

Individualität und individuelle Form als Problem in der Philosophie der Spätantike und des frühen Mittelalters

Autor(en): **Graeser, Andreas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **53 (1996)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-41341>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Individualität und individuelle Form als Problem in der Philosophie der Spätantike und des frühen Mittelalters

Von Andreas Graeser, Bern

I.

In der 5. Enneade Plotins findet sich eine Schrift mit dem Titel «Ob es auch von Einzeldingen Ideen gibt» (5,7 [18]). Hier macht Plotin geltend, dass die zahlreichen Verschiedenheiten im Bereich des Schönen kaum mit der Annahme der Existenz nur einer exemplarischen Idee Schönheit erklärt werden können¹. Schon in einer früheren Schrift warf Plotin die Frage auf, wie die Besonderheit einzelner Gegenstände verständlich gemacht werden könne (5,9 [5])²; und wie die grossen scholastischen Denker im 13. Jahrhundert – Thomas von Aquin auf der dominikanischen und aristotelisierenden und Duns Scotus auf der franziskanischen und platonisierenden Seite – darüber stritten, ob die individuierenden Faktoren eher im Bereich des Stofflichen oder im Bereich des Formhaften zu suchen seien³, geht Plotin der Frage nach, ob die individuellen Züge unter Hinweis auf hyletische Momente oder strukturelle Momente zu erklären seien⁴.

Nun muss freilich bereits der Titel der eben genannten Schrift Erstaunen hervorrufen. Denn nach allem, was wir aus den Dialogen Platons und aus den z.T. feindseligen Einlassungen von dessen kritischen Schüler Aristoteles wissen, sind die εἶδη bzw. ἰδέαι so etwas wie Allgemeinbegriffe, also Begriffe, die wie z.B. ‘Mensch’ auf mehr als nur ein Ding anwendbar sind bzw. unter die jeweils mehrere Dinge fallen – dies im Gegensatz zu singulären Begriffen wie ‘Sokrates’, deren Umfang sich auf genau einen Gegenstand beschränkt. Zwar haben Platon und seine Schüler die Frage aufgeworfen, ob jedem generellen

1 Kapitel 2,14–15: «So wahr aber die Verschiedenheit eine Vielfältigkeit des Schönen bedeutet, so kann die Idee nicht nur eine sein» (*Plotins Schriften*, übers. v. R. Harder. Neubearb. m. griech. Lesetext, Bd. 1, Hamburg 1956, 327).

2 Kapitel 12,27ff.: «... Weiter aber ist beim Menschen zu fragen, ob es auch von den Einzelheiten an ihm Ideen gibt» (*Plotins Schriften* [oben, Anm. 1] 123).

3 Vgl. generell J. J. E. Gracia, «The Centrality of the Individual in the Philosophy of the Fourteenth Century», *History of Philosophy Quarterly* 8 (1991) 235–252, sowie ders. (Hg.), *Individuation in Scholasticism. The Latin Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150–1650* (Albany, N.Y. 1994).

4 Plotins eigene Position ist unklar (vgl. R. Wallis, *Neoplatonism*, London 1972, 54) und bedarf einer besonderen Untersuchung. Die jüngste mir bekannte Diskussion findet sich bei L. Gerson, *Plotinus, The Arguments of Philosophers*, hg. v. T. Honderich (London 1994) 72–78.

Terminus eine Idee zugeordnet sei⁵; diese Frage wurde verneint⁶. Doch über die Auffassung, dass Eigennamen, singulären Termini bzw. Einzeldingen keine Idee zugeordnet sei, bestand nie Zweifel⁷.

Tatsächlich sind die Ideen *per definitionem* allgemeine Gebilde, d.h. sind das, was allgemeinen Termini wie ‘Mensch’, ‘gut’, ‘gerecht’ sozusagen als Bedeutung gegenübersteht⁸ und jene Dinge, auf die wir diese Termini anwenden, charakterisiert und als Dinge einer bestimmten Art ausweist. Dabei ist der Platonismus insbesondere durch die Doktrin gekennzeichnet, dass das Allgemeine zwar unabhängig vom Einzelnen besteht, das Einzelne jedoch nicht unabhängig vom Allgemeinen. Diese Beziehung gilt als Beziehung der Teilhabe des Einzelnen am Allgemeinen⁹. Überdies hat Platon die Pole dieser Beziehung auch in Begriffen von Abbild und Urbild charakterisiert und die Beziehung selber als Form der Abbildung bezeichnet. Gerade diese Art der Einschätzung des einen als παράδειγμα und des anderen als εἶδωλον ist recht aufschlussreich. Denn sie zeigt, dass das Allgemeine, das Exemplarische als das Werthafte und sozusagen Normative gilt und das Einzelne, das Exemplifizierende als das prinzipiell Mangelhafte¹⁰.

Es ist genau dieser Ansatz, der auch Platons Kritik der Kunst im 10. Buch des Dialoges *Politeia* bestimmt. Hier argumentiert Sokrates, dass Dichter und Künstler μίμησις praktizieren; das, was ihnen als Gegenstand der μίμησις diene, seien Dinge, Vorfälle, Handlungen. Da diese Gebilde – Dinge, Vorfälle, Handlungen – ihrerseits aber Abbildungen (μιμήματα) von Ideen seien, müssten die Produkte der Künstler als Abbilder und somit als Wahrheiten desselben Grades gelten. Als solche, meint Platon, führen sie den Blick von der Wahrheit weg und fixieren die Seele auf die Unwahrheit. Platon vertreibt die grossen Dichter (Homer, Aischylos, Sophokles) aus dem Staat, sozusagen im Namen des normativen Allgemeinen.

Nun hat Platon mit dem, was er hier sagt, wohl kaum Recht¹¹. Doch scheint seine Auffassung bezüglich des werthafte[n] Charakters des Allgemeinen für das Denken jener Zeit nicht untypisch. Auch Aristoteles, der kritische

5 Siehe die Diskussion in dem nur noch fragmentarisch erhaltenen Essay des Aristoteles *Über Ideen*. Zu diesem Komplex siehe die Monographie von Gail Fine, *On Ideas* (Oxford 1993).

6 Zentral ist hier der Gegensatz (?) zwischen *Politeia* 596a und *Politikos* 262ff., siehe dazu Gail Fine, «The One over Many», *The Philosophical Review* 84 (1980) 212.

7 Diese Auffassung lässt sich auch als Schulmeinung identifizieren, die von Albinos bzw. Alkinoos bezeugt wird.

8 Vgl. näher A. Graeser, «Die Platonischen Ideen als Gegenstände sprachlicher Referenz», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 29 (1975) 224–234.

9 Zu Platons Begriff des Einzeldinges siehe nun die wichtige Studie von Mary M. McCabe, *Plato's Individuals* (Princeton, N.J. 1994).

10 Dazu siehe generell R. Patterson, *Image and Reality in Plato's Metaphysics* (Indianapolis 1985).

11 Siehe näher A. Graeser, *Die Philosophie der Antike 2, Geschichte der Philosophie*, hg. v. W. Röd, Bd. II, 2. überarb. u. erw. Aufl. (München 1993) 198–202. 327–329.

Schüler, sieht den Wert einer Sache vor allem darin, dass sie sich als vollkommenes Specimen einer bestimmten Art erweist. Diese Haltung steht vielleicht auch im Hintergrund jener Bemerkung in der *Poetik*, dass der Dichter zuerst das Stück entwerfe und dann erst dem Stück bzw. dem Protagonisten einen Namen gebe, z.B. Oedipus¹². Diese Vorstellung passt zu seiner Auffassung, dass Dichtung insofern philosophischer sei als die Geschichtsschreibung, als erstere zeige, wie etwas geschehen könnte, letztere hingegen beschreibe, wie sich etwas ereignete¹³. In diesem Sinn scheint der Dichter, aristotelischer Auffassung gemäss, einen Typ vor Augen zu haben und mit der Verwendung des Eigennamens 'Oedipus' einen Hinweis auf eine Exemplifikation des Typus geben zu wollen.

Wie dem auch sein mag – entscheidend ist, dass die Philosophie der klassischen Zeit das Allgemeine (τὸ καθόλου, τὸ κοινόν) als das Massgebliche und Verpflichtende ansah¹⁴: Das Gerechte, das Schöne, das Gute usw. Dabei hat Platon, wie vielleicht pythagoreisierende Denker vor ihm, diese Gebilde als ideale Strukturen hypostasiert und als buchstäblich geschichtslose Wesenheiten betrachtet. Entscheidend ist ferner, dass alles Partikuläre insofern Wert und Bedeutung erlangen kann, als es Allgemeines exemplifiziert, ansonsten aber als Deviation vom Allgemeinen gelten muss. Dies mag auch erklären, dass in der philosophischen Literatur jener Zeit das Individuelle selbst wenig Interesse findet und auch der Begriff der Individualität eigentlich nur als Gegenpol zur Allgemeinheit Geltung erlangt. In diesem Sinne verstehen wir auch, dass der Terminus 'individuum' bzw. ἄτομος¹⁵ nicht etwa – wie ein Kind unserer Zeit annehmen wird – einen Gegensatz zwischen Einzeldingen (also zwischen einem Gegenstand und einem anderen) signalisiert, sondern einen Gegensatz gegenüber dem Allgemeinen andeutet¹⁶. Das Allgemeine, etwa die Gattung, hat Teile, nämlich Arten und Unterarten und schliesslich auch (Einzel-) Dinge.

12 *Poetik*, Kapitel 9, 1451b18ff.

13 *Poetik*, Kapitel 9, 1451b1ff.

14 Vgl. hierzu die Bemerkung von G. M. A. Grube, *Plato's Thought* (Boston 1948) 148: «The aim of a Platonic philosopher is to live on a universal plane, to lose himself more and more in the contemplation of truth». – Diese Beschreibung passt auch nahtlos zur Schilderung des *theoretikos bios* bei Aristoteles, *Nik. Eth.* X. In der Betrachtung ewiger Wahrheiten erlangt der Geist, das Göttliche in uns, seine eigene über-persönliche Bestimmung.

15 Der Begriff selbst wurde von Demokrit geprägt, der mit der Annahme der Existenz physikalisch unteilbarer Körper den Bedingungen eleatischen Seins Rechnung tragen wollte. – Im Sinne von «individuelles Ding» wird der Ausdruck «atomon» erstmals von Aristoteles in der Kategorienschrift verwendet. Siehe den bahnbrechenden Aufsatz von M. Frede: «Individuen bei Aristoteles», *Antike und Abendland* 24 (1978) 16–39, siehe auch: ders., *Essays in Ancient Philosophy* (Oxford 1987) 49–71, bes. 50. Der lateinische Übersetzungsausdruck «Individuum» findet sich in dieser Bedeutung häufig bei spätantiken Autoren. Siehe auch Th. Kobusch, «Individuum, Individualität», *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 4 (1967) Sp. 300–304.

16 Vgl. Aristoteles, *De Interpretatione*, Kapitel 7, 17a38–17b1: «Da aber die Dinge [πράγματα] teils allgemein, teils einzeln sind – unter 'allgemein' verstehe ich, was von Natur aus von mehreren prädiert wird, unter 'einzeln' das, von dem das nicht gilt, wie z.B. Mensch zu den allgemeinen Dingen gehört, Kallias aber zu den Einzeldingen.»

Das Allgemeine ist teilbar, das Einzelding Sokrates hingegen ist begrifflich unteilbar und nicht etwa auf andere Dinge anwendbar. Insofern scheint es korrekt zu sagen, dass der Begriff der Individualität hier der Sache nach nicht als Thema in eigenem Recht erkennbar wird, sondern als Instrument im Kontext der Bestimmung dessen, was es heisst, ein Einzelding zu sein¹⁷.

II.

Als Thema in eigenem Recht wird der Begriff der Individualität dann bei späteren Philosophen erkennbar¹⁸. So hielten die Stoiker dafür, dass keine zwei Dinge der Welt absolut gleich seien¹⁹. Diese auf Leibniz vorausweisende These stützten sie mit der Annahme, dass der alles durchdringende Pneuma-Strom jeweils individuelle Eigenschaften hervorbringe²⁰. Nun wissen wir nicht, wie die Stoiker auf diese Annahme kamen und ob diese Annahme Teil ihrer ursprünglichen Metaphysik war. Denn wir verfügen nur über Fragmente und sekundäre Berichte. Deshalb sind wir auf Spekulationen angewiesen. Eine solche Hypothese ist, (i) dass die fragliche These als blosser Stütze für eine andere These fungierte, nämlich für die These, dass wir in der Lage seien, sämtliche Dinge in der Welt genau und irrtumsfrei zu erkennen. Da die Stoiker Empiristen waren und der Erfolg des empiristischen Erkenntnisprogramms an die Annahme präziser und unverwechselbarer Repräsentationen gebunden war, mussten sie gegen die ebenso vehemente wie elegante Kritik aus dem Kreise der platonischen Akademie glaubhaft machen können, dass es Gegenstände gebe, die derartige Repräsentationen gestatten²¹; und die Annahme der Existenz solcher unverwechselbarer Gegenstände kann ihrerseits nur dann philosophisch zur Sache sprechen, wenn sie als Naturnotwendigkeit ausgegeben und entsprechend als Teil einer metaphysischen Konstruktion verstanden

17 Diese These mag der Sache nach zu radikal formuliert sein. Dies gilt zumindest für den Fall, dass jene Deutung von *Metaphysik Z* korrekt ist, die wie M. Frede und G. Patzigs epochale Untersuchung (*Aristoteles 'Metaphysik Z'. Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 Bde., München 1989) dafür argumentiert, dass Aristoteles hier die individuelle Form thematisiere.

18 Die Geschichte dieser Thematisierung muss erst noch geschrieben werden. – Interessante Anhaltspunkte, die noch wenig Beachtung gefunden haben, liegen z.B. in den Berichten über den Megariker Stilpon vor. Dieser hat, wie andere Philosophen nach ihm, geltend gemacht, dass die allgemeinen Ausdrücke der Sprache an dem Einzelnen versagen – ein Punkt, den Hegel mit grossem Interesse aufnahm (vgl. *Enzyklopädie*, 1830, § 20 sowie *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Theoria Werkausgabe Bd. 18, 534–538). Ähnliche Gedanken finden sich in der Philosophie der Kyrenaiker (vgl. Sextus Empiricus, *Adv. Math.* 7, 195–196: mittels allgemeiner Namen lassen sich die individuellen Gefühle nicht ausdrücken). – Ein anderes Phänomen, das Aufmerksamkeit verdient, betrifft die epikureische Auffassung bei Lukrez, dass die Schöpfung eine erstaunliche und bewundernswerte Diversität in den Details hervorbringe (*De rer. nat.* 2, 667–668).

19 Siehe die Text-Materialien bei A. A. Long/D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Bd. 1 (Cambridge 1987) 170–172.

20 Siehe *SVF* 2, 391. 449.

21 Siehe z.B. Cicero, *Lucullus* 50 u.ö.

wird. (ii) Eine andere Hypothese ist die, dass sich die Stoiker, wie andere Philosophen des Hellenismus und der Kaiserzeit, von einem existentiellen Engagement bestimmen liessen – nämlich von der Vorstellung, dass der Mensch vereinzelt und buchstäblich auf sich selbst gestellt sei. Diese Überlegung hat insofern viel für sich, als nach dem Zusammenbruch der Polis und der sie ideell stützenden Wertvorstellungen auch der schützende Verband des umfassenden Ganzen vermisst wurde. Damit ist auch die Rolle des Einzelnen im Verband des Ganzen hinfällig. An die Stelle der selbstverständlichen Unterordnung unter das Leben der Polis und der Selbstverwirklichung im Rahmen dieser Strukturen tritt jene Selbstbehauptung, die auch in der Philosophie der Neuzeit erkennbar wird und besonders deutlich in Spinozas These vom *conatus* als Streben, in seinem Sein zu beharren, Ausdruck findet²². (iii) Eine dritte Hypothese ist die, dass die Stoiker vor allem an der Theodizee interessiert waren. Demnach wäre die in Rede stehende These vielleicht Teil eines Argumentes zugunsten der These, dass Gott die Welt gut und planvoll eingerichtet habe. Diese These könnte wohl kaum sinnfälliger gemacht werden als durch die Behauptung, dass Gott sämtliche Dinge in der Welt individuell gestaltet habe²³.

III.

Wenn Plotin die Frage aufwirft, ob es Ideen von Einzeldingen gebe, so argumentiert er in einem Kontext, der in Analogie zur dritten Hypothese betrachtet werden kann. Namentlich da, wo er auf Attacken gnostischer Denker reagieren muss und sich von der Vorstellung bedrängt sieht, dass die irdische Welt nur ein chimärenhaftes Produkt dämonischer Mächte sei, die uns von der Flucht in die eigentliche Heimat fernhalten wollen, tendiert er zur Lobpreisung der Welt als Teil der göttlichen Emanation aus dem Ur-Einen. Und es ist im Rahmen dieser Reaktion, dass er die irdischen Verhältnisse ihrerseits als Ausdruck ideeller Verhältnisse überhöht! Was würde hier näherliegen als die Annahme, dass sogar Einzeldinge archetypisch²⁴ vorgegeben

22 Siehe *SVF* 3,179 und 183, und dazu A. Graeser, «Stoische Philosophie bei Spinoza», *Revue internationale de philosophie* 178 (1991) 336–346 und Anm. 21. – Das existentielle Moment spielt in anderer Weise auch schon in der hohen Kaiserzeit und in der Spätantike eine wichtige Rolle. Hier ist auf E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge 1966) zu verweisen.

23 Dieser Gedanke scheint interessanterweise *mutatis mutandis* auch bei den Epikureern eine Rolle gespielt zu haben. So preist Lukrez die Schöpfung der 'Grossen Mutter' wegen der Vielfalt ihrer Kreationen (oben Anm. 18).

24 Der Ausdruck «Archetyp» scheint durch den jüdischen Philosophen Philon von Alexandria um die Zeitenwende Eingang in die Beschreibung der Platonischen Ideen als Urbilder gefunden zu haben. Plotin verwendet ihn wiederholt, C. G. Jung scheint den Begriff von hier her gewonnen zu haben. Vgl. H.-R. Schwyzer, «The Intellect in Plotinus and the Archetypes of C. G. Jung», in: J. Mansfeld/L. M. de Rijk (Hg.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to Professor C. J. de Vogel* (Assen 1975) 214–221 bes. 218.

seien? Mit diesen Gedanken wäre erstens die Würde der Welt als Welt gewahrt und zweitens das Inventar der raumzeitlichen Wirklichkeit als Teil des göttlichen Intellektes begreiflich.

Nun gibt es einen zweiten Gesichtspunkt, der hier in Betracht gezogen werden muss; und zwar handelt es sich um eine Überlegung bezüglich der Frage zum Wesen des wahren Selbst. Wie die Pythagoreer hielten die Platoniker dafür, dass die Seele des Menschen oder zumindest ein Teil von ihr unsterblich sei. Sie waren insbesondere auch der Meinung, dass sich die Seele im Jenseits für alles in der Welt begangene Unrecht verantworten müsse und solange neue Wiederverkörperungen erfahre, als sie nicht zu ursprünglicher Vollkommenheit zurückgefunden habe. Nun ist der höchste Teil der Seele Platonischer Auffassung nach Geist; und im Denken Plotins weist die Spekulation um das wahre Selbst dahin, dass die Seele zwar inkarniert werde, der geisthafte Aspekt, das metaphysische Selbst, jedoch in den Regionen des Ideellen verharre.

Diese Vorstellung birgt eine Reihe von Schwierigkeiten. Wenn das wahre Selbst Geist ist (*nous*), Geist jedoch koextensiv mit dem Ideenbereich ist, dann ist das wahre Selbst *ipso facto* Idee. Doch lässt sich jene Idee, die als wahres Selbst des Pythagoras anzusehen wäre, sinnvollerweise als Idee eines Einzeldinges namens Pythagoras ansehen, wenn eben jener Pythagoras als Platon reinkarniert wird und Sokrates als Spinoza? Hier stoßen wir auf intuitive Schwierigkeiten. Denn zum Begriff der Individualität gehört wohl auch der Begriff der Nicht-Wiederholbarkeit²⁵. Überdies stellt sich die Frage, ob dann die individuierenden Faktoren im empirischen Bereich auf materielle, stoffliche Momente zurückgeführt werden müssen. Hier befinden wir uns wieder in der Nähe der Kontroverse zwischen Thomas von Aquin auf der einen und Duns Scotus auf der anderen Seite. Thomas argumentiert dafür, dass die Seele von den stofflichen Faktoren und den körperlichen Funktionen individualisiert werde²⁶ und als individuelle Seele überlebt; Scotus hingegen machte geltend, dass eine spezielle Form *Socratitas* (Sokratesheit) den Prozess der Individuierung verursache²⁷. Offensichtlich reflektieren diese unterschiedlichen Lösungsversuche auch unterschiedliche theologische Auffassungen zum Wesen der Schöpfung.

25 Gegen diese Überlegung kann eingewandt werden, dass nicht nur die Stoiker so etwas wie die Wiederkehr derselben Dinge annahmen, sondern auch die Epikureer die Möglichkeit in Betracht zogen, dass dieselben Atomkonfigurationen bereits einmal vorhanden waren. Vgl. Lukrez, *De rer. nat.* 3,847–861 bes. 856–858 mit der Diskussion von Elizabeth Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Cornell Studies in Classical Philology Bd. 42 (Ithaca, N.Y./London 1984) 285–286.

26 Zum Begriff der bestimmten Materie siehe *De Ente et Essentia* Kapitel 2.

27 Dazu siehe Oxon II d. 39,6.15 und W. Park, «Haecitas and the Bare Particular», *The Review of Metaphysics* 44 (1990) 375–397.

IV.

Wir sehen also, dass das Thema Individualität sicher auch aus ausser-philosophischen Gründen Gestalt gewann. Die wesentliche Quelle für alle weiteren Diskussionen ist Plotins Schüler Porphyrios, dessen Essay zur Einführung in die aristotelische Kategorienschrift von Boethius übersetzt und kommentiert wurde und so als Teil der *logica vetus* in den Schulbetrieb Eingang fand. Porphyrios spricht von Individuen (ἄτομα, *individua*) als Sammlung von Eigenschaften²⁸; und er erläutert, dass die Eigenschaften, die Sokrates hat, nicht dieselben sein können, die ein anderes Einzelding habe. Diese Auffassung ist deshalb interessant, weil sie Dinge als Bündel von Eigenschaften denkt²⁹, und nicht etwa als Träger von Eigenschaften³⁰. Doch lässt sie die Auffassung offen, ob mit den individuellen Eigenschaften sämtliche Eigenschaften gemeint sind oder nur eine bestimmte Gruppe; entsprechend bleibt offen, ob gegebenenfalls einige Eigenschaften wichtiger sind als andere; und schliesslich bleibt zu fragen, ob sämtliche Charakteristika ihrerseits individuell sind oder nur die Versammlung bzw. das Bündel als Individualität anzusehen ist.

Boethius, der diese Texte diskutiert, gelangt zu einer gänzlich anderen Auffassung. Er meint, dass individuelle Eigenschaften mit gewissen Charakteristika (*proprietas*) identifiziert werden müssen; und er hält dafür, dass die Eigentümlichkeit dieser Charakteristika auf das Ding selbst zurückgehen – also in der Weise, dass der eigentümliche Hellton dieser Hautkomplexion gewissermassen durch den Träger produziert und Helle/Helligkeit damit individualisiert werde³¹. Diese Auffassung, dass sich Individuen auf Grund ihrer Akzidentien von anderen Individuen unterscheiden, spielt auch in Boethius' theo-

28 *Isagoge*, Kapitel 2 (Aristoteles Opera ex recensione I. Bekkeri, Vol. IV, Scholia in Aristotelem coll. C. Brandis, Berlin 1961, 2.48–3.3): «Als Individuum bezeichnet man: Sokrates, dieses ganz bestimmte Weiss; dieser da Herkommende, der Sohn des Sophroniskos, falls er ausschliesslich Sokrates zum Sohn hätte. Derlei wird als Individuum bezeichnet, weil jedes sich aus Eigentümlichkeiten zusammensetzt, deren Gesamtheit bei nichts andrem als dieselbe wiederkehrt. So würden die Eigentümlichkeiten von Sokrates bei keinem anderen Individuum wiederkehren» (Übersetzung nach: *Texte zum Universalienstreit*, Bd. 1: *Vom Ausgang der Antike bis zur Frühscholastik. Lateinische, griechische und arabische Texte des 3.–12. Jahrhunderts*. Übers. u. hg. v. H.-U. Wöhler, Berlin 1992, 8–9).

29 Der Ausdruck ἄποισμα ist sowohl für die Stoa als auch für den Epikureismus bezeugt. Die Stoiker verstanden z.B. Kunst als Aggregat von Erkenntnissen (*SVF* 2,23), Epikur sprach von einem Verband von Atomen (Diog. Laert. 10,62 = *Epicurea*, ed. H. Usener, Leipzig 1887, 197) und davon, dass Dinge wie Wein Versammlungen seien, in denen sich bestimmte Wesenheiten (φύσεις) befänden (fr. 59 Usener, 116, 15–16).

30 Dieser Gegensatz spielt auch in der heutigen Diskussion eine Rolle; vgl. D. A. Armstrong, *Universals. An Opinionated Introduction* (Boulder 1989) 59ff. ('Substance-Attribute versus Bundle Theories').

31 Diese Auffassung liegt der Erörterung im zweiten Kommentar zu Porphyrios' *Isagoge* zugrunde (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum Vol. 48, Wien 1906, 186–196 = PL 64,92–93), vgl. J. J. E. Gracia, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, 2. rev. Aufl. (München/Wien 1988) 78–79.

logischen Essays eine wichtige Rolle (*De trinitate*)³². Sowohl seine logischen Schriften als auch seine theologischen Traktate bilden für die mittelalterlichen Philosophen den Grundstock aller Diskussionen³³. Dabei ragen in dieser Diskussion an der Wende des 11. zum 12. Jahrhundert zwei Denker heraus, die das Verständnis von Individualität weiter voranbringen und dem Problem neue Facetten geben. Da ist erstens Odo von Tournai, der in seiner Schrift über die Erbsünde (*De peccato originali*) für eine Unterscheidung zwischen Singularität und Individualität plädiert. Singulär (also Einzeldinge) seien nicht nur Individuen, sondern auch Universalien, insofern sich letztere voneinander und untereinander unterscheiden und bereits als Gehalte verschieden seien. Individuell hingegen seien nur solche Einzeldinge, die ihrerseits von nichts anderem ausgesagt werden können³⁴.

Doch weshalb ist das so und nicht anders? Und worin genau besteht die Individualität eines Einzeldinges dieser Art? Die erste Frage wird von Odo unter Hinweis darauf beantwortet, dass das Individuum *contractum proprietate accidentium* sei – zusammengezogen durch die Eigentümlichkeit der Akzidentien. Damit scheint Odo klarstellen zu wollen, dass das Individuum als Gehalt *sui generis*, der es ist, nicht als Prädikat eines anderen Dinges in Betracht komme. Die zweite Frage beantwortet er unter Hinweis auf die *parvitas* der in Rede stehenden Sache. Dieser Hinweis mutet rätselhaft an. Denn er legt nahe, dass Odo den Gedanken der Teilbarkeit bzw. Unteilbarkeit hier nicht etwa im logischen oder metaphysischen Sinn versteht, sondern ein geradezu wörtliches Verständnis vor Augen hat: Als *contractum* betrachtet ist das Individuum gewissermassen ein Gewebe von so intrikater Art, dass an Teilbarkeit nicht zu denken ist.

Da ist zweitens Gilbert von Poitiers, der in seinen Kommentaren zu Boethius' theologischen Traktaten für einen Unterschied zwischen Singularität auf der einen Seite und Individualität auf der anderen Seite argumentiert und dabei eine Lösungsstrategie entwickelt, die uns wieder in die Begriffswelt des Porphyrios und Plotin verweist. In einem ersten Schritt macht er geltend, dass Singularitäten, also Einzeldinge, deshalb nicht *ipso facto* Individuen seien, weil Einzeldinge als solche tatsächlich (oder möglicherweise) vollständige Überein-

32 Siehe *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, hg. u. übers. v. H. F. Stewart/E. K. Raand (London/New York 1926) 6. Hier findet sich die These, dass der numerische Unterschied zwischen zwei Gegenständen (derselben Spezies?) durch die Akzidentien bewirkt werden (*sed numero differentiam accidentium varietas facit*).

33 Hier ist jedoch wenigstens eine Einschränkung zu markieren. Denn im 13. Jh. zeichnet sich mit Alexander von Hales eine neue Diskussion ab, in der die Frage des Person-Seins nicht mehr mit der Frage des Individuum-Seins verknüpft wird, sondern mit der Orientierung am *esse morale* eine eigene Ausrichtung erhält. Siehe dazu die wichtige und originelle Studie von T. Kobusch: *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild* (Freiburg i.Br. 1993).

34 Vgl. *De Peccato originali*, PL 160,1080A–B.

stimmung miteinander aufweisen³⁵, während Individuen in relevanter Hinsicht keine Form von Identität aufweisen. Aber was versteht Gilbert unter 'Individuen'? Nun, er versteht darunter eine *collectio* von Eigenschaften (*proprietas*), die sich bei keinem anderen numerisch singulären Ding finden lassen³⁶. Diese Auffassung entspricht offenbar derjenigen, die wir bei Porphyrios fanden. Dabei fällt auf, dass Gilbert jene Eigenschaften, die die *collectio* konstituieren, keineswegs als individuelle Eigenschaften betrachtet. Denn jede Eigenschaft für sich genommen weist tatsächlich (oder möglicherweise) eine Übereinstimmung mit solchen Eigenschaften auf, die sich an anderen Dingen finden. Als solche sind sie also wiederum lediglich *singularia* – Einzelnes. Nur die *collectio* als solche ist unübertragbar und individuell im hier relevanten Sinn. In einem zweiten Schritt macht Gilbert geltend, dass diese Sammlung (*collectio*) als Gesamt-Eigenschaft (*tota proprietas*) oder auch als Gesamt-Form (*tota forma*) anzusehen sei; und er macht deutlich, dass es diese *tota forma* bzw. *tota proprietas* sei, die gegebenenfalls nicht nur singulär im angegebenen Sinn, sondern auch individuell sei. Hier scheint mir, dass Gilbert einen Punkt präzisiert, der bei Porphyrios dunkel blieb. Wir sehen freilich auch, wie eine individuelle Form aussehen könnte, die Plotin zumindest im Gedankenexperiment vorgeschwebt haben mochte. Doch verstehen wir auch, weshalb die Konzeption der Ideen von Individuen zumindest für Plotin ein problematisches Unterfangen sein musste. Denn eine Gilbertsche Betrachtungsweise, die sich auf dem Boden christlicher Annahmen artikuliert, geht davon aus, dass die individuelle Kollektion von Eigenschaften nicht übertragbar ist und mithin *ex definitione* auch unwiederholbar sein muss. Plotin freilich, als Vertreter der Re-Inkarnations-Theorie, könnte wohl nur eine Konzeption anbieten, die auf Gilbertsche *singularia* passt. Nur blieb auch Gilberts These nicht unwidersprochen. Abaelard wird sie kritisieren. Doch soll uns dies hier nicht mehr interessieren³⁷.

V.

Die vorgehenden Erörterungen haben wohl gezeigt, dass weder philosophische Ideen, Vorstellungen oder Begriffe noch die systematischen Probleme selber in einem kulturellen Vacuum entstehen. Stets sind ausser-philosophische Faktoren wirksam und gedankliche Rahmenbedingungen im Spiel, die die Genese bestimmter Fragestellungen begünstigen und sogar ermöglichen. An-

35 Die wichtige These, dass «singulär» und «individuell» nicht synonym seien, findet sich in Gilberts Kommentaren zu Boethius (*The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, hg. von N. Haering, Toronto 1966, 143,51–144,78 = PL 64,1293–1294 und 270,70–80 = PL 64,1371).

36 a.O. (oben Anm. 35) 274,75–94 = PL 64,1372.

37 Dazu siehe J. J. E. Gracia, *Introduction of the Problem of Individuation* (s. oben Anm. 31) 196ff.

hand unserer Fragestellung dürfte deutlich geworden sein, dass die nach-klassische Epoche und so insbesondere die heidnische und christliche Spätantike ein philosophisch fruchtbarer Boden war; und wir haben Grund zu der Annahme, dass hier ein Problem³⁸ ausgetragen werden konnte, das unter den Bedingungen der klassischen Zeit wohl gar nicht Gestalt zu gewinnen vermochte.

38 Zur heutigen Diskussion, die in vieler Hinsicht an die spätantike-mittelalterliche Tradition anknüpft, siehe B. J. Martine, *Individuals and Individuality* (Albany 1984) und J. J. E. Gracia, *Individuality. An Essay on the Foundations of Metaphysics* (Albany 1988) sowie H. Hochberg, *Logic, Ontology, and Language. Essays on Truth and Reality*, Reihe Analytica (München/Wien 1984). Ich hoffe, diese und andere Fragen im Rahmen einer Arbeit zu F. Suarez' 5. Metaphysischer Disputation weiter verfolgen zu können.