorausgehenden besagt²⁾ etwas, das dem ersten eigentümlich ist, dem zweiten aber nicht zukommt. Was der zweite aber von diesem Begriffe besitzt, eignet auch dem ersten und noch mehr als dieses. (Es kommt dem Ersten im eminenten Sinne zu.) Unter die Kategorie des „Vorhergehenden“ rechnet man den Herrn und den Fürsten. Dieser geht dem Diener und dem Beherrschten voraus. Die freie Wahl gehört dem Herrscher, nicht dem Beherrschten. Dem letzteren kommt sie nur dann zu, wenn sie auch der Herrscher selbst besitzt. (Der Beherrschte hat keine andere Wahl zu treffen, als die des Herrschers, die er ausführt.) Daher führt der Beherrschte Bewegungen aus auf Grund der freien Wahl des Herrschers.

Ferner überträgt man den Begriff des Früher und Später auf dasjenige, was diesen Begriff in sich trägt in Rücksicht auf die Existenz.³⁾ Dasjenige Ding, das die Existenz besitzt, gilt dann als erstes Glied der Kette, auch wenn dem Zweiten die Existenz (noch) nicht zukommt. Dem Zweiten kommt sie dann zu, indem das Erste die Existenz schon früher als das Zweite besaß. So verhält sich das Eine (zur Existenz). Es ist keine

¹⁾ Das Schulbeispiel ist: ein tüchtiger Dieb.

²⁾ Wörtlich: „gehört in das Kapitel des ...“

³⁾ Vgl. Arist., Kat. 15 a 34: *πρότερον δὲ δοκεῖ τὸ τοιοῦτον εἶναι, ἂν οὐ μὴ ἀντιστρέφει ἢ τοῦ εἶναι ἀπολούθηναι* (prius secundum esse); und Phys. 260 b 18: *λέγεται δὲ πρότερον οὐ τε μὴ ὄντος οὐκ ἔσται τὰλλα, ἐκεῖνο δ' ἄνεν τῶν ἄλλων, καὶ τὸ τῷ χρόνῳ καὶ τὸ κατ' οὐσίαν* (identisch mit *natūrá posterioris*); eb. 337 b 11; 1392 a 20. Metaph. 1019 a 2 und 916 a 23: *τὰ δὲ ἐγγυτέρω τῆς ἀρχῆς πρότερον*; und Thomas, Sum. theol. I—II 68, 8 ad 2: *aliquid est prius altero dupliciter: uno modo ordine perfectionis et dignitatis. Alio modo ordine generationis seu dispositionis* und c. Gentes II, 58: *intellectivum sensitivo et sensitivum nutritivo (= vegetativo) posterius secundum generationem est; prius enim generatione fit animal quam homo.*

conditio für die Existenz des Einen, daß die Vielheit real existiere. Es ist aber eine conditio für die Existenz der Vielheit, daß das Eine existiere. Dieses aber bedeutet noch nicht, daß die Einheit der Vielheit die Existenz verleihe oder nicht. Das Verhältnis liegt vielmehr so, daß man der Einheit bedarf (als Prinzip der Vielheit), damit der Vielheit die Existenz verliehen werde und zwar in der Ordnung, die ausgeht von dem Einen (als erstem Gliede dieser Ordnung).

Sodann übertrug man den Begriff des Früher und Später auf das Wirklichwerden der Existenz in einer anderen Beziehung (der der Ursache und Wirkung). Wenn z. B. zwei Dinge existieren, ohne daß die Existenz des einen von dem anderen abstammt, und sie verhalten sich vielmehr so, daß das Eine die Existenz aus sich selbst hat, oder von einem Dritten, indem jedoch die Existenz des Zweiten von diesem Ersten stammt, dann besitzt dieses Zweite von dem Ersten die notwendige Existenz, die es aus sich selbst nicht besitzt. Aus seinem eigenen Wesen besitzt es vielmehr die Möglichkeit.¹⁾ Dieses ist aus folgendem Grunde möglich. Der Existenz jenes Ersten, wie es auch immer existiere,²⁾ kommt notwendigerweise die Bestimmung zu, Ursache zu sein für die notwendige Existenz dieses Zweiten. Denn das Erste geht der Existenz nach diesem Zweiten voraus. Deshalb kann der Verstand es durchaus nicht abweisen, daß wir z. B. sagen: wenn Zaid seine Hand bewegt, bewegt sich auch der Schlüssel, oder: Zaid bewegte seine Hand und darauf folgte die Bewegung des Schlüssels. Jedoch ist es unrichtig zu sagen: nachdem der Schlüssel in Bewegung geriet, bewegte Zaid seine Hand, selbst wenn man sagen kann: nachdem der Schlüssel sich bewegte, erkannten wir, daß Zeid seine Hand bewegt hatte. Der Verstand setzt also, trotzdem beide Bewegungen in der Zeit zugleich existieren, für das eine von beiden (die Ursache) ein Früher an, und für das andere ein Später. Bedingung ist, daß die erste Bewegung nicht durch die zweite hervorgebracht sei, daß aber dabei die zweite Bewegung durch die erste ins Dasein trete. Es ist nun aber

¹⁾ Die Scholastik drückte einen verwandten Gedanken mit den Worten aus: *id quod est per se primum in aliquo ordine est causa eorum, quae sunt in illo ordine*. Dieser Grundsatz ist hier auf die Existenz angewandt.

²⁾ Es ist gleichgültig ob dasselbe das notwendig Seiende selbst oder seinerseits auch wiederum verursacht ist.

nicht unmöglich, daß ein Ding, wie es auch immer existieren möge (ob als ens a se oder ens ab alio), mit Notwendigkeit zur Folge hat, Ursache für das (andere) Ding zu werden. Zugleich aber ist es in der Tat nicht möglich, daß ein Ding so beschaffen sei, daß es Ursache für das andere werde, wenn nicht dieses zweite gleichzeitig mit ihm das Dasein besitzt.¹⁾ Wenn nun die Bedingung dafür, daß es Ursache ist, dasselbe ist, wie sein Wesen, dann ergibt sich, daß es, so lange sein Wesen existiert, Ursache und Grund für die Existenz des anderen ist. (Ist also das Wesen anfangslos, wie z. B. das Wesen Gottes, dann ist auch die Wirkung anfangslos, obwohl geschaffen.) Wenn aber die Bedingung dafür, daß das Ding Ursache sei, nicht sein Wesen selbst ist, dann ist sein Wesen in sich selbst nur möglicherweise Ursache für ein anderes, das sich aus ihr ergibt. Ebenso möglich bleibt es, daß das andere nicht aus ihm entstehe. Die eine der beiden Möglichkeiten ist nicht mehr berechtigt (nicht wahrscheinlicher) als die andere (denn beide sind nur möglich, keine ist notwendig). Das aus verschiedenen Teilen Entstehende verhält sich daher²⁾ in dieser Weise. Es ist in diesem Sinne in der Möglichkeit zum Sein und auch zum Nichtsein. Insofern es in der Möglichkeit ist, aus Bestandteilen gebildet zu werden, ist es noch nicht ein Existierendes. (Die Bestimmung seines Möglichseins ist nicht dieselbe wie die seiner Existenz.) Ebenso wenig ist jenes (die Ursache), insofern es in der Möglichkeit ist, dieses aus Bestandteilen zu bilden, eine solche Ursache, die aktuell die Existenz verleiht. Der Grund dafür liegt in folgendem. Der Umstand, daß das Ding (aktuell) von einer Ursache stammt, die sich nur in der Möglichkeit dazu befindet, das andere Ding hervorzubringen, ist nicht darin begründet, daß die Ursache sich in der Möglichkeit dazu befindet, das andere (die Wirkung) herzustellen. Daher ist diese letzte Bestimmung, daß die Ursache nur möglicherweise die Wirkung hervorbringt, nicht ausreichend dafür, daß das andere Ding aus ihr entstehe, sonst müßte es so lange ununterbrochen aus der

¹⁾ Ist etwas „notwendigerweise“ Ursache, dann ist es immer Ursache, von dem ersten Augenblicke seiner Existenz an. Darin ist zugleich der Grund angegeben, weshalb die Idee eines anfangslos Geschaffenen keinen Widerspruch enthält.

²⁾ Die Teile in sich betrachtet sind keine notwendig wirkende Ursache. Sie sind nur Materialursache für eine andere, äußere Wirkursache.

Ursache entstehen, als ihr Wesen wirklich ist.¹⁾ Dann aber ist die Ursache „notwendig“ (in sich) bestimmt, die Wirkung hervorzubringen, sie ist nicht nur in der Möglichkeit dazu. Ist sie aber in sich nicht ausreichend (die Wirkung hervorzubringen), dann ergibt sich, daß die Wirkung gleichzeitig mit der Ursache manchmal existiert und manchmal nicht. Das Verhältnis der (indifferenten) Ursache zu dem, was existiert und nicht existiert (also dem Sein und Nichtsein der Wirkung), ist ein und dasselbe für beide Zustände.²⁾ Ferner,³⁾ in dem Zustande (der zu einer der beiden Möglichkeiten aktuell determinierten Ursache), in dem sich das Sein und Nichtsein der Wirkung (voneinander) unterscheiden, ist auch keine solche (innere) Determination gegeben, durch die die Wirkung existiert (und existieren muß), indem sie sich nur in der Möglichkeit dazu befindet, von der Ursache bewirkt zu werden.⁴⁾ Diese Determination müßte so beschaffen sein, daß sich durch sie (die tatsächliche Wirkung) unterscheidet⁵⁾ von dem Zustande, in dem die Wirkung nicht aus der Ursache stammt, trotzdem sie aus der Ursache entstehen kann. Daher verhält sich die Möglichkeit, daß das Ding durch die Ursache zur Existenz gebracht werde, zu dem tatsächlichen Bewirktwerden oder Nichtbewirktwerden des Dinges durch die Ursache in gleicher Weise.⁶⁾ Nehmen wir an, etwas (eine indifferente Ursache) verhielte sich in gleicher Weise zum Verursachen und zum Nichtverursachen seiner Wirkung. Dann kommt ihm die Bestimmung, Wirkursache zu sein, nicht in vor-

¹⁾ Diese Ursache, die nur in potentia zur Wirkung ist, würde sich dann wie die adaequate, per se und notwendig wirkende Ursache verhalten.

²⁾ Das Verhältnis wäre nicht dasselbe, wenn die Ursache determiniert wäre, die Wirkung hervorzubringen. Cod. c Gl.: „d. h. für das Sein und das Nichtsein“.

³⁾ Bisher wurde die indifferente Ursache als in potentia zur Wirkung angenommen. Die weitere Ausführung betrachtet sie als aktuell wirkend. Da sie nicht aus sich und in sich determiniert ist, so muß sie durch ein äußeres agens zum Wirken determiniert werden.

⁴⁾ In dem tatsächlichen Wirken einer indifferenten Ursache ist kein hinreichender, adaequater Grund für die Existenz der Wirkung gegeben. Es muß ein äußeres agens hinzutreten.

⁵⁾ Die Ursache müßte in sich bestimmt determiniert sein zu einer der beiden Möglichkeiten.

⁶⁾ Die Beziehung dieser Möglichkeit zu den beiden kontradiktorischen Fällen ist ein und dieselbe, weil die Ursache als eine indifferente angenommen wurde.

züglicherem Sinne zu, als die andere, nicht Wirkursache zu sein. (Für beide ist sie indifferent.) Der richtig denkende Verstand stellt vielmehr die Forderung auf, daß der Zustand eintrete, in dem sich das Bewirktwerden der Wirkung unterscheide von ihrem Nichtbewirktwerden.¹⁾ Wenn daher jener Zustand²⁾ seinerseits in notwendiger Weise diese Unterscheidung (des Seins von dem Nichtsein der Wirkung) hervorbringt, dann ergibt sich folgendes. Tritt dieser Zustand zur (indifferenten) Ursache hinzu und existiert er real, dann ist die Summe des Wesens (der indifferenten Ursache) und dasjenige, was sich mit der Ursache verbindet, im eigentlichen Sinne die (adäquate) Ursache. Vor diesem (dem Zusammentreten des „Zustandes“ und der indifferenten Ursache) war das Wesen (der indifferenten Ursache) Substrat für das *esse causam* (adaequatam). Dieses Wesen verhielt sich wie dasjenige, das Ursache wird (das noch keine Ursache ist).³⁾ Jene Existenz⁴⁾ war (vordem sie aktuell wirkt) nicht die Existenz der Ursache. Sie verhielt sich (in ihrer Indifferenz) vielmehr so, daß, wenn ein anderes Wirkliche (der genannte „Zustand“, der die Determination der indifferenten Ursache herbeiführt) zu ihm hinzugefügt wird und wenn es den Charakter des Notwendigen besitzt,⁵⁾ die Summe beider (der indifferenten Ursache und des Zustandes) zur eigentlichen Ursache wird. Dann ergibt sich aus dieser Summe notwendigerweise⁶⁾ die Wirkung, sei es nun, daß dieses Ding (der Zustand) ein freier Wille, eine Begierde, ein Zwang oder Naturdrang ist, der zeitlich entsteht oder nicht, oder auf eine andere Weise wird. Sodann kann jenes Ding ein Ding der Außenwelt sein, das

¹⁾ Wenn die Ursache nicht zu einer der beiden Möglichkeiten determiniert wird, kann keine determinierte Wirkung eintreten.

²⁾ Dieser „Zustand“ kann als passiv oder aktiv aufgefaßt werden. Letzteres führt Avicenna im folgenden aus und so gelangt er zu dem Begriffe einer adaequaten Ursache.

³⁾ Es war also nur in *potentia*, Ursache zu werden. Zur Existenz der Wirkung genügte dieses noch nicht.

⁴⁾ Die indifferente Ursache selbst wird hier als Existenz oder Existenzart bezeichnet. Es ist die Seinsart des *esse* in *potentia ut fiat causa* gemeint.

⁵⁾ Fehlt in Cod. a, b, c. Der „Zustand“ muß den Ausschlag geben, also selbst notwendig determiniert sein *per se*.

⁶⁾ Die Ursache muß den Charakter des Notwendigen haben, weil sie der Wirkung diesen selben Charakter verleihen soll. Denn jede Ursache ist in bezug auf die Wirkung notwendig.

die Existenz erwartet durch die Existenz der Ursache (d. h. dessen Existenz selbst abhängt von der der Ursache); denn, tritt die (indifferente) Ursache in eine solche Verfassung, daß die Wirkung aus ihr hervorgehen kann, ohne daß eine weitere Bedingung vorerst erfüllt werden müßte (ist sie also: in dispositione proxima), dann ergibt sich die Existenz der Wirkung als eine notwendige.

Die Existenz jeder Wirkung ist daher notwendig, sobald die Ursache existiert (und gleichzeitig mit ihr), und die Existenz der Ursache hat die Existenz der Wirkung notwendig zur Folge. In der Zeit oder dem *aevum* oder in anderen Arten der Zeit existieren sie zugleich; in Rücksicht auf das Wirklichwerden der Existenz jedoch sind sie nicht zugleich. Die Ursache davon ist die, daß die Existenz jenes Dinges (die der Ursache) nicht von der Existenz dieses (der Wirkung) sich ableiten läßt. Die Existenz erhält also jenes (die Ursache) nicht von der Existenz, die dieses (die Wirkung) erlangt und besitzt. Vielmehr hat die Wirkung ihr Dasein infolge davon, daß die Ursache zur Existenz gelangte. Daher ist also jene inbezug auf das Wirklichwerden der Existenz „früher“ (als die Wirkung).

Dagegen könnte man einwenden: jedes einzelne dieser beiden (der Ursache und Wirkung) verhält sich so, daß wenn es existiert, die Existenz des anderen ebenfalls gegeben ist. Wird ihm die Existenz aber genommen, dann verliert auch das andere seine Existenz. (Beide verhalten sich also in diesem Sinne korrelativ), ohne daß das eine von beiden die Ursache sei und das andere die Wirkung; denn das eine von beiden besitzt nicht in vorzüglicherem Sinne den Charakter der Ursache im Bereiche der realen Existenz als¹⁾ das andere. Dagegen erwidern wir: nachdem wir den eigentlichen Inhalt dieses Einwandes (wörtlich: Urteiles) betrachtet haben: es trifft nicht zu, daß, „wenn“ eines von diesen beiden (die Ursache oder die Wirkung) die Existenz besitzt, das andere bereits existieren müßte, ohne daß man eine Unterscheidung und Verschiedenheit (zwischen beiden) aufstellte.²⁾ Der Grund dafür ist der, daß das Wort „wenn“ eine vielfache Bedeutung haben kann. Es bedeutet entweder erstens: daß

¹⁾ Wörtlich: „ohne das andere“.

²⁾ Die Ursache ist nicht in demselben Sinne simultan mit der Wirkung wie die Wirkung mit der Ursache. In diesem Unterschiede besteht das Wesen beider.

die Existenz jedes einzelnen der beiden (der Ursache und der Wirkung) sich so verhält, daß, „wenn“ das eine wirklich auftritt, notwendig auch das andere (die Wirkung) aus ihm zur realen Existenz gelangt. Oder es bedeutet zweitens: die Existenz jedes dieser beiden verhält sich so, daß, „wenn“ das eine wirklich ist, notwendig aus ihm für den Bereich der Wirklichkeit folgt, daß die Existenz des anderen bereits früher Tatsache war. Oder drittens: „wenn“ die Existenz jedes einzelnen dieser beiden Prinzipien im Verstande wirklich ist, so ergibt sich daraus notwendig, daß auch das andere (die Wirkung) im Verstande wirklich wird. Oder viertens: „wenn“ die Existenz jedes einzelnen dieser beiden im Verstande wirklich ist, so ergibt sich daraus für das Gebiet des Verstandes (den *ordo logicus*) notwendig, daß auch das andere (die Ursache) entweder in der realen Existenz oder im Verstande bereits früher wirklich wurde.

Das Wort „wenn“ hat also einen allgemeinen (analogiegebrachten) Sinn und kann in Irrtum führen in Fällen wie die oben genannten. Daher lehren wir, was das erste anbetrifft, so ist dies unrichtig und wird nicht zugegeben; denn das eine von beiden (die Ursache und die Wirkung) ist so beschaffen, daß wenn es wirklich ist, aus ihm das Wirklichsein des anderen sich notwendig ergibt, nachdem dasselbe im Zustande der Möglichkeit war. Dies ist die Ursache. Was aber nun das Verursachte anbetrifft, so ergibt sich aus seinem Wirklichsein nicht das Wirklichsein der Ursache, sondern die Ursache war bereits wirklich, als das Verursachte erst eintrat. Was nun aber den zweiten Fall angeht, so wird er in Beziehung auf die Ursache nicht zugegeben; denn wenn die Ursache existiert, so ist es betreffs der realen Existenz nicht notwendig, daß das Verursachte bereits früher aus sich oder ohne die Ursache existierte. Der Grund dafür ist: wenn die Wirkung bereits früher existierte, dann ergibt sie sich in der realen Existenz¹⁾ nicht notwendig aus dem Wirklichsein der Ursache. Denn die Ursache existierte und war bereits früher selbständig²⁾ im

¹⁾ Avicenna unterscheidet mit Nachdruck den *ordo logicus* und *realis*, weil die Reihenfolge im Erkennen vielfach die umgekehrte ist, wie die im Sein. Wir erkennen meistens zuerst die Wirkung.

²⁾ Die Ursache ist selbständig, d. h. sie ist im Sein nicht abhängig von der Wirkung oder einer anderen Ursache. Von der Wirkung gilt das Gegen-

Sein. Es sei denn, daß man unter: „die Wirkung existierte“ nicht versteht: die Wirkung war in der Vergangenheit existierend.¹⁾ Jedoch die simultane Verbindung beider ist zutreffend. Dann aber trifft das Simultansein von seiten des Verursachters nicht zu in zwei Hinsichten. Erstens: Wenn die Ursache aktuell existiert, so ergibt sich ihre Existenz nicht folgerichtig aus der Existenz der Wirkung; zweitens:²⁾ wenn das Verursachte bereits wirklich geworden ist, kann in keiner Weise seine Existenz notwendig werden durch das Wirklichwerden eines Dinges, daß man als ein wirklich „werdendes“ annimmt, es sei denn, daß man mit den Terminus „wirklich geworden ist“ nicht seine eigentliche Bedeutung verbindet (sondern ihn versteht als „wirklich wird“).

Was nun die beiden anderen (logischen) Teile anbetrifft, so ist der erste von ihnen zutreffend, denn man kann sagen, wenn die Ursache im Verstande wirklich ist, dann ist auch für das Denken notwendig, daß die Wirkung eintritt, deren Ursache jene notwendig per se ist in ordine logico; ferner: wenn die Wirkung im Verstande existiert, dann muß ebenso im Verstande die Existenz der Ursache wirklich sein. Was nun den zweiten dieser genannten Teile angeht, nämlich den vierten Fall (dieser ganzen Auseinandersetzung), so ergibt sich aus ihm die Richtigkeit deiner Behauptung, daß der Verstand, wenn die Wirkung wirklich eintritt, erkennt, daß die Ursache bereits eine Existenz notwendigerweise besaß. Diese Existenz ist fertig und abgeschlossen, wenn die Wirkung auftritt. Manchmal existiert die Ursache jedoch in der logischen Ordnung später als die Wirkung, freilich nicht der Zeit allein nach. Der zweite Fall dieser beiden, die beide zum vierten³⁾ gehören, muß nicht zugegeben werden.

teil. Daher muß sie ihr Sein von der Ursache empfangen. Wörtlich: „so daß sie in Bezug auf ihr Sein entbehren konnte“ (nämlich eine Ursache).

¹⁾ Dann bedeutet der arab. Ausdruck: die Wirkung bestand oder war gegeben „gleichzeitig“ mit der Existenz der Ursache. Das Perfektum und Imperfektum haben ursprünglich keine temporale Bedeutung, sondern bezeichnen die Aktionsarten der fertigen oder werdenden Handlung.

²⁾ In diesen zwei Punkten sind also Wirkung und Ursache nicht vollständig korrelativ. Die Wirkung steht vielmehr der Ursache nach.

³⁾ Die vier Annahmen bezeichnen Ursache und Wirkung I. als real, so daß beide a) simultan sind oder b) nicht; II. als logisch, so daß beide a) zu gleich oder b) nacheinander erkannt werden. Zum letzten wird noch der aus

Ebenso verhält sich die Sache bei der Verneinung. Verneinen wir die Ursache, so verneinen wir auch in Wahrheit die Wirkung. Wenn wir jedoch die Wirkung verneinen, dann verneinen wir damit noch nicht die Ursache, sondern wir sind uns bewußt, daß die Ursache bereits früher ihre Existenz in sich selbst verloren haben muß, damit die Nichtexistenz der Wirkung möglich werde. Setzen wir jedoch die Wirkung als nicht-existierend voraus, dann nehmen wir zugleich das an, was notwendig mit dieser Voraussetzung potentiell verbunden ist (d. h. was in dieser Voraussetzung einbegriffen ist), nämlich daß die Nichtexistenz der Wirkung möglich war. Wenn diese aber möglich war, so ist sie nur dadurch möglich, daß zuerst die Nichtexistenz der Ursache eintraf. Die Nichtexistenz und Existenz der Ursache sind also Ursachen für die Nichtexistenz der Wirkung resp. ihre Existenz. Die Nichtexistenz der Ursache ist ein Hinweis auf (ein Anzeichen für) die Nichtexistenz der Ursache und ebenso ist die Existenz der Wirkung ein Hinweis auf die Existenz der Ursache.

Wir wollen nun zurückkehren zu unserem Ausgangspunkte an dem wir die Diskussion verließen und lehren daher betreffs der Lösung des angeregten Zweifels: das Zugleichsein (der Ursache mit der Wirkung und ebenso des Bedingten mit der Bedingung) ist nicht dasjenige, was dem einen von beiden Teilen den Charakter der Ursache verleiht. Dann müßte das eine von beiden nicht in vorzüglicherem Sinne diesen Charakter besitzen als das andere, weil beiden die Simultaneität (natürlich) in gleicher Weise zukommt. Beide sind vielmehr nur darin verschieden, daß das eine, so haben wir angenommen, so beschaffen ist, daß seine Existenz nicht durch das andere notwendig herbeigeführt wird, sondern vielmehr zugleich mit dem anderen existiert. Wir hatten ferner bezüglich des zweiten angenommen: ebenso wie seine Existenz gleichzeitig mit der Existenz des anderen besteht, ebenso solle es auch (als Wirkung) durch den anderen bestehen. Auf diese Weise wird die angeregte Frage dargetan.

Ein weiteres Problem, das hier¹⁾ noch gestellt wird, betrifft die Potenz und den Akt. Es fragt sich, welches von beiden

Realem und Logischem gemischte Fall hinzugefügt, daß das eine der beiden der realen Existenz nach früher sei, während es in der logischen später ist.

¹⁾ Cod. c Gl.: „d. h. betreffs des Früher und Später“.

früher und welches später sei als das andere. Die Kenntnis dieser Verhältnisse gehört zu den überaus wichtigen Erkenntnissen betreffs des Begriffes des Früher und Später. Ferner stellt sich das Problem, ob die Potenz und der Akt selbst zu den (zufälligen) Akzidenzien des Seienden gehören und zu seinen Inhärenzien (den Proprietäten) und zu den Dingen, die notwendigerweise erkannt werden müssen, wenn man die Verhältnisse des Seins im absoluten Sinne versteht.

Zweites Kapitel.

Die Potenz und der Akt, das Vermögen und das Unvermögen und der Beweis für die Existenz der Materie in jedem Dinge, das entsteht.

Der Terminus „Potenz“ und dasjenige, was man mit ihm bezeichnen will, wurde zunächst aufgestellt zur Bezeichnung des Wirklichen, das im Lebewesen vorhanden ist, und durch das mannigfache Handlungen, die Bewegungen sind, aus dem Lebewesen hervorgehen können. Aus anderen Wesen entstehen keine solchen Handlungen, weder in der Quantität noch in der Qualität.¹⁾ (Daher muß in den ersteren notwendig eine besondere Fähigkeit angenommen werden, die diesen Unterschied erklärt.) Das Gegenteil davon nannte man *impotentia*. Die Fähigkeit verhält sich wie ein Zuwachs und eine Intensität, die unter die Kategorie der Potenz (der Macht) fällt. Sie besteht darin, daß das Tier in einem solchen Zustande sich befindet, daß von ihm die Handlung ausgeht, wenn es will, und daß die Handlung nicht vom ihm ausgeht, wenn es nicht will. Das Gegenteil dieses Zustandes wird Schwäche genannt.

Der Begriff der Potenz wurde dann von dieser Fähigkeit übertragen um die „ratio“ (das Ding) zu bezeichnen, infolgederen ein Ding sich nicht leicht passiv verhält; denn es trifft zu, daß derjenige, der verschiedene Handlungen und Bewegungen vollzieht, von denselben zugleich in passiver Weise eine Ein-

¹⁾ Cod. c: „Diese Handlungen entstehen nicht sicut in pluribus aus den Menschen (sondern kommen ebensogut den Tieren als vegetative und sensitive Tätigkeiten) zu.“

wirkung empfängt. Sein Leiden und der Schmerz, der ihm durch die Handlung zustößt, hält ihn zurück, die Handlung zu vollenden. (Die Potenz muß also dieses Hemmnis überwinden.) Befindet er sich dann in dem Zustande des sinnlich wahrnehmbaren Leidens, so kommt ihm der Zustand der „Schwäche“ zu. Er besitzt dann nicht die „Potenz“. Befindet er sich aber nicht in einem passiven Zustande, so sagt man von ihm die Potenz (Macht) aus. Der Umstand, daß er sich nicht im passiven Zustande befindet, ist daher ein Hinweis darauf, daß er eine aktive Potenz besaß.¹⁾

Sodann übertrug man den Terminus dieser „ratio“ (der Potenz) auf einen weiteren Begriff, so daß der Umstand, daß der Handelnde nur leicht passiv affiziert wird, als Potenz gilt, selbst wenn er in keiner Weise tätig ist. Sodann bezeichnet man dasjenige Ding, das überhaupt keine Einwirkung erleidet, im vorzüglichem Sinne mit diesem Namen, und daher nannte man seine Rangstufe, insofern es keine Einwirkung erleidet, eine Potenz. Ferner bezeichnet man die Macht selbst als Potenz, weil sie das erste Prinzip der Handlung ist. Sie ist der „Zustand“ (das voluntarium) der dem Tiere zukommt. Durch denselben kommt es dem Tiere zu, tätig zu sein oder nicht nach Maßgabe des Wollens oder Nichtwollens und der Beseitigung der Hindernisse. Man nannte sie Potenz, weil sie erstes Prinzip der Handlung ist.

Die Philosophen übertrugen sodann den Terminus der Potenz auf andere Gegenstände und wandten ihn im allgemeinen Sinne an auf jeden Zustand, der sich in einem Dinge befindet. Er ist erstes Prinzip für eine Veränderung die von ihm auf ein anderes Ding, insofern es ein anderes ist,²⁾ ausgeht, selbst wenn in der Ursache kein voluntarium vorhanden ist.³⁾ In diesem Sinne nannte man die Hitze eine Potenz; denn sie ist Ursache der Veränderung, die von einem Dinge auf ein anderes übergeht, insofern dieses ein anderes ist. Ein Subjekt, das sich selbst in Bewegung setzt, oder ein Arzt, der sich selbst kuriert, verhält sich so, daß die Ursache der Veränderung, die von ihm ausgeht, in ihm vorhanden ist. Aber diese Veränderung geht nicht aus

¹⁾ Wörtlich: „auf die ratio, die wir Potenz genannt haben“.

²⁾ Vgl. Arist., Metaph. 1046 a 10: ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἑαυτοῦ. ἡ μὲν γὰρ τοῦ παθεῖν ἐστὶ δύναμις, ἡ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς ποιητικῆς ἐπ' ἄλλου ἢ ἑαυτοῦ.

³⁾ Sie gilt also auch von der leblosen Natur.

von ihm und befindet sich nicht in ihm, insofern er aufnahmefähig ist für die ärztliche Behandlung oder für die Hitze; sondern insofern er ein anderer ist. Der Gegenstand verhält sich wie zwei verschiedene Dinge, ein Ding, daß die Fähigkeit hat, zu wirken, und ein anderes, das die Fähigkeit hat, Wirkungen aufzunehmen. Es ist möglich, daß die beiden Dinge in ihm real getrennt existieren in zwei Teilen. Daher ist er z. B. der Bewegende in seiner Seele, der Bewegte in seinem Körper. Er ist der Bewegende durch seine Wesenform, der Bewegte durch seine Materie. Insofern der kranke Arzt die ärztliche Behandlung empfängt ist er verschieden¹⁾ von sich selbst, insofern er die ärztliche Behandlung erteilt.

Man fand nun, daß das Ding, dem eine Potenz in dem bekannten Sinne zukommt — sei es nun, daß sie eine Macht oder die Intensität einer Potenz darstellt — sich nicht so verhält, daß es Bedingung dieser Potenz ist, daß das Ding durch dieselbe aktuell wirkend werde. Insofern das Ding eine Potenz in sich enthält, kommt ihm vielmehr sowohl die Möglichkeit, zu wirken, und ebensogut die Möglichkeit, nicht zu wirken zu. Als man dieses konstatiert hatte, übertrug man die Bezeichnung „Potenz“ auf die Möglichkeit (zu wirken oder nicht zu wirken). Daher nannte man das Ding, dessen Dasein in den Bereich des Möglichen fällt, ein der Potenz nach existierendes, und man nannte die Möglichkeit, etwas zu empfangen und zu erleiden, eine passive Potenz. Sodann bezeichnete man die Vollendung dieser Fähigkeit als Akt (actus), selbst wenn dieselbe keine Tätigkeit war, sondern ein Leiden, wie z. B. das Bewegtwerden actu oder das Annehmen einer Gestalt actu und ähnliche Dinge.²⁾ Unter actus versteht man das tatsächliche Eintreten der Existenz,³⁾ selbst wenn dieser Vorgang ein Leiden ist oder ein Ding, das weder Akt ist noch auch ein Leiden. Manchmal be-

¹⁾ Ein und dasselbe kann nicht secundum idem handelnd und leidend, Potenz und Akt sein.

²⁾ Cod. d e b add.: „In diesem Vorgange ist das Prinzip vorhanden, das Potenz genannt wird. Ferner ist das Fundament in dem, was mit diesem Namen bezeichnet wird, nichts anderes als das, was im eigentlichen Sinne als Akt gilt. Dasjenige, das sich zu dem hier als Potenz bezeichneten verhält wie der actus zu dem früher als Potenz benannten, nannte man deshalb actus.“ Das Wirken ist actus potentiae activae und zugleich auch als Leiden actus potentiae passivae.

³⁾ Potenz ist dann die Möglichkeit, die Existenz, zu empfangen.

zeichnete man mit Potenz die höchste Entwicklung und Intensität dieser Verhältnisse. Die Mathematiker benennen das Quadrat¹⁾ die Potenz einer Linie,²⁾ die Seite dieses Quadrates ist, und diese Benennung besagt, daß das Quadrat ein Ding ist, das in der „Fähigkeit“ der Linie liegt, besonders wenn man sich phantasiegemäß vorstellte, daß das Quadrat entsteht aus der Bewegung seiner Seite. Wenn du den Begriff der Potenz verstanden hast, dann begreifst du auch, was Fähigkeiten sind, und ferner daß die impotentiae sind: das Schwache, das Unvermögende oder das, was leicht³⁾ eine Einwirkung in sich aufnimmt, oder das Denknotwendige, oder der Umstand, daß die Dimension der Linie nicht (durch Quadratur) Seite werde für die Dimension der Fläche, die man annahm.⁴⁾

Manchmal entsteht infolge aller dieser Verhältnisse und Bezeichnungen eine Schwierigkeit betreffs der Potenz, die die Bedeutung der Fähigkeit (Macht) hat. Man kann der Meinung sein, daß sie nur demjenigen inhäriert, das aktuell wirkend wird oder nicht.⁵⁾ Ist das Ding aber so beschaffen, daß es nur wirkend ist, dann ist man nicht der Ansicht, daß diesem eine Fähigkeit (zu dieser Wirkung) zukomme. Dieses jedoch ist unrichtig; denn nehmen wir an, das Ding, das nur wirkend ist, wirke ohne voluntarium zu besitzen (also durch Naturnotwendigkeit). Dasselbe besitzt keine Fähigkeit (Macht) zum Handeln noch eine Potenz in diesem Sinne. Handelt es aber durch ein voluntarium, abgesehen von dem Falle daß es durch ein beständig determiniertes voluntarium handelt, ohne daß dieses sich ändert auf Grund zufälliger Verhältnisse oder notwendiger,⁶⁾ dann wirkt dasselbe

¹⁾ Cod. c b add.: „Man fand, daß einige Linien so beschaffen sind, daß sie zur Seite eines Quadrates werden können, daß andere aber nicht die Seite „jenes“ Quadrates bilden können. Deshalb bezeichnete man jenes Quadrat als die Potenz jener Linie.“

²⁾ Vgl. Arist., Metaph. 1016: *τούτων δ' ὅσαι μὲν ὁμωνύμως λέγονται δυνάμεις ἀφείσθωσαν. ἔνιαι γὰρ ὁμοιοῦσιν τινὶ λέγονται καθάπερ ἐν γεωμετρίας, καὶ δυνατόν καὶ ἀδύνατον λέγομεν τῷ εἶναι πῶς ἢ μὴ εἶναι.*

³⁾ Was schwer eine Einwirkung aufnimmt, nennt man Potenz.

⁴⁾ Alle kontradiktorischen Gegensätze der Potenzen werden Impotentiae genannt.

⁵⁾ Vgl. Arist., Metaph. 1016 b 4: *πᾶσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ καὶ ἐπιστήμαι δυνάμεις εἰσιν. ἀρχαὶ γὰρ μεταβλητικαὶ εἰσιν ἐν ἄλλῳ ἢ ἄλλο. καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγον πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταὶ αἱ δ' ἀλογοὶ μὲν ἐνός, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ θερμαίνειν μόνον, ἢ δὲ λατρικὴ νόσον καὶ ὑγίειαν.*

⁶⁾ Cod. b d: „oder ist seine Veränderung per se innerlich unmöglich.“

durch Vermittlung einer Fähigkeit; denn die Definition der Fähigkeit, durch die man diese Potenz definiert, ist dort (in diesem Wirken) real existierend. Es ist nämlich betreffs dieses Handelnden richtig, daß er wirkt, wenn er will, und daß er nicht wirkt, wenn er nicht will. Beide Zustände sind von einer Bedingung abhängig d. h. „wenn“ er will, wirkt er, und „wenn“ er nicht will, läßt er von der Wirkung ab. Ebenso verhalten sich die beiden Möglichkeiten in der Definition der Fähigkeit. Sie haben dort den Charakter von zwei Bedingungen. Zu dem Begriffe der Bedingung gehört aber nicht, daß in ihm in irgend einer Weise eine Ausnahme vorhanden sei, oder eine „prädikative“ Wahrheit (die nicht von einer Bedingung abhängt, sondern einfachhin als Aussage formuliert wird); denn wenn unsere Aussage richtig ist: der Handelnde wirkt nicht, wenn er nicht will, so ist dieses konditionale Verhältnis immer wahr; jedoch will er manchmal nicht. Wenn es jedoch unrichtig ist, daß er überhaupt nicht will, so ergibt sich ebenfalls, daß der Satz unrichtig ist: wenn (d. h. wann) er nicht will, wirkt er nicht; denn dieser Satz hat zur Konsequenz: wenn er nicht wollte, würde er nicht wirken, ebenso wie die andere: wenn er will, wirkt er. Wenn daher richtig ist: wenn er will, handelt er, dann ist ebenso umgekehrt richtig: wenn er wirkt, so wollte er bereits früher, d. h. wenn er wirkt, so tat er dieses, weil er vermögend ist, zu handeln, und darum ist ebenfalls richtig: wenn er nicht wollte, handelte er nicht, und umgekehrt: wenn er nicht handelte, dann wollte er auch nicht.¹⁾ Dieses konditionale Verhältnis besagt aber nicht, daß der Mensch notwendigerweise in einer bestimmten Zeit nicht wolle. Dieses ist für denjenigen klar, der die Logik begriffen hat.

Diese Kräfte, die die ersten Prinzipien der Bewegungen und Handlungen sind, sind zum Teil solche, die mit der Vernunft und der Phantasie verbunden bestehen, zum Teil solche, die nicht mit ihnen verbunden sind. Diejenige Fähigkeit nun, die mit der Vernunft und der Phantasie verbunden ist, gleicht

¹⁾ Diese Ausführungen wollen die Existenz von Fähigkeiten nachweisen und besagen, daß die Handlung des Wirkenden sich nicht notwendig aus seinem Wesen ergibt. In letzterem Falle müßte sie mit Notwendigkeit so lange erfolgen, wie das Wesen besteht. Erfolgt sie aber nur zeitweilig, nicht notwendig, dann muß sie durch Vermittlung einer besonderen Fähigkeit aus dem Subjekte hervorgehen.

diesen beiden;¹⁾ denn durch eine einzige Fähigkeit kann der Begriff homo und non-homo erkannt werden, und durch eine einzige Kraft stellt man sich die Lust und den Schmerz innerlich vor; kurz, man denkt sich das Ding und sein Gegenteil.²⁾ Daher sind also die Fähigkeiten alle³⁾ oder nur einzelne von ihnen so beschaffen, daß sie sich sowohl auf einen Gegenstand, wie auch auf dessen Gegenteil erstrecken. In Wahrheit aber bilden sie keine vollkommene Potenz d. h. ein erstes Prinzip der Veränderung ab alio in alium inquantum est alius und zwar insofern er in vollkommener Weise und aktuell ein anderer ist.⁴⁾ Die Fähigkeit muß vielmehr mit dem Willen verbunden sein, indem der Willensentschluß ausgeht entweder von einer Überzeugung der inneren Vorstellung, die folgt auf eine Phantasievorstellung konkupiszibeler oder iraszibeler Natur oder von einer rein geistigen Überzeugung, die folgt auf einen geistigen Inhalt der cogitativa oder auf die Erfassung einer Wesensform. Nehmen wir an, es verbinde sich mit dieser Kraft die Willenskraft und sie sei zugleich nicht etwa noch indeterminiert⁵⁾ sondern determiniert. Dies ist nun jene Vereinigung von Kräften (des Verstandes und des Willens), die die Bewegung der Glieder hervorbringt. Bildet sich diese Vereinigung, dann wird die Potenz notwendigerweise erstes und aktuelles Prinzip für die Handlung, das notwendig wirkt; denn — so haben wir auseinandergesetzt — so lange die Ursache nicht aktuell und notwendig Ursache ist, sodaß sich aus ihr die Wirkung notwendig ergibt, kann sie die Wirkung nicht notwendig zur Folge haben.⁶⁾ Vor dem dieser Zustand

¹⁾ Cod. c d: „der Vernunft und der Phantasie“.

²⁾ Vgl. Thomas, Sum. theol. I—II 8, 1 ad 1: Eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet ad bonum et ad malum, sed ad bonum appetendo ipsum, ad malum vero fugiende illud; und ib. I 62, 8 ad 2: Virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quae non ordinantur naturaliter (durch Naturnotwendigkeit) sed quantum ad illa ad quae naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentiri principiis naturaliter notis et similiter voluntas non potest non adhaerere bono, inquantum est bonum.

³⁾ Wörtlich: „als sie selbst“.

⁴⁾ Da sie auf zwei kontradiktorische Gegensätze gerichtet sind, sind sie nicht in sich für einen speziell determiniert, müssen also von außen eine solche Determination noch erhalten, bevor sie aktuell wirken.

⁵⁾ Cod. c: „hinneigend“.

⁶⁾ Vgl. dazu die Ausführungen Färbis, Ringsteine Nr. 2.

(des Aktuell- und Notwendigwirkens) eintritt, ist der Wille nur schwach, ohne daß er eine Konzentration von Kräften in sich darstellt (die für die Determination zur Handlung notwendig vorausgesetzt werden). Diesen Kräften, die sich mit der Vernunft einzeln vereinigen, ist die passive (dienende und ausführende) Kraft präsent¹⁾ und tritt zu ihnen in Beziehung, und zwar in eine solche Beziehung, die, wenn sie in diesen Kräften hergestellt wird, in ihnen das hervorruft, daß sie ihrerseits auch in untergebenen Kräften (oder: „durch diese Beziehung“) wirkend werden. Diese befinden sich also noch im Zustande einer Potenz (wenn auch die passiven Kräfte präsent sind). Kurz, es ergibt sich nicht notwendig aus dem Umstande, daß den aktiven Kräften die passive Potenz gegenübersteht, daß erstere die Wirkung ausüben; denn wenn sich aus jenen aktiven Kräften allein ergäbe, daß sie tätig werden, dann wäre die notwendige Konsequenz, daß von ihnen die beiden konträren Handlungen und ebenso die zwischen beiden in der Mitte liegenden hervorgingen.²⁾ Dies jedoch ist unmöglich. Wenn aber die Verhältnisse so eintreffen, wie wir auseinandergesetzt haben, (so daß sich mit dem Willen noch andere Bedingungen der Handlung verbinden, die ihn zur bestimmten Handlung determinieren) dann wirkt er notwendig. Was nun die Kräfte angeht, die in solchen Wesen vorhanden sind, die nicht mit Vernunft noch mit Phantasie (d. h. mit den Erkenntniskräften der inneren Sinne) begabt sind, so ergibt sich notwendigerweise die äußere Handlung, wenn das aktive Prinzip mit der passiven²⁾ Potenz zusammentrifft; denn in diesem Wesen ist kein voluntarium vorhanden noch eine freie Wahl, die den Aufschub der Handlung bedingt.³⁾ Tritt

¹⁾ Avicenna stellt hier die Lehre auf, daß die Willenshandlung durch die Fähigkeiten des Körpers und ihr Objekt nicht notwendig bestimmt wird. Die einzelnen Fähigkeiten sind auf zwei Kontradiktorien gerichtet, also indeterminiert. Nur das Hinzutreten der „Überzeugung“ oder der inneren Vorstellung von der Handlung, also ein intellektuelles Moment, gibt den Ausschlag und führt die Determination herbei.

²⁾ Die aktiven Kräfte, in sich betrachtet, sind nicht auf ein Objekt mehr determiniert wie auf ein anderes.

³⁾ Vgl. Thomas, Sum. th. I 25, 1 c: *potentia activa est principium agendi in aliud, potentia vero passiva est principium patiendi ab alio* und ib. 77, 3 c: *omnis actio vel est potentiae activae vel passivae; obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae sicut principium et causa movens. Color enim, in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum*

aber auch in diesen Wesen ein Aufschub der Handlung ein, so ist es eine Naturanlage selbst, die den Aufschub bedingt.¹⁾ (Derselbe findet also auf Grund des Instinktes statt.) Ist nun diese Verzögerung eingetreten, so bedarf²⁾ es einer besonderen Naturanlage. Diese Naturanlage ist nun entweder erstes Prinzip der Handlung oder Teil eines solchen Prinzipes. Das erste Prinzip besteht aus einer Summe von dem was bereits vorhanden war (der ersten Potenz) und entstand (den determinierenden Momenten). Dann aber wird dieses Prinzip ähnlich dem Willen, der eine Handlung verzögern kann.³⁾ Jedoch besteht der Unterschied, daß der freie Wille mit Erkenntnis ausgestattet ist, die Naturanlage aber nicht.⁴⁾

Die passive Potenz muß vollkommen sein, sodaß, wenn sie mit der aktiven Potenz zusammentrifft, das Leiden (die passive Einwirkung) sich notwendig ergibt. Unter den passiven Potenzen gibt es auch solche, die unvollkommen sind;⁵⁾ denn einige von ihnen sind nahe (*potentiae proximae*), andere ferner (*potentiae remotae*) wie z. B. das Sperma und der Mann. Das Sperma ist in der Potenz ein Mann,⁶⁾ jedoch nur in der entfernten Potenz (*potentia remota*), denn derselbe bedarf bewegender Kräfte, die

autem *potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis, sicut augmentativae virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Avicenna versteht unter potentia passiva ein Prinzip, das mit der potentia activa verbunden, die Handlung folgerichtig ergibt. Es sind also die Vorbedingungen der Handlung von Seiten des Instrumentes und des Objektes und das Entfernen der Hindernisse gemeint.*

¹⁾ Wörtlich: „Die erwartet wird“.

²⁾ Um die Hemmung zu überwinden, muß ein äußeres agens auftreten, oder eine andere, innere Naturanlage.

³⁾ Die determinierenden Momente können mangeln. Dann ist die Handlung aufgeschoben, ähnlich der Willenshandlung.

⁴⁾ Cod. c, d: haben einen im Sinne vollkommen übereinstimmenden, dem Wortlaut nach aber verschiedenen Text. Man wäre versucht an eine zweite Ausgabe zu denken, wenn nicht eine andere Erklärung näher läge. Avicenna bemühte sich nicht sehr um den Wortlaut. Er diktierte schnell und überließ dann den Text seinen Freunden, ohne sich weiter um ihn zu bekümmern. Diese müßen Undeutlichkeiten der Schnellschrift verschieden ausgeglichen haben.

⁵⁾ Aus diesen ergibt sich das Wirken nicht unmittelbar und notwendig, wenn sie mit dem aktiven Prinzipie sich verbinden.

⁶⁾ Cod. c, b: „Das Sperma besitzt die Kraft ein Mann zu werden. Der Knabe besitzt ebenfalls die Kraft (*potentia proxima*), ein Mann zu werden“. Die *potentia proxima* ist dadurch bestimmt, daß sie keiner vermittelnden Kräfte mehr bedarf, um zur Wesensform zu gelangen.

sich mit ihm eng verbinden, bevor die bewegende Kraft eintritt, die ihn (direkt) zu der Natur des Mannes hinbewegt. Zuerst muß die Potenz (oder der Beweger) manche Dinge, die nicht Mann sind, hervorbringen (wörtlich: von der Potenz in den Akt überführen.¹⁾ Nach diesen wird die Fähigkeit mit den Dispositionen ausgestattet, sodaß sie einen Mann zur aktuellen Existenz bringt. Die passive Potenz in ihrer eigentlichen Bedeutung ist diese.²⁾ Das Sperma ist also in der (passiven) Potenz ein Mann; denn in seiner Potenz ist es begründet, daß es zunächst ein bestimmtes Ding (menschlicher Embryo) werde, sodann ein anderes (Kind), bis daß es zu einem Manne (in der stufenweisen Entwicklung) wird.³⁾ (Die Potenz wird also von einer *potentia remotâ* zu einer *potentia proxima* und erhält dann die Wesensform des Dinges, zu der sie werden soll.)

Ähnlich verhält sich die erste Materie; denn in der Potenz ist sie jedes Ding, jedoch (— dadurch unterscheidet sie sich von dem Sperma —) ist manches, was in ihr entsteht, ein Hindernis für anderes, und dasjenige, von dem die Entwicklung ferne gehalten wird, (so daß sie es nicht erreichen kann), verlangt also die Entfernung jenes Hindernisses. Anderes wiederum, was in der Materie entsteht, hindert ein drittes nicht (in ihr zu entstehen); jedoch bedarf es (nur) einer neuen Kraft,⁴⁾ die (mit der

¹⁾ Damit sind die Zwischenstufen gemeint Kind, Knabe, Jüngling.

²⁾ Die passive Potenz ist also das materielle Prinzip z. B. der Same oder der Marmor für die Bildhauerei. Dasselbe wird durch eine bewegende Kraft, die Lebenskraft im Sperma oder die Tätigkeit der Kunst, allmählich zur Form umgebildet.

³⁾ Cod. c, b: Im Sperma ist im eigentlichen Sinne keine weitere passive Potenz. (Das Sperma kann nicht jedes beliebige Ding werden wie die erste Materie. Ferner besitzt es nur eine einzige Kraft, wenn auch verschiedene Dinge aus ihm nacheinander entstehen. Denn alle diese Dinge sind „eins“ in formeller Hinsicht, d. h. in der Hinordnung auf die Endphase, die Wesenheit des Mannes). Denn es ist unmöglich, daß der Same, indem er Same bleibt, einen Mann bilde. (Er verliert vielmehr seine Natur, ist also rein passiv und wird umgebildet.) Jedoch liegt es in seiner *potentia*, ein Ding zu werden, das nicht Same ist. Dann geht die Entwicklung weiter zu einem anderen (zweiten) Dinge, welches der Potenz nach seinerseits jenes (dritte) ist. Im Gegensatz dazu steht die erste Materie. Sie ist der Potenz nach jedes beliebige Ding (während das Sperma nur die Formen annehmen kann, die zur Wesensform des Mannes hinführen). Einige von diesen Dingen, die in der Materie entstehen, hindern andere (im Gegensatz zum gen. Beispiele).

⁴⁾ Wörtlich: „einer Gefährtin“.

Materie verbunden wird), so daß die Disposition (für die Aufnahme der anderen Wesensform) vollkommen werde. Diese also (die sich mit der passiven Potenz verbindende) ist die aktive Potenz,¹⁾ von der die Einwirkungen ausgehen. Das Ding, was nur in der („entferntsten“) Potenz besteht, erfordert, daß sich mit ihm zunächst eine aktive Potenz verbinde und zwar vor derjenigen aktiven Potenz, die die Gestalt des Schlüssels herstellt. Dieses ist die Potenz, die das Holz zerschneidet, zersägt und hobelt. Darauf tritt eine weitere Disponierung der Materie ein, damit sie Einwirkungen von der aktiven Kraft, die die Form des Schlüssels herstellt und die sich mit der Materie verbindet, aufnimmt.

Einige Potenzen treten auf auf Grund von Naturanlagen, andere auf Grund der Gewohnheit, wieder andere durch Kunsttätigkeit, noch andere durch Zufall. Der Unterschied zwischen der Potenz, die durch Gewohnheit entsteht und derer, die durch Kunst hervorgebracht wird, liegt darin, daß diejenige, die durch Kunst hervorgebracht wird, abzielt auf die Anwendung von Instrumenten, verschiedenen Materien und Bewegungen. Durch diese erwirbt die Seele eine Gewohnheit, die sich so verhält, als ob sie die Wesensform dieser Kunsttätigkeit wäre. Manchmal jedoch stehen der Gewohnheit keine bestimmten Instrumente und verschiedene Materien zu Gebote.²⁾ Die Gewohnheit (einer Handlung) entsteht vielmehr aus einer Begierde, oder dem Zorne (d. h. der *vis concupiscibilis* oder *irascibilis*), oder aus einer ethischen Ansicht, oder sie verhält sich (im Gegensatz zur Kunstfertigkeit) so, daß in der Gewohnheit die bewußte Absicht ein Ziel erstrebt, das verschieden ist von dem letzten Ziele (der gewohnheitsmäßigen Handlung).³⁾ Diesem folgt manchmal ein anderes Ziel,

¹⁾ Cod. c, b: „Diese passive Potenz ist die entferntere (wenn in der Materie eine andere Form vorhanden ist). Die *potentia proxima* ist diejenige, die es nicht erfordert, mit einer aktiven Potenz verbunden zu werden vor (dem Eintritt) „der“ aktiven Potenz, von der die Wirkung (direkt) ausgeht. So ist der Baum nicht in *potentia* (*proxima*) ein Schlüssel; denn der Baum muß sich zunächst mit einer aktiven Potenz verbinden, die verschieden ist von derjenigen, die den Schlüssel (direkt) herstellt.“

²⁾ Die Gewohnheit betätigt sich unbewußt, fast instinktiv. Ihre Instrumente wendet sie nicht mit Überlegung an. Cod. c, b: „Die durch Gewohnheit wirkende Potenz entsteht aus Tätigkeiten, in denen jenes (die Anwendung von Instrumenten) nicht bewußt beabsichtigt ist.“

³⁾ Die bewußte Zwecksetzung bedient sich des natürlichen Zieles der gewohnheitsmäßigen Handlung als Mittel für weitere Ziele.

das das der Gewohnheit ist,¹⁾ ohne daß dieses jedoch bewußterweise erstrebt würde.

Die Gewohnheit ist nun nicht dasselbe, als das Vorhandensein der Wesensformen jener verschiedenen Handlungen in der Seele; denn es ist nicht gleich, ob der Mensch sich an das Gehen oder die Kunst des Schreiners gewöhnt. Der Unterschied liegt in dem, was wir erwähnt haben.²⁾ Zwischen beiden, der bewußt arbeitenden Kunst und der mechanisch-tätigen Gewohnheit (der Erkenntnisform der Tätigkeit im Geiste und der Gewohnheit dieser Tätigkeit), ist ein großer Unterschied. Trotz desselben trifft es sich, daß, wenn man die Aufmerksamkeit abgewandt hat bei der Arbeit, die Arbeit nur aus Gewohnheit und mechanischer Fertigkeit erfolgt und beide auf ein und dieselbe Weise vonstatten gehen.

Die Potenzen, die auf Naturanlage beruhen, bestehen teilweise in den nicht animalischen Körpern,³⁾ teilweise in den tierischen Körpern. Einige der ersten Philosophen — zu ihnen gehörte Gârbaqû — behaupteten, die Fähigkeit bestehe zugleich mit der Handlung; sie gehe ihr nicht voraus. Viele Philosophen, die nach diesem (gegen die obige Lehre) in vielfältiger Weise Schwierigkeiten vorbringen, behaupten dasselbe. (Nach diesen wäre die Potenz nur ein Zustand der Substanz, der im Augenblicke der Handlung eintritt. Sie wäre kein bleibendes Akzidens.)

Wer diese Lehre aufstellt, behauptet mit anderen Worten: der Sitzende vermag nicht zu stehen d. h. seiner Natur zufolge kann er nicht aufstehen solange er nicht steht. Wie könnte er aber auch dann aufstehen? (Die Scholastiker behandelten diese Schwierigkeit mit der Distinktion des *sensus compositus* und *sensus divisus* d. h. der Sitzende kann in *sensu composito* d. h. während er sitzt, nicht stehen, wohl aber in *sensu diviso*, d. h. nachdem er gesessen hat.⁴⁾ Dieser Objizient ist also konsequenter-

¹⁾ Aus dem bewußt erstrebten Ziele ergibt sich das der Gewohnheit. Wörtlich: das die Gewohnheit ist.

²⁾ Die „Formen“ beider Tätigkeiten sind in der Seele, auch wenn sich der Mensch noch nicht an diese Tätigkeiten gewöhnt hat. Es muß also zur Erkenntnisform der auszuführenden Handlungen noch etwas anderes hinzutreten, damit ein *habitus* entstehe.

³⁾ Cod. d Gl.: „Widerlegung Ascharis und seiner Schule“. Sie lehrten also, nur im animalischen Lebensprinzip seien Potenzen.

⁴⁾ Cod. c, b add.: „Es liegt dann nicht in der Natur des Holzes, daß es gehobelt werden kann. Aber wie kann es dann gehobelt werden?“

weise nicht vermögend an einem Tage zu verschiedenen Malen zu sehen und die Augen zu öffnen. In Wahrheit ist er dann blind (weil er, wenn er nicht sieht, keine Potenz zum Sehen besitzt). Vielmehr ist dasjenige, was nicht existiert und für das keine Möglichkeit der Existenz besteht, unmöglich. Daher kann das Ding, das existieren kann, auch nicht existieren, sonst müßte es notwendig sein. Das *ens possibile* aber ist entweder in der Möglichkeit, ein anderes Ding zu sein (werden) und (auch) nicht zu werden — dieses (die Möglichkeit der Veränderung) ist das Substrat¹⁾ für das Ding, das eine Wesensform in sich aufnehmen kann (also die erste Materie), — oder das *ens possibile* ist so beschaffen inbezug auf sich selbst (d. h. es hat eine bestimmte Natur, die etwas anderes werden kann). So verhält sich die weiße Farbe. Wenn nun ein Ding in sich selbst in der Möglichkeit ist, zu sein, oder nicht zu sein, so kann es sich in zweifacher Weise verhalten. Es ist (wird) entweder ein bestimmtes Ding und dieses verhält sich so, daß es, wenn es wirklich ist, in sich selbst besteht (wie eine Substanz). Die Möglichkeit seiner Existenz besteht also darin, daß es in der Möglichkeit ist, ein Ding zu sein das unabhängig²⁾ besteht. Im anderen Falle ist es in der Möglichkeit, wenn es real existiert, in einem anderen zu sein (als Akzidens). Wenn nun das Mögliche bedeutet, daß es in der Potenz ist, etwas in einem anderen (ihm inhärierendes) zu sein, so ist also die Möglichkeit seiner Existenz auch in diesem anderen (wie die Möglichkeit des Akzidens auch in der Substanz ist). Daher ist es notwendig, daß dieser andere real existiere, trotzdem er nur der Möglichkeit nach die Existenz besitzt. Ein so beschaffenes Ding aber ist sein Substrat (das dadurch wirklich wird, daß es die betreffende Wesensform in sich aufnimmt). Wenn nun aber das Mögliche darin besteht, daß es in sich Bestand habe, nicht in einem anderen, noch auch in irgendwelcher Abhängigkeit von einem anderen und ohne daß es zu irgend einer Art der Materie in Verbindung stünde, in der es existieren würde wie in einem Substrate und deren es in irgend welcher Weise bedürfte, dann ist die Möglichkeit seiner Existenz dem Dinge vorausgehend (wie die der Substanz). Sie hängt nicht

¹⁾ Dies bezeichnet hier wohl die Voraussetzung.

²⁾ Wörtlich: „losgelöst, abstrakt“, d. h. frei von dem *esse* in sub-
strato.

ab von einer bestimmten Materie mit Ausschluß einer anderen (sondern nur von der ersten Materie), noch auch von einer bestimmten Substanz mit Ausschluß einer anderen; denn das sobeschaffene Ding hat überhaupt keine Verbindung mit einem Dinge (d. h. mit einer Substanz in der es wie ein Akzidens inhärierte). Daher ist die Möglichkeit seiner Existenz (die *materia prima*) eine Substanz: denn es ist ein Ding, das in sich existiert (nicht einem anderen wie einem *subjektum inhaesionis* inhäriert). Kurz, wenn die Möglichkeit seiner Existenz nicht wirklich ist (d. h. wenn keine erste Materie real existiert) dann ist es nicht in der Möglichkeit zur Existenz, d. h. unmöglich.¹⁾ Weil nun dieses (die erste Materie aus der die Substanz werden soll) wirklich ist, real existiert und in sich selbst besteht, wie angenommen wurde, dann ist es also eine reale Substanz; oder wenn dieses eine Substanz ist, dann muß es ebenso eine Wesenheit besitzen, die etwas anderes ist, als eine reine Relation; denn die Substanz ist ihrem Wesen nach keine Relation, sondern ein Substrat und ein Fundament für eine Relation. Dieses Ding, das in sich selbst existiert (die gewordene Substanz), besitzt also eine Existenz, die größer ist, als die Möglichkeit seiner Existenz. Durch letztere ist es ein Terminus der Relation. (Durch die Möglichkeit der Existenz steht das Ding in Relation zu den Bedingungen und Phasen des Werdens). Unsere Ausführungen bezogen sich aber auf die Möglichkeit seiner (der Substanz) Existenz selbst (nicht auf die reale Substanz), und betreffs dieser Möglichkeit stellen wir die Thesis auf, daß sie (also die erste Materie) nicht in einem Substrate ist; (denn dieses Substrat hätte bereits ein Dasein; dann also wäre das Ding nicht seinem ganzen Sein nach in der Möglichkeit zur Existenz). Nun aber ist sie (die Substanz) tatsächlich in einem Substrate wirklich geworden.²⁾ Damit ist ein Widerspruch gegeben. (Jeder Aktualität geht also eine Potenz voraus. Die *materia prima* aber ist die erste Potenz.)

¹⁾ Verwandt damit ist der Gedanke, der in der Definition des Möglichen ausgedrückt ist. Wenn die Ursache eines möglichen Dinges nicht existiert, dann ist das Ding unmöglich. Die Definition des Möglichen ist dadurch gegeben, daß die Ursache des Dinges real existiert.

²⁾ Die Möglichkeit ist in der realen Substanz wie in einem Substrate. Jedoch kann man nicht von der ersten Materie sagen, sie sei in der realen Substanz wie in einem Substrate. Die angeführte Lehre, die Avicenna im folgenden zurückweist, identifizierte also die Möglichkeit des Werdens mit der realen Materie, dem Ausgangspunkte des Werdens.

Folglich ist es nicht möglich, daß ein Ding, das in sich selbst bestehen bleibt, ohne in einem Substrate zu sein, oder in irgend einer Weise von einem solchen abzuhängen, reale Existenz besitze, bevor es wird (oder ist). Es muß vielmehr in Abhängigkeit stehen von dem Substrate (obwohl es eine Substanz ist), damit es tatsächlich zum Sein gelangt. Besteht nun das Ding, das existiert, in sich selbst (wie eine Substanz), entsteht es jedoch aus einem anderen Dinge, oder existiert es gleichzeitig mit einem solchen, dann gilt folgendes. Das erste (die Abhängigkeit von den konstituierenden und komponierenden Teilen) trifft zu bei dem Körper, der aus einer Materie und einer Form besteht. Das zweite (nämlich die Gleichzeitigkeit mit anderem) trifft zu bei der vernünftigen Seele. Sie besteht gleichzeitig mit dem Werden der lebenden Körper. (Sie ist gleichzeitig mit dem Körper); denn die Möglichkeit ihrer Existenz steht in Abhängigkeit von diesem Dinge; jedoch verhält sich dieselbe nicht so, daß jenes Ding (der Körper) in der Potenz sich verhielte (zur Seele als Form), wie z. B. der Körper der Potenz nach die weiße Farbe besitzt,¹⁾ noch auch so, daß in ihm (dem Körper) die Möglichkeit dazu läge, daß sie (die Seele) in ihm (dem Körper) eingeprägt werde, so wie die weiße Farbe in dem Substrate vorhanden sein kann. In ihm wird die weiße Farbe „eingeprägt“.²⁾ Das Verhältnis zwischen Seele und Körper ist vielmehr so, daß sie gleichzeitig und mit ihm oder gleichzeitig mit einem Zustande³⁾ seiner Existenzweise besteht.

Derjenige Körper also, der neu entsteht, wie z. B. das entstehende Feuer, besitzt die Möglichkeit seiner Existenz nur darin, daß er aus der Materie und der Form entstehe, und daher besitzt also die Möglichkeit seiner Existenz in gewisser Weise ein Substrat, und dieses ist seine Materie. Daher entsteht also das Ding, das in erster Linie aus diesem Substrate wirklich wird, nämlich die Form, in der Materie und so entsteht der Körper durch ein Zusammentreten beider, von der einen Seite aus der Materie. von der anderen Seite aus der Form. Die

¹⁾ Die Seele wäre dann Akzidens des Körpers.

²⁾ Die Seele müßte dann eine materielle, in sich nichtsubstanziale Wesensform sein.

³⁾ Der „Zustand“ bedeutet die Bedingungen, die im Körper erfüllt sein müssen, damit die Seele in ihm existiere, also die Gesundheit und Integrität.

Seele aber entsteht in der gleichen Weise nur durch die Existenz eines körperlichen Substrates. Dann also liegt die Möglichkeit der Existenz des Körpers in diesem Substrate begründet und besteht durch dasselbe, indem jene Materie als dieses bestimmte Substrat determiniert ist.¹⁾ Die Seele kann nur zur Existenz gelangen, nachdem sie nicht vorhanden war,²⁾ und darin liegt die Möglichkeit ihres zeitlichen Entstehens begründet, die „gleichzeitig“ mit der Existenz der Körper erfolgt. Die Art und Weise dieses Entstehens ist die der Mischung, die so beschaffen sein muß, daß sie ein Organ für die Seele sein kann. Durch dieses (geeignete) Organ (den Körper)³⁾ zeigt sich ihr Anspruch auf ihr Entstehen aus den ersten Prinzipien⁴⁾ gegenüber dem Zustande, in dem sie keinen Anspruch hat, aus diesen Prinzipien zu entstehen. Befindet sich daher in den Körpern die Möglichkeit, daß diese Mischung eintrete, so besteht darin die Möglichkeit für die Existenz der Seele.

Jeder Körper wirkt, wenn von ihm eine Handlung ausgeht (und zwar aus seinem Wesen), nicht per Akzidens, noch auch widerwillig unter der Einwirkung eines anderen Körpers, (sondern) durch Vermittlung einer Potenz, die in ihm ist. Wirkt das handelnde Subjekt durch den Willen und den freien Entschluß, so ist dieses offenbar. Wirkt das handelnde Subjekt nicht durch den Willen oder die freie Wahl, so geht diese Handlung entweder von seinem Wesen aus, oder von einem körperlichen Dinge, das außerhalb seines Wesens ist, oder drittens von einem unkörperlichen Dinge, das von ihm getrennt existiert. Geht nun die Wirkung von seinem Wesen aus, so befindet sich dieses sein Wesen in Übereinstimmung mit den anderen Körpern inbezug auf die Körperlichkeit; es ist aber verschieden von ihnen inbezug darauf, daß diese Wirkung aus ihm hervorgeht.⁵⁾ Daher ent-

¹⁾ Die Materie des Körpers wird determiniert als Substrat für diesen bestimmten Körper. In diesem Bestimmtein ist die Möglichkeit des Körpers gegeben.

²⁾ Sie entsteht nicht durch Transformierung aus Stoffen.

³⁾ In der Disposition des Körpers liegt die Vorbedingung für die Existenz der Seele, also ihre Möglichkeit *potentiâ passivâ*.

⁴⁾ Cod. c Gl.: „d. h. den rein geistigen Substanzen“.

⁵⁾ Diese Wirkung zeigt sich nicht bei den anderen Körpern. Sie kann also in dem ersten nur durch die Annahme einer besonderen Ursache für diese Wirkung erklärt werden, d. h. durch Annahme einer besonderen Potenz.

hält es in seinem Wesen etwas¹⁾ (wörtlich: eine „ratio“), das zur Körperlichkeit hinzukommt. Dieses ist das erste Prinzip, von dem die besagte Wirkung ausgeht. Dasselbe wird Potenz genannt. Trifft nun der zweite Fall ein, daß nämlich die Wirkung von einem anderen Körper ausgeht, so entsteht sie aus dem ersten durch Zwang oder per accidens. Es war jedoch vorausgesetzt, daß die Wirkung nicht durch Zwang noch per accidens erfolge unter Einwirkung eines anderen Körpers. (Daher ist dieser Fall auszuschließen; denn die Existenz einer Potenz für das Wirken soll nur nachgewiesen werden für das per se erfolgende Wirken.) Tritt nun der dritte Fall ein, daß die Wirkung von einem Subjekte ausgeht, das unkörperlicher Natur (wörtlich: getrennt) ist, dann können zwei Fälle vorliegen. Der Körper wirkt durch die Vermittlung des unkörperlichen Prinzips. Entweder wird nun dieser Körper determiniert¹⁾ mit dieser Vermittlung, die von jener unkörperlichen Substanz ausgeht, insofern er Körper ist (also auf Grund seines Genus), oder vermöge irgend einer Potenz, die in ihm ist, oder auf Grund einer Potenz in jener unkörperlichen Substanz. Nun aber trifft diese Determinierung nicht ein, insofern er Körper ist; denn in dieser Eigenschaft stimmt derselbe mit allen anderen Körpern überein.²⁾ Kommt ihm aber diese Eigenschaft zu vermöge einer Fähigkeit, die in ihm ist, so ist diese Fähigkeit auch das erste Prinzip, von dem jene Wirkung ausgeht, selbst wenn sie manchmal von jeder unkörperlichen Substanz emaniert, indem dieses Prinzip die himmlische Einwirkung unterstützt. Oder jene Fähigkeit ist (nicht als erstes Prinzip im absoluten Sinne aufzufassen, sondern als) erstes Prinzip, das in ihm ist. (Dann also wirken zu dieser Handlung zwei gleichzeitige Ursachen, eine äußere und eine innere.) Hat aber der Körper die oben besagte Determination auf Grund einer Fähigkeit, die in jener unkörperlichen Substanz besteht, dann können zwei Fälle eintreten. Entweder bewirkt jene Fähigkeit selbst oder die Determination eines Willens in notwendiger Weise die Wirkung. Bewirkt nun die Fähigkeit selbst diese Wirkung, dann können

¹⁾ Avicenna stellt sich die Frage: weshalb wirkt der himmlische Geist oder die Seele der Sphäre gerade auf diesen speziellen Körper? Die Ursache davon muß eine besondere Potenz in dem Körper sein, die ihn zur Annahme der himmlischen Einwirkung disponiert — quod erat demonstrandum.

²⁾ Alle müßten also dieselben Wirkungen zeigen wie dieser.

ebenfalls zwei Fälle eintreten. Der Vorgang geht in seinem ganzen Sein von diesem Körper selbst aus auf Grund eines der genannten Dinge (nämlich entweder der Substanz oder einer Eigenschaft in der Substanz), und dann kehrt die Diskussion zu ihrem Ausgangspunkte zurück. Die Handlung (Wirkung) kann aber im anderen Falle auf dem Wege des freien Willens von dem Subjekte ausgehen. Dann kennzeichnet¹⁾ entweder der Willensentschluß diesen bestimmten Körper mit einer Eigenschaft,²⁾ die ihm allein zukommt, im Gegensatze zu allen übrigen Körpern, oder er wird durch Zufall, wie es sich gerade trifft, determiniert. Wenn nun das letztere eintritt, dann bleibt die Wirkung nicht in der ewigen Harmonie (des Weltalls), noch in der Ordnung, die in den meisten Fällen³⁾ sich ereignet; denn die zufälligen Dinge sind nicht beständig (wörtlich: ewig dauernd), noch ereignen sie sich in den meisten Fällen. Im Gegensatze dazu sind die naturnotwendigen Dinge beständig und gesetzmäßig (wörtlich: sicut in pluribus); sie sind nicht zufällig. Daher bleibt nur übrig, daß der Körper mit einer Determination (wörtlich: Eigentümlichkeit) ausgestattet werde, die ihn von den anderen Körpern unterscheidet (und die ihm eigentümliche Wirkung erklärt). Diese Eigentümlichkeit muß sich nun so verhalten, daß das Hervorgehen der Wirkung aus ihr beabsichtigt ist. Dann können viele Fälle eintreten. Die Wirkung wurde beabsichtigt, weil die betreffende Eigentümlichkeit jene Wirkung notwendig (und immer) zur Folge hat oder weil sie in den meisten Fällen von ihr ausgeht, oder die besagte Eigentümlichkeit bewirkt die Wirkung nicht notwendig, noch geht sie von ihr sicut in pluribus aus. Wenn nun die Eigentümlichkeit die Wirkung notwendig hervorbringt, dann ist der Körper (der Subjekt der „Eigentümlichkeit“, d. h. der Determination ist) erstes Prinzip der Wirkung. Erfolgt die Hand-

¹⁾ Avicenna sucht den Grund anzugeben, weshalb gerade dieser Körper Wirkungen ausübt mit Ausschluß anderer Körper. Es muß eine Ursache für diese Determination geben.

²⁾ d. h. der Eigenschaft diese Wirkung auszuüben.

³⁾ Vgl. Arist., d. interpr. 19a18: φανερόν ἄρα ὅτι οὐχ' ἅπαντα ἐξ ἀνάγκης οὐτ' ἔστιν οὐτε γίνεται, ἀλλὰ τὰ μὲν ὁπότ' ἔτυχε, καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἢ κατάφασις ἢ ἀπόφασις ἀληθής, τὰ δὲ μᾶλλον μὲν καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ θάτερον, οὐ μὴν ἀλλ' ἐνδέχεται γενέσθαι καὶ θάτερον, θάτερον δὲ μή. Synonym ist ὡς ἐν τοῖς πλείστοις, sicut in pluribus.

lung aber sicut in pluribus, so verhält sich diese Gesetzmäßigkeit so, wie du es in den Naturwissenschaften (I. Teil, I 12 und 13) kennen gelernt hast, nämlich: sie ereignet sich zwar notwendigerweise, aber ihr steht ein Hindernis entgegen. Denn die Determination des Körpers, die darin besteht, daß diese Wirkung von ihm in den meisten Fällen ausgeht, bedeutet ein Abweichen (eine Ausnahme) von dem natürlichen Verlaufe (der notwendig und immer erfolgt) zu einer bestimmten Seite hin, unter deren Einfluß die Wirkung erfolgt. Tritt die Wirkung nicht ein, dann ist die Ursache dafür ein Hindernis. Daher ist auch die sicut in pluribus erfolgende Wirkung eine in sich selbst notwendig erfolgende, wenn kein Hinderndes in den Weg tritt. Die notwendig wirkende Ursache ist diejenige, der die Wirkung zugesprochen wird (d. h. von der sie ausgeht), wenn kein Hindernis besteht. Verhält sich nun die oben genannte Eigentümlichkeit so, daß sie die Wirkung nicht notwendig hervorbringt, noch auch so, daß dieselbe sicut in pluribus von ihr ausgeht, dann ist es gleich,¹⁾ ob sie aus ihm (dem Körper) oder aus einem anderen erfolgt. Die Determination dieses Körpers mit dieser Wirkung ist also ein Zufall (und philosophisch unbefriedigend). Es wurde aber bereits festgestellt, daß sie nicht aus Zufall erfolge.²⁾ Ebenso verhält es sich, wenn man erklärt: daß der Körper diese bestimmte Determination besitze, komme ihm in vorzüglicherem Sinne zu, bedeute: es sei angebrachter (entsprechender), daß die Wirkungen (gerade) von ihm (nicht von einem anderen Körper) ausgehen.³⁾ Folglich ist also dieser Körper (so widerlegt Avicenna obigen Einwand) notwendigwirkendes Prinzip der Wirkung, oder ein solches, das die Notwendigkeit (d. h. das notwendige Eintreten) der Wirkung erleichtert. Dasjenige Prinzip aber, das die Wirkung erleichtert, ist eine „Ursache“, die entweder durch ihr Wesen oder per accidens wirkt. Existiert nun aber keine andere Ursache, die durch ihr Wesen (d. h. notwendig) wirkt, dann kann auch jene

¹⁾ Dann bewirkt ebensogut jeder andere Körper dieselbe Wirkung. Es bleibt also unerklärt, weshalb gerade dieser Körper so wirkt.

²⁾ Der Körper muß also in sich eine Potenz enthalten, die die Wirkung erklärt, quod erat demonstrandum.

³⁾ Weshalb dies aber angebrachter sei, ist ohne Annahme einer Potenz zum Wirken im Körper nicht erklärt.

nicht per accidens wirken;¹⁾ denn dasjenige, was per accidens wirkt, muß sich nach einer der genannten beiden Weisen verhalten.²⁾ Daher bleibt nur übrig, daß jene Eigentümlichkeit (des wirkenden Körpers) durch sich selbst die Wirkung notwendig hervorbringt. Diese notwendig wirkende Eigentümlichkeit wird nun aber „Potenz“ genannt, und diese Potenz bildet den Ausgangspunkt, von dem die körperlichen Wirkungen (wörtlich: Handlungen) ausgehen, selbst wenn sich diese Wirkungen unter Hilfeleistung eines weiter zurückliegenden Prinzipes (unter dem Einflusse der Sphaerengeister) vollziehen.

Wir wollen nun den Beweis dafür noch verstärken, daß jedes entstehende Ding ein erstes körperliches Seinsprinzip haben muß. Wir lehren also: jedes Ding, das entsteht, nachdem es nicht war, besitzt notwendig „Materie“; denn jedes Ding, das entsteht, muß vorher die Möglichkeit der Existenz in sich selbst besitzen; denn, wäre es in sich unmöglich, dann könnte es in keiner Weise wirklich werden. Die Möglichkeit seiner Existenz besteht jedoch nicht darin, daß die Wirkursache die Macht hat, das Ding hervorzubringen. Die Wirkursache vermag vielmehr nichts über das Ding, wenn dasselbe nicht in sich selbst die Möglichkeit zur Existenz besitzt. Es ist also klar, daß wir der Ansicht sind: das Unmögliche könne in keinem Falle Gegenstand einer schöpferischen Macht sein; jedoch erstreckt sich die Macht auf dasjenige, was möglicherweise sein kann. Wenn daher die Möglichkeit für die Existenz eines Dinges dasselbe wäre wie die Macht über das Ding (von seiten der Ursache), dann verhielte sich die obige Aussage so, als ob wir lehrten:³⁾

¹⁾ Die einzige Ursache einer Wirkung muß per se wirken. Eine causa per accidens setzt immer eine andere causa per se voraus.

²⁾ Es muß entweder notwendig die Wirkung hervorbringen oder nicht. Im ersten Falle ist sie causa per se, im zweiten muß eine andere causa per se gesucht werden.

³⁾ Avicenna definiert (Metaph. I, 6) die Transcendentalia: Notwendigkeit, Möglichkeit und Unmöglichkeit durch die Relation zur Ursache. Dann aber ist es eine Tautologie, die betreffende „Macht“ durch die Relation zur Ursache bestimmen zu wollen. Dieser Schwierigkeit will Avicenna hier begegnen, indem er sagt: Das Mögliche z. B. ist dasjenige, was bewirkt werden kann, d. h. was eine Ursache hat. Beide Begriffe: posse effici und esse possibile, oder, was dasselbe ist: habere causam und esse possibile sind keine identischen Begriffe. Die obige Definition der modi entis ist also nur eine definitio descriptiva. Dann ist die Tautologie vermieden. Codd. c und b

das Unmögliche kann nicht Gegenstand irgend einer Macht sein, weil keine Macht sich auf dasselbe (wie auf ein Objekt) erstrecken kann (was eine Tautologie einschließt). Daß aber dieses „bestimmte“ Ding Gegenstand einer hervorbringenden Macht sein kann oder nicht, erkennen wir nicht, indem wir das Ding selbst in seinem Wesen betrachten, sondern indem wir unser Augenmerk richten auf die Macht des Mächtigen und uns fragen, ob er über das Ding eine Macht habe, oder nicht.

Wenn es uns daher zweifelhaft ist, ob das Ding Gegenstand einer Machtwirkung sein kann oder nicht, dann können wir dieses durchaus nicht wissen aus dem Wesen des Dinges selbst; denn wenn wir dieses Verhältnis bestimmen und definieren, insofern das Ding unmöglich oder möglich ist — der Begriff „unmöglich“ bedeutete aber nach früherer Bestimmung nur, daß es nicht Gegenstand einer Machtwirkung sein kann, und der Begriff „möglich“ nur, daß es Objekt einer Macht sein kann — dann definieren wir das Unbekannte mit dem Unbekannten.

Daher ist es ganz offenbar, daß der Begriff der inneren Möglichkeit¹⁾ eines Dinges verschieden ist von dem Begriffe, daß das Ding Gegenstand einer Machtwirkung sein kann, selbst wenn beide in dem Substrate ein und dasselbe sind. Der Umstand, daß das Ding Gegenstand einer Machtwirkung sein kann, haftet dem anderen Umstande notwendig an, daß das Ding in sich möglich ist. Der letztere Umstand wird rücksichtlich seines eigenen Wesens ausgesagt; der Begriff aber, daß das Ding Gegenstand einer Machtwirkung sein kann, gilt inbezug auf seine Relation zu seiner Wirkursache.

Wenn dieses feststeht, so lehren wir also: jedes Ding, das neu entsteht, hat vor seinem Werden entweder in sich die Möglichkeit zu existieren, oder es ist unmöglich. Dasjenige, das aber unmöglich existieren kann, existiert auch wirklich nicht. Demjenigen Dinge aber, das möglicherweise existiert, geht die Möglichkeit der Existenz und auch die Bestimmung, daß es in bezug auf die Existenz möglich²⁾ ist, voraus. Die Bestimmung

fügen hinzu: „als ob wir lehrten: Die Macht erstreckt sich nur auf das, auf was sich die Macht erstreckt, und das Unmögliche . . .“

¹⁾ Wörtlich: „daß ein Ding per se möglich ist“.

²⁾ Die Möglichkeit ist im ersten Falle substantivisch, im zweiten adjektivisch gefaßt. Das erste kann also eventuell eine Substanz bezeichnen, das zweite nur eine Qualität, die einem Wirklichen inhäriert.

des Möglichsseins ist nun entweder etwas¹⁾ real Existierendes, oder etwas Nichtseiendes. Der Begriff der Möglichkeit kann nun aber keinesfalls ein Nichtseiendes sein, sonst würde dem Möglichen die Möglichkeit der Existenz nicht vorausgehen. Daher muß derselbe etwas Reales sein. Nun aber ist jedes Reale entweder in einem Substrate bestehend (also Akzidens) oder nicht (also Substanz). Alles aber, das nicht in einem Substrate besteht, besitzt eine ihm eigentümliche Existenz, ohne daß es durch dieselbe ein Terminus der Relation werde²⁾ (d. h. ohne daß es in seiner Existenz notwendig von einem subjektum inhaesionis abhänge). Die Möglichkeit der Existenz ist nun aber das, was sie ist, nur dadurch, daß sie zu dem Möglichen³⁾ in Relation steht (d. h. sie verhält sich zu dem Dinge wie die Eigenschaft zum Subjekte). Daher ist die Möglichkeit der Existenz keine Substanz, die nicht in einem Substrate ist. Sie ist also eine „ratio“ (Wesenheit) die in einem Substrate existiert und ein Akzidens desselben ist.

Wir nennen Möglichkeit der Existenz die Fähigkeit zur Existenz und wir nennen Träger der Fähigkeit zur Existenz dasjenige Subjekt, in dem die Fähigkeit für die Existenz des Dinges vorhanden ist, sei es als Substrat, erste Materie, Stoff (zweite, reale Materie) und anderes, je nach den verschiedenen Beziehungen. Daher muß jedem neu entstehenden Sein die Materie vorausgehen.⁴⁾

Daher lehren wir: Diese Auseinandersetzungen, die wir dargelegt haben, lassen die Meinung entstehen, die Potenz, wenn

¹⁾ Wörtlich: ratio = Wesenheit.

²⁾ Das *esse per se* schließt nicht das *esse ab alio*, wohl aber das *esse in alio* aus. Die Selbständigkeit der Existenz schließt wohl das Inhärenzverhältnis in einem Substrate, nicht aber die Abhängigkeit von einer Ursache aus. Die Substanz ist selbständig, insofern sie nicht in einem Subjekte besteht. Dies hebt aber ihren Charakter als Vernrsachtes natürlich nicht auf.

³⁾ Wörtlich: zu dem, dem die Möglichkeit zu existieren inhäriert.

⁴⁾ Vgl. Thomas, Sum. th. I—II 55, 2c: Cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse et potentia ad agere, utriusque potentiae perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiae, quae est ens in potentia, potentia autem ad agere se tenet ex parte formae, quae est principium agendi, eo quod unumquodque agit, in quantum est actu. Arist., de coelo 283 a 20: *ἔτι εἰ πρότερον ἢ δύναμις ὑπάρχει τῆς ἐνεργείας, ἄπανθ' ὑπάρξει τὸν χρόνον, καὶ ὅν ἀγένητον ἦν καὶ μὴ ὅν τὸν ἀπειρον χρόνον, γίγνεσθαι δὲ δυνάμενον. ἅμα δὲ οὐκ ἦν καὶ τοῦ εἶναι δύναμιν εἶχε.*

sie im allgemeinen Sinne aufgefaßt wird, sei „früher“ als der Akt und gehe ihm voraus¹⁾ und zwar nicht der Zeit allein nach (sondern auch der Natur nach in demselben Subjekte, während absolut genommen die Aktualität früher ist). Zu dieser Lehre neigten alle früheren Denker hin. Einige von ihnen legten daher der ersten Materie eine Existenz vor der Wesensform bei und behaupteten, der Demiurg (wörtlich: der Wirkende) habe sie mit der Wesensform umkleidet „nach dieser“²⁾ entweder ohne eine Vermittlung, aus eigenem Antriebe, oder auf Grund eines Vermittelnden,³⁾ wie einige Theologen lehrten, indem sie über das reden, was sie nichts angeht und was nicht erforscht werden kann. Man sagte z. B. daß ein Ding wie die menschliche Seele sich unvermittelter Weise und ohne Grund befasse mit der Leitung der *materia prima* und dem Einführen der Wesensformen in dieselbe. Daher sei die Ordnung der Materie in sich nicht vollkommen, noch auch die Einführung der Wesensform in dieselbe vollendet und deshalb sorgte der Schöpfer für dieselbe, verbesserte die Mängel und schmückte ihren Bestand aus. Einige lehrten, daß diese Dinge (die Materie und die Form oder die Atome) durch ihre eigene Natur von Ewigkeit her bewegt seien in ungeordneten Bewegungen.⁴⁾ Daher unterstützte der Schöpfer ihre Natur und ordnete sie (so daß aus ihnen die geordnete Welt entstehen konnte). Andere sagten, das Ewige sei die Finsternis oder der Abgrund⁵⁾ oder das Unendliche (*ἄπειρον*, Anaximander), das von Ewigkeit her unbewegt sei; dann aber wurde es (durch ein äußeres Agens) in Bewegung gesetzt (so daß aus ihm die Welt entstand). Andere

¹⁾ Vgl. Thomas, Sum. th. I 77, 3 ad 1: *actus licet sit posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione et secundum rationem, sicut finis in agente* und ib. 82, 3 ad 2: *Illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius; quia in uno eodemque potentia tempore praecedit actum et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem est perfectius; sic enim actus est prior potentia.*

²⁾ d. h. nachdem sie bereits Dasein besaß.

³⁾ Wörtlich: „eines Auffordernden“. Cod. c Gl.: „der den Wirkenden dazu anhielt“.

⁴⁾ Demokritos lehrte durch die *ἀνάγκη* würden alle Atome in eine Kreisbewegung versetzt, aus der die geordnete Welt notwendig entstehe.

⁵⁾ Vielleicht ist damit die Lehre des Anaximenes bezeichnet, der *ἄερ* Luft, oder die des Demokrit, der das Leere als Prinzip der Weltbildung aufstellte.

meinen das Ewige sei die Mischung (das Chaos), von der Anaxagoras spricht. Der Grund aller dieser philosophischen Behauptungen ist der, daß nach ihrer Überzeugung die Potenz dem Akte vorausgehen müsse, wie z. B. im pflanzlichen Samen, und Sperma und in allen Kunst- und technischen Produkten.

Daran anschließend müssen wir nun darüber diskutieren und so sagen wir: das Verhältnis in den individuellen, den entstehenden und vergehenden Dingen verhält sich so, wie jene sagten; denn die Potenz geht in ihnen dem Akte voraus und zwar in einem Früher der Zeit nach. Was aber die ewigen und universellen Dinge angeht, die nicht vergehen, selbst wenn sie individueller ¹⁾ Natur sind, so geht diesen das, was in Potenz ist, in keiner Weise voraus.

Die Potenz ist sodann nach allen diesen Bestimmungen (wörtlich: Bedingungen) später in jeder Hinsicht; denn weil die Potenz nicht in sich selbst besteht (wie eine Substanz), so kann sie nur durch eine Substanz ihr Bestehen erhalten, die ihrerseits aktuell existieren muß. Sollte diese aber nicht schon früher zur aktuellen Existenz gelangt sein, dann ist sie auch nicht disponiert, irgend etwas aufzunehmen; denn dasjenige, was ein absolutes non-ens ist, ist in keiner Weise befähigt, etwas zu empfangen (sie kann also auch nicht die Eigenschaft der Möglichkeit, die Potenz, in sich enthalten). Vielfach ist sodann das Ding aktuell existierend, ohne daß es der Potenz nach irgend ein Ding sein müßte. So verhalten sich die ewigen Substanzen (die nicht Ausgangspunkt des Werdens sind); denn diese bestehen ohne Aufhören aktuell,²⁾ und in dieser Hinsicht ist das Wesen des Dinges, das aktuell existiert, der Natur nach (per se) früher als die Wesenheit des Dinges, das nur der Möglichkeit nach existiert. Auch von anderer Seite her ist es erforderlich, daß die Potenz durch ein Ding zur Aktualität gebracht werde, das

¹⁾ Ihre Individualität ist nicht durch die Materie, sondern die Spezies selbst hergestellt.

²⁾ Sie besitzen also keine Entwicklungsfähigkeit. Vgl. Arist., Metaph. 1072 a 3: τὸ μὲν δὴ δύναμιν ὀλεσθαι ἐνεργείας πρότερον ἔστι μὲν ὡς καλῶς, ἔστι δ' ὡς οὐ. εἰρηται δὲ πῶς. ὅτι δ' ἐνέργεια πρότερον μαρτυρεῖ Ἀναξαγόρας. ὁ γὰρ νοῦς, ἐνεργεία, de coelo 302 a 8: ἀλλ' εἰ τὸ δυνάμει ἦν σῶμα μὴθὲν ἔστιν ἄλλο σῶμα ἐνεργεία πρότερον, κενὸν ἔσται κενωμένον. Psych. 415 a 19: πρότερον γὰρ εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις κατὰ τὸν λόγον. Vgl. Thomas, c. gent. II, 23 naturaliter prius est, quod est perfectius, licet in unoquoque sit tempore posterius.

real und aktuell existiert. Daher bringt also das Ding, das in der Potenz existiert, jenes andere nicht einfachhin gleichzeitig mit der Aktualität hervor. Denn auch jenes (das Hervorbringen und das Hervorgebrachte) bedarf einer hervorbringenden Ursache, und so gelangt man zu einem letzten Gliede, das real und aktuell existiert, ohne entstanden zu sein.

In den meisten Fällen wird die Potenz zum Akte geführt durch ein Ding, daß dieser Aktualität gleicht und vor der Wirkung aktuell existierte. In dieser Weise erhitzt z. B. das Heiße und kühlt das Kalte ab. Ferner: häufig verhält es sich so, daß das, was in der Potenz existiert, insofern dasselbe Träger der Potenz ist, existiert unter Einwirkung des Dinges, das selbst aktuell besteht. In dieser Weise ist der Akt zeitlich vor der Potenz, nicht gleichzeitig mit derselben. So stammt z. B. das Sperma (das die Potenz darstellt) von dem Manne, (der die Aktualität bedeutet) und der Samenkern von dem Baume, so daß also von jenem ein Mensch entsteht und von diesem ein Baum. Das aber die Aktualität in diesen irdischen Dingen vor der Potenz angenommen wird, geschieht mit größerer Berechtigung, als daß man umgekehrt annehme, die Potenz gehe der Aktualität voraus. Ferner: in der begrifflichen Vorstellung und der Begriffsbestimmung ist die Aktualität vor der Potenz; denn du vermagst nicht die Potenz zu definieren, es sei denn, in Hinordnung auf die Aktualität. Die Aktualität aber bedarf, um definiert und begrifflich vorgestellt zu werden, nicht der Potenz. Sodann ist die Aktualität früher als die Potenz in bezug auf die Vollkommenheit und das letzte Ziel.¹⁾ Denn die Potenz enthält einen Mangel.

Die Aktualität ist eine Vollkommenheit und das Gute,²⁾ das sich in jedem Dinge befindet in Verbindung mit dem Aktuell-

¹⁾ Das letzte Ziel ist in intentione früher als die Potenz, in executione später. Der Ausdruck „Ziel“ könnte auch die höchste Vollendung eines Gegenstandes bezeichnen, und dann ist das „Ziel“ in der Ordnung des Vollkommenen früher als das weniger Vollkommene. Cod. c, b add: „Du definierst deshalb das Quadrat und denkst es, ohne daß in Deinem Geiste der Begriff auftritt, es besitze die Potenz, die Quadratur anzunehmen, aber Du kannst die Potenz, die Quadratur anzunehmen nur definieren, wenn Du dem Worte oder wenigstens dem Gedanken nach das Quadrat erwähnst und dieses zum Teile der Definition der Potenz machst.“

²⁾ Das Gute ist etwas Positives und daher Aktualität, das Böse etwas Privatives und daher Potenzialität.

sein. Überall aber, wo sich das Böse findet, ist auch etwas, was in gewisser Weise in Potenz ist. Ist das Ding nämlich schlecht, so können zwei Fälle eintreten. Der erste besagt: es hat diese Eigenschaft entweder durch sein eigenes Wesen und in jeder Hinsicht. Dies ist nun aber unmöglich; denn wenn das Ding real existiert, so ist es, insofern es Realität besitzt, kein Schlechtes. Es ist ein *malum* nur insofern es einen Mangel an Vollkommenheit enthält wie z. B. die Unwissenheit. Der zweite besagt: das Ding ist deshalb ein Böses, weil es in einem anderen ein *malum* verursacht, wie z. B. der Frevel; denn der Frevel ist ein Übel, insofern er von dem Gegenstande der schlechten Handlung, die Integrität und den Reichtum, von dem Frevelnden die Natur des Guten entfernt. (In beiden Hinsichten bedeutet also der Frevel eine Privation.) Daher ist das Böse, insofern es *malum* ist, behaftet mit Nichtsein und mit etwas, das in der Potenz existiert.¹⁾ Wenn nun weder gleichzeitig mit dem Subjekte noch auch von ihm ausgehend etwas bestünde, das in der Potenz existierte, dann wären die Vollkommenheiten, die dem Dinge zukommen, real vorhanden, und es gäbe in keiner Weise etwas Böses.

Es ist also klar, daß dasjenige, das aktuell existiert, das Gute als solches, und daß dasjenige, was in der Potenz existiert, das Böse ist, und die Ursache, von der das Böse herkommt. Wisse, daß die Potenz, das Böse auszuführen, besser ist als das aktuelle Böse, und umgekehrt, daß der Umstand, daß etwas aktuell ein Gutes darstellt, besser ist als die Potenz, das Gute auszuführen. Der Böse ist nicht ein Böser, durch die Fähigkeit, das Böse auszuführen, sondern durch die Gewohnheit der bösen Handlung.

Daher wollen wir zurückkehren zu dem Ausgangspunkte der Untersuchung, indem wir ausführen: daß die Potenz im allgemeinen Sinne früher ist (als die Aktualität), hast du erkannt. Auch im einzelnen Dinge geht die Potenz der Aktualität voraus. Diese ist die Fähigkeit, auf die individuelle Potenz zu wirken. Manchmal jedoch geht der Potenzialität eine Aktualität voraus,

¹⁾ Das Gute identifiziert Arist. mit dem Sein (Ethik 1090 a 23): *ἐτι τὰγαθὸν ἰσχυρῶς λέγεται τῷ ὄντι*. Gr. Eth. 1183 a 7: *τὸ δ' ὅλον ἴδοι ἂν τις ὅτι οὐκ ἔστι μίς οὐτ' ἐπιστήμης οὐτε δυνάμεως τὸ ὑπὲρ πάντος ἀγαθοῦ ἀποτεῖν, διὰ τῆς ὅτι τὰγαθὸν ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις ἔστιν*.

die ähnlich ist der der Potenz entsprechenden Aktualität, so daß die Potenz von dieser her stammt. Manchmal jedoch ist dieses (das zeitliche Früher des Aktes) nicht erforderlich, sondern gleichzeitig mit der Potenzialität besteht ein anderes Ding, durch das die Potenz zum Akte überführt wird. Sonst würde überhaupt keine Aktualität in der Wirklichkeit entstehen, da die Potenz für sich allein nicht genügt, um eine Aktualität hervorzubringen. Sie bedarf vielmehr eines hervorbringenden Prinzipes, daß die Potenz zur Aktualität bringt.

Es ist daher einleuchtend, daß die Aktualität nach ihrem realen Wesen früher ist, als die Potenzialität und daß erstere sowohl der Würde als auch der Vollkommenheit nach das Frühere ist.¹⁾

Drittes Kapitel.

Das Vollkommene und Unvollkommene und das, was über der Vollendung steht. Das Ganze und die Summe.

Das Vollkommene ist das erste, das der Erkenntnis einleuchtet. Es ist (zunächst) evident in den Dingen, die Zahlen besitzen (d. h. den numerisch verschiedenen materiellen Individuen.) Es ist vorhanden, wenn alles, was einem Dinge aktuell zukommen soll, in ihm in individueller Weise²⁾ wirklich geworden ist,³⁾ und

¹⁾ Vgl. Thomas, Sum. th. I 3, 1 c: *Necesse est id quod est primum ens esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet in uno et eodem, quod exit de potentia in actum, prius sit potentia quam actus tempore, simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia non reducitur in actum nisi per ens actu* und ib. 2, 3 c: *movere nihil aliud est, quam educere* (derselbe Ausdruck wie im Arab. „hrg“ IV = herausführen) *aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid educi in actum nisi per aliquid ens actu*; und c. gent. I, 16 und II, 78. Arist., Phys. 265 a 23: *πρότερον δὲ καὶ φύσει καὶ λόγῳ καὶ χρόνῳ τὸ τέλειον μὲν τοῦ ἀτελοῦς, τοῦ φθαρτοῦ δὲ τὸ ἀφθαρτον.*

²⁾ Wörtlich: numero.

³⁾ Vgl. Arist., Metaph. 1021 b 21: *καὶ ἡ ἀρετὴ τελειωσίς τις. ἕκαστον γὰρ τότε τέλειον καὶ οὐσία πᾶσα τότε τέλεια, ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οὐκείας ἀρετῆς μὴθὲν ἔλλειπῃ μόνον τοῦ κατὰ φύσιν μεγέθους. ἔτι οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος σπουδαῖον, ταῦτα λέγεται τέλεια.* Thomas, Sum. th. I 4, 1 c: *Secundum hoc dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est in actu, perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.*

wenn daher nichts von den erforderlichen Vollkommenheiten dem Dinge fehlt.

Der Begriff des Vollkommenen wird sodann übertragen auf die Dinge, die eine kontinuierliche Quantität besitzen. Daher nennt man etwas vollkommen in der Statur (der Größe). Denn¹⁾ auch die Statur des Dinges ist nach allgemeiner Ansicht, obwohl ein Kontinuum, durch feste Maße bestimmbar. Nach allgemeiner Ansicht wird sie nämlich nur dann erkannt, wenn sie nach Maßen bestimmt ist. Besitzt das Ding aber bestimmte Maße, dann muß es notwendig nach Einheiten zählbar (und durch Vorhandensein aller dieser Einheiten vollkommen) sein.

Sodann verwendet man den Ausdruck „vollkommen“ zur Bezeichnung der Fähigkeiten und der Qualitäten. Daher sagt man, dieser Gegenstand ist „vollkommen“ inbezug auf seine Fähigkeit, „vollkommen“ inbezug auf die weiße Farbe, „vollkommen“ inbezug auf die Schönheit und „vollkommen“ im Gutem. Die Bedeutung dieser Worte ist die, daß die Fülle alles Guten, die dem Gegenstande (infolge seiner Eigenschaft) zukommen müßte, in ihm wirklich geworden ist, ohne daß etwas Reales (Gutes) bestehen bliebe, das nicht in ihm vorhanden²⁾ wäre (ihm aber zukommen müßte). Gehört daher zum Genus eines Dinges eine Realität, und bedarf das Ding dieser Realität nicht notwendig, noch auch zu seinem Nutzen oder zu einem anderen Zwecke, so ist man der Ansicht, daß dieses Ding dem Wesen des Gegenstandes von außen hinzukomme (oder: „überflüssig sei“), und ferner: daß das Ding selbst vollkommen sei auch ohne diese Realität. Sodann kann folgender Fall eintreten. Das Ding, das real existiert, besitzt alles das aktuell, was es aus sich heraus erfordert, und mit ihm wird zugleich ein anderes Ding derselben Gattung aktuell, dessen der erste Gegenstand auf Grund seines Wesens nicht notwendig bedarf. Jedoch ist das Letztere, auch wenn es in jenem Dinge nicht notwendig erfordert wird, ein Nützliches (nicht ein notwendiges). Tritt dieser Fall ein, dann

¹⁾ Vollkommen gilt das, dessen Bestandteile alle vorhanden sind. Der Gegenstand, der als vollkommen bezeichnet wird, besitzt also Teile und wird durch eine Einheit gemessen. Man könnte nun die Schwierigkeit erheben: das Kontinuierliche besitzt keine Teile; folglich kann es nicht vollkommen sein in dem Sinne, daß alle seine Teile aktuell vorhanden wären. Diesem Einwande will Avicenna begegnen.

²⁾ Wörtlich: „außerhalb“.

bezeichnet man die Summe dieser Realitäten mit „höher als die Vollendung“ und „jenseits der höchsten Vollkommenheit“.

Dieses ist also das Vollkommene und die Vollendung. Sie bezeichnet gleichsam einen letzten Endpunkt *τέλος*—*τέλειον*. Ein solcher Begriff trifft aber in erster Linie nur die Zahl (d. h. die individuellen Dinge) und erst in zweiter Linie andere Gegenstände in bestimmter Ordnung.¹⁾ Die meisten bezeichnen dasjenige, was die Eigenschaft der Zahl hat, nicht mit „vollkommen“, wenn seine Summe aus weniger als drei Einheiten besteht. Ebenso bezeichnen die meisten dasselbe nicht als Ganzes oder Summe.²⁾ Die Drei ist aber nur deshalb vollkommen, weil sie ein Erstes, ein Mittleres und ein Letztes enthält. Nur der Umstand, daß ein Ding ein Erstes, ein Mittleres und ein Letztes enthält, macht es zu einem Vollkommenen; denn das Fundament der Vollkommenheit liegt in der Zahl. Ferner liegt es nicht in der Natur irgend einer Zahl als solcher, daß sie im absoluten Sinne vollkommen sei. Denn zu der Gattung (= Natur) der Einheiten, die in jeder Zahl enthalten sind, gehört etwas, was nicht real ist, noch in der Zahl existiert. (Jede Zahl, abgesehen von 10 und 9³⁾ wird als mangelhaft aufgefaßt.) Sie wird vielmehr erst vollkommen in der Zehn⁴⁾ oder der Neun.⁵⁾ Insofern

¹⁾ Der Begriff des Vollkommenen kommt denselben *secundum prius et posterius*, d. h. analogie zu, der Zahl in erster Linie, der Substanz und den Akzidenzien in zweiter. Dieser logischen entspricht auch die reale Ordnung, vgl. Thomas, *Sum. th.* I 105, 5 c: *Semper imperfectum (= minus perfectum) est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus, et sic operatio est finis rei creatae.*

²⁾ Die Zahl Drei ist nach dieser Meinung die erste Zahl. Vgl. Thomas, *Quodlibet*. III, 6 End.: *Contingit id quod est prius inter species eiusdem generis esse aliorum principium et causam, sicut motus localis aliorum motuum et binarius aliorum numerorum et triangulus aliarum figurarum rectilinearum.* Nach Avicenna (s. unten) ist die Zwei eine unvollkommene Zahl.

³⁾ Cod. a.: „der Sieben“.

⁴⁾ Vgl. Thomas ad Hebraeos VII lec. 1 med. *Numerus denarius est perfectus quia consurgit ex partibus suis aliquotis; quia unum, duo, tria, quatuor faciunt decem. Usque etiam ad ipsum ascendit numerus, et omnes alii non sunt nisi quaedam repetitio et additio super denarium. Omnes enim sunt imperfecti usque dum pervenitur ad ipsum.* Arist., *Probl.* 910 b 32: *πότερον ὅτι τὰ δέκα τέλειος ἀριθμός; ἔχων γὰρ πάντα τὰ τοῦ ἀριθμοῦ εἶδη, ἄρτιον περὶτόν, τετράγωνον κύβον, μήκος ἐπίπεδον, πρῶτον σύνθετον, ἢ ὅτι ἀρχὴ ἢ δεκάς; ἔν γάρ καὶ δύο καὶ τρία καὶ τέτταρα γίνεται δεκάς.*

⁵⁾ Arist., *Probl.* 910 b 35: *... ἢ ὅτι τὰ φερόμενα σώματα ἐννέα.*

aber die Zahl eine Zahl ist, kann sie nicht vollkommen sein, Insofern sie aber ein Erstes, ein Letztes und ein Mittleres besitzt ist sie vollkommen; denn insofern in ihr ein Erstes und ein Letztes enthalten ist, ist sie in dem Sinne unvollkommen, als zwischen diesen beiden Punkten kein Mittelglied vorhanden ist, das seiner Natur nach die mittlere Stelle einnehmen muß. Dieses ist das „Mittlere“.

Bestimme danach die übrigen Arten (der Zahl und des Vollkommenen) d. h. danach, ob (z. B. in der Zwei) ein mittleres Glied besteht, ohne daß ein Endglied vorhanden ist, oder ein mittleres und zugleich ein Endglied, während dabei aber dasjenige¹⁾ verloren ging, was notwendig ist, damit ein erstes und letztes Glied vorhanden sei. Es gehört zu den unmöglichen Vorstellungen, das zwei erste Glieder in den Zahlen vorhanden seien, ohne daß das eine von beiden in irgend welcher Weise ein mittleres Glied sei. Höchstens könnte dasselbe zutreffen in zwei verschiedenen Zahlen. Ebensowenig kann man sich vorstellen, daß zwei Endglieder bestehen,²⁾ ohne daß das eine von beiden in irgendwelcher Weise ein Mittelglied wäre, es sei denn in zwei Zahlen. Die Mittelglieder hingegen können vervielfältigt werden. Jedoch muß ihre Summe, insofern sie ein mittleres Ganze bildet, sich wie ein einziges Ding verhalten (gegenüber dem Anfangs- und Endglieder). Die Vermehrung (der mittleren Glieder) ist nicht durch eine obere Grenze eingeschränkt. Daher ist das Vorhandensein eines ersten Gliedes, eines Endgliedes und der mittleren Glieder das Vollkommenste, was existieren kann in einer so beschaffenen Seinstufe. Dies trifft jedoch nur bei der Zahl zu. In der kürzesten Zusammenfassung findet es nur in der Dreiheit statt. Wenn wir also auf diese Summe (von Lehrsätzen) hingewiesen haben, dann verlassen wir dieses Problem.

Es liegt nicht in unserer Gewohnheit, über solche Dinge zu verhandeln, die auf evidente³⁾ (adäquate) sinnliche Wahr-

¹⁾ Das Mittelglied macht erst das Vorhergehende und Folgende zum Anfangs- und Endglied. Codd.: „es ging verloren, was notwendig Anfangs- und Endglied sein muß.“

²⁾ Cod. a add: „Es liegt in dem Begriffe des Ersten eine Unmöglichkeit, vervielfältigt zu werden. Ebenso in dem des Endgliedes.“

³⁾ Wörtlich: „Die (das Erkennen) befriedigen“. Das materielle Individuum kann nicht geistig erkannt werden, da seine Materie das Erkennen hindert. Die einzig mögliche Erkenntnis, die sich auf dasselbe erstreckt

nehmungen begründet sind, ohne zu den Methoden wissenschaftlicher Demonstrationen gerechnet zu werden. Wir lehren vielmehr, daß auch die Gelehrten den Terminus „Vollkommen“ auf das reale Wesen des Existierenden übertragen haben. Sie lehrten also auf der einen Seite: das Vollkommene ist das Ding, in dem kein Teil so beschaffen ist, daß durch ihn die Wirklichkeit des Dinges einen Zuwachs an realer Vollkommenheit erhalte, die vorher nicht in ihm enthalten war. Vielmehr ist die ganze Fülle dessen, was sich so¹⁾ verhält, in dem Dinge wirklich. In einer anderen Hinsicht lehrten die Philosophen: das Vollkommene sei dasjenige, das die eben bezeichnete Eigenschaft habe, jedoch mit der Bedingung, daß seine Existenz auf Grund seines Wesens (per se) sich in dem vollkommensten Zustande befinde und in ihm wirklich sei. Aus seinem Wesen stammt nur dasjenige wie von einer Ursache ab, was ihm zukommt. Kein Ding, das zu der Kategorie des Existierenden gehört und das über das eben bezeichnete Maß hinausginge, läßt sich auf dieses Wesen (wie auf seine Ursache) in erster Linie zurückführen, nicht etwa durch Vermittelung eines anderen.²⁾

Übervollkommen ist dasjenige, dem zunächst die Existenz zukommt, die ihm zugehört, und von dem (sodann) die Existenz auf die übrigen Dinge ausströmt. Er selbst besitzt also diejenige Existenz, die ihm notwendig zukommt, und zudem eine noch größere Fülle der Existenz, die ihm nicht notwendig zueigen ist. (Aus dieser Überfülle der Existenz schafft Gott die Dinge.) Jedoch erfüllt sie darin ihren Zweck, daß sie auf die Welt-dinge ausströmt. Er (Gott) vollzieht diesen Akt (der Schöpfung) auf Grund seines Wesens. Man bezeichnete sodann dieses als Seinstufe des ersten Prinzipes, das „über alle Vollkommenheit“ erhaben ist. Aus Seiner Existenz im Inneren Seines Wesens, ohne die Einwirkung einer anderen Ursache emaniert das Dasein, überströmend von Seinem Sein auf alle Dinge. Sodann be-

und die den Erkennenden „befriedigt“, ist die sinnliche Wahrnehmung. Der Erkennende muß sich mit dieser „begnügen“, weil eine andere nicht möglich ist.

¹⁾ Alles, was als Teil zum Dinge gehört, muß in dem vollkommenen Dinge vorhanden sein.

²⁾ Avicenna will damit das Vollkommene von dem Übervollkommenen unterscheiden. Das Wesen des Ersteren verursacht nur die notwendigen Momente, die nicht-notwendigen höchstens per accidens.

zeichnete man als Stufe der „Vollkommenheit“ den Verstand, der zu der Welt der reinen Geister gehört. Er existiert im ersten Augenblicke seiner Existenz aktuell, ohne daß ihm etwas Potentielles beigemischt wäre und ohne daß er eine neue Seinsweise erwartete.¹⁾ Sollte aber ein anderes Ding existieren, das durch ihn verursacht ist, so gehört auch dieses zu derjenigen Seinsstufe des Wirklichen, die (direkt) von dem ersten Seinsprinzip ausströmt.

„Unter der Vollkommenheit“ befinden sich nach Angabe der Philosophen zwei Dinge, das „sich Begnügende“ (das die ihm notwendig zukommende Fülle des Seins wenigstens im Keime besitzt) und das Unvollkommene. Das sich Begnügende ist dasjenige, dem alles verliehen wurde, wodurch es in sich selbst seine eigene Vollkommenheit erlangt.²⁾ Das Unvollkommene, allgemein gefaßt, ist dasjenige, das eines anderen bedarf, der ihm die Vollkommenheit verleiht. Wie das „sich Begnügende“ verhält sich die vernünftige Seele, die das Weltall, d. h. die Himmel belebt; denn auf Grund ihres Wesens vollbringen sie die Werke, die ihnen zugeschrieben werden, und erzeugen die Vollkommenheiten, die ihnen zukommen müssen, die eine nach³⁾ der anderen. Weder werden alle zugleich vereinigt (ihre Wirkungen sind also auf die Teile der Zeit verteilt, während die Wirkung Gottes in ihrer ganzen Fülle „zugleich“ erfolgt) noch bleiben dieselben⁴⁾ ewig bestehen, abgesehen von denjenigen Vollkommenheiten, die in der Substanz und Wesensform der himmlischen Seelen enthalten sind.⁵⁾ Diese Substanzen sind notwendig mit etwas verbunden,⁶⁾ das in Potenz besteht, selbst wenn in ihm (zugleich) ein erstes Prinzip vorhanden ist, das ihre Potenz zur Aktualität bringt, wie du es bald⁷⁾ kennen lernen wirst. Das Unvoll-

¹⁾ Eine Veränderung kann also nicht in ihm stattfinden; denn er ist weder in Potenz zu einem anderen, noch aufnahmefähig für eine neue Form.

²⁾ Die Vollkommenheit ist noch nicht ganz aktuell, sondern entsteht und zwar aus ihm selbst, nicht durch fremde Einwirkung.

³⁾ Es findet also in ihren Vollkommenheiten eine Aufeinanderfolge statt. Diese ist das Fundament für die himmlische Zeit, das *aevum*. Ohne irgendwelche Aufeinanderfolge könnte nur von einer *aeternitas*, der unwandelbaren Ewigkeit, die Rede sein.

⁴⁾ Die Vollkommenheiten der himmlischen Geister bedeuten zugleich ihre Einwirkung auf die sublunare Welt.

⁵⁾ Nur akzidentelle Veränderungen sind in ihnen möglich.

⁶⁾ Wörtlich: „sind nicht getrennt von“.

⁷⁾ Abh. IX.

kommene, allgemein gefaßt, ist dasjenige, das eines anderen (einer Wirkursache) bedarf, der ihm die eine Vollkommenheit nach der anderen zuteil werden läßt. So verhalten sich diese (sublunaren) Dinge, die sich im Entstehen und Vergehen¹⁾ befinden. Der Terminus „Vollkommenheit“, „Ganzes“ und „Summe“²⁾ bezeichnen verwandte Begriffe; jedoch ist es keine Bedingung des Vollkommenen, daß es eine Vielheit von Einzel-
dingen in sich enthalte, sei es nun, daß diese sich in der Potenz (wie die Teile des Kontinuums) oder aktuell in ihm befinden. Das „Ganze“³⁾ muß jedoch notwendigerweise eine Vielheit der Potenz oder dem Akte nach in sich enthalten. Die Einheit, die in vielen Dingen besteht, ist sogar⁴⁾ die „Existenz, die dem Gegenstande zukommt.“ Die Vollkommenheit in den Dingen, die Dimensionen besitzen, ist identisch mit dem „Ganzen“, das in einem Substrate existiert (d. h. der kontinuierlichen Größe).

Das Ding gilt daher als vollkommen, insofern nichts Reales (das ihm zuteil werden müßte) „außerhalb“ bleibt (d. h. ihm mangelt). Alles, was das Ding seiner Natur nach erfordert, ist in ihm wirklich. In Hinsicht auf die Vielheit, die real existiert und die in ihm eingeschlossen ist, ist das Ding ein „Ganzes.“ Inbezug auf die Bestimmung, daß nichts (Erforderliches) außerhalb seines Wesens bleibt, ist es „vollkommen“. Über die Verwendung, der beiden Ausdrücke „Summe“ und „Ganzes“ nach ihren beiden Bedeutungen ist man verschiedener Ansicht. Das eine Mal behauptet man, das „Ganze“ müsse von dem Kontinuum (der Ausdehnung) und von dem Diskretum (d. h. der Quantität,

¹⁾ Vgl. Arist., Zoolog. 644 b 24: τῶν οὐσιῶν δοῦναι φύσει συνεστᾶσι, τὰς μὲν ἀγενήτους, καὶ ἀφθάρτους εἶναι τὸν ἅπαντα αἰῶνα, τὰς δὲ μετέχειν, γενέσεως καὶ φθορᾶς. συμβέβηκε δὲ περὶ μὲν ἐκείνας τιμίας οὐσας καὶ θείας ἐλάττωσιν ἡμῖν ὑπάρχειν θρωπίας.

²⁾ Arist., Poetik. 1450 b 26: ὅλον δ' ἐστὶ τὸ ἔχον ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τελευτήν. Dies ist zugleich die Definition der vollkommenen Zahl nach Avicenna. Metaph. 1023 b 26 findet sich ebenfalls die Definition des Vollkommenen als die der Summe verwandt: ὅλον λέγεται οὐ τε μηθὲν ἄπεισι μέρος ἐξ ὧν λέγεται ὅλον φύσει und Phys. 207 a 9: οὐ μηδὲν ἔξω, τοῦτ' ἐστὶ τέλειον καὶ ὅλον.

³⁾ Vgl. Arist., Metaph. 1024 a 1: ἔτι τοῦ ποσοῦ ἔχοντος ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ ἔσχατον, ὅσων μὲν μὴ ποιεῖ ἢ θείσις διαφορὰν, πᾶν λέγεται, ὅσων δὲ ποιεῖ, ὅλον· ὅσα δὲ ἄμφω ἐνδέχεται, καὶ ὅλα καὶ πάντα.

⁴⁾ Nicht nur die Definition des Ganzen und der Summe, auch die der Einheit ist in gewisser Hinsicht identisch mit der der Vollkommenheit.

die aktuelle Teile besitzt,) der Zahl ausgesagt werden. Der Ausdruck „Summe“ wird jedoch nur für die diskrete Größe verwandt. Das andere Mal behauptet man, das Wort „Summe“ werde in speziellem Sinne für dasjenige gebraucht, das durch seine Lage keine Verschiedenheit begründet,¹⁾ und der Ausdruck „Ganzes“ für dasjenige, das durch seine Lage eine Verschiedenheit herbeiführt. Ebenso sagt man, Ganzes und Summe von demjenigen aus, dem beide Bestimmungen zugleich zukommen. Du weist bereits, daß diese Ausdrücke nur gebraucht werden, so wie sie die Terminologie feststellt. Das andere Mal behauptet man in anderer Hinsicht, „Ganzes“ bezeichne dasjenige, das in sich eine Trennung aufweist,²⁾ sodaß es einen aktuellen Teil in sich einschließt. Das „Ganze“ wird nämlich mit Rücksicht auf den Teil ausgesagt und die „Summe“ mit Rücksicht auf die Einheiten. Das Ganze schließt gleichsam in sich die Bestimmung ein, daß es dasjenige in sich besitzt, was das Ganze zahlenmäßig bestimmt (eine Maßeinheit), selbst wenn man nicht seine Einheit³⁾ in Rücksicht zieht. Die „Summe“ schließt hingegen in sich die Bestimmung ein, daß Einheiten in ihr enthalten sind, auch ohne daß man die Zahl der Einheiten ins Auge faßt.⁴⁾

„Ganzes“ und „Summe“ verwendet man manchmal bei Dingen, die keine Quantität besitzen, da solchen (den Qualitäten) zukommt, daß sie in akzidenteller Weise Quantität⁵⁾ besitzen. So verhält sich der Ausdruck: die „ganze“ weiße Farbe. Oder

¹⁾ Dies ist die Definition des $\pi\acute{\upsilon\rho}$ nach Arist., das Folgende die des $\delta\lambda\omicron\nu$; s. loc. cit. Die Lage der homogenen oder heterogenen Teile zu einander, oder die Stellung des Ganzen ist für das eine indifferent, für das andere nicht.

²⁾ Es bedeutet also die diskontinuierliche Größe, die Zahl.

³⁾ Auch ohne daß man mit der Einheit des Maßes das Ganze mißt, ist es als „Ganzes“ zu bezeichnen.

⁴⁾ Codd. c und b add: „Auch die Summe muß sich ebenso verhalten; denn „Summe“ kommt von summieren. Ein Summieren findet aber nur mit aktuellen Einern statt, oder aktuellen Einheiten. Der philosophische Gebrauch wandte es aber allgemein an auf Gegenstände, deren Teil (ihre Zusammenfassung wurde oben als „Ganzes“ nicht als „Summe“ bezeichnet) und Einheit in potentia existiert. Es verhält sich also so, daß man von dem „Ganzen“ spricht im Gegensatz zum Teile, und von der „Summe“ im Gegensatz zur Einheit.“ „Diese ganze Auseinandersetzung ist fast überflüssig; denn der Gebrauch verwandte beide in derselben Weise“ (wörtlich: ließ beide fließen in denselben Flusse).

⁵⁾ Vermöge ihrer Quantität können sie „Summe“ oder „Ganzes“ sein.

diese Qualitäten verhalten sich so, daß sie intensiver¹⁾ oder schwächer werden, wie z. B. die „ganze“ Hitze und die „ganze“ Potenz. Manchmal sagt man von dem aus verschiedenen Bestandteilen Zusammengesetzten, wie z. B. von dem Tiere aus, es sei ein „Ganzes“, da es aus Seele und Leib zusammengesetzt ist. Das Wort „Teil“ verwendet man manchmal zur Bezeichnung desjenigen, was zählbar ist (und gezählt wird), manchmal zur Bezeichnung desjenigen, was irgend ein Teil (wörtlich ein Ding) eines Dinges ist, indem ein anderer Teil zugleich mit ihm verbunden ist, selbst wenn dieser Teil das Ganze nicht zahlenmäßig bestimmt (wie es im ersten Beispiele der Fall war). Manchmal jedoch bezeichnet man dieses in spezieller Weise als „Teil“.²⁾ Der „Teil“ ist vielfach dasjenige, in das sich ein Ding zerlegen läßt, nicht sowohl in der Quantität als vielmehr in der Existenz, wie z. B. Seele und Leib in bezug auf das Tier. Kurz bezeichnet es alles, woraus das Zusammengesetzte besteht, das aus verschiedenen ersten Prinzipien gebildet wird.

¹⁾ Die Intensitäten kann man nach einer Maßeinheit bestimmen. Daher können sie als „Ganze“ bezeichnet werden.

²⁾ Vgl. Arist., Metaph. 1034 b 32: *πολλαχῶς λέγεται τὸ μέρος, ὡς εἰς μὲν τρόπος τὸ μετροῦν κατὰ τὸ ποσόν* und Phys. 218 a 7: *μετρεῖ τε γὰρ τὸ μέρος, καὶ συγκεῖσθαι δεῖ τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν*.

Fünfte Abhandlung.

Erstes Kapitel.

Die universellen Dinge und die Art ihrer Existenz.

Wir müssen nun über das Universelle und Individuelle sprechen; denn auch dieses hat Beziehung zu dem, was wir soeben auseinandergesetzt haben. Es gehört nämlich zu den eigentümlichen Akzidenzien des Seins (und folglich auch in die metaphysische Betrachtung). Daher lehren wir: das Universelle wird in dreifacher Weise prädicirt. Man nennt universell den Begriff, insofern er aktuell von einer Vielheit von Einzeldingen ausgesagt wird,¹⁾ wie z. B. den Begriff „Mensch“. Ferner nennt man den Begriff universell, insofern er von vielen Dingen prädicirt werden kann²⁾ (also in der Potenz ist, prädicirt zu werden), selbst dann wenn man nicht voraussetzt, die individuellen Dinge existierten aktuell, wie z. B. der Begriff des Hauses,³⁾

¹⁾ Arist., Metaph. 1023 b 30: τὸ μὲν γὰρ καθόλου καὶ τὸ ὅλως λεγόμενον ὡς ὅλον τι ὄν, οὕτως ἐστὶ καθόλου ὡς πολλὰ περιέχον τῇ κατηγορεῖσθαι καθ' ἑκάστων καὶ ἐν ἅπαντα εἶναι ὡς ἑκαστον ὅλον ἄνθρωπον.

²⁾ Vgl. Arist., Inter. 17 a 39: λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἑκαστον δὲ μή. Thomas I—II 29, 6 c: nulla potentia sensitivae partis, neque apprehensiva neque appetitiva, ferri potest in universale, quia universale fit per abstractionem a materia individuali in qua radicatur omnis virtus sensitiva. De universali dupliciter contingit loqui, uno modo secundum quod subest intentioni universalitatis, alio autem modo dicitur de natura, cui talis intentio attribuitur; alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo, quod est homo (seine reale und allgemeine Wesenheit).

³⁾ Codd. c, b: „Es ist universell, insofern seine Natur so beschaffen ist (πέφυκε), daß sie von vielen Individuen ausgesagt wird. Jedoch ist es nicht erforderlich, daß diese Individuen real existieren. Ja nicht einmal ein einziges braucht reale Existenz zu besitzen.“

das unnahbar ist.¹⁾ Drittens bezeichnet man mit universell den Begriff, der seinem Wesen nach es nicht hindert, daß er von vielen Einzeldingen ausgesagt wird. Er wird daran nur gehindert, wenn ihn eine äußere Ursache davon zurückhält, und wenn irgend ein Anhaltspunkt darauf hinweist (daß er nicht von vielen Dingen ausgesagt wird), wie z. B. die Sonne und die Erde.²⁾ Es besteht für den Verstand kein Hindernis, zuzugeben, daß dieser Begriff (ratio, auch reales Wesen bedeutend) in vielen Einzeldingen vorhanden sein kann, abgesehen davon, daß ein Anhaltspunkt und ein Beweis für das Gegenteil sich einstellt. Es ist dies derjenige Beweis, der zeigt, daß die soeben genannte Prädikation auf Grund einer äußeren Ursache unmöglich ist, nicht etwa auf Grund der Vorstellung (des Wesens der Sonne selbst). Manchmal ist die reale Existenz eines solchen Begriffes möglich, und daher kamen die Gelehrten schließlich in der Definition überein, die besagt, das Universelle sei dasjenige, dessen Begriff für sich allein betrachtet, es nicht ausschließt, von vielen Einzeldingen ausgesagt zu werden.³⁾ Dasjenige Universelle, von dem die Logik ⁴⁾ handelt, ist dieses.

Das Individuelle und Singuläre ist dasjenige, dessen Begriff für sich allein genommen es ausschließt, daß derselbe von vielen Einzeldingen ausgesagt wird.⁵⁾ (Es ist die erste Sub-

¹⁾ Es ist wohl eine sagenhafte Wohnstätte wie das Schloß Dornröschens gemeint. Es ist universell auch ohne daß es aktuell in realen Individuen existiert.

²⁾ Cod. c, b add: „Denn insofern beide gedacht werden als eine Sonne und eine Erde (also die essentia), wird der Verstand nicht gehindert zuzugeben u. s. w.“

³⁾ Thomas, Sum. th. I 85, 3 ad 1: Universale dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius (post rem). Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus (in re). Ante rem existieren die universalia im Geiste der Engel und Gottes.

⁴⁾ Log. I. Teil und II. Teil.

⁵⁾ Vgl. Arist., Metaph. 999 b 33: τὸ γὰρ ἀριθμὸν ἓν ἢ τὸ καθ' ἑκάστον λέγειν διαφέρει οὐθεν· οὕτω γὰρ λέγομεν τὸ καθ' ἑκάστον τὸ ἀριθμὸν ἓν, καθόλου δὲ τὸ ἐπὶ τούτων. Thomas, c. gent. I, 42: Singularitas alienius rei non est alteri praeter ipsum singulare. Identisch ist der Begriff „individuum“.

stanz nach Aristoteles, Kateg. 1 b 3 ff.) So verhält sich z. B. Zaid, der Gegenstand eines individuellen Hinweises¹⁾ sein kann; denn es ist unmöglich, daß man sich dieses Individuum anders vorstelle als dem Zaid allein zukommend.²⁾ Daher ist das Universelle, insofern es universell ist, ein besonderes „Etwas“³⁾ und auf dasselbe weist eine dieser Definitionen⁴⁾ hin. Insofern es ein „Etwas“ ist, dem die Eigenschaft der Universalität anhaftet, ist es wiederum „Etwas“ besonderes für sich⁵⁾ (verschieden von dem eben genannten Universellen). Daher ist dieses z. B. ein individuelles Pferd.⁶⁾ Abgesehen von dem Begriffe des Universellen (durch den es von vielen Einzeldingen ausgesagt werden kann), ist hier (in dem Beispiele) noch eine andere ratio enthalten, nämlich die der *esse equum*. Denn die Definition dieser letzteren ratio ist verschieden von der Definition der Universalität, noch hat überhaupt die Definition der letzteren einen Anteil⁷⁾ an der Definition des Pferdes.⁸⁾ Die Definition der Universalität haftet vielmehr der Natur des Pferdes wie ein Akzidens an; denn diese Natur ist in sich selbst betrachtet⁹⁾ weder ein Einzelding, noch auch eine Vielheit von Dingen weder in den Individuen existierend, noch auch in der (denkenden) Seele, noch ist sie in dieser Beziehung irgend etwas, weder in der Potenz, noch auch aktuell, so daß jenes einen Teil der Definition des Pferdes bilden würde. Die Definition des Pferdes als solche enthält vielmehr nur diesen ihren Inhalt (des *esse*

¹⁾ Arist. l. cit: *ολον ο τις ανθρωπος και ο τις ιππος. οδδεν γαρ τούτων ουτε εν υποκειμένω εστιν ουτε καθ' υποκειμένου λεγεται.*

²⁾ Vgl. Thomas, Sum. th. I 29, 3 ad 4: Individuum autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat in communicabilitatem und III 77, 2 c: est de ratione individui, quod non possit in pluribus esse.

³⁾ Cod. c, b: „und insofern es ein Etwas ist, haftet ihm die Universalität an. Das Universale als solches ist dasjenige, das definiert wird durch ei. der ang. Definitionen.

⁴⁾ Irgend eine Definition „dieser“ Dinge, d. h. der Welt Dinge bedeutet das universale logicum des Dinges und seine *essentia*.

⁵⁾ Dem realen Individuum haftet die Universalität wie ein logisches Akzidens an.

⁶⁾ Ein aristotelisches Beispiel! s. loc. cit.

⁷⁾ Die Universalität bildet keinen Bestandteil der *essentia*.

⁸⁾ Codd. c und b: „Denn das *esse equum* besitzt eine Definition, die der Universalität nicht bedarf“ (um die *essentia* zu bezeichnen).

⁹⁾ Codd. c und b add: „in keiner Weise irgend eines der realen Dinge“.

equum). Die Individualität (und Einheit) ist dagegen eine Eigenschaft, die sich mit der Natur des esse equum verbindet. Daher ist der Begriff dieser abstrakten Natur verbunden mit dieser Eigenschaft ein einheitlicher.¹⁾ Der Allgemeinbegriff des esse equum, insofern er sich in seiner Definition auf viele Dinge erstreckt (wörtlich: mit ihnen kongruent ist), ist ein allgemeiner. Insofern er aber in seinen Eigentümlichkeiten und Akzidenzien genommen wird, die Objekte eines Hinweises werden,²⁾ ist er individuell.³⁾

Wenn wir daher betreffs des Begriffes der allgemeinen Natur des Pferdes gefragt werden nach den beiden Teilen des kontradiktorischen Gegensatzes, ob diese allgemeine Natur ein bestimmtes A sei, oder non-A, so ist die Antwort nur eine verneinende, d. h. daß sie nicht irgend ein beliebiges, individuelles Ding sei. Die Verneinung verhält sich nicht so, daß sie nach dem secundum quid⁴⁾ einträfe. Sie tritt vielmehr ein vor dem die bestimmte Beziehung des secundum quid vorhanden ist, d. h. man kann nicht sagen: der universelle Begriff des Pferdes als solcher sei nicht das bestimmte Individuum A nach dem secundum quid (dann könnte eventuell das Universelle kein bestimmtes Individuum bedeuten). Das Verhältnis ist vielmehr anders. Man muß sagen: der universelle Begriff sei als solcher (vor dem secundum quid) nicht das bestimmte Individuum A, noch überhaupt irgend ein beliebiges reales Einzelding. (Sonst würde er seine Universalität verlieren und nur dieses Individuum sein.)

¹⁾ Codd. c und b add: „Ebenso kommen auch dem esse equum zugleich mit dieser Eigenschaft (des esse individuum) noch viele andere Eigenschaften zu, die zu ihrem Wesen hinzutreten (nicht Bestandteile des Wesens ausmachen).“

²⁾ Die Akzidenzien sind die Principia individuante des Dinges. Sie werden von der Scholastik in den Vers zusammengefaßt: Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen: Haec ea sunt septem, quae non habet unus et alter.

³⁾ Codd. b und c add: „Daher ist also das esse equum in sich selbst nur esse equum, essentia equi“ (es ist noch kein Individuum).

⁴⁾ Die universellen Begriffe kann man in zweifacher Hinsicht auffassen, entweder insofern sie eine bestimmte Wesenheit bezeichnen, oder insofern sie den Charakter der Universalität besitzen. In keiner dieser beiden „formellen“ Hinsichten schließen sie das bestimmte Einzelding aus. Vor diesen „Hinsichten“ aber, d. h. wenn man den Begriff in sich betrachtet, schließt er das Individuum nicht ein, noch ist er ausschließlich in nur einem Individuum vorhanden.

Wenn nun die beiden Seiten der Frage sich auf zwei Dinge erstrecken, die positiv sind,¹⁾ dann enthalten beide Teile der Frage etwas, das nicht notwendig zur Folge hat, daß man auf beide Teile antworte.²⁾ In dieser Weise unterscheidet sich die positive von der negativen Aussage (also: die *oppositio contradictoria*)³⁾ und von den beiden positiven Aussagen, die in zwei konträren Gegensätzen der Potenz nach vorhanden sind.⁴⁾ Der Grund dafür ist der, daß die positive Aussage von den beiden (kontradiktorischen) Gegensätzen, die notwendig der negativen anhaftet (Arist. loc. cit. *παρεσσι*), bedeutet, daß das Ding, wenn ihm nicht „jene“ positive Aussage zukomme, mit dieser anderen (positiven)⁵⁾ beeigenschaftet sein muß. Es ist ferner nicht mit dieser Eigenschaft bezeichnet, in dem Sinne, als ob dasselbe sein Wesen ausmache.⁶⁾ Daher ist die individuelle Wesenheit des Menschen nicht dasselbe, als die der Einheit, oder der weißen Farbe, oder die des Einen, oder das Weiße. Setzen wir den Fall: der Gegenstand der Frage nämlich, die individuelle Wesenheit des Menschen, insofern ihr die menschliche Natur zukommt, verhält sich wie ein einziges Ding. Dann stellt man die Frage betreffs der beiden Gegensätze: ist sie ein Individuum

¹⁾ Der Gegensatz ist dann weder ein kontradiktorischer noch ein konträrer, sondern ein subalternierter: „ist die *essentia equi* ein bestimmtes Individuum oder dieses bestimmte Individuum“; oder in subkonträrer: „ist die *essentia equi* dieses oder jenes (A oder B) bestimmte Individuum“.

²⁾ Betrachtet man die *essentia* eines Dinges in sich, dann besagt sie nur diese spezifische Wesenheit. Sie hat noch keine Relation zu den Individuen. Beide Teile der Frage mit subkonträrer Opposition können zudem zugleich falsch sein, während einer von zwei kontradiktorischen Gegensätzen wahr sein muß.

³⁾ Vgl. Arist. de interpr. 17 a 33: *καὶ ἔστω ἀντίφασις τοῦτο, κατὰ φασις καὶ ἀπόφασις αἱ ἀντικείμεναι. λέγω δὲ ἀντικείμεθαι τὴν τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ, μὴ ὁμωνύμως δέ.*

⁴⁾ Die subkonträren Gegensätze werden unter die konträren subsumiert.

⁵⁾ Vgl. Arist., Metaph. 1057 a 34: *τοῦτο γὰρ ἐστὶν ἀντίφασις, ἀντίθεσις ἧς ὁτιποδὺν θάτερον μῦθον πάρεσιν, οὐκ ἐχούσης οὐθὲν μεταξύ.* Daher muß der eine der beiden Gegensätze dem Subjekte zukommen. Ist nun der negative ausgeschlossen und bildet der positive in sich eine subkonträre Opposition, Individuum A oder B, dann ist also von B der Begriff auszulegen, wenn er von A verneint wird.

⁶⁾ Codd. b, c add: „denn besitzt der Mensch die Eigenschaft des einen (ein Individuum zu sein) oder die der weißen Farbe, dann ist diese bestimmte Natur des Menschen nicht identisch mit dieser bestimmten Natur der Einheit oder der weißen Farbe“.

oder eine Vielheit? dann erfordert sie keine Antwort; denn insofern das Universelle die individuelle¹⁾ Wesenheit des Menschen (im Gegensatz zu der des Pferdes) bezeichnet, ist sie verschieden von jedem einzelnen Individuum beider Opposita. In der Definition des Universellen wird aus demselben Grunde nur die allgemeine Natur des Menschen (nicht die des Individuums) verwertet. Was nun die Frage anbetrifft, ob das Universelle die Eigenschaft des Einen²⁾ oder die einer Vielheit von Dingen besitze, insofern man dieselbe von ihm in akzidenteller Weise aussagt und insofern sie ihm von außen anhaftet, so ist es nicht notwendig, daß dasselbe diese Eigenschaft erhalte. Nun ist dieser Begriff nicht identisch mit dem Subjekte dieser Eigenschaft (dem Individuum), insofern er die allgemeine Natur des Menschen bedeutet.³⁾ Betrachten wir den Begriff also nur, insofern er die universelle Natur des Menschen enthält, dann ist es nicht erforderlich, daß mit ihm sich die Individualität durch Rücksicht auf ein äußeres⁴⁾ Ding vermische. Diese Rücksicht (Beziehung) macht die Auffassungsweise der Wesenheit zu zwei verschiedenen Inhalten. Der eine betrachtet das Universale insofern es diese bestimmte Wesenheit ausdrückt, der andere, insofern es die entsprechenden Eigenschaften (die individualisierenden Bestimmungen) hat. Infolge der ersten Betrachtungsweise besteht die allgemeine Natur des Menschen nicht real für sich allein. (Damit die reale Existenz möglich werde, müssen die Individuationsprinzipien hinzutreten.)

Deshalb stellte jemand die Frage: ist die menschliche Natur, die dem Zaid zukommt, insofern sie eine universelle

¹⁾ Avicenna verwendet in diesen Ausführungen den Terminus, der die Individualität bezeichnet, in dem Sinne von „bestimmter Wesenheit“, die aber kein Individuum darstellt. Die eine Art soll auf diese Weise von der Mitart, die zu demselben Genus gehört, unterschieden werden. Die Gefahr einer Unklarheit ist dadurch leider herbeigeführt.

²⁾ Dem Universellen kommt es wie eine Qualität, also zufälligerweise zu, von einem Individuum ausgesagt zu werden. Avicenna faßt in extrem realistischer Weise das *esse individuum* als eine Qualität des Allgemeinbegriffes auf. Er versteht jedoch diese Ausdrucksweise in gemäßigt-realistischer Weise.

³⁾ Codd. c, b add: „Insofern er also die Wesenheit des Menschen bezeichnet, ist er nicht eine Vielheit von Individuen. Es verhält sich vielmehr so, als ob das *esse multa individua* etwas wäre, das dem Universale wie ein Akzidens von außen anhafte.“

⁴⁾ Das *esse individuum* ist für die Wesenheit eine *res externa*.

Natur ist, verschieden von derjenigen, die sich in Omar befindet? Darauf müssen wir antworten: dies ist nicht der Fall. Diese Konsequenz folgt nicht aus den von ihm angenommenen Prämissen. Wir lehren vielmehr: sowohl diese, wie auch jene (die allgemeine Natur in diesem und jenem Individuum) sind ewig eine und dieselbe Wesenheit;¹⁾ denn dieses²⁾ ist eine absolute Verneinung und mit derselben bezeichnen wir, daß jene allgemeine Natur des Menschen als Wesenheit des Menschen eben ausschließlich die menschliche Natur (kein Individuum) bedeutet. Insofern sie (die menschliche Natur in Zaid) aber verschieden ist von der, die Omar besitzt, haftet ihr ein äußeres (dem Wesen akzidentelles) Ding an.³⁾ Dieses lenkt den Blick auf das was Gegenstand eines Hinweises (τόδε τι, Individuum) ist als solches, und dann auf seine Akzidenzien;⁴⁾ denn, wenn man die menschliche Natur prädiziert, die „als universelle Natur“ im „Zaid vorhanden ist“, dann bewirkt die Bestimmung „als universelle Natur“, daß die andere Bestimmung, „insofern sie im Zaid vorhanden ist“, oder die Bestimmung: „insofern sie dieselbe ist, die im Zaid vorhanden ist“ in Wegfall kommt.⁵⁾ Haben wir die Abstraktion (von dem Individuum) vollzogen und diskutieren wir, indem wir das Universelle betrachten, nämlich die allgemeine Natur des Menschen, dann muß die Bezeichnung, die in den Worten „die Bestimmung als —“ enthalten ist, auf die menschliche Natur gehen, die im Zaid vorhanden ist. Diese Art der Aussage jedoch ist unmöglich; denn die beiden Bestimmungen, daß die „allgemeine“ Natur des Menschen „im

¹⁾ Codd. c, b add: „Daher ist diese (die menschliche Natur in Zaid) identisch mit jener (der menschlichen Natur in Omar) und diese und jene (der rein abstrakte Begriff der menschlichen Natur) sind numerisch ein und dasselbe.“ Dem Universellen korrespondiert also eine reale und einheitliche Natur in der Außenwelt.

²⁾ d. h. die Bestimmung, daß das Universale weder ein einzelnes Individuum noch eine individuelle Vielheit bezeichnet.

³⁾ Cod. c add: „Denn wenn jenes (das esse hoc individuum z. B. A) nicht außerhalb des Begriffes der menschlichen Natur läge, ergäbe sich, daß die menschliche Natur als solche A sei oder nicht. Dies jedoch haben wir bereits als falsch erwiesen.“

⁴⁾ Codd. b, d: „Wir fassen den Begriff der menschlichen Natur als solcher; denn wenn“ u. s. w.

⁵⁾ Die eine Hinaicht, in der man das Universale betrachtet, schließt die andere aus.

Zaid“ sich befindet, insofern sie nur eine „allgemeine“ Natur besagt, können sich nicht in einem Subjekte vereinigen. Wenn man sein Augenmerk nun auf die menschliche Natur (d. h. die Universalität des Begriffes), wendet,¹⁾ dann ist die Erwähnung des (Individuum) Zaid nur ein Wort²⁾ (kein Gedanke), es müßte denn folgendes eintreffen. Mit dem genannten Ausdrucke müßten wir die menschliche Natur bezeichnen, der es von außen akzidentellerweise zukommt, in Zaid (wie in einem subjectum inhaesionis) zu sein. Jedoch haben wir von ihr (durch die formelle Auffassung als Universale) diejenige Bestimmung entfernt, daß sie dem Zaid anhafte. Die Frage also, ob sie dieses bestimmte Individuum³⁾ sei und ob dieses in jener⁴⁾ (wie unter seinem Artbegriffe) enthalten sei, ist eine Betrachtungsweise, die sich auf etwas anderes richtet als auf die menschliche Natur (nämlich die Individua).

Man könnte den Einwand machen:⁵⁾ habt ihr nicht in der Antwort behauptet, daß die universelle Natur nicht so beschaffen⁶⁾ sei. Nun aber ist der Umstand, daß sie nicht individuell beschaffen ist, verschieden von dem Umstande, daß sie die allgemeine Natur des Menschen als solcher darstellt. Darauf⁷⁾ erwidern wir: Wir antworten nicht: die allgemeine Natur sei als universelle Natur des Menschen nicht so beschaffen (d. h. daß sie nicht ein Individuum sein könnte. Sie könnte dann überhaupt kein Individuum sein). Wir antworten vielmehr: die

¹⁾ Wörtlich: „wenn Du zurückkehrst zur humanitas“.

²⁾ Ebenso ist die Leugnung des Prinzipes des Widerspruches „nur ein Wort“, d. h. sie kann keine Überzeugung sein. Die Vereinigung des Universellen und Singulären, wenn sie formell aufgefaßt werden, ist gleichfalls ein Gedanke der logisch nicht vollziehbar ist, eine *contradictio in adiecto*.

³⁾ Codd. c, b: „ob sie sich so (d. h. individuell) verhalte“.

⁴⁾ Codd. „in jenem“.

⁵⁾ Codd. c und b: „Wenn uns jemand fragt: Antwortet und behauptet Ihr etwa nicht, sie (die universelle Natur) sei nicht so und so (d. h. nicht A oder B, nicht dieses oder jenes Individuum)? Nun aber“ u. s. w.

⁶⁾ d. h. sie sei nicht ein Individuum. „So beschaffen“ und „dieses“ bezeichnen die materiellen Individua.

⁷⁾ Die *Conclusio* fehlt. Sie würde lauten: die wesentliche Bestimmung ist also ebenso verschieden von dem Subjekte wie die äußerliche. Die Bestimmung „*nou esse hoc individuum*“ ist wesentlich für das Universale. Die Bestimmung „*esse hoc individuum*“ ist äußerlich und akzidentell. Beide sollen nach dem Einwande in gleicher Weise verschieden sein vom Subjekte.

allgemeine Natur sei nicht¹⁾ insofern sie eine universelle Natur darstelle, individuell bestimmt (wörtlich: „so beschaffen“). Der Unterschied zwischen beiden Prädikationsarten ist bereits aus der Logik bekannt. (In der ersten Auffassungsweise käme es der universellen Natur notwendig zu, nicht individuell zu sein; in der zweiten steht sie der Individualität indifferent gegenüber.)

Eine andere Schwierigkeit (wörtlich: Ding) drängt sich hier auf, nämlich die, daß der Gegenstand (wörtlich: das Substrat) dieser und ähnlicher Fragen auf eine Ungenauigkeit hinausläuft, wenn man das Subjekt derselben nicht mit einer einschränkenden Determination verbindet.²⁾ Keine andere Antwort gibt es wahrlich auf dieselben, es müßte denn sein, daß man diese universelle Natur als einen Gegenstand des Hinweises bezeichnede, ohne daß jedoch in demselben eine Vielheit enthalten sei.³⁾ Dann aber ist (das Subjekt) unserer Prädikation „diese universelle Natur des Menschen als solche“⁴⁾ kein Teil⁵⁾ des Subjektes; denn man kann nicht sagen, „die menschliche Natur, die in Zaid vorhanden ist, insofern sie menschliche Natur ist u. s. w.“ Sie müßte sonst wieder unbestimmt werden (also die Individualität in Zaid verlieren).

Man könnte aber eine Aussage bilden: „jene menschliche“ Natur, der wir, insofern sie den universellen Charakter des esse hominem hat, eine logische Bestimmung beilegte u. s. w.“)

¹⁾ Die Verschiebung der Negation bedingt den Unterschied. Wird die universelle Natur also ein Individuum, so geschieht dies nicht auf Grund ihrer universellen Natur, sondern durch andere Determinationen, die von außen hinzukommen. Vgl. Logik III. Teil, I 6 und 10, und II, 1 und 5.

²⁾ Das ganze Mißverständnis wird dadurch hervorgerufen, daß man nicht in jeder Aussage genau bezeichnet, in welcher formellen Hinsicht man das Subjekt verstanden wissen will.

³⁾ Dies ist eine *contradictio in adiecto*. Der „Hinweis“, *τὸδε τι*, geht auf ein Individuum, und dieses in den materiellen Dingen gleichbedeutend mit individueller Vielheit. In der himmlischen Welt ist freilich jede Art nur in einem einzigen Individuum enthalten.

⁴⁾ Cod. a: „Wir haben sie als eine Auffassungsweise bezeichnet“.

⁵⁾ In der obigen Annahme ist das Universelle identisch mit dem Singulären, also kein Teil desselben. In der richtigen Auffassung ist das Universelle ein logischer Teil des Einzeldinges.

⁶⁾ Codd. c, b: „Die menschliche Natur würde Gegenstand des individuellen Hinweises werden“. Cod. d Gl.: „d. h. mit dem „Hinweise (würde sie determiniert) der in dem Ausdrucke ‚jene‘ menschliche Natur liegt“.

Diese Bestimmung würde dann zur universellen Natur des Menschen hinzugefügt. Doch sehen wir über dieses hinweg! Dann sind die beiden Seiten¹⁾ der Frage zu verneinen. Die allgemeine Natur, so aufgefaßt wie es ihr Inhalt besagt (wörtlich: sie als sie), muß nämlich weder ein Einzelding, noch auch eine Vielheit sein (sie verhält sich also zu dem einen, wie zu dem anderen indifferent. Sie ist nur das, was ihr Inhalt bedeutet). Sie ist weder identisch mit sich selbst²⁾ noch ein anderes³⁾ (als sie selbst), es sei denn in dem Sinne, daß dieses Subjekt (sachlich) notwendig entweder identisch mit sich oder ein anderes ist. In diesem Sinne sagen wir: ⁴⁾ die universelle Natur muß ein anderes werden durch die Akzidenzien, die sich mit ihr verbinden; denn das Universale kann durchaus nicht real existieren, es sei denn in Verbindung mit Akzidenzien. Dann aber ist dieselbe nicht begrifflich gefaßt, insofern sie eine allgemeine Natur des Menschen darstellt. Ist dieselbe nicht gleichbedeutend mit der Wesenheit Mensch, der in Omar vorhanden ist, so ist dieselbe verschieden von dieser seiner universellen Wesenheit durch die Akzidenzien (die die Individualität herbeiführen). Diese Akzidenzien wirken ein auf die Person (d. h. das Individuum) des Zaid, insofern er zusammengesetzt ist aus dem Menschen oder der universellen Natur des Menschen und Akzidenzien, die ihm notwendig anhaften (den Individuationsprinzipien). Sie verhalten sich fast

¹⁾ Cod. c Gl.: „d. h. die Antwort ist dann die Negation der beiden Seiten der Frage“, d. h. der oben genannten subkonträren Gegensätze, von denen das Universale notwendig den einen bezeichnen sollte oder sogar beide zugleich.

²⁾ d. h. das Allgemeine in dem Individuum. Wenn auch das eine von beiden notwendig zutrifft, so soll doch der universelle Begriff, in sich betrachtet, davon ganz absehen.

³⁾ Das Universale wird zu einem „anderen“ wenn es zu einem Individuum wird. Beide sind durchaus zu trennen. Das Erstere bedingt nicht notwendig das Zweite.

⁴⁾ Vgl. Thomas, Sum. th. I 85, 2 ad 2: Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei (z. B. Mensch) et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accedit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis est in intellectu. . . . Similiter humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accedit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu in quo est similitudo naturae speciei et non individualium principiorum.

wie seine Teile (so daß das Individuum ein „Ganzes“ oder eine Summe ist). Die Einwirkung der Akzidenzien findet ferner auf den (universellen) Menschen oder die menschliche Natur dadurch statt, daß sie (durch die Akzidenzien) bezogen wird auf ihn (d. h. das Individuum, den Zaid).

Wir kehren nun zum Anfangspunkt der Diskussion zurück und fassen die Auseinandersetzungen zusammen, indem wir über das Problem¹⁾ in einer anderen Beziehung verhandeln, die verwandt ist mit der früher erwähnten. In diesem Sinne lehren wir. In dem Bereiche des Erkennbaren findet sich ein sinnlich-wahrnehmbarer Ausgangspunkt, (das empirische Objekt) wie z. B. das Tier oder der Mensch, und dieser ist ausgestattet mit Materie und Akzidenzien. Dies ist der physische Mensch. Ferner befindet sich in dem Bereiche des Erkennbaren etwas anderes, nämlich das Tier und der Mensch, der in seiner eigenen Natur betrachtet wird, insofern er dieses Wesen darstellt (wörtlich: mit sich, seinem Wesensinhalte, identisch ist, also die Spezies), ohne daß man zugleich mit derselben dasjenige betrachtet, was sich mit ihr (in der physischen Wirklichkeit) verbindet, und ohne daß man die Bedingung stellt, diese allgemeine Natur sei entweder universell oder individuell, ein Einzelding oder eine Vielheit und zwar weder aktuell, noch auch mit Rücksicht auf die Potenz,²⁾ insofern dieselbe in potentia ist. Man kann in dieser Weise den begrifflichen Inhalt eines Gegenstandes rein in sich betrachten; denn das Tier als solches und der Mensch als solcher d. h. in seiner Definition und seiner „ratio“, ohne daß man andere Wirklichkeiten (Akzidenzien) zugleich mit diesem Begriffe betrachtet, die sich (in Wirklichkeit) mit ihm verbinden, ist nicht nur ein beliebiges, individuelles Tier oder ein individueller Mensch (sondern sieht ab von jeder Determination).

Was nun aber den universellen Begriff Tier betrifft und das individuelle Tier und ebenso den Begriff Tier, insofern er in der Potenz ein allgemeiner oder ein singulärer ist (d. h. in seiner Beziehung zu der individuellen Vielheit) und das Tier, insofern es in den realen Individuen existiert, oder in der Seele als Begriff gedacht wird, so enthält dieses Wirkliche die Natur des bestimmten Tieres und etwas, was verschieden ist von dieser und das allein

¹⁾ Das Problem lautet kurz: der Allgemeinbegriff ist aus sich heraus weder etwas Universelles, noch etwas Singuläres.

²⁾ Das Universelle ist potentia eine Vielheit von Individuen.

betrachtet wird (nämlich die Wesenheit abgesehen von den Prinzipien der Individualisation). Es ist bekannt, daß wenn (diese beiden Gegenstände) ein beliebiges (individuelles) Tier und ein anderes Wirkliche besteht, dann das Tier (als Universale) sich darin verhält wie ein Teil.¹⁾ Ebenso verhält es sich betreffs der menschlichen Natur. Daß man also die Natur des Tieres in sich betrachtet, ist zulässig, selbst dann, wenn dieselbe real nur mit einem anderen (den individualisierenden Akzidenzien) verbunden existiert; denn ihr eigentliches Wesen ist in Verbindung mit diesem anderen ihr reales Wesen geblieben und dieses reale Wesen kommt ihr „durch sich selbst“ zu.²⁾ Daß dasselbe aber mit einem anderen zugleich existiert (mit den Prinzipien der Individualisation), ist ein Zustand, der der universellen Natur entweder als äußerliches, oder als innerliches, notwendiges Akzidens anhaftet.

Daher verhält sich die Natur wie die tierische und menschliche Natur in dieser Hinsicht (d. h. sie ist universell) und ist der Existenz nach früher als das Tier, das auf Grund seiner Akzidenzien individuell existiert oder universell ist, sei es nun real oder begrifflich. Es ist früher in der Weise, wie das Einfache vor dem Zusammengesetzten, oder der Teil vor dem Ganzen. Durch diese Existenzweise ist es weder Genus noch Spezies noch Individuum, noch Einzelding noch eine Vielheit solcher. Durch diese Art der Existenz (als Begriff) ist der Gegenstand nur „Tier“ oder „Mensch“, jedoch haftet es ihm notwendigerweise an, daß es entweder ein Einzelding, oder eine Vielheit darstelle; denn jedes wirkliche Ding muß entweder das eine oder das andere von beiden sein. Es verhält sich aber so, daß diese Bestimmung ihm von außen anhaftet (also nicht wesentlich ist). Unter der besagten Voraussetzung (der Abstraktion) ist das Tier selbst dann, wenn dasselbe in jedem Individuum vorhanden ist, auf Grund dieser Bedingung nicht ein beliebiges (individuelles) animal. Freilich haftet ihm die Bestimmung notwendig an, daß es zum konkreten Tier werden muß; denn es ist in seinem realen Wesen und seiner essentia in dieser Hinsicht (in der ihm die genannte, akzidentelle Bestimmung anhaftet) irgend ein beliebiges

¹⁾ Das einzelne Individuum ist ein Teil des Universellen als Art, aber das Universelle ist ebensogut ein Teil des Individuellen, insofern es die reine Wesenheit des Einzeldinges bedeutet.

²⁾ Daher ist es erlaubt dieses auch „für sich selbst genommenen“ zu betrachten.

(individuelles) Tier, und der Umstand, daß die universelle Natur des Tieres, die in einem Individuum real existiert, ein beliebiges, individuelles Tier ist, hindert nicht, daß es die allgemeine Natur des Tieres als solche darstelle, (und daß man es betrachten kann) ohne darauf Rücksicht zu nehmen, daß es ein beliebiges Tier ist, das in einem bestimmten Zustande sich befindet. Denn wenn dieses Individuum ein individuelles Tier ist, so ist es also ein reales Tier. Das Tier (als Universale), das Teil eines realen „beliebigen“ (d. h. individuellen) Tieres ist, verhält sich wie die weiße Farbe. Denn wenn die weiße Farbe sich auch nicht von der Materie trennen läßt, so ist sie doch das Wesen der weißen Farbe selbst, die in der Materie existiert. Dies verhält sich so, indem die abstrakte Natur der weißen Farbe etwas anderes (als das Individuum) ist. Sie wird in ihrem eigenen Wesen betrachtet und besitzt durch sich selbst eine reale Wesenheit. Freilich kommt es dieser realen Wesenheit akzidentell zu, daß sie sich in der wirklichen Existenz mit einem anderen Realen (der Individualität des Dinges) verbindet.

Dagegen könnte jemand einwenden, daß die universelle Natur „animal“ als abstrakte nicht in den Individuen real existiert; denn das, was real in Individuen existiert,¹⁾ ist irgend ein bestimmtes Tier, nicht das animal als solches;²⁾ ferner die universelle Natur des animal als solche, ist etwas Reales. Sie ist also von den Individuen getrennt (für sich existierend in einer idealen Existenz). Wenn nämlich die Natur des animal als solche, diesem bestimmten Individuum real zukäme, dann müßte sie demselben entweder in spezieller Weise (also mit Ausschluß aller anderen Individuen) zukommen oder nicht.³⁾ Kommt dieser Begriff ihm nun in eigentümlicher Weise zu, dann ist der universelle Begriff animal als solcher nicht das, was in dem Individuum real existiert, noch ist er diese (universelle) Natur selbst, sondern er ist irgend ein individuelles animal (hat also seine universelle Natur eingebüßt). Kommt derselbe dem Individuum aber nicht in eigentümlicher Weise zu, so ergibt sich, daß ein einziges Ding, das in sich selbst numerisch dasselbe bleibt, real existiert durch eine Vielheit von Individuen. Dies jedoch ist unmöglich.

¹⁾ Cod. c Gl.: „diese Prämisse ist zugegeben“.

²⁾ Cod. d Gl.: „denn das Existierende ist in den Individuen“.

³⁾ Vgl. dazu die Ringsteine Fārābis, Nr. 4, 5, 6.

Selbst wenn dieser Zweifel schwach und unbedeutend ist, so haben wir ihn dennoch angeführt, weil von einem Objizienten dieser Zweifel zu unserer Zeit vorgebracht wurde. Er stammt von einer Gruppe von Philosophen, die sich dilettantisch mit der Philosophie beschäftigen. Wir antworten auf denselben: in dieser Objection ist von vielen Seiten her der Irrtum enthalten. Zunächst ist es die Ansicht, daß das real Existierende, wenn es ein bestimmtes Individuum ist, inbezug auf seine universelle Natur (absolut) in sich betrachtet werde, nicht in einer anderen Bedingung,¹⁾ die nicht in dem allgemeinen Begriff enthalten ist. Daß dies ein Irrtum ist, haben wir bereits früher klargelegt.

Der zweite Irrtum ist die Ansicht, daß die universelle Natur des animal als solche entweder individuell, oder nicht individuell sein muß, sodaß diese beiden Seinsformen sich „gleichgeordnet“ wären, (und ein tertium ausschließen). So verhält es sich aber nicht. Betrachtet man vielmehr das Tier als solches, insofern es die universelle Natur besitzt, so ist es weder individuell, noch auch nicht individuell, d. h. universell. Diese beiden Prädikate werden vielmehr von ihm verneint; denn insofern es die Natur des animal besitzt, ist es nur „Tier“. Der Begriff des animal als solcher (als Wesensbegriff) ist verschieden sowohl von dem Begriffe des Universellen, als auch dem des Singulären. Ebenso wenig bilden diese beiden Begriffe einen Teil der Wesenheit des Tieres. Wenn dieses sich nun so verhält, dann ist das Tier als solches weder singulär, noch universell inbezug auf seine Natur als Tier. Es enthält vielmehr eben nur das Wesen als „Tier“, abgesehen von allen anderen Dingen (Akzidenzien) und Verhältnissen (Existenzweisen wie das Individuelle und Universelle). Trotzdem aber ist es ihm notwendig (wie ein Akzidens) „anhaftend“, daß es entweder individuell oder universell sei. Versteht man nun unter dem Ausdrucke: „der Begriff Tier muß notwendigerweise entweder individuell oder universell sein,“ daß das Tier in seiner (abstrakten) Wesenheit als Tier nicht ohne das eine von beiden sein kann, so ist es in Wirklichkeit dennoch in seiner (reinen) Wesenheit frei von beiden. Versteht man aber unter obigem Ausdrucke, daß das Tier in der realen Existenz

¹⁾ Die „andere Bedingung“, die zur universellen Natur hinzutritt, ist die Individualität. Diese hindert, daß die universelle Natur im Individuum „in se betrachtet“ werde, d. h. rein vorhanden sei, ohne determinierende Bestimmungen. Vgl. die Darlegungen S. 291 ff.

nicht frei von beiden sein kann, d. h. daß es notwendigerweise eines von beiden als Akzidenz besitzen muß, so ist dieses richtig.¹⁾ Welches von beiden ihm nun zukommt, — in jedem Falle wird die Betrachtung der allgemeinen Natur des Tieres dadurch nicht abgelenkt. Diese selbst ist in gewisser Hinsicht weder individuell, noch universell, vielmehr wird sie individuell oder universell, nachdem sie „rein“ bestand (d. h. nachdem sie keines von beiden war) und zwar durch Zustände, die der Wesenheit als solcher wie Akzidenzien zukommen.

Ein weiteres Ding bleibt hier zu überlegen, das erschlossen werden muß. Es ist zutreffend, zu sagen, daß das Tier als solches weder Universalität noch Individualität besitze.²⁾ Der Grund dafür ist: Wäre es für die universelle Natur des Dinges erforderlich, daß man von ihr entweder die Universalität oder die Individualität positiv aussagte, dann entstünde kein individuelles, noch ein universelles Tier. Daher muß ein fester Unterschied bestehen zwischen dem, daß man sagt, „das Tier als solches ist abstrakter Natur unter Voraussetzung einer anderen Bedingung“ und zwischen dem, daß man sagt, „das Tier als solches ist (in sich) abstrakter Natur unter der Voraussetzung, daß keine andere Bedingung hinzukomme.“ Wäre es möglich, daß das Tier als solches, ohne Voraussetzung irgend einer anderen, real-individuellen Bedingung³⁾ universeller Natur wäre (also ohne Individuationsprinzipien), dann müßten die Ideen Platos in den (idealen) Individuen existieren! Das Tier als solches, ohne Hinzufügung einer anderen Bedingung, hat die ihm zukommende Existenz nur im Geiste. Faßt man aber das Tier abstrakt auf, nicht unter der Bedingung, daß ihm ein anderes reales Ding (die Individualität) eigne, so kommt ihm in den Individuen (der sub-lunaren nicht der idealen Welt) eine gewisse Existenz zu.⁴⁾ Denn⁵⁾ in dem eigentlichen Wesen des Tieres besteht nicht die

¹⁾ Codd. c und b add: „denn dem Tiere haftet es notwendigerweise an, entweder individuell oder universell zu sein“.

²⁾ Codd c, b add: „Es ist aber unzutreffend zu sagen: dem Tiere als solchem müsse notwendig die Prädication der Individualität oder Universalität zukommen“. Cod. c Gl.: „es sind die Akzidenzien“.

³⁾ Wörtlich: „Wegen dieser ratio“.

⁴⁾ Codd. c und b: „unter der Bedingung, daß kein anderes Reale (als die Abstrakte) in den Individuen existiere“.

⁵⁾ Zu ergänzen ist der Gedanke: Das Abstrakte und Konkrete kann man in dieser Weise unterscheiden.

Bedingung, daß ihm irgend ein anderes Ding zukommen müsse, selbst wenn das Tier mit tausend Bedingungen, die ihm von außen zukommen, real existiert. Daher existiert das Tier in der reinen Natur seines Wesens und in den realen Individuen. Daraus läßt sich aber nicht folgern, es müsse als „Getrenntes“ (als Idee) existieren. Vielmehr ist dasjenige, was in sich selbst frei ist von den anhaftenden Bedingungen, real existierend in den Individuen. Von außen her (nicht aus seinem Wesen) treten aber Zustände und Verhältnisse an die Wesenheit heran, die dieselbe „unkleideten“ (und ihm Individualität verliehen). Daher ist es in der Definition seiner Einheit, durch die es ein einziges Ding (ein konkretes Individuum) ist, in dieser bestimmten Hinsicht (in der man im materiellen Dinge die Wesenheit allein betrachtet) ein abstraktes Tier,¹⁾ ohne irgend welche andere Bedingung (von der man abstrahierte), selbst wenn diese Einheit (die Individualität) zu seiner Natur als Tier hinzukommt. Jedoch ist die eigentliche Wesenheit verschieden von den „anderen“ Akzidenzien (die nicht „Wesenheit“ sind).

Existierte das Tier als unkörperliche Substanz, wie manche es glauben, dann wäre dieselbe nicht das individuelle Tier,²⁾ das wir (in unserem Erkennen) suchen und über das wir diskutieren; denn wir suchen zu erkennen ein Tier, das von vielen Individuen ausgesagt wird, sodaß jedes einzelne dieser vielen Individuen eben diese Wesenheit enthält. Der getrennten Substanz aber, die nicht von diesen (irdischen) Dinge ausgesagt werden kann, da nichts von diesen Dingen das Wesen jener idealen Substanz ist, — dieser bedürfen wir nicht in dem, womit wir uns hier beschäftigen.³⁾

Daher ist das Tier, das als behaftet mit seinen Akzidenzien aufgefaßt wird, das physische Wirkliche. Dasjenige aber, das in sich selbst betrachtet wird (der universelle Begriff) ist die Natur, von der man aussagt: ihre Existenz gehe der Existenz des physisch Wirklichen voraus in der Weise, wie das Einfache dem Zusammengesetzten vorausgeht. Es ist dasjenige, dessen Existenz dadurch bestimmt wird, daß es die göttliche Existenz

¹⁾ Es enthält die abstrakte Wesenheit „Tier“.

²⁾ oder: „Dann existierte dieses individuelle Tier nicht, das“.

³⁾ Zur Erklärung der realen Welt ist die platonische Hypothese überflüssig.

sei.¹⁾ Denn der Grund für die Existenz dieses unkörperlichen Wesens, insofern es ein animal darstellt, ist die Vorsehung Gottes. Existiert dasselbe aber in Verbindung mit einer Materie, Akzidenzien und mit diesem Individuum, so ist die Ursache davon, selbst wenn dasselbe abhängt von der Vorsehung Gottes, die individuelle Natur. Ebenso wie das Tier in der realen Existenz mehr als eine Art bildet, ebenso (bildet es) auch im Verstande (verschiedene Begriffe). Im Verstande existiert die abstrakte Wesensform des Tieres in der Weise, wie wir es in der Besprechung der Definition²⁾ erwähnt haben. In diesem Sinne wird dasselbe „geistige Wesensform“ genannt.

Im Verstande befindet sich ebenfalls die Wesensform des Tieres, insofern als sie im Verstande durch einen einzigen Begriff allein mit vielen Individuen „kongruent“ ist (d. h. diese wiedergibt). Daher ist die eine Wesensform (d. h. Erkenntnisform) im Verstande auf eine Vielheit von Individuen bezogen. Sie ist in dieser Hinsicht universell.³⁾ Im Verstande ist sie ein einziger Begriff, dessen Beziehung zu irgend einem Einzeldinge, das aus der Menge z. B. der Tiere genommen wird, keine Verschiedenheit aufweist d. h. zu irgend einem einzelnen von ihnen, dessen Erkenntnisform in der inneren Vorstellung präsent ist.⁴⁾ Der Verstand abstrahiert⁵⁾ sodann den unkörperlichen Begriff von den Akzidenzien und bewirkt, daß im Verstande diese Wesensform selbst aktuell wird. Es ist also diese individuelle Wesensform, die infolge des Abstraktionsprozesses des Begriffes „animal“ von irgend einer Phantasievorstellung eines Individuums herkommt. Sie ist hergenommen von einem real existierenden Dinge der Außenwelt oder von irgend einem anderen Dinge, das sich ebenso verhält wie ein reales Ding der Außenwelt, selbst wenn dasselbe in sich nicht real existieren sollte, sondern durch die Phantasie erfunden ist (wie z. B. Gegenstände des Mythos).

¹⁾ Die Ideen existieren nur in dem göttlichen Verstande und dem der himmlischen Geister.

²⁾ Logik I. Teil, ganz bes. I, 10.

³⁾ Die Scholastiker erklären vielfach universale als unum versus alia, d. h. ein einheitlicher Begriff, der in Relation steht zu einer Vielheit anderer Dinge.

⁴⁾ Der abstrakte Begriff verhält sich indifferent zu allen Individuen.

⁵⁾ Wörtlich: „reißt ihn heraus“.

Diese Wesensform ist also, selbst wenn sie inbezug auf die Vielheit der Individuen universelle Natur hat, dennoch inbezug auf die Seele, die ihrerseits individueller Natur ist und in dem menschlichen Körper „eingepägt“¹⁾ wurde, ein singuläres Ding. Sie ist eine individuelle Erkenntnisform, die im Verstande wirklich ist. Weil nun aber die individuellen Seelen der Zahl nach eine Vielheit bilden, so kann auch diese universelle Erkenntnisform eine numerische Vielheit sein, insofern sie durch diese Seelen (als aufnehmendes Substrat) individuell ist. Dieser Erkenntnisform²⁾ kommt ein anderer universeller Begriff zu, der sich zur Erkenntnisform ebenso verhält wie die Erkenntnisform zu (den Dingen) der Außenwelt.³⁾ Dieser andere Begriff unterscheidet sich in der Seele von dieser (individuellen) Erkenntnisform, die inbezug auf die Außenwelt universeller Natur ist, indem derselbe (der Begriff der Universalität) von der (individuellen) Erkenntnisform ausgesagt wird und ebenso von anderen (die zusammen mit der ersten eine numerische Vielheit bilden). Über dieses Problem wollen wir später noch weiter diskutieren.

Die universellen Dinge sind also in gewisser Hinsicht in der Außenwelt real existierend, in anderer Hinsicht aber nicht; denn sonst müßte ein und dasselbe Ding in seiner numerischen Einheit, das von vielen Einzeldingen prädiziert wird, von diesem Individuum ausgesagt werden, insofern dieses Individuum (als Individuum) jenes (das universale) wäre. Ebenso müßte es von anderen Individuen ausgesagt werden. So ist es also klar, daß dieses unmöglich ist. Die Zahl der Beweise dafür werden wir noch vermehren. Die allgemeinen Dinge sind vielmehr, insofern sie allgemeiner Natur sind, aktuell nur im Geiste real existierend.

¹⁾ Dadurch daß die Seele in die Materie „eingepägt“ wird, erhält sie selbst Individualität. Um so mehr sind alle Gedanken in ihr als psychische Inhalte individuell, auch wenn sie Universelles besagen.

²⁾ Cod. d Gl.: „der Wesenheit“.

³⁾ Der Charakter der Universalität verhält sich zum Wesensbegriffe wie das Allgemeine zum Besonderen, oder die begriffliche Fassung der „Erkenntnisform“, d. h. des physischen Vorganges des Erkennens, verhält sich zur „Erkenntnisform“, d. h. zum einzelnen Erkenntnisakte, wie irgend eine Definition zu ihren Objekten in der Außenwelt.

Zweites Kapitel.

Der Charakter der Universalität haftet den universellen Naturen an. Darüber wird die Diskussion zu Ende geführt. Der Unterschied zwischen dem Ganzen und dem Teile, dem Universellen und Singulären.

Es wurde also bereits klargestellt, was die universelle Natur in den realen Dingen sei. Sie ist diese individuelle Natur, indem ihr irgend einer der Begriffe (von der Wesenheit oder der Art eines beliebigen Dinges) zukommt, die wir als universell bezeichnen. Dieser Begriff hat in sich durchaus keine selbständige Existenz in den Individuen; denn das Universelle als solches existiert nicht selbständig für sich allein. Zweifelhaft ist nur betreffs des Universellen, ob ihm reale Existenz in der Weise zukomme, daß es für irgend ein bestimmtes Ding ein „Akzidens“ sei. Dann existierte also in den Individuen ein Ding, das z. B. ein (universeller) Mensch wäre, und dieser wäre in seinem Wesen selbst real in Zaid, Omar und Halid vorhanden (als Akzidens käme er also den singulären Substanzen zu).

Betreffs dieses Problems lehren wir: Der Natur des Menschen, insofern sie eine universelle Natur ist, kommt es nur akzidenteller Weise zu, real zu existieren. Ferner, der Umstand, daß sie real existiert, ist nicht identisch mit dem anderen, daß sie „Mensch“ ist. Ebensowenig ist der erstere ein Teil (Bestandteil)¹⁾ des Menschen. Sodann haftet dieser Natur zugleich mit der Existenz manchmal diese Universalität an. Dieselbe hat aber keine reale Existenz als nur in der Seele. Die „allgemeine Natur in der Außenwelt“ ist unter einer anderen Hinsicht aufzufassen. Dieses haben wir in den früheren Kapiteln auseinandergesetzt. Einige dieser universellen Naturen (die Geister) bedürfen vielmehr keiner Materie, damit sie in der Existenz verharren, noch auch, damit sie anfangen, zu existieren. Daher ist es unmöglich, daß sie eine Vielheit von Individuen enthalten. Nur die Art von ihnen bleibt bestehen als numerisch eine und dieselbe;²⁾

¹⁾ Vgl. Farabi, Ringsteine Nr. 1.

²⁾ Vgl. Thomas, Sum. th. I 56, 2 ad 2: Ipse angelus est forma subsistens in esse naturali und ib. art. 2 c: Sic igitur si aliquid in genere intelligibilem se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelligit seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis in actu.

denn eine solche Natur zerfällt nicht in eine Vielheit durch die Differenzen, noch die Materien noch die Akzidenzien — nicht durch die Differenzen, weil sie die Beschaffenheit einer Art¹⁾ besitzt, noch durch die Materien weil sie in einer körperlosen Existenz besteht, noch durch die Akzidenzien; denn diese haften der Natur entweder notwendig an, dann ist durch sie die Vielheit nicht verschieden auf Grund der Art,²⁾ oder die Akzidenzien haften dem Dinge zufällig und von außen an, ohne notwendig mit der Natur verbunden zu sein. Daher haften sie dem Subjekte an wegen einer Ursache, die von der Materie abhängig ist, und wegen einer Bedingung die gleichfalls in Abhängigkeit steht zur Materie. Diese Art ist also in ihrer realen Existenz so beschaffen, daß sie numerisch eine einzige d. h. ein Individuum darstellt (weil sie in einer Materie und behaftet mit materiellen Akzidenzien existiert).

Diejenigen Arten, die der Materie bedürfen, existieren nur, indem zugleich die Materie Dasein hat und (für die Aufnahme der Wesensform) disponiert ist. Mit ihrer Existenz sind also Akzidenzien und akzidentelle Zustände verbunden, durch die sie individualisiert werden. Eine und dieselbe Natur kann also nicht zugleich materiell und unmateriell sein. Dieses hast du bereits kennen gelernt im Verlaufe der früheren Studien. Nimmt man nun diese Natur in der Art eines Genus an, so ist es klar, daß die Natur des Genus durchaus nur in der untersten Art existieren kann. Auf diese folgt³⁾ das reale Bestehen der Arten. Diese ist die Art und Weise, wie die Universalien existieren. Ein abstraktes Wesen (ratio), das so wie es individuell in sich ist⁴⁾ in der Vielheit enthalten wäre, können die Universalien nicht sein. Sonst müßte sich z. B. die menschliche Natur, die in Omar

¹⁾ Man könnte einwenden: gerade aus diesem Grunde müßte sie Differenzen besitzen, denn jede Art wird durch Differenzen konstituiert. Doch Avicenna versteht hier unter Differenzen solche Momente, die die ultima spezie in Individuen zerlegt. Vgl. dazu Fārābī, Ringsteine Nr. 6.

²⁾ Die notwendigen Akzidenzien haften allen Individuen der Art in gleicher Weise an, bringen also in ihnen höchstens eine Gleichheit, nicht eine Verschiedenheit hervor.

³⁾ Das Universellere, das Genus, gilt als früher gegenüber dem weniger universellen, den Arten.

⁴⁾ Die Universalien können nicht als numerisch dieselben in verschiedenen Einzeldingen existieren. Nur die Spezie ist die gleiche.

ist, selbst wenn sie durch sich selbst (per se)¹⁾ nicht auf Grund der (abstrakten) Definition in Zaid existierte, wie folgt verhalten. Alles was dieser menschlichen Natur in Zaid zukommt, müßte in ihr notwendigerweise auch vorhanden sein, während sie in Omar wirklich ist, ausgenommen die zufälligen Akzidenzien. Sie befände sich in Omar als eine Wesenheit, die mit Rücksicht auf Zaid²⁾ ausgesagt würde. Dasjenige aber, was in dem Wesen des Menschen dauernd (als innerer Bestandteil) besteht, erfordert in seinem Bestande nicht, daß es auf ein äußeres Objekt bezogen werde, wie letzteres z. B. der Fall ist bei einem Gegenstande, damit er weiß oder schwarz oder wissend werde; denn wenn der Mensch wissend ist, so ist er dadurch (nicht in seinem Wesen) ein Terminus der Relation, es sei denn inbezug auf das Gewußte (also nur in einer äußeren Bestimmung). Daraus ergibt sich, daß er ein einziges, gleichbleibendes Wesen ist, in dem verschiedene Opposita vereinigt sind. Dies trifft dann besonders ein, wenn sich das Genus zu den Arten verhält, wie die Arten zu den Individuen. Daher existiert ein einziges sich gleichbleibendes Wesen (animal als Genus) von dem ausgesagt wird, daß es vernünftig (Mensch) und auch nicht vernünftig (Tier) sei. Keiner der eine gesunde Natur hat, kann denken, daß die eine sich gleichbleibende menschliche Natur von den (individualisierenden) Akzidenzien des Omar und zu gleicher Zeit, in ihrer Individualität dieselbe bleibend, von den Akzidenzien des Zaid umgeben sei. Betrachtet man die menschliche Natur, ohne die hinzukommenden anderen Bedingungen (Bestimmungen) zu berücksichtigen, dann wendet man sein Augenmerk durchaus nicht auf diese (individualisierenden) Relationen, wie wir es gelehrt haben.

Es ist also einleuchtend, daß die abstrakte Natur nicht in den Individuen existieren kann (d. h. als Individuum) und daß sie zugleich aktuell von universeller Natur sei d. h. sie, in ihrer Einheit gefaßt, ist enthalten in der großen Anzahl der Individuen (wörtlich in der Gesamtheit). Der Charakter der Universalität haftet einer Natur nur dann an, wenn sie in der begrifflichen Vorstellung des Verstandes wirklich wird. Über die Art und

¹⁾ Sie würde auf Grund ihres Wesens notwendig dem Zaid zukommen, nicht per accidens.

²⁾ Das esse in hoc individuo käme ihr nach der Annahme wesentlich zu. Wo immer also ihr Wesen sich befindet, muß es eine notwendige Hinordnung auf dieses Individuum, den Zaid, enthalten.

Weise, wie dieses nun vor sich geht, betrachte unsere Auseinandersetzungen in der Psychologie (im VI. Buche der Naturwissenschaften).

Es ergibt sich also, daß das in einem menschlichen Geiste begrifflich Gefaßte das Universelle ist. Seine universelle Natur (die die Relation zu den Individuen bedeutet) entsteht nicht auf Grund dessen, weil der Begriff in der Seele ist; sondern sie entsteht nur dadurch, daß der Begriff in Beziehung gesetzt wird zu einer Vielheit von Individuen, die entweder real existieren, oder nur innerlich vorgestellt sind. Sie werden von dem Geiste beurteilt wie ein einziges Wirkliche (in ein und derselben Weise). Dieses Erkenntnisbild ist eine Erkenntnisform in der Seele, die individuelle Natur hat. Von derselben gilt also, daß sie ein „Individuum“ der Wissenschaften und Begriffe ist. Ebenso wie nun dasselbe Wirkliche nach verschiedenartigen Hinsichten Genus oder Art wird, ebenso wird es auf Grund verschiedenartiger Beziehungen universell und singulär. Insofern daher dieses Erkenntnisbild irgend eine Form ist, die in einem denkenden Geiste existiert, ist sie singulär (individuell). Insofern aber eine Anzahl von Individuen an ihr teilnimmt in einer der drei¹⁾ oben genannten Weisen, ist die universell. Zwischen diesen beiden Wirklichkeiten besteht keine Opposition; denn es ist nicht unmöglich, daß sich die Bestimmungen vereinen, die besagen: ein und dasselbe Wesen besitzt²⁾ inbezug auf eine Vielheit von Individuen eine gemeinsame Beziehung; denn die Gemeinsamkeit in der Vielheit der Individuen (so daß jedes einzelne Glied dieser Vielheit teil hat an dem Universale) kann in einem Unteilbaren³⁾ nur stattfinden durch eine Relation. Haftet nun diese Relation einer Vielheit von Wesenheiten an (d. h. bildete der Begriff keine Einheit), dann entsteht keine Gemeinschaft (einer Vielheit von Individuen an einem und demselben Inhalte). Es muß also eine Vielheit von Relationen einem numerisch einzigen Dinge (dem Universale) anhaften. Das numerisch Einzige als solches ist notwendig individuell (daher ist der universelle

¹⁾ Cod. c Gl.: „Zu Beginn des ersten Kapitels dieser Abhandlung“. Der Begriff wird 1) entweder aktuell von vielen Individuen ausgesagt, oder 2) kann und muß so ausgesagt werden, oder 3) in ihm ist kein Hindernis enthalten, daß er so prädiiziert wird.

²⁾ Wörtlich: „accidit ei“.

³⁾ Das Universale ist in sich unteilbar wie jede Wesenheit.

Begriff als psychisches Wirkliche individuell, ohne daß darin ein Widerspruch läge). Die Seele selbst stellt sich auch ein anderes Universelle vor. Dieses erste Erkenntnisbild vereinigt sich mit einem anderen in jener (selben) Seele oder in einer anderen. Alle diese (individuellen) Erkenntnisformen werden, insofern sie in der Seele vorhanden sind, durch eine einzige Definition bestimmt.¹⁾ Auf diese Weise entstehen andere²⁾ Universalitäten (d. h. Naturen und Begriffe, an denen eine Vielheit teilnimmt). Daher ist das andere Universelle (zweiter Ordnung) von dieser ersten Erkenntnisform durch etwas verschieden, was ihm individuell zukommt. Dies ist seine Beziehung zu Inhalten, die im Geiste vorhanden sind (das Universale erster Ordnung z. B. homo besitzt eine Beziehung zu konkreten Dingen der Außenwelt, nicht zu Gedanken des Geistes). Diese Beziehung (des Begriffes erster Ordnung) ist eine solche, die den Begriff zu einem universellen macht. Sie geht auf viele Dinge der Außenwelt und macht den Begriff nur dadurch zu einem universellen, daß von jedem dieser Dinge der Außenwelt, das zum Geiste hingelangt, diese selbe Wesens- und Erkenntnisform herkommt (und im Geiste entsteht. Ein und dieselbe Erkenntnisform kann deshalb von allen in gleicher Weise prädiiziert werden). Geht nun eines voraus (d. h. wirkt ein Ding der Außenwelt zuerst auf den Geist), und empfängt dann die Seele von ihm diese Eigenschaft (d. h. die Erkenntnisform, die als Qualität in der Seele vorhanden ist), dann kann ein anderes Ding der Außenwelt keine neue Einwirkung auf die Seele mehr ausüben.³⁾ Es besteht nur diese erwähnte Möglichkeit (daß von dem zweiten Reize ebendieselbe Erkenntnisform herkommt.⁴⁾ Dieses Bild ist daher das Ebenbild der Wesensform des im Bewußtsein vorausgehenden Gegenstandes. Von den Akzidenzien

¹⁾ Diese Definitionen, die logischen Kategorien, auch dritte Substanzen genannt, haben als ihren „Umfang“ die Begriffe, die zweiten Substanzen, ebenso wie die Begriffe die Individuen der Außenwelt, die ersten Substanzen, in sich enthalten. Jede Definition muß individua umschließen. Die individua der logischen Kategorien, der *quinque voces*, sind die Begriffe von den Welt-dingen; die individua der Begriffe sind die Dinge der Außenwelt.

²⁾ d. h. Universalien zweiter Ordnung.

³⁾ Der Begriff ist bereits durch den ersten äußeren Reiz gebildet.

⁴⁾ Der zweite Reiz eines Dinges derselben Spezies bestätigt also nur die Erkenntnisform des ersten. Er stimmt mit dem ersten überein. Dadurch entsteht das Universale.

wurde es bereits befreit (abstrahiert). In dieser Ebenbildlichkeit besteht die Übereinstimmung (eines Begriffes mit einer Vielheit von Individuen). Wenn nun an Stelle eines dieser Objekte, die auf den Geist einwirken, oder an Stelle dessen, was durch dieselben (in der Seele) abgebildet wird, etwas anderes träte, als jene angenommenen Dinge, und etwas, das ihnen ungleich wäre, dann wäre auch diesses Abbild verschieden von jenem. Eine Übereinstimmung (vieler Individuen der Außenwelt mit einem Begriffe) findet dann nicht statt (also auch kein Universale). Das Allgemeine, das in der Seele vorhanden ist, besteht in der Relation auf diese geistige Erkenntnisform.¹⁾ Diese Bestimmung (die der Universalität) haftet dem Begriffe an, insofern er sich auf irgend eine beliebige „Form“ von denjenigen bezieht (und mit ihr inhaltsgleich ist), die im Bewußtsein vorhanden und in die Seele hineingelangt sind. Diese Eigentümlichkeit (der Universalität) unterscheidet dann jene Erkenntnisformen von allem, was vor ihr begrifflich vorgestellt wurde (insofern es der Art nach verschieden war). Sodann ist auch diese letztere eine individuelle Erkenntnisform, insofern sie die Bedingungen verwirklicht, die wir oben erwähnt haben.

Es ist nun in der Erkenntniskraft der Seele gelegen, daß sie nachdenkt und ferner, daß sie über ihr eigenes Nachdenken (reflexiv) nachdenkt, und daß sie wieder über dieses Denken zweiter Ordnung (reflexiv) nachdenkt, und daß sie so eine Beziehung zur anderen häuft. Sie bildet in einem einzigen Gegenstande verschiedene Zustände, nämlich die Proportionen, die der Potenz²⁾ nach kein Ende haben. Daher ist es notwendig, daß diese geistigen Erkenntnisformen, die nacheinander geordnet sind, kein letztes Glied (wörtlich: kein Stillstehen) haben und es ergibt sich notwendig, daß man ohne Ende fortschreitet. (Dieses Infinitum besteht jedoch nur in der Potenz, nicht in actu); denn es ergibt sich für die Seele nicht notwendig, daß sie, wenn sie irgend ein Ding aktuell denkt, zugleich mit diesem (alle) diejenigen Dinge erfaßt, die dem Gegenstande not-

¹⁾ d. h. das Universale kommt dadurch zustande, daß die zweite Form mit der ersten übereinstimmt, und daß die Beziehung einer Vielheit auf ein und dieselbe Erkenntnisform stattfindet.

²⁾ Sie sind nicht aktuell unendlich, indem sie eine unendliche, nicht mehr vermehrbare Zahl darstellten, sondern potenziell, indem sie immer weiter vermehrt werden können in reflexiven und superreflexiven Denkbewegungen.

wendig nahe verwandt sind, selbst dann, wenn sie diese im Geiste präsent macht. (Nicht einmal für nahe verwandte Gegenstände ist dieses aktuelle Mitdenken notwendig) geschweige denn für solche, die nur entfernt verwandt sind — so verhalten sich die Proportionen der höheren (wörtlich: doppelten) Wurzeln der Zahlen — und für alle Relationen der Zahlen (wörtlich: „Hinzufügungen“, also Addition, Multiplikation, Potenzierung), die für die Seele leicht faßlich sind. Es ist nicht erforderlich, daß die Seele in einem und demselben Zustande (also: zugleich) alle diese Proportionen aktuell denke, noch daß sie beständig mit diesem Denken beschäftigt sei (so daß sie also die unendliche Vielheit dieser Objekte nacheinander erfasse). In der *potentia proxima* der Seele liegt es vielmehr, daß sie dieses Objekt denke. So verhalten sich das bewußte Erkennen der aus geraden Seiten bestehenden Figuren,¹⁾ die an Zahl kein Ende haben, und die Beziehungen²⁾ der einen Zahl zur anderen, die ebenfalls unendlich sind, und die Proportionen, die der einen Zahl zu einer ähnlichen zukommen, die sich ohne Ende durch „Verdoppelung“ (d. h. durch Multiplikation mit immer derselben Zahl) wiederholen (geometrische Proportionen). Dieses ist das offenkundigste, mit dem wir uns befassen. Die Ansicht, es sei möglich, daß die für eine Vielheit von Individuen universellen Begriffe abstrakt existierten, getrennt von der Vielheit der Individuen und von den begrifflichen Vorstellungen (in der Art der platonischen Ideen) — diese Ansicht wollen wir sogleich besprechen.

Wenn wir daher sagten, die universelle Natur sei in den Individuen real existierend, so wollten wir sie damit nicht bezeichnen, insofern sie in dieser Weise eine universelle Natur besitzt (d. h. sie existiert in den Individuen nicht, insofern sie den Charakter der Universalität besitzt, als solche existiert sie nur im denkenden Geiste). Wir wollten vielmehr nur ausdrücken, daß diejenige reale Natur, der der Charakter der Universalität akzidentell zukommt, in den Individuen existiert. Insofern sie also eine bestimmte Natur ist, ist sie als ein wirkliches Ding für sich zu betrachten. Insofern aus ihr heraus

¹⁾ Cod. a: „der wahren Aussagen“.

²⁾ Wörtlich: „Die Seiten, Rücksichten“. In einer arithmetischen Proportion stellt dieselbe Zahl den Unterschied vieler Zahlen dar.

eine universelle Erkenntnisform gedacht (d. h. abstrahiert) werden kann, ist sie etwas anderes. Ferner, insofern sie aktuell gedacht wird, unterscheidet sie sich ebenfalls als ein besonderes Ding. Insofern es viertens richtig ist, von ihr auszusagen: „wenn sie als (spezifisch) dieselbe sich nicht etwa mit dieser Materie und diesen Akzidenzien (denen des Zaid), sondern vielmehr mit jener Materie und jenen Akzidenzien (denen des Omar) verbindet, ist sie jenes andere Individuum“, ist die genannte Natur (d. h. Wesenheit) wiederum ein Ding für sich. Diese allgemeine Natur existiert nun aber in den realen Individuen und zwar in der ersten Hinsicht (von den vieren). Durch diesen Umstand ist sie nicht universeller Natur. Sie existiert in der zweiten, dritten und vierten Hinsicht auch real in den Individuen. Wenn diese Hinsicht als universell aufgefaßt wird, dann befindet sich diese (universelle) Natur zugleich mit dem Charakter der Universalität in den Individuen. Die universelle Natur aber, mit der wir uns hier beschäftigen, (die logische) ist nur in der denkenden Seele.

Über das Ganze und den Teil. Das Universelle und Singuläre.

Da wir diese Verhältnisse nunmehr definiert haben, ist es leicht, den Unterschied zwischen dem Ganzen und dem Teile, zwischen dem Universellen und Singulären zu erkennen. Der Grund dafür ist der, daß das Ganze als solches in den realen Dingen existiert. Das Universelle¹⁾ aber als solches existiert nur in der begrifflichen Vorstellung. Ferner wird das Ganze gezählt nach seinen Teilen und jeder einzelne Teil gehört zum Bestande des Ganzen. Das Universelle aber wird nicht nach seinen Teilen (den Individuen) gezählt, noch auch gehören die Individuen zum Bestande des Universellen. Sodann verursacht die Natur des Ganzen nicht das reale Bestehen der Teile, die in dem Ganzen enthalten sind. Sie entnimmt vielmehr ihr Bestehen von jenen (den Teilen). Die Natur des Universellen aber verleiht den Teilen (den Individuen) ihr Bestehen, die in dem Umfange des universellen Begriffes enthalten sind. Aus demselben Grunde wird die Natur des Ganzen durchaus nicht

¹⁾ Die arabische Bezeichnung für Universale ist abgeleitet von dem Worte für Ganzes. Daher die Zusammenstellung.

zu einem seiner Teile. Die Natur des Universellen aber ist selbst ein Teil (nämlich die Wesensform) der Natur (seiner Teile) der Individuen; denn das Universelle ist entweder die Arten — diese bestehen aus den Naturen beider Universalia, nämlich des Genus und der Differenz — oder das Universelle ist die Vielheit der Individuen. Diese bestehen aus der Natur aller¹⁾ Universalia und aus der Natur der Akzidenzien, die den Universalien zugleich mit der Materie zukommen. Das Ganze ist ferner nicht ein Ganzes für jeden einzelnen Teil,²⁾ wenn dieser getrennt würde.³⁾ Das Universelle aber ist ein Universelles, indem es ausgesagt wird von jedem singulären (und jedem Teile seines Umfanges). Die Teile jedes Ganzen sind sodann endlich an Zahl. Die Teile eines jeden Universellen jedoch sind unendlich (insofern sie immer vermehrbar sind). Das Ganze erfordert, daß seine Teile zugleich in ihm präsent sind. Das Universelle aber erfordert es nicht, daß seine Teile zugleich in ihm enthalten sind.

Auf Grund dieser Auseinandersetzung kannst du andere Unterschiede finden zwischen diesen Begriffen, und auf diese Weise hast du erkannt, daß das Universelle verschieden ist von dem Ganzen.

Drittes Kapitel.

Der Unterschied zwischen dem Genus und der Materie.

Das, was uns jetzt obliegt, besteht darin, die Natur des Genus und der Art zu definieren, und darzulegen, von wie vielen Gegenständen das Genus ausgesagt wird. Zur Zeit der Griechen bezeichnete es viele Begriffe, und ebenso stellt sich sein Gebrauch zu unserer Zeit. Der Ausdruck Genus bezeichnet in unseren Künsten (den Teilen der Philosophie) nur dasjenige, was er in der Logik, wie bekannt, bedeutet. Ferner bezeichnet er das Substrat. Manchmal verwenden wir den Ausdruck Genus indem

¹⁾ In einem Individuum sind alle Universalia der arbor porphyriana, von der untersten Art bis zum höchsten Genus enthalten.

²⁾ Cod. d Gl.: „d. h. Ist das Ganze wirklich vorhanden, dann gilt dasselbe auch von allen Teilen“, kollektiv, aber nicht distributiv aufgefaßt.

³⁾ Es würde jedem einzelnen Teile zukommen „ein Ganzes zu sein“.

wir sagen: dieses gehört nicht zum Genus jenes Dinges, d. h. es ist nicht von der Art jenes Dinges oder es gehört nicht zu denjenigen Dingen, mit denen jenes in der Definition übereinstimmt.

Das Wort „Art“ bezeichnet jetzt, in unserer Zeit und nach unserer Gewohnheit in der philosophischen Literatur nur den logischen Begriff der Art und die Wesensformen der Dinge. Wir wollen jetzt darüber sprechen, wie es die Logiker gebrauchen.

In diesem Sinne sagen wir: der Begriff, der mit dem Worte Genus bezeichnet wird, ist nur „Genus“, nach Art der begrifflichen Vorstellung. Ist er, wenn auch nur in geringem Grade, verschieden von dieser Definition, dann ist er kein Genus. Ebenso verhalten sich alle einzelnen, bekannten Universalbegriffe. Unsere Darlegung erstreckt sich zunächst auf das Genus und auf ähnliche Begriffe, deren Formeln bei den weniger großen Philosophen eine große Anzahl bilden. Daher lehren wir: der Körper wird als Genus des Menschen bezeichnet. Manchmal jedoch wird er auch als die Materie des Menschen dargestellt. Wenn er daher Materie des Menschen ist, dann muß er notwendig realer Teil seiner Existenz sein. Nun aber ist es unmöglich, das dieser Teil (die Materie) vom Ganzen ausgesagt werde.¹⁾ Daher wollen wir betrachten, wie der Unterschied zwischen Genus und Körper sich verhält. Manchmal wird der Gegenstand als Genus aufgefaßt, manchmal als Materie. Aus diesem Umstande eröffnet sich uns die Möglichkeit, zu erkennen, was wir darlegen wollen. Fassen wir das Genus und den Körper als Substanz, die Länge, Breite und Tiefe besitzt, insofern sie Substanz ist und stellen wir zugleich die Bedingung, daß kein anderer Begriff in ihr enthalten sei, als dieser (der des Körpers). Würde ein anderer Begriff ihr von außen zukommen, der nicht der Begriff des Körpers wäre, wie z. B. der des sensitivum, vegetativum oder ein anderer, dann wäre dieses ein Begriff, der zu dem der Körperlichkeit von außen hinzukäme, von der körperlichen Natur ausgesagt und auf dieselbe bezogen würde. Der Körper ist also eine Materie.

Fassen wir aber den Körper als Substanz, die Länge, Breite und Tiefe besitzt und stellen wir zugleich die Bedingung, daß er keinem anderen Dinge zukomme, noch mit irgend einer

¹⁾ Dies müßte jedoch der Fall sein, wenn er zugleich Genus wäre.

anderen Bedingung verbunden sei.¹⁾ Dann kann nicht ausgesagt werden, daß seine körperliche Natur eine Substanzialität besitze, die durch diese bestimmten Dimensionen allein bezeichnet wäre. Sie besitzt vielmehr eine Substanzialität in irgend welcher unbestimmten Weise, selbst wenn sie mit tausend (anderen) rationes verbunden wäre, die die eigentümliche Natur dieser Substanzialität konstituieren, und tausend Wesensformen.²⁾ Jedoch treten gleichzeitig mit der Substanzialität und in ihr die Dimensionen auf. Im ganzen sind es drei Dimensionen, so wie sie dem Körper zukommen können. Kurz, beliebige Bestimmungen mögen sich (zu der Natur des Körpers) vereinigen, indem (wörtlich: nachdem) deren Gesamtheit eine Substanz von drei Ausdehnungen wird. (Diese Natur besitzt eine unbestimmte Substanzialität, ohne dreidimensionale Materie zu sein), und diese vereinigten Bestimmungen, wenn sie überhaupt stattfinden, mögen in die individuelle Natur dieser Substanz eintreten (und Bestandteile derselben bilden). Jedoch wird diese Substanz nicht zuerst durch die Dimensionen vollendet noch haften sodann jene allgemeinen Begriffe dem Dinge nur äußerlich an, nachdem es bereits (als Substanz) zur Vollendung gelangt ist. Wenn wir den Körper in diesem Sinne verstehen, dann ist er der Körper der das Genus darstellt. Daher ist der Körper in dem ersten Sinne (als dreidimensionale Materie) genommen — er ist nämlich ein Teil der zusammengesetzten Substanz, die besteht aus dem Genus „Körper“ und den Wesensformen, die später sind als die Körperlichkeit in dem Sinne der Materie — nicht ein Prädikat (noch prädicierbar); denn diese Summe (von Dimensionen, die den konkreten Körper ausmachen) ist nicht etwa nur eine abstrakte³⁾ Substanz, die Länge, Breite und Tiefe besitzt, (sondern ein konkretes Ding). Was aber den zweiten Begriff angeht (die substantia secunda des Körpers als Genus), so ist sie ein Prädikat für jede Zusammensetzung, die aus Materie und Wesensform besteht (also von jedem individuellen Körper), sei dieses nun eine einzige, oder eine Mehrzahl von Individuen. In⁴⁾ dieser Substanz befinden sich die drei Dimensionen. Der Begriff des

¹⁾ Das Genus muß von jeder Determinierung frei sein.

²⁾ Diese dürfen den Körper aber nicht individualisieren, noch die drei Dimensionen in ihn einführen. Er muß logisches Genus bleiben.

³⁾ Nur das Abstrakte, das Universelle kann prädicirt werden.

⁴⁾ Sie sind nicht diese Substanz selbst, sondern Akzidenzien derselben.

Körpers (als Genus) ist daher ein Prädikat, das ausgesagt wird von der Summe, die aus der Körperlichkeit, in dem Sinne der Materie genommen, und aus der Seele besteht;¹⁾ denn die Summe dieser (wesentlichen Teile) ist eine Substanz, selbst dann, wenn diese sich aus vielen realen Bestandteilen (wörtlich: „rationes“, Wesenheiten) zusammensetzt. Diese Summe (aus Wesensform und Materie) existiert real und zwar nicht in einem Substrate (weil sie selbst eine Substanz ist). Diese Summe ist also ein Körper; denn sie ist eine Substanz, nämlich eine Substanz, die Länge, Breite und Tiefe besitzt.

Ebenso verhält sich folgendes. Betrachtet man den (abstrakten) Begriff „animal“, unter der Bedingung, daß in seiner Natur als animal nur die Körperlichkeit und Bestimmung des esse vegetativum und die der sinnlichen Wahrnehmung enthalten ist. Alles, was über diese Begriffe hinausgeht, kommt dem animal von außen zu. Dann ist es häufig sehr nahe liegend, daß dieses animal vegetativum, sensitivum für den Menschen zur Materie oder zum Substrate wird. Seine Wesensform ist dann die vernünftige Seele. (Sie wird in dieses animal sensitivum „eingepreßt“.) Dies trifft zu, selbst wenn man das animal betrachtet als Körper in dem Sinne, in dem der Körper „Genus“ ist.²⁾ In den rationes dieses Körpers (d. h. in den wesentlichen Bestimmungen desselben) ist das sensitivum und andere Wesensformen (z. B. das vegetativum und rationale) in der Weise enthalten, daß der Körper die Möglichkeit (für die Aufnahme dieser Formen) offenläßt.³⁾ Alles dieses gilt, selbst wenn wir den unrealen Fall setzen, daß das rationale, oder eine spezifische Differenz, die dem rationale gleichsteht, nicht bewirkt, daß irgend etwas von diesen Dingen (dem sensitivum oder vegetativum) seine Existenz erhalte oder vernichtet werde,⁴⁾ sondern, daß das ratio-

¹⁾ Vorausgesetzt ist, daß das Genus „Körper“ von einem Lebewesen ausgeht.

²⁾ Avicenna denkt an den Fall, in dem der physische, tierische Körper Substrat für die menschliche Seele ist. Es bestand die Lehre, der menschliche Embryo habe zuerst eine sensitive Seele. Diese werde durch die vernünftige Seele verdrängt. Der Embryo werde also von einem Tiere zum Menschen. Dasselbe gilt auch von der begrifflichen Ordnung. Der Körper als Genus ist Substrat für die Seele indem man das Unbestimmte und Allgemeineren auffaßt als Substrat für das Bestimmte und Besondere.

³⁾ Wörtlich: „auf dem Wege der Erlaubnis“.

⁴⁾ Wörtlich: „zu setzen oder aufzuheben“.

nale vielmehr nur die Möglichkeit offenlasse für die Existenz irgend eines jener Dinge¹⁾ in seinem eigentümlichen Wesen. Dort²⁾ ist zugleich mit der Wesensform die Potenz des vegetativum, der sinnlichen Wahrnehmung und der Bewegung notwendigerweise verbunden. Sie sind notwendig oder auch nicht notwendig, wenn es sich darum handelt, daß keine anderen Wesensformen vorhanden sind.³⁾ Oder der Gegenstand ist (wenn B., s. und v. nicht eintreten) ein animal in dem Sinne des Genus. Ebenso verstehe das Verhältnis der beiden Differenzen, des sensitivum und rationale. Betrachtet man nämlich das sensitivum als Körper (*corpus animatum anima sensitiva*) oder als irgend ein Ding, dem die Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung zukommt, und stellt man zugleich die Bedingung, daß demselben keine andere Bestimmung hinzugefügt werde, dann ist es keine eigentliche *differentia specifica* (*hominis*), selbst wenn (das sensitivum) ein Teil des Menschen ist.⁴⁾ Aus dem gleichen Grunde (weil keine weitere Bestimmung hinzugefügt werden soll) wird auch der Begriff des animal nicht von ihm (dem sensitivum) ausgesagt. Betrachtet man aber den Begriff der Differenzen (des sensitivum) als einen Körper oder ein Ding (ohne Hinzufügung weiterer Bedingungen), dann können andere Bestimmungen ihm zukommen, in ihm enthalten sein und zugleich mit ihm existieren, welche Wesensformen und Bedingungen es auch sein mögen, — vorausgesetzt ist, daß in diesen Wesensformen die Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung eingetreten ist — und dann bildet dieselbe (im eigentlichen Sinne) eine spezifische Differenz für den Menschen. Der Begriff animal kann und wird dann von

¹⁾ Das rationale bedingt nicht notwendig die tierische oder vegetative Seele. Sonst könnte es nicht ohne letztere als reiner Geist existieren. Avicenna bezeichnet den angenommenen Fall als einen irrealen, obwohl er absolut genommen real ist, weil er in dem vorliegenden Falle nur redet von einer Seele die Form eines Körpers ist. In diesem Falle bedingt natürlich das rationale auch das sensitivum und vegetativum.

²⁾ Cod. d. GL: „d. h. in der tierischen Natur“.

³⁾ Der Sinn dieser dunklen Worte ist wohl der. Die Bewegung (B.) setzt das vegetativum (v.) und sensitivum (s.) voraus, das v. nur s. Notwendig sind also v. und s., wenn B. oder v. allein, wenn s. ohne B. vorhanden ist. Nicht notwendig sind B. und s. wenn nur v., oder B. wenn nur v. und s. als real angenommen werden.

⁴⁾ Die *differentia* eines konkreten Dinges muß sich so verhalten, daß noch weitere Bestimmungen wie die *propria*, *accidentia* und *principia individuationis* hinzugefügt werden können.

ihm ausgesagt. Infolgedessen gilt der Gedanke: in welchem Begriffe du auch immer den Körper fassest betreffs aller Dinge¹⁾ dieser sublunaren Welt, deren Charakter als Genus oder Materie zweifelhaft sind, du findest, daß es immer möglich ist, spezifische Differenzen zu ihm hinzuzufügen, welche es auch (im einzelnen Falle) sein mögen. Diese verhalten sich so, daß sie in den Körper (als das Genus) eintreten. Im Verhältnisse zu dieser Differenz ist dann der Körper „Genus“. Betrachtetest du sie (die Materie) aber mit Rücksicht auf eine²⁾ spezifische Differenz, vollendest du mit derselben den Begriff (ratio) und machst ihn zu einem in sich ganz abgeschlossenen, so daß ein anderes Ding, wenn es noch zu ihm hinzutreten würde, nicht zu jener Summe von (wesentlichen) Bestimmungen gehörte, sondern von außen hinzugefügt würde, dann ist sie nicht „Genus“, sondern „Materie“. Sagt man aber von der Materie aus, daß sie ein vollendetes Wesen (ratio) sei, so daß in derselben alles dasjenige bereits als Bestandteil eingetreten ist, was einen Teil derselben bilden kann (also auch die *diferencia specifica ultima*), dann wird sie eine „Art“. Wenn du aber auf diesen Begriff (ratio, Wesen) hinweisest (indem du betonst), daß er jenes (die Differenz) nicht annimmt,³⁾ so ist die Materie ein Genus.

Daher ist dieser Gegenstand, wenn er unter der Bedingung aufgefaßt wird, daß keine von außen hinzutretenden Bestimmungen ihm anhaften, eine „Materie.“ Stellt man aber die Bedingung, daß ihm solche Bestimmungen (die wie z. B. Differenz) wirklich zukommen, dann ist er eine „Art“. Verhält es sich aber so, daß die äußeren Bestimmungen noch nicht hinzutreten, sondern vielmehr so, daß jede einzelne von außen hinzutretende Bestimmung ihm anhaften kann und zwar in dem Sinne, daß sie einen innern Teil seines gesamten Inhaltes bildet, dann ist derselbe ein Genus. Dieses alles ist aber nur in einem zusammengesetzten Wesen zweifelhaft (dort ist die Materie zu unterscheiden von dem Genus). In einem Wesen aber, das einfach ist, kann eventuell der Verstand in sich selbst diese Bestimmungen logisch denken und supponieren, in der Weise, wie wir

¹⁾ Ebenso wie an Mensch, Tier und Pflanze kann man an allen anderen Welt dingen das Verhältnis von Genus und Materie exemplifizieren.

²⁾ Für ein konkretes kommt nur eine Differenz im eigentlichen Sinne in Frage. Der arabische Ausdruck könnte auch „einige“ bezeichnen.

³⁾ Wörtlich: „Daß er nicht hingelangt zu jenem“.

dasselbe in einem früheren Kapitel (1 und 2 dieser Abhandl.) aneinandergesetzt haben. In der realen Existenz aber kann in dem einfachen Gegenstande: ein reales Ding als Genus und ein anderes Ding als die Materie nicht unterschieden werden.

Daher lehren wir: der Mensch besitzt die Körperlichkeit, bevor er die Natur des „animal“ hat nur in einigen Arten und Weisen unseres Denkens, wenn wir die Körperlichkeit auffassen als die Materie,¹⁾ nicht als Genus. Ebenso besitzt der Mensch den Körper begrifflich früher als die Natur des animal, und zwar indem man den Körper auffaßt in dem Sinne, daß er nicht von dem Subjekte prädiiziert werden kann, nicht etwa in dem Sinne daß er (als Genus) von ihm ausgesagt wird.²⁾ Was nun aber den Begriff der Körperlichkeit (als Genus) angeht, den man voraussetzt, indem man es zugleich für möglich hält, daß er jeden anderen Wesensbegriff in sich (der Potenz nach) einschließe, der sich mit der Körperlichkeit verbindet — durch diesen besteht zugleich die Notwendigkeit, daß er die drei Dimensionen enthalte — so kommt dieser Begriff nicht dem Dinge zu, daß eine bestimmte Art des Tieres ist, es sei denn, daß dieser „Körper“ das Wesen des animal bereits enthält.³⁾ Dann ist also das Wesen (ratio) des animal irgend ein aktueller Teil der realen Existenz⁴⁾ dieses Körpers, nachdem das animal vorher in (dem Begriffe) der Körperlichkeit nur der Potenz nach enthalten war.⁵⁾ Daher ist das Wesen (ratio) des animal ein Teil von der Existenz jenes Körpers. Er verhält sich umgekehrt wie der Körper, wenn er aktuell existiert.⁶⁾ Ebenso verhält sich der Körper, wenn man ihn faßt als Materie. Er ist ein Teil des real existierenden animal. Das abstrakt gefaßte Genus „Körper“ das nicht die physische Materie bedeutet, erhält seine Existenz und die Verbindung (Summierung) seiner Teile nur dadurch, daß

¹⁾ Der Begriff animal sensitivum setzt den des physischen Körpers voraus.

²⁾ Cod. a umgekehrt: „in dem Sinne, daß er von ihm ausgesagt wird“. Das Physische kann als prima substantia (cfr. Arist., Kat. I a—b) nicht prädiiziert werden.

³⁾ a add: „wenn der Körper ein lebender ist“.

⁴⁾ Wird das Genus differenziert, dann ist zugleich seine reale Existenz gegeben. Vgl. Färábl, Ringsteine Nr. 6.

⁵⁾ Wörtlich: „nachdem die körperliche Natur das animal in sich einschloß“.

⁶⁾ Der physische Körper ist ein Teil des Tieres, das „Tier“ aber ein Teil des logischen Körpers, des Genus Körper.

seine einzelnen Arten¹⁾ existieren. Was unter dem Genus (als Individuen und Arten) auftritt, sind die äußeren Ursachen seiner Existenz. Das Genus ist nicht umgekehrt Ursache für die Existenz der Arten und Individua. Besäße die Körperlichkeit, die als Genus gefaßt wird, eine reale Existenz, die aktuell wäre, bevor die Natur der Art real existierte, dann wäre das Genus Ursache für die Existenz der Wesenheit der Art. So z. B. verhält sich der Körper, der als Materie aufgefaßt wird (er ist integraler Teil des Dinges und daher könnte man ihn als „Ursache“ für die „Art“ auffassen. Als Ursache wäre er zugleich früher als die Wirkung), selbst wenn dieses kein prius der Zeit nach²⁾ ist. Die Existenz jener Körperlichkeit (als Genus), die in dieser Art existiert, ist also selbst die reale Existenz dieser Art, nichts anderes (kein physisch von ihr zu trennender Teil).

Ebenso verhält sich das begriffliche Denken; denn das Gesetz dieser Verhältnisse in der logischen Ordnung ist ebenso, wie wir auseinandergesetzt haben. Der Verstand kann in keinem der realen Dinge dem Begriffe der Körperlichkeit, die zur Natur des Genus gehört, eine reale Existenz beilegen, so daß diese Körperlichkeit zuerst wirklich würde, und daß dann derselben ein anderes Wirkliche hinzugefügt werden müßte. Dadurch erst entstünde das animal, nämlich die Spezies im Geiste. Denn wenn man dieses (das Hinzufügen eines wirklichen zum Genus) ausführte, dann könnte der Begriff (ratio, Wesen), der dem Genus zukommt, im Verstande nicht von der Natur der Art prädiert werden.³⁾ Die Art wäre vielmehr ein Teil⁴⁾ des Genus (in der Wirklichkeit wie) auch im logischen Denken. Im Gegenteil kommt dem (realen) Dinge, das Art ist, die Natur des Genus in der wirklichen Existenz und zugleich⁵⁾ im Verstande nur dann zu, wenn die Art in ihrer ganzen Vollkommenheit wirklich geworden ist. Die spezifische Differenz ist dabei aber nicht etwas, das der „ratio“ jenes Genus fremd wäre und das auf das Genus bezogen würde. Sie ist vielmehr im Genus enthalten und ein Teil desselben und zwar in der Weise, die

¹⁾ Nur in den realen Arten sind alle Bestandteile mit dem Genus verbunden.

²⁾ Cod. c 2 add: „sondern nur ein solches dem Wesen nach ist“.

³⁾ Die Art wäre etwas zum Genus Hinzugefügtes, etwas ihm Fremdes.

⁴⁾ Der Teil kann nicht von dem Ganzen prädiert werden.

⁵⁾ Logische und ontologische Ordnung sind parallel.

wir erwähnt haben.¹⁾ Dieses ist nicht das eigentliche Seinsgesetz des Genus allein, sondern das Seinsgesetz eines jeden Universellen, insofern es ein Universelles ist.

Es ist daher klar, daß der Körper, wenn man ihn in der Hinsicht auffaßt, in der er ein Genus ist, sich verhält wie ein Unerkanntes.²⁾ (weil Undeterminiertes). Von diesem erkennen wir noch nicht, (solange es Genus bleibt) welche und wie viele Wesensformen es in sich enthält. Die Seele sucht nach der Aktuierung (Bestimmung) jenes (Undeterminierten), denn das Genus (als solches) ist noch nicht im Geiste gefaßt und bestehend als ein Gegenstand, der aktuell determiniertes Genus wäre.³⁾ Ebenso verhält es sich, wenn wir die Farbe betrachten und sie im Geiste präsent halten; denn die Seele ist nicht dadurch befriedigt, daß ein Ding in ihr wirklich wird, das nicht aktuell bestände; sondern sie sucht in dem Begriffe (ratio) der Farbe etwas, das zum Wesen derselben hinzugefügt werde (die Inhärenz und die Artbestimmtheit), so daß sie eine beliebige aktuelle Farbe werde. Betreffs der Natur der Art aber verlangt die Seele nicht, daß ihr Wesensbegriff vollständig werde.⁴⁾ Die Seele verlangt vielmehr (nur), daß derselbe die individuelle Determination erlange. Wenn nun die Seele betreffs der Natur des Genus die individuelle Determination sucht (um das Individuum zu erkennen), dann leistet sie das Entsprechende und Erforderliche und erfüllt dasjenige, mit dem sie sich innerlich zufrieden fühlt. (Wenn der Geist aber auch in dieser Weise auf das Erkennen des Individuums gerichtet ist), so sucht er zugleich trotzdem auch die Aktualisierung (Determinierung) des Wesensbegriffes (der ratio) des Genus. Dadurch bleibt dem Genus (das zur Art determiniert wurde) nur noch die eine Möglichkeit (für eine weitere Determination) übrig,⁵⁾ so daß es um so mehr disponiert wird für dieses Suchen der Seele (nach einer individuellen Determination). Der Seele kommt es dann zu, daß sie irgend ein beliebiges individuelles Ding (wörtlich ein Objekt des Hinweises) annimmt. Die Seele kann das

¹⁾ Vgl. Kap. 1 und 2, dann Logik I, Teil I, 10—13 und Metaph. V, 5—7.

²⁾ Cod. a: „wie ein Prädikat“.

³⁾ Das Genus ist nur in den Arten aktuell und determiniert.

⁴⁾ Die Art ist ein in sich abgeschlossener Begriff, der keines Subjektes der Inklusion bedarf, um zu existieren. Der Artbegriff besagt keine Relation.

⁵⁾ Nach der Determination der letzten Art kann keine andere als die der Individualität mehr stattfinden.

Genus aber nicht so umgestalten, daß dasselbe irgend ein beliebiges Individuum werde, es sei denn, nachdem sie andere Begriffe hinzugefügt hat, die logisch später sind als der der Farbe und früher als die individuelle Determination;¹⁾ denn der Geist vermag nicht, die Farbe, solange sie nur (abstrakte) Farbe ist, ohne daß sie eine andere Determination erhalten hat, als ein reales Individuum zu bezeichnen, sodaß sie eine bestimmte Farbe sei in dieser (bestimmten) Materie. Jenes (generische) Ding ist nur „Farbe“ (ohne ein Individuum zu sein). Manchmal aber wird es durch akzidentelle Dinge, die ihm von außen zukommen, zum Individuum bestimmt. Sie verhalten sich so, daß sich das Ding als Individuum fortbestehend vorstellt, trotzdem eines der Akzidenzien aufhört zu sein. (Denn dieses Akzidenz ist für das Wesen nicht unbedingt notwendig.) Ebenso verhält es sich mit den determinierenden Bestimmungen, die die Art herstellen. Dasselbe ist der Fall betreffs der Dimension und der Qualität und ähnlicher Verhältnisse. Das Gleiche gilt von dem Körper (als Genus aufgefaßt), über den wir jetzt verhandeln. Der Verstand kann ihn sich nicht als einen individuellen vorstellen (wörtlich zu einem Gegenstande des Hinweises machen), wenn er ausschließlich den Begriff auffaßt, daß er eine „Substanz“ ist, die irgend ein beliebiges Ding enthält (und enthalten kann), nachdem die Summe (der Dimensionen) lang, breit und tief aktuell geworden ist, kurz bevor die Dinge bestimmt (determiniert) worden sind, die das Genus (der Potenz nach) in sich einschließt, oder nicht. Dann (durch diese Determination) wird das Genus zur Art.

Dagegen könnte jemand einwenden: infolge obiger Ausführung könnten wir durch eine solche Summe, die wir herstellen (z. B. aus den drei Dimensionen) ein beliebiges Ding zusammenfügen. Dagegen erwidern wir: unsere Ausführungen behandeln eine bestimmte Art der Summierung. Diese gilt nur von Gegenständen, innerhalb deren ein Zusammentreten von Bestimmungen (wörtlich „Dinge“ wie Genus, Differenz u. s. w.) stattfinden und zwar in der Weise wie „Dinge“ „zusammentreten“ in der Natur des Genus, insofern es ein Genus ist.²⁾ Diese Art

¹⁾ Zwischen Genus und Individuum müssen vorerst die Arten eingeschoben werden, damit das Einzelding zu stande komme.

²⁾ Die „Summierung“, d. h. Zusammenfügung muß also stattfinden, so daß das eine determiniert, das andere determiniert wird.

der Vereinigung besteht darin, daß die vereinigenden Dinge spezifische Differenzen sind, die zum Genus hinzugefügt werden. Jedoch will unsere Auseinandersetzung an dieser Stelle die Natur des Genus nicht klar legen noch auch die Frage erörtern, wie das Genus die spezifischen Differenzen und andere Bestimmungen als die spezifischen Differenzen in sich einschließt. Ebensovienig wollen wir auseinandersetzen, welche Dinge nach Art der spezifischen Differenzen im Genus sich vereinigen; sondern unsere Darlegungen über Genus, Differenz u. s. w. wollen nur zur Lösung der Frage hinführen, worin der Unterschied zwischen Genus und Materie bestehe.

Wenn wir nun einen Unterschied zwischen zwei Dingen begründen wollen, so liegt es uns ob, diese Unterscheidung und Trennung weiter zu führen bis zur Darlegung anderer Zustände (deren Darlegung jedoch nicht unsere eigentliche Absicht war). Unsere Absicht war vielmehr nur, die Natur des Genus, das den Körper darstellt, klarzulegen, nämlich zu zeigen, daß derselbe eine Substanz sei, in der sich viele Dinge (d. h. Bestimmungen) zusammenfinden können und die so beschaffen sind, daß sie sich in derselben harmonisch vereinigen. Auf diese Weise wird ihre Summe lang, breit und tief (d. h. sie wird ein Körper). (Wir wollten nur dieses darlegen), selbst wenn (auf diese Weise) die Dinge nicht inbezug auf die Voraussetzungen¹⁾ bekannt werden und noch unbekannt bleiben.

Soweit geht unsere Diskussion betreffs dessen, was wir in diesem Kapitel auseinandersetzen.

Viertes Kapitel.

Die Art und Weise, wie die der Natur des Genus fremdartigen Begriffe in das Genus eintreten.

Wir wollen nun über die Dinge sprechen, die sich im Genus zusammenfinden können und die sich so verhalten, daß allein durch sie der Werdeprozeß zum Stillstand kommt,²⁾ der

¹⁾ Durch die Darlegungen ist noch nicht klar geworden, welche Bedingungen Genus, Art und Differenz erfüllen müssen, damit sie „sich vereinigen“ können. Dies bleibt den folgenden Kapiteln zu erklären übrig.

²⁾ Cod. d Gl.: „d. h. das Genus schließt dieselben ein und umfaßt sie“.

die Natur und die Wesenheit des Genus zur Existenz bringt, so daß sie aktuell wirklich ist.

Daher lehren wir: dieses Problem zerfällt in zwei Teile. Der eine besagt, welches die Dinge sind, die das Genus in sich selbst hervorrufen und in sich vereinigen muß (damit ein reales Individuum entstehe). Dann also machen jene Dinge das Genus zu einer Art. Der zweite Teil besteht in der Frage, welche Dinge sind tatsächlich präsent im Bereiche des Genus, ohne daß sie sich so verhalten (wie die Bestimmungen, die das Genus zu einer Art machen). Wenn z. B. in jenem determinierten Körper die weiße Farbe in der erwähnten Weise¹⁾ präsent geworden ist, dann bildet sie denselben nicht zu einer Art um. Wenn daher das animal in ein männliches und weibliches zerfällt, wird das Tier dadurch noch nicht zu einer Art gemacht. Folglich wird dasselbe trotz dieser zweifachen Teilung durch andere „Dinge“ (Begriffe) in seiner Art bestimmt. Das „animal“ kann ferner einem Individuum in Wirklichkeit zukommen, in dem viele Akzidenzien vorhanden sind, so daß diese Summe zu einem bestimmten Tiere wird, das Objekt eines individuellen Hinweises wird.

Daher lehren wir: es ist nicht erforderlich, daß wir uns bemühen, die Eigentümlichkeit der Differenz eines jeden Genus zu beweisen für eine jede Art, noch die Differenzen der verschiedenen Arten eines einzelnen Genus; denn dies übersteigt unsere Fähigkeit. Was in unserer Macht liegt, ist vielmehr die Kenntnis des Gesetzes dieser Verhältnisse und der Frage, wie sich die Sache (absolut genommen) in sich verhält. Betrachten wir aufmerksam irgend eine der begrifflich faßbaren Abstraktionen, die bei der Determinierung des Genus auftreten, und fragen dann, ob dieser Begriff dem Genus zukomme unter Voraussetzung dieses Gesetzes oder nicht, dann können wir häufig betreffs einer Vielheit von Dingen keine Antwort auf diese Frage geben. Manchmal aber erkennen wir das Gesetz betreffs eines bestimmten Dinges. Infolgedessen lehren wir: der universale Begriff verhält sich, wenn er mit irgend einer bestimmten Natur ausgestattet wird, zunächst so, daß diese Hinzufügung zum Genus nach Art einer Teilung vor sich geht, so daß also jene Natur ihm den Charakter einer Art verleiht, und daß ferner diese

¹⁾ D. h. indem die Akzidenzien nicht die Art beeinflussen.

Teilung unmöglich konvertiert werden kann,¹⁾ indem zugleich jenes Objekt eines Hinweises (das Individuum) in seiner Substantialität bestehen bliebe. In diesem Sinne würde z. B. das sich Bewegende von beiden (Teilen des kontradiktorischen Gegensatzes)²⁾ zu einem solchen, das sich nicht bewegt (wenn es seine „Art“ änderte) oder umgekehrt.³⁾ Dabei aber bleibt es numerisch ein und dasselbe und das sich Bewegende oder sich nicht Bewegende sind die zwei Arten einer wesentlichen⁴⁾ Einteilung. Die Einteilung muß vielmehr dem Genus notwendig anhaften. Daher trennt sich der dem Dinge eigentümliche Begriff nicht von dem ihm zukommenden Anteile des Genus.⁵⁾ Ferner muß der positive der beiden Teile oder beide zusammen sich nicht akzidentell verhalten in Beziehung auf das Genus und ihm nicht zukommen durch Vermittlung eines Inhaltes (wörtlich: Dinges), der (logisch) früher ist wie diese beiden. Die Natur des Genus begreift in sich, daß jener Begriff (die Differenz) in erster Linie (primo et per se) dem Genus zukommt; denn wenn jener Begriff (ratio) erst in zweiter Linie (durch Vermittlung eines anderen) ihm anhaftet, dann kann er durchaus keine Differenz bilden. Er bildet vielmehr ein notwendiges Akzidens für dasjenige, was Differenz ist. Die Sache verhält sich dann so, wie wenn ein (anderes) Teilungsprinzip bereits eine Verschiedenheit (im Genus) herbeigeführt hat (vor dem Eintreten der scheinbaren Differenz). Die Substanz zerfällt daher⁶⁾ nicht in eine körperliche und unkörperliche (dies wäre eine Einteilung primo et per se), sondern in eine, die die Bewegung aufnimmt, oder nicht. Das „aufnahmefähig Sein für die Bewegung“ haftet der Substanz nicht an in erster Linie (unvermittelt), sondern nachdem sie ein Körper und ein Räumliches geworden ist. Daher haftet das „aufnahmefähig Sein für

¹⁾ Die Art kann nicht durch das Genus, wohl das Genus durch die Art geteilt werden.

²⁾ mobile und immobile.

³⁾ Die Konvertierung ist hier möglich. Durch diese Bestimmung wird das Genus also nicht zu einer Art gemacht im eigentlichen Sinne. Das Individuum oder das Genus erhält vielmehr in den Bestimmungen des moveri vel non moveri nur akzidentelle Momente.

⁴⁾ Es ist eine Einteilung gemeint, die kein tertium zuläßt, also eine in kontradiktorische Gegensätze.

⁵⁾ Jede Art füllt den ihr zufallenden Teil des Genus aus.

⁶⁾ Avicenna will ein Beispiel für eine sekundäre Einteilung anführen.

die Bewegung“ notwendig dem Körper an. Ebenso sind mit dem Körper viele (andere) Dinge verbunden, von denen jedes einzelne den Begriff des Körpers wachruft.¹⁾ Sie sind jedoch keine spezifischen Differenzen, sondern wirkliche Dinge, die den Differenzen notwendigerweise anhaften;²⁾ denn der Substanz haften jene Dinge (rationes) (nur) durch Vermittlung der körperlichen Natur an. Die Einteilung der Substanz aber in Teile, die bezeichnen, daß sie nicht Körperliches oder etwas Körperliches sei, ist eine Teilung der Substanz als solcher (ihrem Wesen nach), nicht auf Grund irgend eines anderen Dinges (das eine Vermittlung bildete, also *primo et per se*).

Manchmal ist es zulässig, daß einige Bestimmungen, die dem Genus nicht in ursprünglicher und direkter Weise zukommen, dennoch spezifisch eine Differenz sind. Jedoch ist dieses keine spezifische Differenz, die jenem Genus nahe steht (*differentia proxima*); sondern es handelt sich dann um eine Differenz, die auf eine andere folgt. So sagt man, der Körper ist teils rationale, teils non-rationale; denn der Körper, nur als solcher genommen, ist nicht dazu disponiert, rationale oder non-rationale zu sein. Damit er diese letzteren Bestimmungen annehme, muß er zunächst ein seelisches Prinzip besitzen (also animal sein), so daß er dann erst rationale wird. Existiert nun eine Differenz für das Genus, so ergibt sich notwendig, daß die Differenzen, die auf diese erste Differenz folgen, solche sind, die die Determinierung (und Individualisierung) dieser ersten Differenzen bedeuten. Denn das rationale oder non-rationale erklärt näher die Differenz der Substanz als einer, die ein Lebensprinzip besitzt; denn das rationale haftet dem Dinge an, insofern es ein *sensitivum* ist, nicht insofern es z. B. die weiße Farbe hat, oder süß, oder schwarz ist oder irgend ein anderes Akzidens aktuell besitzt. Ebenso verhält es sich mit der Bestimmung des Körpers als eines *vivens* oder *non-vivens*. Diese Bestimmungen kommen demselben durchaus nicht auf Grund irgend eines Genus zu, das die Vermittlung bildete³⁾ (sondern *primo et per se*). Denn wenn

¹⁾ In deren Definition wird der Körper „genannt“, weil er Substrat dieser Dinge, diese also seine Akzidenzien sind.

²⁾ Sie haften also durch Vermittlung der Differenzen der Substanz des Körpers an.

³⁾ Wörtlich: „eines der mittleren Genera“, die in der *arbor porphyriana* zwischen der Substanz und dem Individuum liegen. Alle die genannten haften der *substantia corporea* immediate an.

der Natur des Genus noch andere Akzidenzien (abgesehen von der Differenz) zukommen, durch die die Natur des Genus geteilt wird, dann muß entweder die Disposition für die (Aufnahme der) Teilung durch diese Akzidenzien auf Grund der Natur des Genus selbst (direkt) bestehen oder durch eine universellere Natur vermittelt werden, in demselben Sinne wie in anderen Fällen, die oben aufgezählt sind (wörtlich „früher“), die Teilung dem Genus zukommt auf Grund einer weniger universellen Natur.¹⁾ Wenn die Bestimmung eines Genus erfolgt auf Grund einer Natur, die universeller ist als die des Genus, so verhält sich dieses, wie wenn der Begriff des animal bestimmt wird durch den der weißen und schwarzen Farbe und der Begriff des Menschen durch den des Männlichen und Weiblichen. Diese Bestimmungen gehören nicht zu den Artdifferenzen der beiden Begriffe; vielmehr kann das animal jene Akzidenzien nur deshalb in sich aufnehmen, weil es zugleich ein natürlicher Körper ist, und weil dieser natürliche Körper aktuell als Substanz²⁾ existiert. Sodann bildet in zweiter Linie das animal ein Substrat für diese genannten Akzidenzien, und nimmt dieselben in sich auf, selbst dann wenn es in der Tat nicht ein animal ist (sondern nur Körper bleibt).³⁾ Der Mensch ist ebenfalls nur in dem Sinne disponiert, die Akzidenzien des Männlichen und Weiblichen in sich aufzunehmen, als er ein animal ist. Daher sind diese beiden Akzidenzien (weil sie durch einen Begriff vermittelt werden, der universeller ist als der des Menschen) keine spezifischen Differenzen des Genus „Mensch“.

Manchmal sind Dinge dem Genus eigentümlich und zerlegen dasselbe, wie die Bestimmungen des Männlichen und Weiblichen das Genus Tier einteilen, ohne daß sie jedoch in irgend welcher Weise spezifische Differenzen des Genus wären. Der Grund dafür ist der: diese Bestimmungen sind nur dann „Differenzen“, wenn sie dem animal zukommen auf Grund seiner

¹⁾ Die Akzidenzien haften der Natur des Genus auf Grund eines universelleren Begriffes an, wenn sie auch anderen Genera zukommen, also einen weiteren Umfang haben, wie das genannte Genus. Die Unterarten werden jedoch durch einen engerbegrenzten Begriff vermittelt, weil sie den Umfang des Genus einschränken.

²⁾ Nur einer Substanz können die genannten Akzidenzien anhaften.

³⁾ Das Substrat erster Linie für die genannten Akzidenzien ist die substantia corporea. Das Genus animal verhält sich zu ihnen indifferent. Das esse substantiam gilt als ein prius im Vergleich zu dem esse animal.

Wesensform, so daß also gerade seine Wesensform¹⁾ durch dieselben in ursprünglicher und unvermittelter Weise geteilt wird. Diese Bestimmungen dürfen nicht notwendige Akzidenzien bilden für ein Ding, das bereits durch spezifische Differenzen seinen Bestand erhält und zwar in ursprünglicher Weise (*primo et per se*). Wenn sich die Sache aber nicht so verhält, sondern wenn die Bestimmungen dem animal nur zukommen, weil seiner Materie — und diese besteht auf Grund der spezifischen Differenzen²⁾ — ein Akzidens anhaftet, dann tritt das animal in einen Zustand ein, der sich so verhält, daß er das Eintreten der Wesensform und Wesenheit des Genus in die Materie nicht ausschließt (sie aber auch nicht fordert) noch auch die beiden Extreme der Einteilung.³⁾ Ebenso wenig hindert sie dieser Zustand, daß das Genus sich mit anderen Bestimmungen auf Grund seiner Wesensform⁴⁾ durch Vermittelung der spezifischen Differenzen verbinde. Daher sind die beiden Extreme der Teilung (z. B. das Männliche und Weibliche inbezug auf den Menschen) keine spezifischen Differenzen, sondern notwendig anhaftende Akzidenzien. So verhält sich z. B. das Männliche und Weibliche;⁵⁾ denn ist z. B. der Same gut disponiert für die Wesensform des Tieres und ist er zugleich disponiert für eine spezielle Differenz

¹⁾ Vgl. Arist., *Metaph.* 1058 b 1: *καὶ ἐπειδὴ ἐστὶ τὸ μὲν λόγος, τὸ δ' ὄλη, ὅσαι μὲν οὖν ἐν τῷ λόγῳ εἶσιν ἐναντιότητες εἶδει (Wesensform) ποιοῦσι διαφοράν, ὅσαι δ' ἐν τῷ συνειλημμένῳ τῇ ὄλῃ οὐ ποιοῦσιν. διὸ ἀνθρώπου λευκότης οὐ ποιεῖ οὐδὲ μελανία (sil. διαφοράν).*

²⁾ Wörtlich: „Diese ist von ihnen“, d. h. eventuell: die Materie gehört ebenfalls zu den Differenzen des Genus (*substantia corporea*).

³⁾ Die beiden Extreme der Einteilung sind die als kontradiktorische Gegensätze gefaßten Arten des Genus, z. B. rationale und non-rationale. Wenn die Bestimmungen sich indifferent zur Wesensform verhalten, dann können sie auch anderen Arten zukommen, sind also keine Differenzen im eigentlichen Sinne.

⁴⁾ Die ersten Bestimmungen erfolgen auf Grund der Materie. Es bleibt also noch für andere Bestimmungen die Möglichkeit, auf Grund der Form dem Dinge zu inhärieren.

⁵⁾ Vgl. Arist., *Metaph.* 9, 1058 b 29: *Ἀπορήσει δ' ἂν τις διὰ τί γυνή ἀνδρὸς οὐκ εἶδει διαφέρει, ἐναντίου (konträr) τοῦ θήλεος καὶ τοῦ ἄρρενος ὄντος, τῆς δὲ διαφορᾶς ἐναντιώσεως. οὐδὲ ζῶον θήλην καὶ ἄρρεν ἕτερον τῇ εἶδει, καίτοι καὶ αὐτὸ τοῦ ζῶον αὐτῇ ἡ διαφορὰ καὶ οὐχ ὡς λευκότης ἢ μελανία, ἀλλὰ ἢ ζῶον καὶ τὸ θήλην καὶ τὸ ἄρρεν ὑπάρχει. ἐστὶ δ' ἡ ἀπορία αὐτῇ σχεδὸν ἢ αὐτῇ καὶ διὰ τί ἡ μὲν ποιεῖ τῇ εἶδει ἑτέρα ἐναντιώσις, ἡ δ' οὐ, ὅλον τὸ πεζὸν καὶ τὸ πτερωτόν, λευκότης δὲ καὶ μελανία οὐ. ἢ ὅτι τὰ μὲν οὐκ εἶα πάθῃ τοῦ γένους, τὰ δ' ἥτιον.*

des universellen animal, dann wirkt auf ihn z. B. das Element des Heißen ein, und dann wird das Tier ein männliches; empfängt der Same aber eine Einwirkung des Kalten in der Mischung, dann wird das Tier ein weibliches.

Dieses Sichpassivverhalten (inbezug auf Hitze und Kälte) allein verhindert es an und für sich nicht, daß das animal irgend eine Artdifferenz, die in den Bereich des animal fällt, infolge seiner Wesensform in sich aufnehme, d. h. infolge des Umstandes, daß das Tier ein sensitivum ist, ein sinnliches Erkennen besitzt und sich willkürlich bewegt. Daher ist es möglich, daß dieses entstehende Tier sowohl das rationale als auch das non-rationale in sich aufnehmen kann. Die oben aufgezählten Einwirkungen wirken also nicht auf die Bestimmung der Art. Wenn wir daher das entstehende Lebewesen uns vorstellten als weder männlich noch weiblich und wenn wir überhaupt von dieser Betrachtung absehen, dann wird es dennoch irgend eine bestimmte Art und zwar durch das (andere) Prinzip, das die Art direkt bestimmt. Das Sichpassivverhalten verhindert ebensowenig das Entstehen der Art dadurch, daß es die Art nicht berücksichtigt, ebensowenig bewirkt es das Entstehen der Art dadurch, daß es dieselbe berücksichtigt.¹⁾ Die Sache verhält sich aber anders, wenn wir das entstehende Lebewesen betrachten als weder rationale noch non-rationale, (wenn wir also eigentliche Differenzen ins Auge fassen), oder wenn wir z. B. die Farbe betrachten als weder weiß noch schwarz. Wenn wir zwischen den Artdifferenzen und den Propria, die die Art in Klassen zerlegen, teilen wollen, so genügt es nicht, daß wir lehren: diejenige Bestimmung, die infolge der Materie dem Dinge anhaftet, sei nicht eine Artdifferenz; denn der Umstand, daß das Tier entweder ein sich ernährendes oder nicht sich ernährendes ist, haftet ihm an auf Grund der Materie (und bildet dennoch eine spezifische Differenz für Pflanze und Tier). Wir müssen vielmehr auf die anderen Bedingungen bei dieser Bestimmung von Differenz und Proprium Rücksicht nehmen. Sie wurden bereits früher erwähnt.²⁾ Auf Grund dessen finden wir keine Art des Körpers, die zu den Lebewesen gehört und zu gleicher Zeit zur Gruppe der non-viventia

¹⁾ In diesem Falle, wenn es in Beziehung zur Art steht, setzt es dieselbe voraus.

²⁾ Logik I. Teil, I, 13 und 14.

zu rechnen wäre. Wir finden aber, daß der Mensch — er ist notwendig eine Art des animal — zu gruppieren ist unter die Kategorien des Männlichen und Weiblichen zugleich,¹⁾ ebenso verhält sich das Pferd und andere. Daher ist der Begriff des Männlichen und Weiblichen ebensowohl innerhalb der Kategorie des Menschen als auch der des Pferdes und zwar in der Weise, daß dieser Begriff — er ist ein notwendiges Akzidens der Substanz durch das eine Teilung herbeigeführt wird, — dem bereits in Teile zerlegten anhaftet.²⁾ Wenn diese Bedingungen zu denen der Differenz gehören, so sind sie manchmal doch nicht in der Differenz selbst. Dasjenige, was im Grunde keine eigentliche Differenz ist, haftet vielfach einer einzigen Art an, ohne deren Umfang zu überschreiten. Dieses tritt auf, wenn die Bestimmung zu den *Propria* der Differenz gehört.

Wir kehren nun zum Anfange der Diskussion zurück und lehren: die Materie bringt, wie du gesehen hast, eine Wesensform hervor, wenn sie sich darauf hinbewegt, um eine reale Wesensform in sich aufzunehmen, so daß durch diese hervorgebrachte Wesensform eine Art entsteht. Dieser Materie (oder Wesensform) haften manchmal Akzidenzien infolge der Mischungen und anderer Umstände an. Durch diese Akzidenzien ist die Wirkungsweise der Materie in den Wirkungen, die von ihr ausgehen, verschieden, insofern diese Materie die Wesensform des Genus oder die der Differenz an sich trägt. Der Grund dafür ist der, weil nicht alles, was an äußeren Zuständen und an Akzidenzien die Materie in sich aufnimmt, notwendigerweise ein Bestandteil des Endzweckes ist, zu dem das entstehende Wesen in seinem Werdegange sich hinbewegt (es gibt vielmehr auch außerhalb der wesentlichen und notwendigen Bestimmungen des Dinges zufällige und akzidentelle, die die Verschiedenartigkeit der Betätigungen herbeiführen).

Du hast bereits die sich gegenüberstehenden, natürlichen Elemente (das Trockene, Feuchte, Kalte und Heiße) und ihre gegenseitigen Einwirkungen wie auch die passiven Zustände der natürlichen Dinge in ihren Verhältnissen zu einander kennen

¹⁾ Es haftet dem Menschen an auf Grund eines weiteren Begriffes als des Begriffes der menschlichen Natur.

²⁾ Cod. a, d: „dem als Substanz bestehenden“. Er setzt also die Differenz voraus.

gelernt.¹⁾ Diese passiven Zustände der Körper, die für dieselben „Akzidenzien“ bilden, wenden dieselben manchmal von dem erstrebten Endziele ab, manchmal treten dieselben auf auf Grund von verschiedenartigen Naturen, die nicht in dem erstrebten Endziel selbst begründet sind, sondern in Dingen, die dem Endziele in irgend welcher Weise gleichen und zu demselben in Beziehung stehen. Manchmal befinden sich diese Passiones (Einwirkungen) in Dingen, die weitab liegen von dem letzten Ziele. Alles, was nun der Materie in dieser Rücksicht anhaftet und zwar so, daß zugleich mit diesen Bestimmungen (passiones) die Materie in ihrem Bestande erhalten bleibt und die Wesensform in sich festhält — alles dieses befindet sich außerhalb des natürlichen Endzweckes. Das Männliche und Weibliche wirkt in dieser Weise ein auf die Qualität der Organe, durch die die Erzeugung stattfindet. Nun aber ist das Erzeugen zweifellos ein Akzidenz, das auf das Leben (*corpus vivens*) folgt, und ebenfalls später als die Konstituierung des lebenden Wesens als eines wirklichen und individuellen Dinges. Diese beiden und ähnliche Bestimmungen gehören also zu der Gruppe der akzidentellen Verhältnisse, die auftraten, nachdem die Art zu einer bestimmten Art geworden ist, selbst dann wenn diese Verhältnisse zu dem Endzwecke der Natur (der Erhaltung der Spezies) in Beziehung stehen.

Die passiven Verhältnisse der Körper und die notwendigen Akzidenzien gehören daher alle, insofern sie diese Eigenschaft besitzen, wie bekannt, nicht zu den spezifischen Differenzen der Genera.

Fünftes Kapitel.

Die Bestimmungen (Dinge), die das Genus enthält.²⁾

Die Natur des Universellen haben wir bereits definiert und ferner festgestellt, wie sie existiert und wie das Genus in ihr

¹⁾ Naturw. IV. Teil.

²⁾ Codd. b und a: teilen hier kein Kapitel ab.

sich von der Materie unterscheidet. Wir haben diese Dinge in einer gewissen Hinsicht definiert, so daß diese Definition auch nach anderen Hinsichten weiter ausgebaut werden könnte. Wir wollen dieselben später darlegen. Ferner haben wir klargestellt, welche Dinge der Begriff des Genus in sich enthält, — Dinge, durch die es in Arten zerfällt. Nach all diesem erübrigen noch zwei Untersuchungen, die sich eng an das anschließen, womit wir uns gerade beschäftigen. Die erste ist die Frage: welche Dinge schließt das Genus ein, ohne durch dieselben in Arten zu zerfallen? Die zweite Untersuchung ist die: in welcher Weise verhalten sich die ebengenannten Dinge (wörtlich: diese Auffassung) (im Genus) und wie stehen sie zu Genus und Differenz? Es sind dies (logisch) zwei Dinge, die zugleich ein Ding bilden, das in der realen Wirklichkeit auftritt.

Betreffs der ersten Untersuchung lehren wir: wenn die genannten (im Genus enthaltenen) Dinge keine spezifischen Differenzen sind, dann müssen sie notwendig Akzidenzien sein. Die Akzidenzien sind nun entweder notwendig anhaftend oder nicht notwendig anhaftend. Die notwendig anhaftenden haften entweder den höheren Gattungen an, wenn überhaupt solche höheren Gattungen für das in Frage stehende Genus existieren oder den Differenzen seiner Gattungen, oder der Gattung selbst in Beziehung zu ihrer Differenz und infolge derselben, oder auf Grund von Differenzen, die sich unterhalb des Genus befinden, oder auf Grund der Materie eines Dinges, das innerhalb der eben genannten Begriffe sich befindet. Was nun diejenigen Bestimmungen angeht, die den höheren Gattungen anhaften, so sind es die notwendig anhaftenden Akzidenzien, die diesen höheren Gattungen eigen sind, und ebenso den spezifischen Differenzen derselben anhaften. Diejenige Differenz, die dem Dinge den Bestand verleiht und der Gattung selbst direkt anhaftet, und die notwendigen Akzidenzien der Materien dieser Gattungen und Differenzen und die notwendigen Akzidenzien ihrer Akzidenzien selbst — denn manchmal inhärieren den Akzidenzien andere Akzidenzien — die Summe von all diesem ist ein Proprium des Genus und dessen, was dem Genus subalterniert ist. Die Bestimmungen aber, die den dem Genus subalternierten Differenzen anhaften, sind in keinem ihrer Teile notwendige Akzidenzien des Genus, da sich aus einem solchen Verhältnisse ergeben würde, daß dem Genus zwei konträre Bestimmungen

anhaften würden. Es ist vielmehr manchmal möglich, daß in dem Genus beide Opposita auftreten.¹⁾

Betreffs der zweiten Untersuchung wollen wir das Ding als ein individuelles voraussetzen. Ein solches ist eine reale Summe, die besteht aus den Differenzen der Körper und vielen Akzidenzien. Wenn wir daher dieses Ding einen Körper nennen, so bezeichnen wir mit diesem Ausdrucke nicht nur die Summe von körperlicher Wesensform und Materie allein, der diese Bestimmungen alle anhaften und zwar als ihre äußerlichen Bestimmungen, sondern wir bezeichnen mit Körper ein Ding, das nicht in einem Substrate existiert (also kein Akzidens ist) und das Länge, Breite und Tiefe besitzt, sei-es nun, daß diese Bestimmungen des Körpers von ihm in ursprünglicher oder nicht in ursprünglicher Weise prädiiziert werden. Die Summe dieser Bestimmungen, insofern sie eine determinierte und individuelle ist, wird in diesem Sinne als (mathematischer) Körper bezeichnet. Sie wird nicht in dem anderen Sinne als (physischer) Körper bezeichnet, in dem sie mehr seine Materie bedeuten würde. Wird nun das Ding Körper genannt, so ist derselbe nur dieser Körper, nicht etwa ein Teil von ihm (Körper als Genus) oder etwas, was außerhalb des Begriffes der körperlichen Natur liegt (materielle Akzidenzien).

Dagegen könnte man einwenden: Ihr habt die Bestimmung aufgestellt, daß die Natur des Genus nicht verschieden sei von der Natur des Individuums.²⁾ Nun aber ist es allgemeine Lehre der Philosophen, daß das Individuum Akzidenzien und Propria besitzt, die außerhalb der Natur des Genus liegen (dann muß also das Individuum eine andere Natur haben als die des Genus). Dagegen erwidern wir: Der Ausdruck jener Philosophen: das Individuum besitzt Akzidenzien und Propria, die außerhalb der Natur des Genus liegen, bedeutet, daß die Natur des Genus, die von dem Individuum ausgesagt wird, nicht jener Akzidenzien aktuell bedarf, damit sie die Natur des Genus, und zwar des Genus nach seiner universellen Seite aufgefaßt, besitze. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die Natur des Genus nicht von der Summe (jener individuellen Bestimmungen des Einzeldinges) aus-

¹⁾ Diese sind dann aber zufällige Akzidenzien.

²⁾ Avicenna lehrte: in dem Individuum ist das Genus enthalten, jedoch so, daß beide nicht konvertibel sind.

gesagt werde. Denn wenn die Natur des Genus nicht von der Summe (die das Individuum darstellt) ausgesagt wird, dann wird sie ebenso wenig von dem Individuum selbst ausgesagt. Das Genus müßte dann vielmehr ein Teil des Individuums sein. Wenn jene Akzidenzien und Propria nicht existierten, dann würde dennoch diese Natur, die wir genannt haben (der mathematische Körper) real existieren in dem genannten Sinne, nämlich in dem Sinne, daß sie die Natur einer Substanz, wie auch immer ihre Substanzialität beschaffen sein mag, bedeutet, und zwar einer Substanz, die in diesen und jenen Bestimmungen besteht, die ihr insofern sie Körper ist, notwendigerweise zukommen. Diese Akzidenzien und Propria liegen außerhalb der Natur des Dinges, so daß der Körper ihrer nicht bedarf infolge seiner Gattungen, so z. B. damit er ein Körper sei, wie ausgeführt wurde. Sie sind nur dann erforderlich, wenn der Körper individualisiert werden soll.

Die Sache verhält sich nicht so, daß jene akzidentellen Bestimmungen nicht als Körper bezeichnet werden könnten, wenn sie real vorhanden wären.¹⁾ Zwischen der Redeweise: „eine Natur bedarf zum Zustandekommen ihres Wesensbegriffes nicht eines anderen Dinges“ und der anderen Redeweise: „eine universelle Natur wird nicht von einem Dinge ausgesagt“²⁾ besteht ein Unterschied. Denn manchmal wird ein universeller Begriff ausgesagt von etwas, dessen er zur Konstituierung seines Wesensbegriffes nicht bedarf. Wenn nun die Prädikation vollzogen wird, dann wird der universelle Begriff dadurch aktuell individualisiert, wenn es überhaupt möglich ist, daß er durch eine ihm fremde Natur individualisiert werde. Ebenso verhält sich das Genus zu den Differenzen. Bestände nicht diese verschiedene Betrachtungsweise (des Universellen und Konkreten) in der Prädikation des Genus, dann müßte die Natur des Genus einen Teil des Dinges bilden, sie könnte nicht ein Prädikat desselben sein.

¹⁾ So könnte man einwenden auf Grund der Lehre, daß beider Natur verschieden ist. Jedoch können die Akzidenzien nicht ohne die körperliche Substanz wirklich werden.

²⁾ Der Körper wird nicht ausgesagt von den Akzidenzien in der Weise wie von wesentlichen Bestandteilen; dennoch bedarf er derselben.

Sechstes Kapitel.

Die Art.¹⁾

Die Art ist dasjenige, was in der realen Existenz und zugleich im Verstande aktualisiert ist. Der Grund davon ist der, daß, wenn das Genus inbezug auf seine Wesenheit durch reale Dinge bestimmt wird, die es aktualisieren, dann der Verstand nach jenem Vorgange der Aktualisierung nur noch verlangt, daß das Wesen durch das Individualisationsprinzip determiniert und aktualisiert werde. Der Verstand verlangt für die Aktualisierung der Wesenheit nur noch das Individualisationsprinzip, nachdem die letzte Art aufgetreten ist; die Aktualisierung ist dann nur die Individualisierung. Dann haften der Wesenheit notwendige Bestimmungen an, nämlich *Propria* und *Akzidenzien*, durch die die Wesenheit als ein individuelles Ding bestimmt wird. Diese *Propria* und *Akzidenzien* sind entweder nur Relationen, ohne daß sie in sich selbst irgend einen selbständigen Wesensbegriff²⁾ darstellten — so verhalten sich diejenigen Bestimmungen, die den Individuen der einfachen Dinge und den *Akzidenzien* (als *accidentia accidentis*) zukommen — oder es sind Zustände, die ihrerseits zu den Relationen hinzugefügt werden. Jedoch verhalten sich einige so, daß, wenn man sie von diesem Individuum in der Vorstellung entfernt, sich notwendig ergibt, daß dann nicht mehr dieses bestimmte Individuum, das sich von anderen unterscheidet, wirklich ist. Die dem Individuum notwendig anhaftende Verschiedenheit von anderen Dingen wurde vielmehr vernichtet. Andere Bestimmungen ver-

¹⁾ Vgl. Arist., *Metaph.* 1057 b 7: *καὶ εἰ μὲν γένος ἔσται οὕτως ὡς εἶναι πρότερόν τι τῶν ἐναντίων, αἱ διαφοραὶ πρότερον ἐναντία ἔσονται αἱ ποιεῖσθαι τὰ ἐναντία, εἰδὴ ὡς γένος. ἔξ γὰρ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν τὰ εἶδη.* Auch Fārābī faßt die Art nicht nur als ein Universale, sondern als ein Reales auf. Die Differenz macht das Genus zu einem konkreten Individuum (vgl. Ringsteine, Nr. 6). Die Individualisationsprinzipien sind dadurch nicht ausgeschlossen.

²⁾ Cod. c 2 Gl.: „Denn die Individualisierung der universellen Natur vollzieht sich dadurch, daß sie (von Individuen) prädiiziert wird, d. h. dadurch, daß sie in ihren Substraten existiert, und die Individualisierung durch das Substrat geschieht durch das Akzidens. So verhält sich die natürliche Wesensform wie z. B. die des Feuers.“ Es ist ihr akzidentell, ob sie in dieser oder jener Materie auftritt.

halten sich so, daß, wenn man sie von dem Dinge in der Vorstellung entfernt, sich dann nicht notwendig ergibt, daß das Wesen seine Existenz verliert, nachdem es dieselbe erhalten hatte, noch auch sein Wesen und seine Selbständigkeit einbüßt, nachdem dasselbe die Individualität erhalten hatte. Vernichtet wird nur die Verschiedenheit und das Anderssein in Beziehung auf andere Individuen, indem zugleich eine andere Art des Verschiedenseins auftritt. Dieses Anderssein verändert sich ohne daß das Ding dabei vernichtet wird. In vielen Fällen ist uns jedoch dies Verhältnis zweifelhaft, ohne daß wir darin zur klaren Ansicht gekommen wären. Unsere Darlegung soll sich auch nicht auf das erstrecken, was unsere Meinung ist, sondern auf die Verhältnisse, die in dem wirklichen Dinge selbst vorhanden sind.

Siebentes Kapitel.

Die Definition der Differenz¹⁾ und ihrer Wesenheit.

Auch über die Differenz müssen wir reden und ihr Verhältnis definieren. Daher lehren wir: die Differenz im eigentlichen Sinne verhält sich nicht wie die Rationalitas und Sensibilitas; denn diese Bestimmungen werden nicht von einem realen Dinge ausgesagt, es sei denn²⁾ in einer Weise, in der sie nicht Differenzen des Dinges sein können, sondern Arten sind. So verhält sich z. B. der Tastsinn zu dem Begriff der sinnlichen Wahrnehmung.³⁾ Bereits an anderen Orten hast du dasselbe

¹⁾ Im Gegensatze zu dem Begriffe des Genus wird der der Differenz klar. Arist., Topik 1, 40 a 27: *δεῖ γὰρ τὸ μὲν γένος ἀπὸ τῶν ἄλλων χωρίζειν, τὴν δὲ διαφορὰν ἀπὸ τινος τῶν ἐν τῇ αὐτῇ γένει*. Metaph. 1037 b 30: *οὐδὲν γὰρ ἑτερόν ἐστιν ἐν τῇ ὁρισμῇ πλὴν τὸ τε πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί*. De gener. 318 b 15: *ἥς μὲν γὰρ μᾶλλον αἱ διαφοραὶ τόδε τι σημαίνουσιν, μᾶλλον οὐσία (Individuum) ἥς δὲ στέρησιν, μὴ ὄν* und Kat. 1 b 17: *τῶν ἑτερογενῶν ἕτεραι τῇ εἵδει καὶ αἱ διαφοραί*.

²⁾ oder: es sei denn von etwas, das nicht Differenz des realen Dinges ist.

³⁾ Die Differenz darf nicht ein Substantiv sein, sondern muß adjektivische Form haben. Die sinnliche Wahrnehmung wird von dem Tastsinne, das „sinnlich wahrnehmend Sein“ von dem Lebewesen, dem Individuum prädiziert.

kennen gelernt (vgl. Logik I, Teil I, Kap. 13 und ebenda Abhandlung II). Ebenso wenig kann diese substantivisch ausgedrückte Differenz ausgesagt werden von einem Individuum wie z. B. die rationalitas ausgesagt wird von der rationalitas des Zaid und Omar; denn die Individuen der Menschen enthalten als Prädikat die rationalitas ebenso wenig wie die sensibilitas. Kein einziges Individuum wird bezeichnet als rationalitas oder sensibilitas. Man nimmt nur von diesen universellen Begriffen einen abgeleiteten Namen,¹⁾ um die Individuen zu bezeichnen. Wenn nun jene Begriffe Differenzen sind, dann sind sie in einer anderen Weise Differenzen, jedoch nicht in der Weise, in der sie Teile der allgemeinen Kategorie (des Genus) sind, die von vielen Dingen in eindeutiger Weise (und de toto) ausgesagt wird.²⁾

Daher ist es entsprechender, diese (substantivischen) Universalia als Prinzipien der Differenzen nicht als eigentliche Differenzen zu bezeichnen; denn diese Universalia werden in eindeutiger Weise von Individuen ausgesagt,³⁾ die nicht Individuen der Art sind, von der sie als ihre spezifische Differenzen ausgesagt werden; denn die rationalitas wird ausgesagt von der rationalitas des Zaid und der rationalitas des Omar in eindeutiger Weise (also nicht von Zaid und Omar, den Individuen der Art, deren spezifische Differenz die rationalitas ist). Die sensibilitas wird ebenso ausgesagt von dem Gehörs-

¹⁾ Mit einem anderen Beispiele führt Thomas die gleiche Lehre aus Sum. th. I 85, 5 ad 3: Genus sumitur a materia (vgl. Avicenna, hier, Kap. 3) communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali . . . Tamen differt compositio intellectus a compositione rei: nam ea quae componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo; sed dicit, quod homo est albus, id est habens albedinem.

²⁾ Vgl. Thomas, Sum. th. I—II 67, 5 c: Non comparatur genus ad differentiam sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero, differentia remota, sicut remanet eadem numero substantia materiae, remota forma. Genus enim et differentia non sunt partes speciei; sed sicut species significat totum, id est compositum ex materia et forma in rebus materialibus, ita differentia significat totum, et similiter genus; sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia, differentia vero ab eo quod est sicut forma, species vero ab utroque.

³⁾ So wird die sinnliche Wahrnehmung von dem Tastsinne ausgesagt, nicht von dem Tiere, also nicht von der Art, dessen Differenz die sinnliche Wahrnehmung sein soll.

sinne und Gesichtssinne in eindeutiger Weise; daher ist also die Differenz, die sich verhält wie die rationalitas und die sensibilitas nicht dadurch bestimmt, daß sie von einem konkreten Dinge, das in den Begriff des Genus fällt, ausgesagt wird; denn die sensibilitas und die rationalitas sind nicht ein individuelles animal.

Was nun diejenige Differenz anbetrifft, die als rationale und sensitivum bezeichnet wird, so ist das Genus der Potenz¹⁾ nach diese Differenz selbst. Wird nun das Genus zu dieser Differenz in aktueller Weise, dann wird das Genus zur Art. Was nun die Frage anbetrifft, wie dieses vor sich geht, so haben wir bereits darüber verhandelt (Metaphysik, diese Abhandlung Kap. 1 und 2). Wir haben klar gelegt, wie das Genus eine Differenz wird und ebenfalls wie es in realer und aktueller Weise eine Art ist und wie die eine dieser logischen Kategorien sich von der anderen unterscheidet.²⁾ Ferner, daß die Art ihrem realen Wesen nach ein Ding ist, das selbst das Genus ist,³⁾ und zwar das Genus, wenn es aktuell bestimmt wird (durch die Differenz). Diese Unterscheidung und Trennung der Begriffe findet aber (nur) im Verstande statt. Will man aber (das logische Verhältnis) absichtlich⁴⁾ auf das reale Gebiet übertragen und in der realen Existenz bezüglich der zusammengesetzten Substanzen eine Scheidung und Trennung (nach Genus und Differenz) herbeiführen, dann ist das Genus die Materie und die Differenz die Wesensform. Dann aber ist das Genus ebensowenig wie das Ding ein Prädikat, das man von der Art aussagt (denn das Prädiizierte muß abstrakt und universell sein).

¹⁾ Vgl. Thomas, Sum. th. I 85, 3 ad 4: Si consideremus ipsam naturam generis et speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium. Nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii, quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale (also potentiale) in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale.

²⁾ Vgl. auch Logik I. Teil I, 5—13.

³⁾ Vgl. Thomas, Sum. th. I—II 67, 5 c: in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam; animal autem dicitur, quod habet naturam sensitivam, rationale quod habet intellectivam, homo vero quod habet utrumque: et sic idem totum significatur per haec tria, sed non ab eodem.

⁴⁾ Wörtlich: „mit List“.

Manche Schwierigkeiten stellen sich diesem Problem und sogar der realen Existenz der Natur des Artunterschiedes entgegen. Zu ihnen gehört das, was wir jetzt erwähnen: es ist nämlich einleuchtend, daß jede Art von den Mitarten innerhalb des Bereiches des Genus getrennt ist durch eine Differenz. Diese Differenz ist sodann ebenfalls ein bestimmter Begriff. Ein solcher muß nun aber entweder das universellste Prädikat sein oder ein solches, das in den Umfang des universellsten Prädikates fällt. Nun ist es aber unmöglich, zu sagen, daß jede Differenz das universellste Prädikat sei; denn das Rationale und viele andere diesem ähnliche Begriffe (wörtlich: „Dinge“) sind weder Kategorien noch verhalten sie sich nach Art von Kategorien,¹⁾ und daher bleibt nur die Möglichkeit übrig, daß sie in den Bereich des universellsten Prädikates fallen. Jeder Begriff aber, der unter einen universelleren, subalternierenden Begriff fällt, muß sich von allen anderen Begriffen, die gleichfalls als Mitarten unter diesen universelleren Begriff fallen, durch eine Differenz unterscheiden, und zwar durch eine Differenz, die ihm in eigentümlicher Weise zukommt. Daher muß also jeder Differenz eine neue Differenz zukommen, (die sie von den gleichstehenden Differenzen unterscheidet). Diese Differenzierung müßte dann ins Unendliche weiter gehen.

Was nun zur Lösung dieser Schwierigkeit festgestellt werden muß, ist, daß es verschiedene Arten des Prädikationsverhältnisses gibt. Einige verhalten sich so, daß das Prädikat dem Wesen seines Substrates seinen Bestand verleiht; andere verhalten sich so, daß das Prädikat ein dem Substrate notwendig anhaftendes Akzidens (*proprium*) ist, ohne daß es seiner Wesenheit den Bestand verleiht. Ferner ist zu betonen, daß nicht jeder Begriff, der einen geringeren Umfang hat und unter einen universelleren, subalternierenden Begriff fällt, durch eine neue spezifische Differenz sich von den Mitarten, die ihm im Bereiche des universelleren Begriffes zur Seite stehen, unterscheidet, und zwar durch eine Differenz im begrifflichen Denken, die einen Inhalt darstellt, der verschieden ist von dem Wesen (der Differenz) selbst und ihrer Wesenheit. Diese Unterscheidung (durch eine neue hinzukommende Differenz) ist nur dann erforderlich, wenn

¹⁾ Dann würden sie per *reductionem* zu den Kategorien zu rechnen sein, so wie der Punkt zur Linie.

dasjenige, was von einem Dinge ausgesagt wird, seiner Wesenheit den Bestand verleiht; dann verhält sich dieses Prädikat wie ein Teil des Wesens im begrifflichen Denken und überlegenden Verstande (nicht in der Außenwelt). Die anderen Begriffe aber, die diesem ersten Begriffe als Mitarten zur Seite stehen im Verstande, Denken und Definieren, stimmen mit jenem, dem ersten Begriffe (der ersten Art) überein in einem Inhalte, der Teil seines Wesens ist (im Genus). Sind nun beide verschieden (der eigentliche Begriff und seine Mitart), so müssen sie verschieden sein in einem Dinge, das beide nicht gemeinsam haben. Nun aber ist dieses für die Begriffsbildung, das Denken und Definieren gleichbedeutend mit einem anderen Teile der Wesenheiten. Daher ist also die Verschiedenheit dieses Begriffes, die ihm ursprünglich (*primo et per se*) zukommt, durch einen Inhalt (wörtlich: Ding) herbeigeführt, der zur Summe der Bestimmungen seines Wesens (als Teil) gehört, ohne die ganze Summe derjenigen Bestimmungen auszumachen, die notwendige und innere Teile der Wesenheit bilden (wie die spezifische Differenz) d. h. nur für das begriffliche Denken und Definieren.¹⁾ Der Teil ist nun verschieden vom Ganzen, und daher wird also die Verschiedenheit dieses Begriffes von seinen Mitarten herbeigeführt durch ein Ding, das verschieden ist von dem Ganzen (dem Genus) und dieses ist Differenz.²⁾

Stimmen zwei Inhalte in einem Begriffe überein, der ein notwendig anhaftendes Akzidens ist, stimmen beide aber durchaus nicht überein in den Teilen der Definition der Wesenheit, dann ist die Wesenheit durch sich selbst, nicht durch irgend einen ihrer Teile getrennt (von anderen, sogar dem Genus nach verschiedenen Wesenheiten). In dieser Weise ist z. B. die Farbe von der Zahl verschieden; denn beide, wenn sie auch in der realen Existenz als einem gemeinsamen, notwendigen Akzidens zusammenfallen, so ist doch die Existenz, wie aus vielen anderen philosophischen Erörterungen klar ist, ein notwendiges Akzidens.³⁾

¹⁾ In der Außenwelt sind die begrifflich getrennten Inhalte ein und dasselbe Ding.

²⁾ Vgl. Thomas, *Sum. th.* I—II 18, 7 c: *Differentiae dividentes aliquod genus et constituentes speciem illius generis, per se (Avicenna „in erster Linie“) dividunt illud, si autem per accidens, non recte procedit divisio.*

³⁾ Darauf stützt sich der Kontingenzbeweis für die Existenz Gottes, Vgl. Färābi, Ringsteine, Nr. 1.

nicht ein innerer Bestandteil der Wesenheit, und daher bedarf die „Farbe“, um sich von der „Zahl“ der Definition nach und im logischen Denken zu unterscheiden, keines anderen Dinges als ihrer Wesenheit und ihrer Natur. Würde die Zahl mit der Farbe übereinstimmen in einem Inhalte, der einen inneren Teil der Wesenheit bedeutete, dann müßte sie von der Zahl getrennt werden durch einen anderen Begriff als den aller Bestimmungen ihrer Wesenheit.¹⁾ Nun aber ist die ganze Wesenheit der Farbe in keiner Weise gemeinsam mit der Wesenheit der Zahl. Beide stimmen nur überein in einem Dinge, das außerhalb der Wesenheit liegt und daher bedarf die Farbe keiner eigentlichen Differenz (die einen inneren Teil der Wesenheit bildet), um sich von der Zahl zu unterscheiden. (Sie unterscheidet sich von ihr durch die ganze Wesenheit.)

Ferner lehren wir: das Genus wird von der Art ausgesagt in der Weise, daß es als ein Teil ihrer Wesenheit auftritt. Es wird ebenfalls ausgesagt von der Differenz in dem Sinne, daß das Genus ein notwendiges Akzidens der Differenz ist, nicht in der Weise, daß es Teil der Wesenheit der Differenz wäre. So verhält sich z. B. der Begriff des animal. Er wird ausgesagt von dem Menschen in dem Sinne, daß er Teil seiner Wesenheit ist. Er wird ferner ausgesagt von dem rationale in dem Sinne, daß das animal ein notwendig anhaftendes Akzidens des rationale ist, nicht in der Weise, daß es ein Teil der Wesenheit des rationale wäre. Denn unter rationale versteht man ein Ding, dem die rationalitas zukommt, und ein Ding, dem eine anima rationalis eigen ist, ohne daß jedoch der Ausdruck rationale in sich einen Beweis dafür enthielte, daß jenes Ding Substanz oder keine Substanz sei. Der Begriff der Substanzialität ist nur insofern in dem der Rationalität inbegriffen als unbedingt notwendig ist, daß dieses Ding (das als ein rationale bezeichnet wird) nur eine Substanz oder ein Körper und ens sensitivum sein kann. Diese Bestimmungen werden daher von der Differenz (z. B. dem rationale) ausgesagt nach der Weise wie das notwendig anhaftende Akzidens seinem Substrate beigelegt wird. Diese Bestimmungen, (die höheren Genera) bilden keine wesent-

¹⁾ Ein Ding das toto genere verschieden ist von einem anderen, bedarf keiner besonderen Differenzierung, weil letztere nur innerhalb desselben Genus eintritt.

lichen Bestandteile des Begriffes rationale, d. h. des Dinges, das die rationalitas besitzt.

Daher stellen wir nun folgende Lehre auf: Die Differenz stimmt mit dem Genus, das von der Differenz ausgesagt wird, nicht in der Wesenheit überein (sonst müßte die Differenz sich wiederum durch eine andere Differenz von der Wesenheit unterscheiden, was einen regressus in infinitum ergäbe). Daher ist also die Differenz verschieden von dem Genus durch ihr Wesen selbst. Sie stimmt überein mit der Art in der Weise, daß sie ein Teil der Art ist, und daher unterscheidet sich also die Differenz von der Art durch die Natur des Genus, die in der Wesenheit der Art einbegriffen ist, ohne gleichzeitig in der Wesenheit der Differenz enthalten zu sein (d. h. ihr Fehlen bildet den Unterschied zwischen Differenz und Art). Das Verhältnis der Differenz zu den übrigen „Dingen“ (Begriffen) ist wie folgt: Hat die Differenz das gleiche Wesen wie diese übrigen Begriffe (die aus den höheren Genera entnommen sind), dann muß sich die Differenz von diesen durch eine neue Differenz unterscheiden. Stimmt aber die Differenz nicht in dem Wesen mit diesen anderen Begriffen überein, dann ist es nicht erforderlich, daß sie sich durch eine neue Differenz von ihnen unterscheidet. Nun aber ist es nicht erforderlich, daß jede Differenz mit einem anderen Dinge in ihrem Wesen übereinstimme, und ebensowenig ist es konsequenter Weise erforderlich, daß, wenn die Differenz unter einen universelleren, subalternierenden Begriff fällt, sie in der Weise in den Bereich und Umfang dieses Begriffes einzureihen ist, wie eine Differenz unter das Genus eingereiht wird. Die Differenz kann vielmehr im Umfange eines universelleren Begriffes enthalten sein, und zugleich kann der universellere Begriff einen wesentlichen Bestandteil ihrer Wesenheit bilden. Ebenso ist es möglich, daß die Differenz nicht unter einen universelleren Begriff fällt, es sei denn in der Weise wie irgend ein Begriff enthalten ist in dem Begriffe seines notwendig ihm anhaftenden Akzidens, der nicht in dem Begriffe, der einen wesentlichen Teil des Dinges bildet, vorliegt. So verhält sich z. B. das rationale. Es ist enthalten in dem (allgemeineren) Begriffe des Erkennenden;¹⁾ denn das Erkennende ist Genus des

¹⁾ Dieser Terminus bezeichnet sowohl das geistige als auch das sinnliche Erkennen.

rationale. Der Begriff des Erkennenden fällt unter den der Substanz (und letztere wird ausgesagt von dem Erkennenden) in dem Sinne, daß die Substanz notwendiges „Akzidens“ (d. h. Voraussetzung“) für den Begriff des „Erkennenden“ bildet, nicht so, als ob die Substanz Genus desselben wäre, in der Weise, wie wir es auseinandergesetzt haben. Ebenso fällt der Begriff „erkennend“ unter den Begriff der Relation, jedoch nicht in der Weise, daß die Relation Substanz des Begriffes „erkennend“ wäre oder einen wesentlichen Bestandteil von ihm bildete, sondern nur in der Weise, daß der Begriff der Relation notwendige Bestimmung (wörtlich: Akzidens) des Begriffes „erkennend“ ist.

Daher bedarf die Differenz, damit sie sich von ihrer Art unterscheide, nicht einer neuen Differenz, und ebensowenig bedarf sie, um sich von anderen, ihr in dem Begriffe der „realen Existenz wesentlicher und notwendig anhaftender Akzidenzien“ verwandten Inhalten zu unterscheiden, eines neuen Begriffes, der verschieden wäre von ihrer Wesenheit selbst. Ebenso wenig ist es erforderlich, daß die Differenz notwendigerweise unter einen universelleren, subalternierenden Begriff fallen müßte, in der Weise wie eine Art unter das Genus fällt. Manchmal ist vielmehr das Verhältnis das des Subjektes eines notwendig anhaftenden Akzidens, das geringeren Umfang hat. Dieses gehört unter den Begriff des notwendigen Akzidens, das keinen wesentlichen Bestandteil des Subjektes bildet. Gelangt nun die Differenz wie z. B. die rationalitas zur wirklichen Existenz, so müssen die verwandten Begriffe nur in den Differenzen der zusammengesetzten Dinge¹⁾ wirklich werden. Versteht man nun unter rationalitas den Umstand, daß der Gegenstand eine vernünftig denkende Seele besitzt, dann ist die Differenz als ein Begriff zu bezeichnen, der zusammengesetzt ist aus einer Beziehung und einer Substanz, wie du an anderen Orten kennen gelernt hast (vgl. Logik I Teil, I Kap. 13 und II Kap. 1). Versteht man unter rationalitas die Seele selbst, dann ist er eine Substanz und verhält sich wie der Teil einer zusammengesetzten Substanz. Dieser muß sich wiederum von der ganzen Substanz unterscheiden durch die Differenz, die statthat zwischen der einfachen und zusammengesetzten Substanz, wie es häufig dargelegt wurde.

¹⁾ Nur in diesen Dingen müssen gleichzeitig alle selbstverständlichen Voraussetzungen der Differenz eintreten. In den einfachen Dingen sind sie nur logisch von der Differenz verschieden, haben also keine besondere Realität.

Wir kehren nun zurück zu den (allgemeinen) Prämissen, die in der angeführten Schwierigkeit enthalten sind. Daher lehren wir: die Prämisse, die besagt, weil die Differenz irgend ein begrifflich faßbarer Inhalt ist, muß sie entweder das universellste Prädikat sein oder ein Begriff, der unter dieses universellste Prädikat fällt — diese Prämisse bildet ein Problem für sich. Die zweite Prämisse ist diejenige, die besagt, daß jedes allgemeinste Prädikat eine Kategorie im eigentlichen Sinne des Wortes sei, und diese ist unrichtig; denn die Kategorie ist das allgemeinste Prädikat nur inbezug auf die Genera, die die Wesenheit konstituieren; sie ist aber nicht das allgemeinste Prädikat schlechthin (ohne Einschränkung) und ohne daß seine Wesenheit allem, was unter ihren Umfang fällt, den Bestand verleiht. Es haftet vielmehr den Dingen als notwendiges Akzidens an (und kann deshalb kein wesentlicher Bestandteil sein).

Die zweite Prämisse, daß nämlich jeder Begriff, der unter einen allgemeineren fällt, sich von anderen, die ihm als Mitarten innerhalb dieses allgemeineren zur Seite stehen, durch eine Differenz unterscheidet und zwar eine Differenz, die ihm in eigentümlicher Weise zukommt — diese Prämisse ist unrichtig; denn die an einem Inhalt gemeinsam teilnehmenden Begriffe können sich verhalten wie Begriffe, die in einem notwendig anhaftenden Akzidens übereinstimmen, nicht in einem Bestandteile der Wesenheit. Dann unterscheidet sich der eine Begriff von dem anderen nicht durch eine neu hinzutretende Differenz, sondern einfachhin durch sein Wesen selbst.

Nach diesen Auseinandersetzungen ist es einleuchtend, daß durchaus nicht jeder Differenz eine neue Differenz zukommen muß. Ferner muß dir klar sein, daß jene Lehre, die besagt: die Differenzen der Substanz sind selbst Substanz und die Differenzen der Qualität selbst Qualität — nur behaupten will: die Differenzen der Substanz müssen notwendiger Weise Substanz sein und die Differenzen der Qualität notwendiger Weise ebenfalls Qualität. Der Sinn obigen Ausdruckes ist nicht der, daß die Differenzen der Substanz hier in dem Begriff ihrer Wesenheit die Definition der Substanzen einschließen und daß die Differenzen der Qualität, in ihrer Wesenheit die Definition der Qualität enthielten, weil auch sie Qualitäten seien. Es müßte denn sein, daß wir unter Differenzen der Substanz nicht etwa die Differenz verstehen, die von der Substanz in eindeutiger Weise (und de tota re) aus-

gesagt wird, sondern diejenige Differenz, die in abgeleiteter Bedeutung von der Substanz prädiziert wird, d. h. nicht das rationale, sondern die rationalitas. Dann trifft das ein, was bereits bekannt ist, und so wird die Differenz zu einer Differenz in abgeleiteter Bedeutung, nicht in eindeutigem und eigentlichem Sinne. Die wahre Differenz ist jedoch diejenige, die in eindeutigem Sinne (und de toto genere) ausgesagt wird. Existiert nun die Differenz, die in eindeutigem Sinne ausgesagt wird, in realer Weise, dann ergibt sich noch nicht, daß nun auch die Differenz, die in abgeleiteter Bedeutung gebraucht wird, real existiere. Dies trifft zu (d. h. sie existiert) nicht etwa in jedem, was nur die Natur einer Art hat, sondern nur in dem, was eine substantielle Art ist, mit Ausschluß der akzidentellen Arten. Jedoch existiert sie auch nicht in jeder substanzellen Art, sondern nur in den zusammengesetzten Arten, die keine einfachen Substanzen sind.

Daher bedeutet diejenige Differenz, die univoce ausgesagt wird, ein Ding, das als so und so bestimmt im allgemeinen Sinne bezeichnet wird. Sodann ist nach eingehender Betrachtung und Überlegung (erst in weiterer Deduktion, noch nicht direkt aus dem Begriffe der Differenz) klar, daß dieses Ding, das als ein solches (als ein so differenziertes) bezeichnet wird, eine Substanz oder eine Qualität ist, z. B., daß das rationale ein Ding ist, dem die rationalitas zukommt. Der Umstand aber, daß es ein Ding ist, dem die rationalitas zukommt, enthält nicht in sich, daß das Ding eine Substanz oder ein Akzidens sei. Es muß vielmehr durch außerhalb der Differenz liegende Determinierungen¹⁾ erkannt werden, daß dieses Ding (das ens rationale) nur eine Substanz oder ein Körper sein kann.

Achstes Kapitel.

Darlegung der Beziehung zwischen definitio und definitum.

Dagegen könnte man einwenden, daß die Definition nach übereinstimmender Lehre der Philosophen²⁾ zusammengesetzt ist aus Genus und Differenz (vgl. dazu Färābī, Ringsteine Nr. 56).

¹⁾ Wörtlich: „es sei denn, daß man von außen weiß“.

²⁾ Wörtlich: „der Genossen der Kunst“ peritorum in arte.

Jeder einzelne Inhalt dieser beiden Begriffe ist verschieden von dem anderen. Ihre Summe bildet die Definition.¹⁾ Die Definition ist nun aber nichts anderes als die Wesenheit²⁾ des Definierten. Daher verhalten sich die Begriffe, die durch das Genus und die Differenz bezeichnet werden, zur Natur der Art wie die Definition zum definierten Gegenstande. Das Genus und die Differenz sind nun die beiden Teile der Definition, und in gleicher Weise müssen daher ihre Inhalte die beiden Teile des definierten Gegenstandes sein. Wenn sich die Sachlage nun so verhält, dann kann die Natur des Genus nicht von der Natur der Art ausgesagt werden; denn das Genus ist ein Teil der Art. Gegen diesen Einwand erwidern wir: Definieren wir ein Ding und sagen wir z. B., der Mensch ist ein animal rationale, so wollen wir mit diesem Ausdrucke nicht bezeichnen, daß der Mensch die Summe ist aus animal und rationale, sondern wir wollen nur sagen, daß er das animal ist, welches als ein solches animal zugleich rationale ist.³⁾ Das animal ist in sich selbst gleichsam ein Inhalt, dessen Existenz nicht in der Weise aktualisiert wird, wie wir früher erwähnt haben (nicht als Realidee und unkörperliche Substanz). Nehmen wir nun an, jenes animal sei ein rationale. Dann ist also dieses Individuum, von dem wir aussagen, daß es ein ens habens animam cognoscitivam⁴⁾ sei im allgemeinen Sinne, — mit allgemein bezeichnen wir etwas, das nicht determiniert ist, d. h. also, daß dieses Ding, ein ens sensitivum ist — dadurch determiniert worden, daß es selbst ein sensitivum rationale ist. Diese Aktualisierung vollzieht sich an dem Individuum auf Grund dessen, daß es eine anima sensitiva habens cognitionem besitzt. Der Körper, der die sensitiv erkennende Seele besitzt, ist nicht für sich etwas Reales, und der Umstand, daß er eine vernünftig denkende Seele besitzt, ist nicht wiederum ein etwas Reales für sich, das zum Ersten hinzugefügt würde und außerhalb des Wesens des ersten läge. Vielmehr ist dieses selbe Individuum, das animal ist, zugleich der Körper, der die sensitiv erkennende Seele besitzt. Ferner, der

¹⁾ Vgl. Arist., Metaph. 1037 b 29: οὐθὲν γὰρ ἑτερόν ἐστιν ἐν τῷ ὁρισμῷ πλὴν τὸ τε πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί. Porphyrius, Isagoge Kap. 2.

²⁾ Vgl. Arist., Anal. poster. 91 a 1: ὁ μὲν οὖν ὁρισμὸς τί ἐστι δηλοῖ.

³⁾ Cod. a und c 2: „Dieses ist also numerisch dasselbe wie das rationale.“

⁴⁾ Hier ist damit nur die sinnliche Wahrnehmung bezeichnet.

Umstand, daß seine sensitive Seele eine erkennende ist, ist etwas Undeterminiertes. In der realen Existenz kann jedoch das Ding aktuell nicht undeterminiert sein, wie du weißt. In der realen Existenz muß es vielmehr determiniert werden. Die Undeterminiertheit besteht vielmehr nur im Verstande, da der Verstand sich die unbestimmte Vorstellung bildet von dem Wesen der sensitiv erkennenden Seele, so daß er diese durch Differenzen unterscheiden kann.

Der Ausdruck „erkennend“ wird gebraucht für die äußere Sinneswahrnehmung, die Phantasievorstellung und das vernünftige Denken. Nimmt man daher den Begriff des sinnlichen Erkennens in die Definition des animal, so ist dieser nicht im eigentlichen Sinne eine Differenz. Er ist vielmehr nur ein Hinweis auf die eigentliche Differenz. Die eigentliche Differenz des animal besteht nämlich darin, daß es eine anima sensitiva und sinnliches Erkennen besitzt und sich willkürlich bewegt. Die eigentümliche Wesenheit¹⁾ des animal besteht nicht etwa darin, daß es eine sinnliche Wahrnehmung besitzt, ebensowenig darin, daß es Phantasietätigkeit oder willkürliche Bewegung hat. Das erste Prinzip für alle diese Bestimmungen ist vielmehr jenes (d. h. die eigentliche Differenz). Alle diese Bestimmungen sind die Fähigkeiten des animal. Es steht zu den einen nicht in vorzüglicherem Sinne in Beziehung als zu den anderen. Für diesen Begriff selbst gibt es jedoch keine eigentliche Bezeichnung, und die drei anderen Bestimmungen (das sinnliche Erkennen, die anima sensitiva und die willkürliche Bewegung) sind Begriffe, die auf diesen ersten folgen (und sich aus ihm ergeben). Daher sind wir gezwungen, einen Namen in Beziehung auf jene ihm folgenden Begriffe aufzustellen (die des sensitivum und des se movens). Infolgedessen findet sich das sensitivum und das se movens in der Definition von animal zusammen. Der Ausdruck sensitivum wird in dem Sinne gebraucht, daß er sowohl die äußere wie auch die innere Sinneswahrnehmung zugleich bezeichnet, oder in dem anderen Sinne, in dem er nur die äußere Sinneswahrnehmung bedeutet. Er bezeichnet aber auch zugleich alle jene Begriffe (die sich aus dem Begriff des sensitivum ergeben) nicht in der Weise, daß er jene Begriffe logisch in sich enthielte, sondern nur insofern jene Begriffe mit ihm notwendig verbunden

¹⁾ Wörtlich: Individualität.

sind (in demselben Lebewesen, indem alle drei aus einer Wurzel, der *anima sensitiva* stammen). Die Darlegung dieser und verwandter Dinge wurde bereits ausgeführt (Logik I. Teil, I 13—15).

Daher ist also die *sensibilitas* nicht im eigentlichen Sinne eine Differenz des animal; sondern sie ist eine von den Folgerscheinungen seiner Differenz und eins von den notwendig dem animal anhaftenden *Propria*. Die eigentliche Differenz des animal ist die Existenz der Seele, die Prinzip für alles dieses (die sinnliche Wahrnehmung und die willkürliche Eigenbewegung) im Tiere ist. Ebenso verhält sich das rationale zum Menschen. Der Mangel an philosophischen Termini und unsere geringe Kenntnis der spezifischen Differenzen zwingt uns jedoch entweder zu dem einen oder zu dem anderen Ausdrucke, so daß wir dadurch von der richtigen Bezeichnungsweise der Differenz abkommen und statt derselben eine notwendig anhaftende Bestimmung wählen. Vielfach wählen wir für unsere Bezeichnungen ein Wort, das abgeleitet ist aus der Bezeichnung für ein notwendig anhaftendes Akzidens.

Unter *sensitivum* verstehen wir dasjenige, das jenes Prinzip besitzt, von dem die äußere Sinneswahrnehmung und andere Tätigkeiten ausgehen. Manchmal ist nun die Differenz selbst uns unbekannt; wir kennen nur das notwendige Akzidens. Unsere Ausführung in diesen Problemen erstreckt sich jedoch nicht auf das, was wir wissen oder tun oder auf die Art und Weise, wie wir uns mit den Dingen abgeben, sondern auf die Art und Weise ihrer (objektiven) Existenz in sich selbst (in der Außenwelt) (vgl. dazu Kap. 6 über die Art, Ende). Besäße ferner das animal eine nur mit sinnlicher Wahrnehmung ausgestattete *anima sensitiva*, dann wäre der Umstand, daß das animal ein Körper ist, der die Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung besitzt, nicht ein Genus ausschließlich in dem Sinne der körperlichen und sensitiven Natur unter der Voraussetzung, daß diese Natur allein dem Gegenstande zukommen soll, sondern in dem Sinne, den wir erwähnt haben.¹⁾

Die Vereinigung der Differenz mit dem Genus findet nur auf Grund dessen statt, daß die Differenz ein Wirkliches ist, das das Genus der Potenz nach (als selbstverständliche Voraus-

¹⁾ In der Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung ist das Prinzip derselben, die *anima sensitiva*, eingebegriffen.

setzung) in sich enthält. Die Differenz haftet dem Genus nicht äußerlich an, der Potenz nach oder nach Art der Vereinigung der Materie mit der Wesensform oder des Teiles mit einem anderen Teile in dem zusammengesetzten Dinge; denn dies ist eine Art der Vereinigung, die ein reales Ding mit einem anderen außer ihm existierenden realen Dinge verbindet, so daß das eine dem anderen als notwendiges oder als zufälliges Akzidens anhaftet. Daher verhalten sich die Dinge, in denen eine Vereinigung von Teilen stattfindet, in verschiedener Weise. Die Dinge können sich vereinigen erstens wie die Materie und Wesensform. Dann ist die Materie ein Ding, das für sich selbst betrachtet keine reale Existenz in irgend einer Weise besitzt. Sie wird aktuell nur durch die Wesensform in der Weise, daß die Wesensform ein Wirkliches ist, das sich außerhalb der ersten Materie befindet. Das eine von beiden ist nicht identisch mit dem anderen. Die Summe beider ist ebensowenig eines von beiden. Die zweite Art der Vereinigung von Dingen kann so vor sich gehen, daß jedes einzelne der Dinge in sich selbstständig ist und unabhängig in seinem Bestande dem anderen gegenüber; jedoch vereinigt es sich mit dem anderen und aus ihrer Vereinigung entsteht ein Ding, das als einheitliches entstanden ist entweder durch Zusammensetzung oder durch Veränderung des einen in das andere, oder durch Mischung. Eine andere (dritte) Art der Vereinigung von Dingen kommt dadurch zustande, daß der eine der zusammensetzenden Teile nur dadurch aktuell besteht, daß ein anderer zu ihm hinzugefügt wird. Der andere Teil besteht jedoch zu gleicher Zeit aktuell. Der erste Teil also, der nicht in Wirklichkeit bestanden hat, erhält seinen Bestand durch denjenigen, der aktuell existiert und besteht. Aus der Vereinigung dieser beiden Teile entsteht eine einheitliche Summe, die sich verhält wie Körper und weiße Farbe (also wie Substanz und Akzidens).

Alle diese Arten der Vereinigung von Dingen verhalten sich nicht so, daß die aus ihnen entstandenen, vereinigten Dinge sich so zueinander verhalten, daß das eine identisch mit dem anderen wäre oder die Summe dasselbe wie ihre Teile; noch wird das eine ausgesagt von dem anderen in eindeutiger Weise (und de toto). Eine andere (vierte) Art der Zusammensetzung von Dingen kommt in der Weise zustande, daß die Potenz des einen von beiden (Genus) darin besteht, daß es zu jenem anderen

Dinge wird (der Art), nicht so, daß es dem ersten hinzugefügt würde. In dieser Weise¹⁾ faßt der Verstand manchmal einen Begriff, der, in sich selbst betrachtet, viele Dinge sein kann, so daß ein jedes dieser Dinge diesen Begriff in der realen Existenz darstellt (das Genus). Dann wird zu diesem Begriffe ein anderer (die Differenz) hinzugefügt, der die Existenz des ersten individualisiert,²⁾ indem jener universelle Begriff in dem ersten (dem Genus) enthalten ist.³⁾ Er wird nur dadurch ein anderer, daß die Individualität⁴⁾ (die Determination) hinzutritt oder die Undeterminiertheit und zwar nicht in der realen Existenz.⁵⁾ So verhält sich z. B. die Ausdehnung. Sie ist ein Begriff, der zugleich Linie, Fläche und Tiefendimension (Körper) sein kann, nicht in der Weise, daß sich mit ihm ein anderes Ding verbinde, so daß dann die Verbindung beider (des undeterminierten und des determinierten Begriffes) Linie, Fläche und Tiefendimension würde. Diese Vereinigung geht vielmehr in der Weise vor sich, daß die Linie selbst jener Begriff (die Ausdehnung) ist oder die Fläche selbst jener (generische) Begriff. Dieses verhält sich in der Weise, weil der Begriff der Ausdehnung etwas ist, das z. B. die Gleichheit⁶⁾ (quantitativer Größen als Eigenschaft in sich) aufnehmen kann, ohne daß die Bestimmung hinzugefügt wird, daß (jene Ausdehnung) nur dieser bestimmte Begriff (Linie oder Fläche) werde; denn in dieser Weise determinierte Begriffe sind nicht Genera wie du weißt,⁷⁾ sondern

¹⁾ Das Folgende ist zitiert von dem Kommentator der Ringsteine Fārābī (Horten, Das Buch der Ringsteine Farabī, S. 366).

²⁾ Durch die Hinzufügung der Differenz wird das Genus in seiner Existenz determiniert. Vgl. Ringsteine Fārābī, Nr. 6.

³⁾ oder: „indem jener Begriff (das Genus) in diesem (der Differenz) enthalten ist“. Nach den vorausgehenden Ausführungen betrachtet Avicenna die Differenz als in potentia das Genus „enthaltend“, d. h. als das Genus voraussetzend.

⁴⁾ Individualität bezeichnet die Determination des Genus durch die Differenz.

⁵⁾ oder: „Der Begriff wird ein anderer infolge der Determiniertheit oder Indeterminiertheit, nicht etwa in der realen Existenz“. Die Begriffe Genus und Differenz bilden eine Zweiheit nur dadurch, daß der eine determiniert, der andere undeterminiert ist, nicht etwa dadurch, daß sie zwei physisch verschiedene Dinge wären.

⁶⁾ Eventuell: „Die Indifferenz“ für das eine oder andere.

⁷⁾ Logik I. Teil I, 9.

sie sind ohne Zweifel ¹⁾ etwas anderes, so daß es möglich ist, daß dieses Ding, das Aufnahmefähigkeit besitzt für die Gleichheit quantitativer Größen, so wie es ist, jedes Ding sein kann, nachdem seine Existenz vermöge seines Wesens (nicht auf Grund eines fremden Prinzipes) diese bestimmte Seinsart angenommen hat, d. h. das Ding (Genus) kann prädiiziert werden von diesem bestimmten Individuum auf Grund seines Wesens, nämlich daß es dieses bestimmte ist, sei es nun, daß dasselbe sich in einer oder zwei oder drei Dimensionen befindet. Dabei ist also dieser (generische) Begriff (der Ausdehnung), sowie er real existiert, nur eine von allen diesen (drei) Möglichkeiten. Der Verstand ist jedoch so geartet, ²⁾ daß er eine Existenzart allein denken kann. Fügt er sodann zu dieser Existenz noch verschiedene Bestimmungen ³⁾ hinzu, so fügt er dieselben nicht hinzu, insofern sie reale Dinge (rationes) der Außenwelt sind, die an dem Dinge (dem Genus) haften, ⁴⁾ das Aufnahmefähigkeit hat für die Gleichheit der Quantitäten, so daß also jenes, in sich selbst betrachtet, aufnahmefähig wäre für die Gleichheit, und dieses (das Hinzugefügte) ein anderes Ding darstellte, das zum Ersten (dem Genus) hinzukäme, sich aber außerhalb seines Wesens befände. Vielmehr ist jener Vorgang ein Aktuellwerden auf Grund der Aufnahmefähigkeit (Potenzialität) eines Subjektes (des Genus) für die Gleichheit, ⁵⁾ so daß es also in einer einzigen Ausdehnung existiert oder in mehr als einer. Daher ist also das für die Gleichheit (d. h. für verschiedene Dimensionen) aufnahmefähige Prinzip, das entweder nur in einer einzigen Ausdehnung oder in mehr als einer in diesem individuellen Dinge existiert, durchaus identisch mit dem aufnehmenden Prinzip selbst (das Genus), so daß du also sagen kannst: jenes Prinzip, das aufnahmefähig ist für die Gleichheit, ist zugleich dieses individuelle Ding, das in einer Dimension existiert und umgekehrt. Dies Verhältnis ist aber nicht das gleiche in den früher erwähnten Beispielen (der Vereinigung von Dingen). Existiert in diesen letzteren eine Vielheit, wie es nicht zweifelhaft ist,

¹⁾ Wörtlich: „ohne Bedingung“.

²⁾ Arist. *πρῶτε*.

³⁾ Wörtlich: „eine Hinzufügung“.

⁴⁾ Genus und Differenz sind nicht realiter und physisch verschieden.

⁵⁾ d. h. für Dimensionen die in Proportion stehen, also gleich oder ungleich sein können.

so ist dieses keine Vielheit, die sich aus den (physischen) Teilen zusammensetzt, sondern eine Vielheit, die dadurch zustande kommt, daß ein undeterminiertes und ein determinierendes Ding zusammentreten. Denn das Ding, das in sich selbst determiniert und aktualisiert ist (das Individuum), kann betrachtet werden insofern es im Verstande undeterminiert ist, und dann tritt dort (im begrifflichen Denken) eine Verschiedenheit (von logischen Bestandteilen des Dinges) auf. Wird das Ding jedoch determiniert und aktualisiert, so ist dieses (so entstandene) kein anderes Ding als das erste selbst, es sei denn in der erwähnten logischen Betrachtungsweise, die dem Verstande allein eignet (ohne daß sie in der Wirklichkeit existiert). Denn das Aktuellwerden (des Genus zur Spezies und zum Individuum) geschieht nicht durch etwas, das (physisch) verschieden ist von dem Genus; sondern es ist nichts anderes als das Realwerden des Genus selbst.

In gleicher Weise muß du denken über die Einheit, die aus Genus und Differenz entsteht; denn freilich bergen diese eine Verschiedenheit in sich, und einige Arten bedeuten in ihrer Natur eine Zusammensetzung (von verschiedenen Elementen). Zugleich stammen ihre Differenzen von ihren Wesensformen und ihre Gattungen aus den Materien, den Substraten der Wesensformen,¹⁾ selbst wenn weder ihre Gattungen noch ihre Differenzen identisch sind mit ihren Stoffen und Wesensformen, insofern sie (physische) Stoffe und Wesensformen sind. Andere Arten enthalten in ihren Naturen keine Zusammensetzung von verschiedenen Elementen, vielmehr verhält es sich so, daß, wenn eine Zusammensetzung in ihnen dennoch vorhanden ist, diese nur in der von uns erwähnten (rein logischen) Weise stattfindet.

¹⁾ Vgl. Thomas, Sum. theol. I, 85, 5 ad 3: *Invenitur duplex compositio in re materiali: prima quidem formae ad materiam; et hui respondet compositio intellectus, qua totum universale (das Genus) de sua parte praedicatur. Nam genus sumitur a materia communi, differentia vero a forma. Arist., Metaph.: καὶ ταῦτα λέγεται ἓν πάντα, ὅτι τὸ γένος ἓν τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς, ὅλον ἵππος ἀνθρώπος κῶων ἓν τι, ὅτι πάντα ἕψα (generisch eins) καὶ τρόπον δὴ παραπλήσιον, ὥσπερ ἡ ὕλη μία. 1024 b 3: τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς (ὑποκείμενον = Substrat und Materie). ἔτι ὥς ἓν τοῖς λόγοις τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον, ὃ λέγεται ἓν τῷ τί ἐστι τοῦτο γένος, ὃ διαφοράι λέγονται αἱ ποιότητες. τὸ μὲν οὖν γένος τοσαυταχῶς λέγεται, τὸ μὲν κατὰ γένεσιν . . . τὸ δ' ὥς ὕλη οὐ γὰρ ἡ διαφορά καὶ ἡ ποιότης ἐστὶ, τοῦτ' ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον, ὃ λέγομεν ὕλην.*

Wenn dieses sich nun so verhält, dann ist eines der zwei zusammen tretenden Dinge von den anderen in jeder einzelnen Art nur dadurch verschieden, daß dasselbe manchmal betrachtet wird, ohne¹⁾ seine Determination (also als Genus), sondern nur, insofern es der Potenz nach aktualisiert ist, ein anderes Mal, insofern es aktuell determiniert ist. Diese Potenzialität haftet dem Dinge aber nicht an zufolge seiner realen Existenz in der Außenwelt, sondern nur in der logischen Betrachtung; denn in der realen Existenz besitzt das Ding (Genus) keine Aktualität einer generischen Natur, die erst der Potenz nach eine aktuelle Art wäre, abgesehen davon, ob die Art in ihren Naturen eine Zusammensetzung besäße oder nicht.

Daher ist also das Genus und die Differenz auch in der Definition enthalten, insofern jedes einzelne der beiden Momente ein Teil der Definition als solcher ist; denn der Teil (das Genus oder die Differenz) wird nicht ausgesagt von der Definition, noch auch die Definition von ihm. Man sagt nämlich nicht, die Definition sei ausschließlich ein Genus, noch auch eine Differenz, noch auch umgekehrt. So sagt man z. B. betreffs der Definition des animal nicht, sie sei ein Körper, noch auch, sie sei ein sensitivum, noch auch umgekehrt. Insofern aber die Gattungen und Differenzen Naturen sind, die aus einer bestimmten Natur (die Prinzip der Differenz ist) sich ergeben, wie du eben gesehen hast, werden sie von dem definierten Gegenstande ausgesagt. Wir sagen sogar: die Definition bedeutet nach ihrem eigentlichen Sinne eine einheitliche Natur. So sagst du z. B.: animal rationale. Durch diesen Ausdruck wird der Begriff eines einheitlichen Gegenstandes im Denken aktuell, der durch sich selbst das animal bedeutet und zwar das animal, das so wie es wirklich ist, zugleich rationale ist. Betrachtetest du nun dieses einfache Ding, so entsteht keine Vielheit im Geiste. Wenn du jedoch die Definition betrachtetest, so findest du, daß sie zusammengesetzt ist aus vielen dieser Begriffe. Du betrachtetest sie dann, insofern sich jeder einzelne dieser Begriffe in der genannten Weise verhält und ein Begriff für sich ist, verschieden von dem anderen. Dann findest du in derselben eine Vielheit nach Art der (logischen) Betrachtung des Geistes. Verstehst du nun unter Definition den Begriff, der im denkenden Geiste existiert in der ersten Betrachtungsweise — es ist das

¹⁾ Wörtlich: „es wird genommen (abstrahiert) von der Determination“

einheitliche Ding, das das animal darstellt und dieses animal selbst ist (ohne eine weitere physische Verschiedenheit zu erhalten) das rationale — dann ist die Definition so wie sie ist, der definierte und begrifflich gefaßte Gegenstand.¹⁾ Verstehst du aber unter Definition den Begriff, der im denkenden Geiste existiert nach der zweiten Betrachtungsweise und der sich in Teile zerlegt, dann ist die Definition in sich selbst nicht gleichbedeutend mit dem Inhalte (ratio) des definierten Gegenstandes. Sie ist vielmehr etwas, das zu ihm hinleitet und die Kenntnis des Gegenstandes uns erwerben hilft. Darauf folgt sodann (als Ziel) die andere (die erste) Betrachtungsweise, in der man behauptet, daß die Definition selbst gleich sei dem definierten Gegenstande.

Das rationale und das animal werden von uns nicht als zwei Teile der Definition bezeichnet, sondern als zwei Prädikate des Dinges, insofern es dieses reale Ding ist, nicht insofern sie zwei Dinge, entstanden aus irgend einer Wesenheit, darstellen, die von einander verschieden sind und sich ebenso von dem aus ihnen Zusammengesetzten unterscheiden. In unserem Beispiel verstehen wir vielmehr das Ding, das in sich selbst animal ist, und dieses selbige animal ist in seiner tierischen Natur vervollkommenet und aktualisiert durch das rationale. Die andere Betrachtungsweise, die eine Verschiedenheit zwischen Definition und definiertem Gegenstande behauptet, macht es unmöglich, daß Genus und Differenz zwei Prädikate seien, die von der Definition ausgesagt werden. Nach ihr sind sie vielmehr zwei Teile derselben. Deshalb ist auch das Genus keine Definition, noch auch die Definition ein Genus. Ebensowenig ist die Differenz eines von beiden, noch auch ist der ganze Begriff animal zusammengesetzt mit dem rationale, noch auch ist der Begriff des animal nicht zusammengesetzt und ebensowenig ist der Begriff des rationale nicht zusammengesetzt. Eben deshalb versteht man unter dem Begriffe der Summe von animal und rationale nicht dasselbe, was man unter einem der beiden Teile versteht, noch auch wird der eine Teil von der Summe ausgesagt. Daher ist auch die Summe von animal und rationale nicht ein animal und ein rationale; denn die Summe von zwei

¹⁾ Begriff und Gegenstand sind kongruent. Das Erkennen ist also ein wahres.

Teilen ist verschieden von beiden. Sie ist vielmehr ein drittes; denn jedes einzelne der zusammensetzenden Momente ist ein Teil der Summe, und der Teil ist nicht gleich dem Ganzen, noch das Ganze gleich dem Teile.

Neuntes Kapitel.

Die Definition.

Das, was uns jetzt obliegt, besteht darin, daß wir klarlegen, wie die Dinge definiert werden und wie sich die Definition zu den Dingen verhält, und ferner, welcher Unterschied besteht zwischen der Wesenheit eines Dinges und der Wesensform. Daher lehren wir: wie der Begriff des Seienden und der des Einen zu den universellen gehören, die einen größeren Umfang haben als die Kategorien, sich aber zu ihnen verhalten nach Art des Früher und Später (in der logischen Ordnung also analogie, nicht aequivoce noch univoce von ihnen prädicirt werden), ebenso verhält sich auch der Begriff, daß die Dinge Wesensformen und Definitionen haben.¹⁾ Daher findet sich dieser Umstand (Wesensform und Definition zu haben), nicht in allen Dingen in der gleichen Weise (ebensowenig wie sich der Begriff des Seins und der der Einheit in allen Dingen in der gleichen Weise befindet). Die Substanz ist dasjenige Objekt, das die Definition in erster Linie²⁾ nach seinem realen Wesen bezeichnet. Die anderen Dinge werden durch die Definition insofern wiedergegeben, als ihre Wesenheit verbunden ist mit der Substanz oder mit der substanziellen Wesensform³⁾ in der Weise, wie wir es bereits definiert haben. Was nun die Wesensformen der Naturdinge angeht, so hast du bereits erfahren, in welcher Weise sie existieren und welche Dimensionen und Gestalten sie haben. Alle diese Verhältnisse habe ich bereits dargelegt. Daher sind also diese anderen Dinge, die Akzidenzien, in gewisser Weise

¹⁾ Diese Bestimmung kommt allen Kategorien zu, ist also ein transcendentale.

²⁾ Von ihr wird auch in erster Linie das Sein und die Einheit ausgesagt.

³⁾ Von ihnen wird auch das Sein und das Eine in sekundärer Weise ausgesagt, weil sie entia entis sind.

nicht definierbar; es sei denn durch die Substanz. Folglich müssen dieselben entweder die Akzidenzien sein (oder die zusammengesetzten Substanzen); denn in den Akzidenzien findet sich bei ihrer Definition eine Hinzufügung zu ihrem eigentlichen Wesen. Die Wesenheit der Akzidenzien, selbst wenn sie Dinge sind, in denen die Substanz durchaus nicht vorhanden ist nach Art eines Teiles, enthält dennoch den Begriff der Substanz in ihrer Definition. Der Grund dafür ist: dasjenige, dessen Teil eine Substanz ist, muß auch selbst eine Substanz sein. Die Definition der Akzidenzien enthält in sich insofern den Begriff der Substanz, als sie einen Teil der Definition bildet, da ja die Akzidenzien notwendiger Weise durch die Substanz definiert werden. Was nun die zusammengesetzten Gegenstände angeht (die aus einer Substanz und Akzidenzien bestehen und die auch durch die Substanz definiert werden müssen), so findet in ihnen die Wiederholung numerisch eines und desselben Dinges statt. Denn weil sich in ihnen eine Substanz befindet, so muß diese auch einen Teil der Definition bilden. Weil nun in demselben Dinge auch ein Akzidens vorhanden ist, das durch die Substanz definiert wird, so muß aus diesem Grunde die Substanz in die Definition des Akzidens zum zweiten Male eintreten, und daher ist also die Summe der Definition zusammengesetzt aus der Definition der Substanz und der des Akzidens, wie es nicht anders sein kann, und daher ergibt sich eine Doppelsetzung und sogar eine Vielheit.

Analysiert man die Definition dieses Akzidens und führt man es zurück auf die Teile, die in ihm enthalten sind, so wird die Sachlage klar. In der Definition dieses zusammengesetzten Gegenstandes (der Substanz mit dem Akzidens) ist also die Substanz zweimal enthalten. In dem Wesen des zusammengesetzten Dinges (so wie es in der Außenwelt existiert) ist sie aber nur einmal. Daher tritt in dieser Definition ein Überflüssiges auf, das mehr enthält als der Begriff des definierten Gegenstandes in sich selbst. Die wahren, eigentlichen Definitionen dürfen jedoch in sich keine überflüssigen Bestimmungen enthalten. So verhält sich z. B. folgendes: Wenn Du die krumme Nase¹⁾

¹⁾ Das angeführte ist das Schulbeispiel des Aristoteles und der Scholastik. Vgl. Metaph. 1025 b 30: τῶν δ' ὀριζομένων καὶ τῶν τι ἐστὶ τὰ μὲν οὕτως ἔπαρχει ὥς τὸ σιμόν, τὰ δ' ὥς τὸ κοῖλον. διαφέρει δὲ ταῦτα ὅτι τὸ μὲν σιμόν συνειλημμένον ἐστὶ μετὰ τῆς ἴλης· ἐστὶ γὰρ τὸ μὲν σιμόν κοίλη ὥς,

definierst, so muß du in der Definition die Nase ausdrücken und ebenso die Gebogenheit derselben, und dann hast du in der Definition die des Krummnasigen gegeben. Die gebogene Nase ist jedoch eine krumme Nase. Nun aber darfst Du das „Gebogene“ nicht für sich allein nehmen; denn wenn das Gebogene für sich allein schon das Krummnasige bedeutete, dann wäre der gebogene Schenkel auch „krummnasig“. Notwendigerweise muß du vielmehr den Begriff der Nase in die Definition des Krummnasigen hineinnehmen. Wenn du nun den Begriff der Nase in die Definition des Krummnasigen aufgenommen hast, dann hast du die Nase zweimal in die Definition aufgenommen. Solcher Art Definitionen sind nun in zweifacher Weise zu beurteilen. Entweder sind sie keine wirklichen Definitionen; dann können nur die einfachen Substanzen definiert werden — oder man kann sagen: solcher Art Definitionen sind Definitionen in einer anderen Bedeutung des Wortes. Man darf von einer Definition nicht verlangen, daß sie nur die Bedeutung des Wortes erklärt, sodaß wir solche Erklärungen (der Worte) als reale Definitionen der Dinge hinnehmen; denn die Definition soll etwas sein, das auf das reale Wesen des Dinges hinweist und dasselbe bedeutet. Du hast dies bereits kennen gelernt. Wenn jeder Ausdruck wiedergegeben werden könnte durch einen festgesetzten Terminus wie durch eine Definition, dann wären alle Bücher des Gähiz¹⁾ Definitionen. Wenn nun die Dinge so liegen, dann ist es klar, daß die Definitionen der eben genannten zusammengesetzten Gegenstände (die aus Akzidenzien und Substanzen bestehen) Definitionen sind in einer anderen Bedeutung des Wortes.

ἡ δὲ κοιλότης ἄνευ ἑλγος αἰσθητῆς. Ebenso 1030 b 30: ... διὰ τὸ ἀδύνατον εἶναι εἰπεῖν τὸ σιμὸν ἄνευ τοῦ πράγματος οὐ ἔστι πάθος καὶ αὐτό (ἔστι γὰρ τὸ σιμὸν κοιλότης ἐν ῥινί), τὸ ῥῖνα σιμὴν εἰπεῖν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ δις τὸ αὐτὸ ἔσται εἰρημένον, ῥις ῥις κοίλη. ἡ γὰρ ῥις ἡ σιμὴ ῥις ῥις κοίλη ἔσται. ib. 1035 a 26 wird als ein anderes Beispiel ὁ χαλκοῦς κύκλος erwähnt. Vgl. Thomas, Sum. th. I—II 53, 2 ad 3: Accidens significatum in abstracto importat habitudinem ad subiectum, quae incipit ab accidente et terminatur ad subiectum. Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subiectum quasi prima pars definitionis, quae est genus, sed quasi secunda, quae est differentia; dicimus enim quod simitas est curvitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo a subiecto et terminatur ad accidens. Propter quod in definitione huiusmodi accidentis ponitur subiectum tanquam genus, quod est prima pars definitionis; dicimus enim quod simum est nasus curvus.

¹⁾ Brockelm. Gesch. d. a. Litter. I, 152. Cod. c Gl.: „d. h. der Sprache“.

Der Unterschied zwischen der Wesenheit und der Wesensform.

Jedes einfache Ding wird durch seine Wesenheit ganz ausgedrückt;¹⁾ denn in ihm existiert kein Wirkliches, das ein aufnehmendes Prinzip wäre für die Wesenheit (sondern es existiert nur die Wesenheit als solche). Wäre in diesen einfachen Substanzen etwas, das ihre Wesenheit aufnähme, dann wäre die Wesenheit jenes Dinges nicht die Wesenheit des Aufgenommenen. — Auch dieses letztere käme dem Dinge aktuell zu;²⁾ — denn dieses Aufgenommene ist die Wesensform des Aufnehmenden. Die Wesensform dieses Aufnehmenden bildet aber nicht dasjenige, dem die Definition des Dinges „gegenübersteht“.³⁾ Ferner sind die zusammengesetzten Gegenstände durch die Wesensform allein nicht das, was sie sind; denn die Definition der zusammengesetzten Gegenstände besteht nicht in der Wesensform allein. Die Definition eines Dinges muß vielmehr die ganze Fülle dessen bedeuten, wodurch sein Wesen Bestand hat, und daher muß also die Definition auch in gewisser Weise den Begriff der Materie in sich enthalten. Durch diese Auseinandersetzung erkennst du, welcher Unterschied besteht zwischen der Wesenheit der zusammengesetzten Dinge und der Wesensform. Die Wesensform ist immer ein Teil des Wesens in den zusammengesetzten Dingen. Jede einfache Substanz aber ist selbst zugleich ihre eigene Wesensform; denn in ihr findet keine Zusammensetzung statt. (Dies gilt von den reinen Geistern.)

Was nun aber die zusammengesetzten Substanzen angeht, so sind sie nicht ihre eigene Wesensform, noch auch ist ihre Wesenheit sie selbst (d. h. die ganze Fülle ihres Seins). Was nun die Wesensform angeht, so ist es offenbar, daß sie (nur) ein Teil dieser Substanzen ist. Die Wesenheit aber ist dasjenige, wodurch das Ding das ist, was es ist. Jene Substanzen sind nun aber das, was sie sind, dadurch, daß die Wesensform sich mit der Materie verbindet. Dieses (die Zusammensetzung beider) aber enthält mehr, als der Begriff der Wesensform (allein). Das zusammengesetzte Ding ist also nicht dieser Begriff (die Wesens-

¹⁾ Wörtlich: „seine Wesenheit ist es selbst“.

²⁾ Der Gegenstand besteht aus zwei Teilen. Seine Wesenheit ist also nicht das Aufnehmende allein, sondern die Vereinigung dieses mit dem Aufgenommenen, der Form.

³⁾ Die Definition ist dem Dinge parallel, gibt seinen Inhalt ganz wieder.

form) selbst, sondern die Summe der Wesensform und der Materie; denn diese Summe ist ihrem ganzen Inhalte nach dasjenige, was das zusammengesetzte Ding bedeutet. Die Wesenheit ist diese Zusammensetzung. Die Wesensform ist daher ein Teil, dem die Zusammensetzung hinzugefügt wird (d. h. mit dem die Tätigkeit des Zusammensetzens vorgenommen wird). Die Wesenheit aber ist diese Zusammensetzung selbst, die die Wesensform und die Materie verbindet. Die Einheit, die aus diesen beiden Prinzipien entsteht, haftet dieser einen Substanz an¹⁾ (die definiert werden soll).

Daher besitzt also das Genus, insofern es Genus ist, eine besondere Wesenheit, ebenso die Art, insofern sie Art ist und das Individuum, das Singuläre, insofern es ein Individuum ist. Seine Wesenheit ist zusammengesetzt aus den notwendigen Akzidenzien, wodurch sie ihren Bestand hat. Daher verhält sich die Wesenheit, wenn man sie von dem Inhalte der Gattung und der Art und von dem des Individuums, des Singulären, aussagt, wie ein universeller Begriff, der nicht univoce (also entweder analogice oder aequivoce) prädiiziert wird. Diese Wesenheit ist nicht trennbar von dem, was durch sie konstituiert wird; sonst könnte es nicht seine Wesenheit bilden. Das Individuum jedoch kann man in keiner Weise definieren,²⁾ selbst wenn man auch die zusammengesetzte Substanz in irgendeiner Definition wiedergeben kann. Der Grund dafür ist der, daß die Definition ein Zusammengesetztes ist, das aus Ausdrücken besteht, die notwendigerweise eine Eigenschaft bezeichnen und in denen kein individueller

¹⁾ Wie die Einheit, so haftet ihr auch das Sein an. Wenn nun das habere definitionem ebenso transcendent und universell ist, wie die Einheit und das Sein (s. Anf. d. Kap.) so muß die Definition sich auf diese Einheit erstrecken in demselben Sinne wie auf ihr Sein.

²⁾ Dies ist eine selbstverständliche Grundlehre der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Erkannt werden kann nur das Abstrakte, das Geistige. Das materielle Einzelding ist nur durch die Sinne erreichbar; definiert und erkannt werden kann es nicht. Vgl. Thomas, Sum. th. I 29, 1 ad 3: Die Objection lautet: Nullum singulare definitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconvenienter definitur. Antwort: Ad primum ergo dicendum quod, licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis definiri potest, et sic Philosophus in libr. Praedicamentorum (Kateg. 1 a 20 — b 9) definit substantiam primam. Vgl. Arist., Metaph. 1039 b 28: διὰ τοῦτο οὐ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν κατ' ἕκαστα οὐδ' ὁρισμὸς οὐτ' ἀπόδειξις ἐστι, ὅτι ἔχουσιν ἑλγὴν ἥς ἡ φύσις ταύτη ἀστ' ἐνδέχασθαι καὶ εἶναι καὶ μὴ. Idem 1035 a 5.

Hinweis auf ein singuläres Ding enthalten ist. Würde man durch einen individuellen Hinweis ein Ding bezeichnen, dann wäre dies nur eine Benennung oder ein anderer Hinweis durch eine Bewegung (der zeigenden Hand) oder eine Determinierung u. s. w. In diesen Bezeichnungen des Individuellen ist keine Definition des Unbekannten durch eine (universelle) Eigenschaft enthalten. Wenn nun jeder Terminus, der in der einzelnen Definition auftritt, eine Eigenschaft bezeichnet, und wenn die Eigenschaft (weil universell) von einer Vielheit von Dingen ausgesagt werden und in ihnen vorhanden sein kann, und wenn zugleich die Zusammensetzung der Definition aus vielen Eigenschaften diesen nicht die Bestimmung raubt, daß sie universelle Natur besitzen, dann muß sich folgendes ergeben. Wenn A ein universeller Begriff ist, und wenn zu ihm B hinzugefügt wird, der ebenfalls ein universeller Begriff ist, dann kann in der Zusammensetzung beider (der Definition) eine bestimmte Determinierung auftreten. Wenn dies jedoch eine Determination eines Universellen durch ein anderes Universelles ist, dann bleibt nach der Definition (und trotz der Determinierung) das Ding, das A und B zugleich ist, ein universelles, und in der Determination kann sich eine Allgemeinheit, eine Universalität,¹⁾ einstellen. So verhält sich z. B. „dieser“²⁾ Sokrates. Definierst du den Sokrates, so sagst du, daß er der Philosoph sei, jedoch bezeichnet dieser Ausdruck eine Vielheit von Individuen. Wenn du nun sagst, er sei der gottesgläubige Philosoph, so bezeichnet dies ebenfalls eine Vielheit; wenn du weiter sagst: „er ist jener gottesfürchtige Philosoph, der in frevelhafter Weise getötet wurde“, so bezeichnet dieses immer noch eine Vielheit. Wenn du nun sagst, wo jener lebte, so kann auch dieses noch auf eine Vielheit von Individuen anwendbar sein. Wenn nun jener eine Person ist, die definiert wird, so wie eine Person definiert werden muß, und wenn nun diese Person durch einen individuellen Hinweis oder durch den Namen „definiert“ wird, dann ergibt sich die Bestimmung eines Individuums durch den Hinweis oder den Namen. Dann hört die Definition auf, eine Begriffsbestimmung zu sein. Fügt man aber noch hinzu: er ist derjenige, der in

¹⁾ Wörtlich: „eine Gemeinschaft“, d. h. eine Übereinstimmung vieler Dinge in einem Begriffe.

²⁾ Aristoteles *ρόδε τι*.

„dieser“ Stadt an „diesem“ Tage getötet wurde, so ist diese Bestimmung trotzdem sie durch die Häufung (von Merkmalen) individuell ist (und auf eine individuelle Person hinweist) universell, und kann von vielen Individuen ausgesagt werden, es sei denn, daß sie sich stützt und fundiert auf ein Individuum. Wenn nun dieses Fundament der Aussage irgend ein Individuum aus der Menge der Individua irgend einer Art ist, dann kann die Erkenntnis nur durch die Vermittelung der äußeren Sinneswahrnehmung zu ihm hingelangen. Der Verstand kann sich nicht auf dieses Objekt mit seiner Tätigkeit erstrecken,¹⁾ es sei denn durch Vermittelung der äußeren Sinneswahrnehmung. Ist nun das Fundament jener Aussage ein Individuum von der Art, daß jedes Einzelwesen dieser Kategorie die ganze Fülle seiner Art in sich umfaßt, dann existiert kein (anderes) Individuum (derselben Art), was diesem ähnlich wäre (denn es existiert in diesem Falle keine Mitart der betreffenden Art, da in dem ersten Individuum die ganze Fülle der Art erschöpft ist. Dieser Gedanke ist zugleich ein bekannter Beweis für die Einzigkeit Gottes). Manchmal erfaßt der Verstand diese Art in ihrem Individuum. Gründet er nun die Beschreibung auf dieses Individuum (wie auf ein Objekt der Definition), dann erstreckt sich die Tätigkeit des Verstandes auf dasselbe und verharret bei demselben.²⁾ Zugleich aber besteht für den denkenden Geist keine Besorgnis, das Objekt seines Denkens möchte sich verändern, (und dadurch sein Erkennen unwahr werden), weil es ja möglich ist, daß jenes bestimmte Ding zu Grunde geht. Diese Besorgnis besteht nicht; denn solche Individuen (die die ganze Fülle der Art in sich begreifen) gehen nicht zu Grunde. Das Objekt des Erkennens, das nur in deskriptiver Weise wiedergegeben werden kann (also die materiellen vergänglichen Individuen) bieten keine Gewähr für ihr Bestehen und dafür, daß die Beschreibung ihres Wesens immer³⁾ auf sie anwendbar ist. Manchmal definiert der Geist daher eine bestimmte Zeit ihres Bestehens, und daher ist auch diese Art der Bezeichnung und Wiedergabe eines Dinges keine eigentliche Definition.

¹⁾ Wörtlich: „Der Verstand findet in ihm kein Stillstehen“. Der Verstand „hält ein“, d. h. ist in den Besitz seines adäquaten Objektes gelangt, wenn er einen universellen Begriff erfaßt.

²⁾ Wörtlich: „Der Verstand hat ein Stillstehen bei demselben“.

³⁾ Das Objekt des Erkennens ist das Ewige und Universelle.

Daher ist es klar, daß das materielle Individuum (weil es nicht die Eigenschaften des Wahren, Dauernden und Ewigen hat, die der Natur der Wahrheit notwendig anhaften müssen) nicht im eigentlichen Sinn definiert werden kann. Es wird nur definiert durch den Namen oder einen individuellen Hinweis, oder durch eine Beziehung auf ein Bekanntes, das seinerseits auch durch einen Namen oder ebenfalls einen Hinweis bezeichnet wird. Jede Definition ist nun aber eine geistige Vorstellung, die in sich wahr ist, indem sie von dem zu definierenden Gegenstande und dem individuellen Dinge ausgesagt werden kann. Ein Vergängliches wird, wenn es zu Grunde geht, nicht mehr durch die in Frage stehende Definition definiert. Dann also ist die Definition, die von ihm ausgesagt wird, nur für eine bestimmte Zeit wahr; für andere Zeiten ist sie unwahr. Die Definition wird demnach in der Supposition immer von dem Individuum ausgesagt; oder man müßte annehmen, daß in der Geisterwelt, abgesehen von der begrifflichen Definition, noch ein anderer Hinweis und eine andere Art der Wahrnehmung hinzugefügt werde, damit der Gegenstand durch diesen Hinweis mit seiner Definition definiert würde.¹⁾ Da dieses sich aber nicht so verhält, so vermutet man und denkt sich, daß dem Gegenstande die Definition schlechthin zukommt. Der Gegenstand aber, der im eigentlichen Sinne definiert werden kann, enthält seine Definition in evidenter Weise (die zugleich unvergänglich und universell ist). Wer daher unternimmt die vergänglichen Dinge zu definieren (der gelangt nicht zu seinem Ziel); denn dem Gegenstande der Definition haftet die Unbeständigkeit an.

Zehntes Kapitel.

Die Beziehung der Definition zu ihren Teilen.

Wir lehren daher: häufig finden sich in den Definitionen Teile, die die Teile des Definierten sind. Wenn wir sagen, Genus

¹⁾ Dann könnte die Definition, außer betreffs eines vergänglichen Individuums, ewig wahr sein, selbst nach dem Untergange dieses Einzeldinges. Ein solcher Hinweis liegt in den Ursachen der Dinge, aus denen nach Avicenna die Gottheit jedes einzelne der zukünftigen Individuen vollständig erkennt. Vgl. Abh. VIII, 6.

und Differenz bestehen nicht als zwei selbständige Teile, die der Art in der realen Wirklichkeit zukommen, so ist dies nicht gleichbedeutend als ob wir sagten, die Art habe überhaupt keine Teile; denn die Art besitzt manchmal wirkliche Teile, und dieses trifft ein, wenn sie zu einer der beiden Arten der Dinge gehört. Bei den Akzidenzien trifft dieses ein, wenn die Art eine Quantität, bei den Substanzen, wenn sie eine zusammengesetzte Substanz ist. Die offenbare Sachlage weist darauf hin, daß die Teile der Definition eher sind, als das Definierte. Jedoch trifft es sich manchmal, daß die Sache sich in einigen Materien umgekehrt verhält. Wenn wir z. B. einen Kreisausschnitt definieren wollen, so definieren wir ihn mit dem Kreise, und wenn wir den Finger eines Menschen definieren wollen, so definieren wir ihn, indem wir den Begriff Mensch hinzunehmen. Ebenso wenn wir einen spitzen Winkel, nämlich den Teil eines rechten Winkels definieren wollen, so definieren wir ihn mit dem rechten Winkel. Wir definieren aber durchaus nicht umgekehrt den rechten Winkel mit dem spitzen, noch den Kreis mit dem Kreisausschnitt, noch den Menschen mit dem Finger.

Wir müssen demnach die Ursache dieser Verhältnisse bestimmen und lehren daher: alle diese Momente (die Teile des konkreten Gegenstandes) sind in keiner Weise Teile der Art in bezug auf ihre Wesenheit und ihre Wesensform. Sodann gehört es nicht zu den Bedingungen des Kreises, daß in ihm ein Kreisausschnitt aktuell existiere, so daß dann der Kreis und die Wesensform des Kreises zusammengesetzt würde aus solchen Ausschnitten. Es ist dies keine solche Bedingung für den Kreis, wie es für ihn in der Tat eine Bedingung ist, daß er eine Peripherie habe. Ebensowenig ist es Bedingung für den Menschen als solchen (abstrakt genommen), daß er aktuell einen Finger habe. Ebensowenig ist es ferner Bedingung für den rechten Winkel, daß er in sich einen spitzen Winkel habe, der Teil von ihm sei. Denn alle diese Momente (die eben genannten Teile) sind nicht Teile des Dinges in bezug auf seine Wesenheit, sondern sie sind Teile desselben in bezug auf seine Materie und sein Substrat (also: des Individuums). Dem rechten Winkel kommt es nur in akzidenteller Weise zu, daß sich in ihm ein spitzer Winkel befindet. Dem Kreise kommt es daher zu, daß in ihm ein Kreisausschnitt ist, weil er in irgend welcher Weise vermöge seiner Materie sich passiv verhält. Diese „Pas-

sivität“ ist nicht so beschaffen, daß von ihr die Vollendung der Materie des Kreises durch die Wesensform abhinge, noch auch die Vollendung der Wesensform in sich selbst.¹⁾

Wisse daher, daß die (mathematische) Fläche eine begriffliche Materie bildet für die Wesensform des Kreises (den man sich in sie eingezeichnet denkt). Auf Grund dieser Fläche besitzt der Kreis die Teile. Wenn nun von diesen Teilen die Vollkommenheit²⁾ seiner Materie abhinge, dann gehörten dieselben zu den notwendigen Akzidenzien des Kreises, die mit dem Dinge unzertrennlich verbunden sind. Sie würden nicht Bestandteile³⁾ desselben bilden, wie es früher erklärt wurde. Die Verhältnisse, mit denen wir uns hier beschäftigen, verhalten sich nicht so. Der Gegenstand (der Kreis) kann vielmehr unter Umständen ohne dieselben (die erwähnten Kreisausschnitte) existieren. Die Gegenstände, die sich verhalten wie der Finger des Menschen, verhalten sich in folgender Weise. Der Mensch bedarf, damit er ein animal rationale sei, nicht des Fingers. Derselbe gehört vielmehr zu den Teilen, die seiner Materie zukommen, damit durch diese Teile seine Materie vollendet sei. Die Teile kommen dem Dinge daher auf Grund der Materie zu. Die Wesensform des Dinges bedarf ihrer nicht notwendig. Die Teile des materiellen Dinges sind daher nicht Teile der Definition in irgend welcher Weise. Wenn sie Teile der Materie sind und zugleich der Materie nicht in ihrer allgemeinen Bedeutung als Teile zukommen, sondern der Materie nur zu eigen sind, insofern sie diese eine individuelle Materie ist auf Grund dieser individuellen Wesensform, dann muß in der Definition der Teile diese bestimmte Wesensform und diese Art vorhanden sein. Die genannten Teile bestehen ferner auch mit der Materie wie z. B. der Finger des Menschen. Er ist kein Teil, der zu dem Körper in seiner allgemeinen Bedeutung (z. B. dem Steine) in Beziehung stünde. Er kommt vielmehr nur dem Körper zu, der ein animal oder ein Mensch geworden ist; ebenso liegt das Verhältnis betreffs des spitzen Winkels und des Kreisausschnittes. Sie sind nicht Teile der Fläche, wenn sie im allgemeinen Sinne verstanden wird,

¹⁾ Der Kreisausschnitt ist also ein zufälliges Akzidens des Kreises.

²⁾ Vollkommenheit, *ἐτελέχεια*, ist gleichbedeutend mit Aktualität und Wesensform.

³⁾ Bestandteile des Dinges sind die Teile der Wesensform oder die Materie selbst. Vgl. Logik I. Teil I 13 und 14.

sondern einer Fläche, die ein rechter Winkel oder ein Kreis geworden ist. Und daher ist auch die Wesensform dieser universellen Begriffe (des Kreises und des rechten Winkels) in den Definitionen dieser Teile (des spitzen Winkels und des Segmentes) enthalten.

Nach diesen drei Beispielen sind einige Verschiedenheiten aufzustellen. Der Finger des Menschen ist ein aktueller Teil desselben. Wird der Mensch daher definiert oder beschrieben, insofern er eine vollkommene, menschliche Person ist, dann ist es erforderlich, daß der Begriff „Finger“ in der Beschreibung des Menschen enthalten sei; denn er ist ein wesentlicher Teil desselben, damit der Mensch eine Person sei, die im Vollbesitze ihrer Akzidenzien steht. Dieser Teil ist aber nicht ein wesentlicher Bestandteil der Natur der Art des Menschen. Denn, wie wir häufig aufgestellt haben, ist dasjenige, was der Person den Bestand verleiht und die Vollendung ihrer Natur gibt, insofern sie ein Individuum ist, verschieden von dem, was der Natur der Art ihren Bestand verleiht. (Beide sind verschieden wie das Konkrete und Universelle.)

Die eben genannte Art (des Teiles) ist hergenommen aus der Summe derjenigen Dinge, in denen der Teil aktuell existiert. Die beiden anderen Beispiele (der Kreisausschnitt und der spitze Winkel) verhalten sich so, daß der Teil in ihnen nicht ein aktueller Teil ist. Es ist möglich, daß, wenn der Kreis aktuell in Kreisausschnitte zerlegt wird, die Einheit seiner Fläche zu Grunde geht. Er hört dann auf, ein Kreis zu sein, da die Peripherie nicht mehr eine aktuell einheitliche Linie darstellt. Wahrlich so ist es, es sei denn, daß die Teile nur in der Einbildung und der Supposition des Menschen, nicht aber aktuell in der Wirklichkeit und durch Ausführung der Teilung existieren. Ebenso liegt das Verhältnis betreffs des rechten Winkels.

Der rechte Winkel und der Kreis sind noch in einem anderen Punkte verschieden. Der Kreisausschnitt kann nur von einem Kreise genommen werden, der aktuell existiert. Der spitze Winkel jedoch setzt nicht als notwendige Bedingung seiner Existenz voraus, daß er ein Teil eines anderen Winkels sei. Derselbe ist ferner nicht nur durch sein Verhältnis zu dem stumpfen und rechten ein spitzer. Er ist vielmehr ein spitzer Winkel in sich selbst auf Grund der Lage einer seiner beiden Seiten zur anderen. Jedoch existiert er so, daß diese Lage, insofern

sie eine bestimmte Lage ist, in Beziehung (zu einer anderen) tritt; denn die größere oder kleinere Distanz¹⁾ zwischen den Linien oder die Entfernung zwischen ihnen ist ein Ding, mit dem notwendigerweise eine Relation verbunden ist. Diese bewirkt es als Akzidens, daß die Erklärung dieses spitzen Winkels sich an die Relation (zu anderen Winkeln) halten muß, selbst dann, wenn die Erklärung auf diese Relation nicht in aktueller Weise hinweist, weil sie eben schwer erkennbar (und definierbar) ist. Dieser Hinweis auf die Relation ist nur der Potenz nach vorhanden, indem eine andere, beliebige Relation aktuell in der Darlegung verwendet wird.

Weil der Winkel, der eine Fläche darstellt (also nicht der sphärische Winkel) dadurch entsteht, daß eine Linie auf die andere „gestellt“ wird, so ist die Entfernung der einen Linie von der anderen eine Entfernung, die von irgend einem mittleren Verhältnisse (das den Maßstab abgibt) und von irgend einer bestimmten Seite her bestimmt werden muß. Denn wenn wir die Entfernung (wörtlich: die Nähe) einer der beiden Linien von der anderen im allgemeinen Sinne nehmen und ebenso ihre größere oder geringere Annäherung an dieselbe, ohne daß wir zugleich die Entfernung derselben von einem festen Punkte weg definieren, so entsteht nur eine Entfernung, die ganz unbestimmt (wörtlich: absolut) bleibt und die in gleicher Weise dem spitzen, dem rechten und stumpfen Winkel zukommt; denn die Linien auch dieser Winkel besitzen alle eine gewisse Entfernung voneinander. Betrachtet man die Verbindung zweier Linien zu einer geraden, so wählt man einen stumpfen Winkel (um die gerade Linie herzustellen). In dem stumpfen Winkel ist nun aber eine gewisse Neigung (Annäherung) der einen der beiden Linien zur anderen vorhanden. Jedoch ist diese Neigung und Annäherung im allgemeinen Sinne zu verstehen, die einem jeden stumpfen Winkel zukommt. Daher ist es notwendig, daß diese Entfernung der Linie von einem gewissen (feststehenden) Dinge aus bestimmt werde. Da nun dieses Ding eine Linien-dimension darstellen muß, so können wir uns keine (anderen) Linien vorstellen, von denen diese Linie (des Winkels) sich entfernt, als die gerade Linie, die die zweite berührt, oder die (mit ihr) einen stumpfen oder einen rechten oder einen spitzen

¹⁾ Wörtlich: „Das Hinneigen und die Nähe“.

Winkel bildet (je nach der Entfernung von dieser Geraden, die den Maßstab abgibt).

Was nun die Linie angeht, die die zweite nicht berührt, so kann durch dieselbe nichts definiert werden. Daher ist die Betrachtung der Entfernung einer Linie von der Geraden, im allgemeinen Sinne des Wortes genommen (einer unbestimmten Geraden), in dieser Frage unrichtig. Wenn alle Arten des Winkels durch die Entfernung von einer unbestimmten Geraden definiert würden, dann wäre der stumpfe und rechte Winkel auch ein spitzer (denn beide können von dieser Geraden sich in einem spitzen Winkel entfernen).

Ebenso verhält sich die Bestimmung der Entfernung (der Linien) in Beziehung zu derjenigen Linie, die einen stumpfen Winkel bildet (nicht eine Gerade ist); denn die Entfernung einer Linie von Linien, die einen stumpfen Winkel bilden, kann immer noch die Stumpfheit des Winkels belassen,¹⁾ da ja ein stumpfer Winkel kleiner sein kann, als der andere. Ebenso ergibt die Bestimmung des spitzen Winkels (gemessen an einem spitzen Winkel) eventuell diesen spitzen Winkel. Der spitze Winkel darf aber nicht durch den spitzen Winkel definiert werden.²⁾ Nimmt man also eine Ungerade (einen stumpfen oder spitzen Winkel) als Maßstab an, dann würde man ein Unbekanntes durch ein anderes Unbekanntes definieren (denn der Winkel, den die erste Ungerade bildet, ist nicht definierbar, da kein weiterer Maßstab existiert). So bleibt konsequenterweise nur die eine Möglichkeit übrig, daß man die Winkel definiert je nach ihrem Verhältnisse zum rechten Winkel, der nicht mehr in seiner Natur bestehen bleibt, wenn er (einer seiner Schenkel) sich aus seiner Lage entfernt (und der deshalb eine unumstößlich feste Grenze für die Bestimmung der Winkel bilden kann). Es verhält sich demnach so, als ob wir sagten: der spitze Winkel ist ein solcher, der aus zwei Linien entsteht, von denen die eine auf der anderen senkrecht stand. Die eine neigte sich dann näher (zu dem anderen Schenkel) hin, als wenn sie senkrecht bliebe, so daß dann also ein Winkel entsteht, der kleiner ist, als der rechte, wenn er noch existierte. Damit wollen wir

¹⁾ Der stumpfe Winkel würde durch einen anderen stumpfen Winkel definiert werden.

²⁾ Die Definition darf nicht das definitum enthalten.

aber nicht sagen, daß der (spitze) Winkel real existierte und daß er gemessen würde durch einen rechten Winkel, der größer wäre, als ersterer. Dann wäre die Definition unrichtig.¹⁾ Sie wird vielmehr nur gemessen durch einen rechten Winkel, der diese (angegebene) Eigenschaft besitzt (daß er einen festen Maßstab darstellt) und diese besagt, daß der rechte Winkel nur der Potenz nach existiere, diese Potenz aber sei aktuell.

Manchmal jedoch ist auch die Potenz wiederum nur in der Potenz vorhanden und diese ist die *potentia remota*, die von der Aktualität entfernt ist. Sie wird dann zunächst in der *potentia proxima* aktuell. So ist z. B. die *potentia proxima* für das Entstehen des Menschen in der aufgenommenen Nahrung ihrerseits nur der Potenz²⁾ nach enthalten. Wird diese dann zum Samen, dann wird jene *potentia proxima* real und aktuell, jedoch ist sie noch nicht zur Aktualität der Handlung und der Tatsache geworden (sondern sie bleibt noch Potenz). Daher wird also der spitze Winkel durch den rechten definiert, nicht etwa aktuell im allgemeinen Sinne des Wortes, sondern nur der Potenz nach (indem man einen rechten Winkel supponiert). Der spitze Winkel wird also nicht durch einen anderen (wörtlich: ähnlichen) spitzen Winkel definiert, noch auch durch etwas, das keine Aktualität (als Potenz) besäße. Denn dasjenige, wodurch derselbe definiert wird, ist der in der Potenz existierende rechte Winkel. Dieser aber (der rechte Winkel) als solcher (d. h. als gedachter Maßstab) ist für den spitzen kein aktuelles Wirkliches.³⁾ (Auch ohne daß sie zur Tat wird, ist jedoch die Potenz als solche eine Realität.)

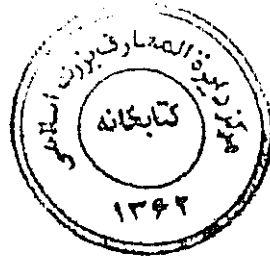
Du hast also dementsprechend den spitzen, stumpfen und rechten Winkel definiert. Der rechte Winkel wird in seinem realen Wesen bestimmt durch den Begriff der Gleichheit, Ähnlichkeit und Einheit. Die beiden anderen Winkel werden dadurch bestimmt, daß sie sich entfernen von der Gleichheit. Der rechte Winkel aber ist in sich selbst (*per se*) vollständig bestimmt (sonst würde ein *circulus vitiosus* in der Definition auftreten, wenn er wiederum durch den spitzen oder stumpfen erklärt würde).

¹⁾ Denn ihr entspricht kein reales Korrelat in der Außenwelt.

²⁾ Sie ist also *potentia remota* (*semen est residuum nutrimenti*).

³⁾ Codd. a, b, d: Dieser rechte Winkel besitzt aber, insofern er sich so verhält (d. h. Maßstab ist), keine Aktualität.

Sonach können wir sagen: der spitze Winkel ist der kleinere von zwei verschiedenen Winkeln, die aus zwei Linien entstehen, die aufeinander senkrecht gefällt sind. Der stumpfe Winkel dagegen ist der größere dieser beiden. Stellt man daher das wirkliche Wesen dieser beiden Begriffe fest, so weist man hin auf den rechten Winkel. (Diese Methode ist die angebrachte), weil das Größere das Muster abgeben muß und ein Mehr enthält, das Kleinere aber von diesem sich abzweigt. Daher muß durch das Maß (das Muster) der Begriff des Kleinen und Großen bestimmt werden. Ebenso wird durch das Eine und Homogene das, was in sich eine Vielheit und eine Ungleichheit und Verschiedenheit enthält, bestimmt. In dieser Weise haben wir uns die Verhältnisse betreffs der Teile der definierten Gegenstände vorzustellen (insofern sie den Teilen der Definition entsprechen oder nicht). Dabei müssen wir noch dessen gedenken, was wir früher erwähnten, betreffs der Teile der Materie und ihrer Begleiterscheinungen (der materiellen Akzidenzien).



۳۳۶۷۲۵

إعادة طبعة هاله ١٩٠٧م

طبع في ١٠٠ نسخة

نشر بمعهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
بفرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية
طبع في مطبعة شتراوس، مورلنباخ، ألمانيا الاتحادية

الفلسفة الإسلامية

٤٠

ما وراء الطبيعة
علم اللاهوت والكون والأخلاق
عند ابن سينا

ترجمة ألمانية وشرح
ماكس هورتن

القسم ١

١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

منشورات
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

يصدرها
فؤاد سزكين

الفلسفة الإسلامية

٤٠

ما وراء الطبيعة
علم اللاهوت والكون والأخلاق
عند ابن سينا

ترجمة ألمانية وشرح
ماكس هورتن

القسم ١

١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

منشورات
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
سلسلة الفلسفة الإسلامية
المجلد ٤٠