

DER BEGRIFF DER METAPHYSIK
BEI FRANCISCUS SUAREZ

VON

DR. EBERHARD CONZE



VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

FORSCHUNGEN ZUR GESCHICHTE
DER PHILOSOPHIE UND DER PÄDAGOGIK

HERAUSGEGEBEN VON
ARTUR SCHNEIDER UND WILHELM KAHL.

III. BAND HEFT 3

Der ganzen Reihe 9. Heft

*Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν
καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορού-
μενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία.*

Aristoteles, Metaphysik Z 1.

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Einleitung	1—4
I. Teil: Der Gegenstand der Metaphysik	5
1. Kap.: Die Metaphysik als Wissenschaft vom ens inquantum ens reale	5—15
2. Kap.: Die Metaphysik als die Wissenschaft von dem Sein, das dem Sein nach von der Materie abstrahiert	16—22
3. Kap.: Die Gliederung des Gegenstandsbereiches der Metaphysik	22—23
Beilage 1: Schema der Gliederung	24
Beilage 2: Einige Bemerkungen über die Einteilung der Metaphysik an einigen Wendepunkten des Peripatetismus . . .	25—27
II. Teil: Die Aufgaben der Metaphysik den Einzelwissen- schaften gegenüber	28
1. Kap.: Der Primat der Metaphysik	28—38
2. Kap.: Die Metaphysik und die Prinzipien	38—45
3. Kap.: Die Metaphysik und die Objekte der Einzelwissenschaften	45—41
4. Kap.: Die Metaphysik und die Theologie	51—56
III. Teil: Die literarische Form der Disputationes Meta- physicae	57—63
Beilage: Angabe der Fragen, die Duns Scotus und Javellus an das Buch Θ der Aristotelischen Metaphysik knüpfen . .	61—62
Schluß: Der Gegenstandsbereich der Metaphysik bei Suarez und bei Wolff	64—70
Namenverzeichnis	71—72

Einleitung

Die peripatetische Scholastik, im 15. Jahrhundert verflacht durch das kraftlose Epigonentum ihrer Vertreter, entwürdigt durch die spielerischen Spitzfindigkeiten des Skotismus, zurückgedrängt und in ihrem Bestande bedroht durch die mehr der Wirklichkeit zugewendeten Bestrebungen des Nominalismus, verhöhnt wegen schlechten Lateins durch humanistische Literaten, erlebte durch das Konzil von Trient einen neuen, gewaltigen Aufschwung. Hier lag die theologische Summa neben der Bibel und den Dekretalien der Päpste. Ihr Geist belebte denn neuen Glauben und schuf die neue Philosophie. Waren aber vorher Frankreich und Italien die Pflanzstätten und Zentren des scholastischen Denkens gewesen, so trat jetzt Spanien ihre Erbschaft an, Spanien, dessen Glauben Ignatius von Loyola und Philipp II. erstehen ließ, dessen Reichtum Klöster, Kirchen und Universitäten in Fülle erbaute. Schon seit 1524 ist Vittoria an der Arbeit, eine neue Schule von Thomisten heranzubilden. Sein glänzender lateinischer Stil bezaubert auch die Widerwilligen, seine Neigung zum Eklektizismus zieht, ohne die Reinheit seines Thomismus ernstlich zu gefährden, auch die Feinde des abschätzigen Dogmatismus der bisherigen „Schule“ an. Bald erfüllt sein Ruhm und der Salamancas ganz Spanien. In treuer Arbeit führten seine Ordensbrüder, Melchior Cano († 1560), Dominicus Soto (1494/1560; seit 1532 in Salamanca)¹ u. a. sein Werk fort. In Bañez ist dann der Höhepunkt er-

¹ Lehrte eine Mischung von Thomismus und terministischer Philosophie. Der Pariser Nominalistenschule schloß er sich bes. in den Fragen der Dynamik an. Vgl. P. Duhem, *Dom. de Soto et la scolastique parisienne*.

reicht, den der Thomismus innerhalb seines Heimatordens in diesem Jahrhundert erreichte.

Doch auch auf diesem Felde eroberte sich der neuentstandene Gesellschaft Jesu bald ihren ehrenvollen und ebenbürtigen Platz. Die Studienordnung wies ihre philosophischen Bestrebungen auf den heiligen Thomas hin. Aber, unverwurzelt in der mittelalterlichen Tradition, auch rivalisierend mit den anderen Orden, blieben die Jesuiten ihm nicht treu. Ihre Fortbildung des Thomismus hörte bald auf, bloße Fortbildung zu sein. Noch *Fonseca*, der berühmte Verfasser des unerschöpflichen Kommentares zur Metaphysik des Aristoteles (1577 und 1580) und Inaugurator der *Conimbricenses*, die in einem großen Wurfe alle Teile der Philosophie umfaßten, noch *Fonseca* war ein recht orthodoxer Thomist, nicht ohne Originalität und Neigung zum Eklektizismus, der die konziliante Gesellschaft Jesu in diesen Dingen immer ausgezeichnet hat. Gegen Ende des Jahrhunderts aber lehrte der Mann, der die leere Stelle eines Thomas von Aquin oder Duns Scotus auch für den Jesuitenorden ausfüllte: *Franciscus Suarez*. Durch ihn war auch in philosophischer Hinsicht der neue Orden den alten gleichgestellt und durch Jahrhunderte wies er der Philosophie seines Ordens, ja der ganzen Kirche den Weg¹. Von großem Einflusse auch als Theologe und Jurist verfaßte er als erster ein systematisches Werk über Metaphysik, die „*Disputationes Metaphysicae*“ (1597). Sie hatten einen beispiellosen Erfolg. In wenigen Jahren waren sie in 20 Auflagen über ganz Europa verbreitet — ein Werk von mehr als 1000 Folioseiten.

Der Einfluß des *Suarez* auf die katholische und protestantische Scholastik, auf die profane neuere Philosophie ist unberechenbar. Er ist der Vermittler scholastischer Gedankengänge geworden. *Leibniz* las ihn in seiner Jugend, wie „man sonst in diesem Alter *Romane* liest“². Auch *Spinoza* schöpfte indirekt aus ihm. Noch für *Schopenhauer* war er die Quelle

¹ Näheres über seinen Einfluß s. *Mahieu*, *Suarez* pp. 511 ff. *M. Grabmann*, *Die Disputationes Metaphysicae* des Fr. *Suarez* p. 29 ff.

² Vgl. a. *Gerhardt* V 412, VI 300, VII 168 zit. *K. Eschweiler* p. 325.

der Belehrung über Scholastik. Dieser Einfluß hat seinen inneren Grund. Die „Disputationes Metaphysicae“ sind die letzte große systematische Leistung der Scholastik. Von nun an beginnt die Epoche der Lehrbücher und Kompendien, ohne Genie, Originalität und philosophische Kraft.

Die erste Disputation dieses Werkes ist dem Begriff der Metaphysik gewidmet. Die umfangreichen, ausführlichen und gelegentlich unausgeglichenen Untersuchungen, welche Aristoteles über den Begriff der „ersten Philosophie“ hinterlassen hatte, die fundamentale Stellung dieser Wissenschaft im Systeme der natürlichen Wissenschaften, ihre entscheidende Bedeutung für Theologie und Einzelwissenschaften, endlich die enge Verbindung der wissenschaftstheoretischen Erwägungen mit den tiefsten Problemen der Ontologie, all dieses hatte eine sehr lebhaft Beschäftigung der Scholastik mit dem Begriffe der Metaphysik erzeugt. Suarez ist der Erbe aller dieser Bestrebungen. Die Scheuern der ersten Disputatio bergen die Ernte von zwei Jahrtausenden.

Die Zitierweise ist die übliche. Bei Zitaten aus den Disputationes Metaphysicae bedeutet die erste Zahl die Disputation, die zweite die Sectio, die dritte die Nummer. Also: 17, 9, 13 lies: Disputatio 17, sectio 9, numerus 13.

Da ein auch nur einigermaßen vollständiges Verzeichnis der über Suarez bisher erschienenen Literatur fehlt, füge ich ein solches bei:

1. F. Gaydou, S. J., Suarez, ses ouvrages philosophiques. „L'Univers“. Août 5. 13. 22. 24. 1856.
2. M. Frank, (Ueber des Suarez' politische Ideen). „Revue contemporaine“ XLIX. pp. 730/58. 1860.
3. K. Werner, Franz Suarez. 2 Bände. Regensburg 1865.
4. J. Simonet, Elogio académico del doctor eximio, el Venerable Padre F. Suarez de la Compañia de Jesús. „Cienca cristiana“. tom. 8. pp. 385/414. 509/34. 9. pp. 29/59. 1878.
5. A. Martin, Suarez métaphysicien, commentateur de S. Thomas. „Science catholique“. 12ième année. pp. 686/702. 819/837. 1897/8.
6. M. Lechner, Die Erkenntnislehre des Suarez. „Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft“. Band 25. pp. 133/50. 1912.

7. A. Teixidor, De universalibus juxta Doctorem eximium, Franciscum Suarez. ib. pp. 445/61. 1912.
8. De Scoraille, S. J., Fr. Suarez de la Compagnie de Jésus d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux. 2 Bände. Paris 1912.
- 8 a. 8. enthält II. pp. 490/3 eine Bibliographie der 21 bisher erschienenen Biographien.
9. P. Franz Suarez, S. J., Gedenkblätter zu seinem 300jährigen Todestage. Innsbruck 1917.
- Enthält:
 - a) K. Six, S. J., „Fr. Suarez als Förderer der kirchlichen Wissenschaft“.
 - b) M. Grabmann, „Die Disputationes Metaphysicae des F. Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung“.
 - c) F. Hatheyer, S. J., „Die Lehre des P. Suarez über Beschauung und Ekstase“.
 - d) A. Inauen, S. J., „Suarez' Widerlegung der skotistischen Körperlichkeitsform“.
 - e) J. Biederlach, S. J., „Die Völkerrechtslehre des F. Suarez“.
10. P. Minges, O. F. M., Suarez und Duns Scotus. (Polemik gegen 9 b) u. d)). „Philos. Jahrbuch“ Bd. 32. pp. 334/40. 1919.
11. L. Mahieu, Fr. Suarez. Sa philosophie et les rapports, qu'elle a avec sa théologie. Paris 1921.
12. H. Rösseler, Die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung und der Verstandeserkenntnis nach F. Suarez. „Philos. Jahrbuch“. Bd. 35. pp. 185/98. 1922.
13. P. Classen, S. J., Die Metaphysik des F. Suarez und ihr Aufbau. Dissertation. München 1923. (Maschinenschrift.)
14. N. Paulus, Suarez über die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariae. „Ztschr. f. kath. Theol.“ pp. 633 f. 1924.
15. M. Brunatelli, Francesco Suarez. „Rivista di filosofia neo-scolastica“ Anno VI.
Nr. 3. 20. giugno 1924. pp. 196/218.
Nr. 4/5. 20. settembre 1924. pp. 417/32.
16. L. Mahieu, L'éclecticisme suarézien. „Revue thomiste“. Bd. 8. pp. 250/85. 1925.
17. H. Rommen, Die Staatslehre des F. Suarez. M.-Gladbach. 1926.
18. G. Siegmund, Das Prinzip der Individuation bei F. Suarez. „Phil. Jahrb.“ pp. 50/70. 172/98. 1928.
19. K. Eschweiler, Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts. In: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft“ Bd. 1. pp. 251/325. 1928.

Erster Teil

Der Gegenstandsbereich der Metaphysik

I. Kapitel

Die Metaphysik als Wissenschaft vom ens in quantum ens reale

Die Erörterungen des Suarez über die Metaphysik im allgemeinen beginnen mit einer Darlegung ihres „adäquaten Objektes“, dessen Bestimmung, wie er ausführt, den Ausgangspunkt für alles weitere bildet¹.

Was ein „adäquates Objekt“ ist, setzt Suarez für die Leser seines Werkes voraus. Der Ausdruck war ein damals allgemein geläufiger terminus technicus. Da er der neueren Zeit jedoch verloren gegangen ist, so wird es für das Verständnis gut sein, nach den Anhaltspunkten, welche die Schriften der „gleichzeitigen“ Scholastiker, z. B. Mastrius u. 1650, Arriaga u. 1630, Fonseca u. 1570 usw. bieten, die wesentlichen Merkmale dieses Begriffes kurz darzulegen.

¹ Dis. I. Prol. Haec. autem universa nomina (sc. Sapientia, Prima, Philosophia, Metaphysica etc. ex objecto, seu materia circa quam haec doctrina versatur, sumpta sunt, ut ex eorum rationibus et interpretationibus facile constare potest. Solent enim a sapientibus unicuique rei nomina imponi, spectata prius cujusque natura et dignitate, ut Platon in Cratylo docuit, et dignitas ex objecto potissimum pendet, et ideo primum omnium inquirendum nobis est hujus doctrinae objectum seu subjectum, quo cognito, constabit facile, quae sint hujus sapientiae munera, quae necessitas, vel utilitas, et quanta dignitas.

Es ist zunächst zu beachten, daß die mit Suarez gleichzeitige Scholastik unter „Objekt“ nicht eben dasselbe verstand, was wir heute darunter verstehen. Für uns steht Objekt einem Subjekte schlechthin gegenüber. Der Scholastik jener Zeit dagegen ist das Objekt der Zielpunkt, der Gegenstand eines bestimmten Vermögens des Subjektes (*terminus alicujus potentiae*) und wenn nach dem Objekte einer Wissenschaft gefragt wird, so, sagt einer jener zeitgenössischen Schriftsteller, Arriaga, „fragt man, welches das Objekt aller der Akte sei, welche ihren spezifischen seelischen Habitus ausmachen“¹. In dieser ganzen Zeit wird eine durchgehende Koordination und Proportionierung bestimmter seelischer Fähigkeiten (*potentiae, habitus*), bestimmter „Fertigkeiten“ unseres Verstandes, wie Chr. Wolff² *habitus* übersetzte, mit ganz bestimmten Sphären des Seinsgebietes behauptet. Nach den Äußerungen der mit Suarez gleichzeitigen Scholastiker nun, z. B. der Arriaga, Oviedo (u. 1640), Faber Faventinus, Dominicus a Flandria († ca. 1500), Mastrius und Fonseca sind zwei Bedeutungen des Begriffes des adäquaten Objektes zu unterscheiden:

1. Das adäquate Objekt ist dasjenige Objekt, welches genau der gesamten Kraft der korrespondierenden Potenz entspricht (*adaequat totam virtutem potentiae*)³. Die Folge ist, daß a) diese Potenz sich allein auf dieses Objekt richten kann und in keiner Weise auf irgendein anderes, daß umgekehrt ferner b) allein auch nur diese Potenz und keine andere sich auf dieses Objekt richtet, und daß endlich c) die betreffende Wissenschaft dieses Objekt in seiner ganzen Totalität untersucht, nicht nur einzelne Teile desselben⁴. In diesen Be-

¹ *Inquirimus, quod sit objectum omnium actuum illius.* *Curs. phil. Dis. I Log. s. I. n. 1.*

² *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes.* § 2.

³ *Faber Faventinus. Philosophia Naturalis J. D. Scoti. theor. 85. c. I. ed. Venedig 1606. p. 589 b.*

⁴ *Arriaga, Curs. phil. Log. Dis. I. s. 2. n. elf. Objectum adaequatum est totum illud quod potentia vel scientia potest cognoscere per omnes actus suos: inadaequatum vero erit pars illius objecti.* Er bemerkt hierzu: *traditur communiter.* — *Oviedo, Curs. phil. Log. Contr. I. prooem. punct. I. n. 9*

stimmungen (a—c) drückt sich die erste Bedeutung des Begriffes „adäquates Objekt“ aus.

2. Daneben, ergänzend, nicht ausschließend, tritt die andere Bedeutung. Es heißt nämlich „adäquates Objekt“ dasjenige Objekt einer Wissenschaft, dessen Eigenschaften, Prinzipien und Teile behandelt werden, d. h. derjenige Gegenstandsbereich, auf den sich als einen Quell- und Einheitspunkt alle die mannigfaltigen Untersuchungen einer Wissenschaft beziehen¹.

Damit sei genug gesagt zur Hinführung auf die den Begriff des adäquaten Objektes voraussetzenden Untersuchungen des Suarez.

Welchen Weg schlägt nun Suarez ein, um das adäquate Objekt der Metaphysik zu bestimmen?

Das Material, das ihm historisch zur Beantwortung seiner Frage vorliegt und an welches er anknüpft, läßt sich erschöpfend in die folgenden drei Klassen gliedern:

1. Die Äußerungen des Aristoteles über den Gegenstand der Metaphysik.

2. Der Bestand der traditionellen, letztlich auf Aristoteles zurückgehenden, jedoch bes., durch neuplatonische Gedanken-gänge vermehrten Metaphysik.

3. Eine ihm von der scholastischen Tradition überlieferte Anzahl voneinander abweichender Anschauungen über das adäquate Objekt der Metaphysik, welche in allen, oder fast allen Erörterungen dieses Gegenstandes vor Suarez auch eine Berücksichtigung gefunden hatten.

Diese drei Materialgebiete, welche Suarez bei Beginn seiner

Objectum adaequatum et totale (!) est illud ultra quod non tendit potentia, quod necessario dicit omnia peculiaria objecta, quae possunt attingi ab omnibus potentiae actibus.

¹ Dom. a. Flandria. In Met. q. 1. a. 7 c. Illud dicitur esse objectum adaequationis, in aliqua scientia, cujus principia et causas quaerimus. Mastrius. Dis. I. Met. q. 2. n. 20. Ut quidpiam constituatur adaequatum objectum in aliqua facultate, reduci debent cetera (= das sonst noch in dieser Wissenschaft Behandelte) ad ipsum vel tamquam principia vel tamquam partes, vel tamquam passiones (vgl. Dis. Log. 12. q. 2. a. 6). Vgl. a. Fonseca in 4. Met. c. 1. q. 1. s. 2. Für die neuere Auffassung T. Pesch. Inst. Log. § 379.

Arbeit vorfand, hat er nun möglichst in seine Deduktion des adäquaten Objektes der Metaphysik hineinzuarbeiten versucht, in großer Ausführlichkeit sogar, da die *Metaphysicae Disputationes* als möglichst umfassendes Kompendium der peripatetischen Scholastik geplant waren. Und zwar geht er bei dieser Arbeit so vor, daß er unter Entfalten des soeben im allgemeinen angegebenen *Materialis*, vom Besonderen zum Allgemeinen fortschreitend, das adäquate Objekt aus seinen Bestandteilen vor unseren Augen aufbaut. Und zwar liegt seinen Ausführungen die erste der beiden vorhin unterschiedenen Bedeutungen des „*objectum adaequatum*“ zugrunde; nämlich das *objectum adaequatum*, das als das totale Objekt bestimmt ist, das dem metaphysischen *habitus* des Subjektes, das seiner *potentia metaphysica* genau entspricht, sucht er durch und nach Aufzählung seiner sämtlichen Teile zu finden.

Demgemäß geht Suarez nach der folgenden Disposition vor: Er sucht zu zeigen, daß das adäquate Objekt der Metaphysik umfaßt:

1. Gott,
2. auch die immateriellen Substanzen,
3. aber nicht nur diese, sondern alle Substanzen überhaupt,
4. und nicht nur diese, sondern auch die realen Akzidentien.

Das so bestimmte Objekt erweist sich dann als das Sein als solches (I, I, 34)¹, als das Sein als Sein.

Immer weiter also dehnt sich der Kreis der in Betracht kommenden Gegenstände in jeder folgenden Etappe aus und in dieser besonderen Weise wird die Ganzheit des adäquaten Objektes durch Durchlaufen seiner Teile erreicht.

Verfolgen wir nun im einzelnen die Schritte, die Suarez unternimmt: Seinem Programm gemäß beweist er zuerst, daß Gott zu dem Gegenstandsbereiche der Metaphysik

¹ *Ostendum est enim, objectum adaequatum hujus scientiae debere comprehendere Deum, et alias substantias immateriales, non tamen solas illas. Item debere comprehendere non tantum substantias, sed etiam accidentia realia, non tamen entia rationis et omnino per accidens; sed hujusmodi nullum alium esse potest praeter ens ut sic: ergo illud est objectum adaequatum.*

gehört. Die Autorität, auf die er sich dabei stützt, ist Aristoteles. Und zwar hebt er aus dessen Ausführungen die folgenden Momente als seine These unterstützend heraus:

Aristoteles hat Gott im Buche *A* seiner Metaphysik eine ausführliche Erörterung zuteil werden lassen. Ferner gibt er der Metaphysik selbst den Namen „Theologie“ (I, I, 17)¹. Theologie aber ist, wie der Name beweist, Wissenschaft von Gott. So dann ist die Metaphysik a limine dadurch charakterisiert, daß sie *prima philosophia*, *ἡ πρώτη φιλοσοφία* ist², die Herrscherin und Fürstin unter den Wissenschaften³. Ihre Würde aber leitet eine Wissenschaft von der Würde ihres Objektes her⁴. So nennt denn auch Aristoteles, wie Suarez bemerkt, an der Stelle, wo er die Metaphysik „Theologie“ nennt, sie deshalb die göttlichste Wissenschaft, weil sie die erste Ursache untersucht. Da aber, so schließt nun Suarez, Gott das vorzüglichste (*praestantissimum*) Objekt ist, so wird er auch Objekt der vorzüglichsten und würdigsten (*dignissimae*) Wissenschaft sein müssen (I, 17; I, I, 17). Es wird weiter darauf verwiesen, daß Aristoteles die Metaphysik, mit der Naturwissenschaft vergleichend, diese deshalb überragen läßt, weil sie (das Allgemeine) und die erste Substanz (*πρώτη οὐσία*) betrachte (I, I, 17)⁵.

Das nächste was Suarez zu zeigen sucht, ist dies, daß jedoch Gott nicht der einzige Gegenstand der Metaphysik sei. Diesem Satze steht die Auffassung Alfarâbis gegenüber, daß Gott allein den Gegenstandsbereich der Metaphysik ausfülle. Wie andere frühere Behandlungen des Problems des Gegenstandes der Metaphysik zeigen, pflegte

¹ Arist. Met. A 2. 983 a 5/10. K 6. 1064 b 3 (Suarez gibt fälschlich Buch VII, anstatt Buch XI an.) Nach Ross (I. LXXVIII) sind dies die beiden einzigen Stellen, an denen die Metaphysik „Theologie“ genannt wird.

² Von Suarez werden als Belegstellen angeführt: Arist. Met. IV. 1004 a 4. VI. 1026 a 23 ff. zit. Dis. I C; I, I, 15; I, 2, 4 et passim.

³ Met. 996 b 10/13. Nicht von Suarez zitiert. Er gibt an: lib. II. cap. 6. (s. Dis. I B). Ich habe nicht feststellen können, welche Stelle er dort wohl im Auge hat.

⁴ Die aristotelische Basis dieses oft wiederholten Fundamentalsatzes liegt wohl in Met. K 7.

⁵ 1005 a 31/b 1.

der Name Alfarâbis im Zusammenhange mit dieser Ansicht erwähnt zu werden. Auch seinerseits auf Alfarâbi hinweisend, folgt also Suarez lediglich der peripatetischen Tradition.

Er widerlegt jene Auffassung mit Hilfe der Unterscheidung zwischen mittelbarer und unmittelbarer Gotteserkenntnis. Die unmittelbare Gotteserkenntnis erfaßt Gott, wie er an sich ist. Sie ist jedoch das Vorrecht der visio beatifica und erst im Jenseits erreichbar; so lehrt Suarez mit der gesamten orthodoxen Scholastik und der katholischen Kirche¹. Die im irdischen Stande des Menschen normalerweise allein mögliche mittelbare Gotteserkenntnis aber reicht nicht an Gott heran, wie er an sich ist, sondern erkennt ihn mittelbar durch seine Geschöpfe, wie er sich in ihnen offenbart. Weil also im Bereiche des natürlichen Verstandes der Erkenntnisgrund, der zu Gott hinführt, die geschaffenen Dinge sind, so kann Gott nie einziges Objekt einer natürlichen Wissenschaft sein; diese kann ihn vielmehr immer nur im Zusammenhange mit den geschaffenen und endlichen Dingen behandeln (I, I, IO)². So ergibt sich dem Suarez aus der Unzulänglichkeit unseres Verstandes der unmittelbaren Erkenntnis Gottes gegenüber, daß Gott wohl das erste und vorzügliche Objekt der Metaphysik als einer natürlichen Wissenschaft, nie aber das einzige sein kann, womit sie sich beschäftigt. Nachdem Suarez hier mit einem spezifisch christlichen Prinzipie den Gegner widerlegt hat, macht er sich selbst einen Einwand, der aus dem Gefüge der aristotelischen Metaphysik hergenommen ist. Kann nicht der Gegner für sich anführen, daß Aristoteles die Gotteslehre an den Schluß seines Werkes gestellt hat, um damit anzudeuten, daß sich die übrigen Ausführungen dieses Werkes auf sie als

¹ Vgl. den Anfang von Dis. 30 und P. Fr. Hatheyer: „Die Lehre des Suarez über Beschauung und Ekstase“ in den „Gedenkblättern“ p. 75/123. Vgl. ferner Dis. 30 s. 11 & 12.

² S. a. Dis. 29 n. 1 und Dis. 30 Anf. Dort unterscheidet auch Suarez die zwei Wege der mittelbaren Gotteserkenntnis, die via eminentiae und die via negationis, deren einer das Gott mit den Kreaturen Gemeinsame nach Fortnahme der Unvollkommenheit von Gott prädiziert, während der andere zu Gott durch unmittelbare Negation der Unvollkommenheiten der Kreaturen gelangt.

ihr beabsichtigtes Ziel und Resultat beziehen und diese Wissenschaft folglich ihren Sinn und ihre Bedeutung nicht in sich selbst, sondern allein in ihrer Beziehung auf die Erkenntnis Gottes hat (I, I, 9)?

Auch dieser Einwurf ist nicht stichhaltig, denn wir sehen in den Büchern A/K der aristotelischen Metaphysik eine große Zahl von Lehrpunkten erörtert, welche bei der Behandlung Gottes im Buche *A* gar keine oder nur eine sehr geringe Rolle spielen. Sie haben mit der Erkenntnis Gottes gar nichts zu schaffen, tragen nichts zu ihr bei und werden rein um ihrer selbst oder um der Vervollkommenung des menschlichen Geistes willen studiert (I, I, 10). — Ist somit nicht nur Gott Gegenstand der Metaphysik, so ergibt sich jetzt die Frage, was denn außer ihm noch in Betracht kommt. Suarez weist nun nach, daß zunächst die immateriellen Substanzen neben Gott in den Gegenstandsbereich der Metaphysik aufzunehmen seien.

Wieder ist es die Autorität des Aristoteles, die er zu seinen Gunsten verwendet. Er weist darauf hin, daß gerade in der Metaphysik die immateriellen Substanzen von Aristoteles besprochen würden^{1, 2}. Weiter führt er die Stelle aus dem

¹ A 7 f. Natorp (Philos. Monatshefte XXIV. p. 37/65; 540/74) schreibt die Aufnahme der Behandlung der immateriellen Substanzen an dieser Stelle einem Dispositionsfehler zu. Ebenso Lason. Gegen Natorps Vermutung hat Zeller geschrieben (Arch. Gesch. Phil. II. 264/71). Ebenso Jaeger, Arist. 1912. S. 63 ff.

² Die historisch uninteressierte Scholastik beobachtete nicht, daß es sich hier um Gestirnbeweger handelte. — Bäumker gibt in seinem für die Intelligenzenfragen so wichtigen Werke über „Witelo“ eine Genesis des scholastischen Intelligenzenbegriffes. S. 524 ff. Er unterscheidet ein astronomisches Motiv (Aristoteles), ein metaphysisches (neuplatonische Lehre von den Intelligenzen als Stufen in der Seinsentwicklung) und ein biblisches (Angelologie; mit dem Neuplatonismus verbunden und zum ersten Male spezifisch durchgeführt bei Pseudo-Dionysius Areopagita). Die immateriellen (incorporales, spirituales, intellectuales, separatae) Substanzen definiert Suarez so: „Unter den immateriellen Substanzen verstehen wir solche, die nicht die körperliche Masse (moles) an sich tragen, die wir an den körperlichen Substanzen bemerken und die wir zum größten Teile als aus der Quantität hervorgehend ansehen, insofern, als es durch diese geschieht, daß ein Teil der Substanz außerhalb eines jeden anderen ist, so daß sie sich nicht an einem Orte durchringen können (35, I, I).“

Buche *E* der Metaphysik an¹, wo Aristoteles sagt, daß es neben den physikalischen Substanzen noch eine höhere Substanz (*προτέρα* — superior bei Suarez) gebe. Deshalb müsse es auch eine über der Naturwissenschaft stehende Wissenschaft geben, um sie zu betrachten. Mit der „höheren“ Substanz aber kann, so interpretiert Suarez, nur die immaterielle Substanz gemeint sein. Da es nur zwei Arten von Substanzen gibt, die materiellen und die immateriellen, da ferner die materielle Substanz Gegenstand der Naturwissenschaft ist, und da es endlich ebenso viele Teile der Philosophie, wie Arten der Substanz gibt², so zieht Suarez aus diesen Prämissen den Schluß, daß allein die Metaphysik sich mit den immateriellen Substanzen befassen könne (I, 1, 12 u. 17). Zum Schluß fällt es in diesem Zusammenhange noch ins Gewicht, daß unsere Wissenschaft von den Nachfolgern des Aristoteles „Metaphysik“ genannt wurde. Diesen Namen interpretiert Suarez als Transphysica und er behauptet, er bedeute, daß die Gegenstände dieser Wissenschaft jenseits (*ultra*) der physikalischen Gegenstände liegen, daß sie in einer höheren Rangstufe des Seins gelagert sind (Dis. I B).

Aber auch die immateriellen Substanzen können, wie Suarez nunmehr zu zeigen sucht, auch noch nicht den Bereich der Metaphysik ausfüllen. Dabei erwähnt er, daß man die gegenteilige Ansicht dem Avicenna zuschreibe; aber diese Zuweisung sei ein Irrtum. Die betreffende Stelle aus dem Kommentar dieses Autors zur Physik, auf die man sich berufe, sei vielmehr mißverstanden worden. So sei es denn kein Autor von Gewicht, der diese Meinung vertreten habe³.

¹ cap. 1. 1026 a 27.

² Arist. Met. IV. 1004 a 1/2. Natürlich ist diese Deduktion, obwohl aus aristotelischen Bestandteilen zusammengesetzt, als Ganzes dem Aristoteles fremd.

³ Nullus est gravis auctor, qui illam defendat, I, 1, 13. Stöckl, „Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ berichtet (III. p. 88), daß C. Bovillus (u. 1510), der Schüler des Nicolaus Cusanus, die übersinnlichen, geistigen Substanzen der „transzendenten Philosophie“, der Metaphysik zum alleinigen Objekte angewiesen habe.

Trotzdem widerlegt er diese Auffassung und zwar mit dem Argumente, daß die immateriellen Substanzen deshalb nicht das alleinige Objekt der Metaphysik sein können, weil sie mit den anderen, den materiellen Substanzen Beziehungen gemeinsam hätten (*rationes, seu conceptus objectivi*), die dann von keiner Wissenschaft überhaupt untersucht würden, wenn die Metaphysik sich ihrer nicht annehme. Da aber, wie hier als selbstverständlich vorausgesetzt wird, diese den beiden Substanzen gemeinsamen „objektiven Begriffe“ Gegenstand wissenschaftlicher Beweise sein können, so muß es eine Wissenschaft geben, die sich mit ihnen beschäftigt, so dürfen sie nicht aus dem Gebäude der Wissenschaften überhaupt herausfallen. Also ist die Metaphysik nicht auf die immateriellen Substanzen allein beschränkt, sondern sie umfaßt noch mehr, mindestens noch die objektiven Begriffe, welche den immateriellen Substanzen mit den materiellen gemeinsam sind (I, I, 13).

Zur Stützung dieses Gedankens werden verschiedene Stellen bei Aristoteles herangezogen, welche besagen oder anzudeuten scheinen, daß alle Substanzen überhaupt, also auch die materielle Substanz, Gegenstand der metaphysischen Erörterungen seien. Dem Suarez ist dabei das Folgende wichtig: Aristoteles hat im Buche *H* und *Θ* seiner Metaphysik ex professo über die materielle Substanz und ihre Prinzipien, Materie und Form, gehandelt. Und es ist auch, nach Suarez systematisch betrachtet, unmöglich, sie auszuschließen; denn solange sie nicht erkannt ist, bleibt auch die immaterielle Substanz unerkannt. Ihre Erkenntnis ist die notwendige Bedingung für die Erkenntnis der immateriellen Substanz. Diese nämlich wird allein per modum privationis erkannt, d. h. erst nachdem wir wissen, was Materie ist, können wir die Substanz bestimmen, welcher die Materie fehlt (I, 2, 5). Die Metaphysik also hat, so schließt Suarez, die Substanz überhaupt zu untersuchen, ob sie nun materiell sei oder immateriell, ob endlich oder unendlich.

Dies Ergebnis scheint ihm durch zwei direkte Zeugnisse des Aristoteles bestätigt (I, I, 19): Die erste Stelle befindet sich im ersten Kapitel des Buches *Z* der Metaphysik. Nachdem

Aristoteles dort festgestellt hat, daß die Menschheit ewig beunruhigt wurde durch das Problem des Seins, daß aber allein die Substanz eigentlich und wahrhaft „Sein“ genannt werden könne, fährt er fort: „Darum müssen wir vor allem, zunächst und sozusagen (l) ausschließlich das Sein in dieser Beziehung untersuchen.“¹ Die zweite Stelle, aber auf welche Suarez hier Gewicht legt, besagt noch deutlicher und bestimmter das, was er beweisen will: „Unsere Forschung gilt der Substanz. Denn wir suchen die Prinzipien und Ursachen der Substanzen.“²

Zum Schlusse stellt sich nun Suarez die Frage, ob die Substanz allein der Gegenstand der metaphysischen Untersuchung sei oder ob auch die realen Akzidentien (also Quantität, Qualität usw.) in den Gegenstandsbereich dieser Wissenschaft einzubeziehen seien. Einen Hinweis, daß über die Substanz hinausgegangen werden müsse, findet er schon in dem Ausdrucke des Aristoteles, daß „sozusagen“ ausschließlich das Sein als Substanz Gegenstand der Metaphysik sei, denn dieser Ausdruck deute an, daß Aristoteles hier übertreibend (*per exaggerationem*) spreche. Und nun interpretiert er die Aussage, daß die Metaphysik allein die Substanz betrachte, in dem Sinne, daß „sie allein um ihrer selbst, die Akzidentien aber fast allein um ihrer willen (der Substanz willen) erforscht werden“ (I, I, 23). Ferner verweist er darauf, daß die Eigenschaften (*passiones*) des Seins, Eins, Wahr, Gut, dann nicht vom Metaphysiker behandelt werden könnten, während doch das Gegenteil allgemein zugestanden sei. Wenn dies aber einige der gemeinten realen Akzidentien sind, so wird auch deutlich, daß die Substanz als solche nicht das Subjekt sein kann, dem sie inhärieren. Die eigentlichen realen Akzidentien sind Eigentümlichkeiten der endlichen Substanz und die göttliche Substanz hat überhaupt keine Akzidentien³. Wenn also, so schließt nunmehr Suarez, die Akzidentien nicht den Sub-

¹ Z I. 1028 b 7 f.

² A I. 1069 a 18/9.

³ Das würde u. a. seiner Unveränderlichkeit widersprechen. Denn ein *accidens* ist immer nur zufällig und nie notwendig. Das Zufällige aber kann vergehen, ja, es muß vergehen. Für Suarez vgl. 30, 5.

stanzen gemeinsam sind, so muß es etwas geben, das weit allgemeiner ist, als die Substanzen, das den Gegensatz von Substanz und Akzidens unter sich befaßt. Das aber ist das Sein als solches, jenes Sein, welches auch das Subjekt der *passiones entis* ist.

Suarez erhält so das Ergebnis, daß das Sein als solches das adäquate Objekt der Metaphysik sei.

Zwei weitere kurze Gedankengänge bestätigen ihm dieses Ergebnis: Zunächst ist die Metaphysik die erste unter allen Wissenschaften, und daher muß sie — gemäß dem allgemeinen Verhältnisse der Entsprechung von Wissenschaft und Objekt, auf das wir oben verwiesen — auch das Erste zu untersuchen haben. Das Erste aber, das ist das Allgemeinste, und dieses ist offensichtlich das Sein als Sein, welches viel allgemeiner ist, als irgend etwas anderes (I, I, 21).

Sodann aber fühlt Suarez sein Ergebnis bestätigt durch seine Übereinstimmung mit der gesamten Tradition der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Ausdrücklich verweist er auf einige der stärksten Autoritäten dieses Gedankenkreises, welche im *ens inquantum ens reale* das adäquate Objekt der Metaphysik gefunden hatten: Aristoteles¹, Avicenna², Thomas von Aquin³, Albertus Magnus⁴. Ferner nennt er Alexander von Hales, Scotus, Alexander Aphrodisias, „Soncinas“ (Paolo Soncinas)⁵ und Aegidius Romanus (I, I, 24).

Wir sehen nach diesen Beispielen, daß wir diese Anschauung als *communis opinio* der Scholastik bezeichnen können.

¹ Als Stellen wären zu nennen: *Met. I* 1. Anf.; *E* 1. 1025 b 3, 1026 a 3 iusw.

² Ausgesprochen *Met. I. 2C* nach Baur, Gundissalinus p. 37.

³ Im Anschluß an Aristoteles *bes. Comm. in Arist. Met.* ed. Venetiis 1560 fol. 44 C2/B2.

⁴ *Bes. Met. I, I, II. p. 5; 4, I, II. p. 205 & p. 208 f.*

⁵ † 1494 (nach De Wulf p. 431) oder 1444 (nach Baumgartner p. 632). Seine „*Quaestiones metaphysicales*“, von denen häufiger die Rede sein wird, behandeln im losen Anschlusse an Buch IV/XII der aristotelischen Metaphysik die wichtigsten Fragen dieser Wissenschaft.

2. Kapitel

Die Metaphysik als die Wissenschaft von dem Sein,
das dem Sein nach von der Materie abstrahiert

Neben der soeben besprochenen Formulierung, welche die Metaphysik als die Wissenschaft vom Sein als Sein faßt, kennt Suarez noch eine andere, nicht weniger wichtige. „Die Metaphysik ist die Wissenschaft, welche das Sein, sofern es Sein ist, oder sofern es von der Materie dem Sein nach abstrahiert, betrachtet“ (I, 3, 1)¹.

Die historische Wurzel dieser zweiten Formulierung liegt in der Metaphysik des Aristoteles². Der betreffende Gedankengang, der Scholastik bereits vor dem Bekanntwerden der aristotelischen Metaphysik durch Boethius zugänglich, diesem schon von Cassiodor und Isidor von Sevilla entlehnt³, wird von Suarez mehrfach besprochen. Er verweist darauf, daß an jener Stelle drei spekulative Wissenschaften unterschieden werden: Physik, Mathematik und Metaphysik. Diese unterscheiden sich wieder nach dem Grade, in dem ihr Objekt von der Materie abstrahiert. Objekt der Physik ist die sensible Materie, oder besser, sind die Dinge, welche mit der sensiblen Materie, mit den sensiblen Akzidentien behaftet sind (I, 1, 12 u. I, 2, 12)⁴. Die Mathematik abstrahiert zwar von der sensiblen Materie, nicht aber von der intelligiblen⁵. Die mathematischen Gegenstände sind ohne Be-

¹ *Metaphysica est scientia, quae ens inquantum ens seu inquantum a materia abstrahit secundum esse, contemplatur.* ² Met. E 1 oder K 7.

³ Vgl. K. Bruder, *Die philosophischen Elemente in den Opuscula sacra des Boethius* (Forschungen z. Gesch. d. Philos. u. d. Pädag. hrsg. von Ar. Schneider u. W. Kahl III 2 Leipzig 1928) p. 6 ff.

⁴ Naturgemäß kann das Objekt der Physik hier nur ganz kurz gestreift werden. Nur das Gesetz der Abstufung hat hier Interesse. Es ist jedoch zu bemerken: Aristoteles selbst äußert sich 7. Met. c. II. 1038 a 13/6 dahin, daß der „Naturphilosoph“ es nicht nur mit der Erforschung der Materie zu tun habe, sondern auch mit der des begrifflichen Wesens und mit letzterem vorzugsweise. Denn auch die Materie wird ja nur durch die Form erkannt (vgl. auch Fonseca III. p. 353). Näheres über das Objekt der Physik bei Aristoteles s. Duhem, *Système du Monde* I. p. 143/50.

⁵ Duns Scotus hat den Unterschied von sensibler und intelligibler Materie

wegung und Handlung; während die Physik es mit dem Bewegten zu tun hat, erforscht die Mathematik das Unbewegte¹. Aber der Materie ist ihr Objekt noch nicht entronnen. Denn man kann die Quantität nie als etwas Unkörperliches betrachten; sie ist jedenfalls ein „körperliches und materielles Etwas (res) (I, 2, 12). Und deshalb sagt man auch, daß die Mathematik von der Materie nur secundum rationem abstrahiert. „Denn“, wie Thomas diesen Gedanken erläutert², „die Quantität der Substanz kann erkannt werden, bevor man ihre sensiblen Qualitäten erkennt, welche ihre sensible Materie ausmachen.“ In der Erkenntnis also vermag man hier von der (sensiblen) Materie abzusehen; ihr Sein aber haben die mathematischen Gegenstände, die Quantitäten, nur an den materiellen Substanzen. Anders ist dies bei den Objekten der Metaphysik. Sie abstrahieren nicht nur in der Erkenntnis von der Materie. Auch ihrem realen Sein nach sind sie ihrer frei und ledig. Die Gegenstände der Metaphysik schließen eine Materie nicht in sich.

Suarez hat so auf Grund dieses Gedankenganges eine zweite Definition des Objektes der Metaphysik gewonnen: Das Objekt der Metaphysik ist das, was von der Materie dem Sein nach abstrahiert.

Er scheint diese Definition und die im ersten Kapitel besprochene für identisch zu halten. Denn er verbindet beide

schön dadurch charakterisiert, daß er die Materie sensibel nennt, sofern sie Prinzip der Bewegung, intelligibel, sofern sie Prinzip der Quantität ist (Quaest. Met. VI q. 1). Die aristotelische Basis der Unterscheidung ist Met. 1045 a 33.

¹ Vgl. Arist. Phys. II. 2. 193 b 31.

² In Boeth. de Trin. lec. II. q. I. a. 3 c.

³ Soweit ist sich die peripatetische Scholastik einig. Über die Definition der Quantität aber, ihr eigentliches Wesen und den Umfang ihres Begriffes war man infolge der widersprechenden Angabe des Aristoteles verschiedener Meinung (vgl. 40, 1, 3 u. 4; Fonseca II. p. 634/43). Umfaßte die Quantität neben räumlicher und zeitlicher (successiva) Ausdehnung noch Zahl, Bewegung und „oratio“ dazu? (40, 6 u. 7; Fonseca II. p. 658/72. 706/11). Ja, es wurde sogar bezweifelt (Durandus, Occam), ob z. B. Linie und Fläche, ob der Ort (locus) zur Quantität zu rechnen sei. Sodann blieb das Verhältnis der Quantität zur Materie und zur materiellen Substanz von Zweifeln umgeben usw.

durch „seu“ „oder“. Wir werden gleich sehen, wie dies möglich ist.

Zunächst sei noch eine Schwierigkeit erwähnt, welche für Suarez die Bestimmung der Metaphysik als der Wissenschaft vom Sein als Sein birgt. Durch diese Bestimmung nämlich wird die Metaphysik als die Wissenschaft von dem Sein, sofern es nur als Sein bestimmt ist, den Einzelwissenschaften als den Wissenschaften von dem besonderen Sein gegenübergestellt. Nun hat aber dieselbe Metaphysik, die hier als das Wissen vom Sein und seinen allgemeinsten Bestimmungen definiert wurde, andererseits eine bestimmte Klasse einzelner und besonderer Gegenstände zu erforschen, nach Suarez Gott und die immateriellen Substanzen, was den *χωριστὰ καὶ ἀκίνητα* von Arist. Met. E 1 und K 7 entspricht. Während sie nach der einen Bestimmung Universalwissenschaft und als solche von den Spezialwissenschaften streng geschieden ist, wird sie so auf der anderen Seite selbst als eine Spezialwissenschaft charakterisiert.

Es ist von Interesse, daß hier den Suarez schon ein Problem beschäftigt, das neuerdings von Jaeger¹ ventiliert und mit großem Nachhall besprochen worden ist. Jaeger versucht, die auch von Suarez aufgewiesene Diskrepanz in der Begriffsbestimmung der Metaphysik dadurch zu erklären, daß er jede dieser Begriffsbestimmungen in eine andere Periode der aristotelischen Entwicklung verlegt. Er unterscheidet im Leben des Aristoteles eine ältere, theologisch-platonische Periode, der die als Theologie charakterisierte älteste Metaphysik, das Buch *Περὶ φιλοσοφίας*², das Buch *A* der heutigen Metaphysik und die Bestimmung des Gegenstandes der Metaphysik als das vorzüglichste — das am meisten von der Materie abstrahierende — Sein ihr Dasein verdanken. „Es entspricht der Tendenz des Platonikers, die Reiche des Sinnlichen und des Übersinnlichen scharf zu scheiden, während umgekehrt die Definition des *ὄν ἢ ὅν* alles Seiende zu einem großen Stufenbau zusammenfaßt.“ Diese letztere Be-

¹ Aristoteles. 1923, bes. p. 226/36.

² ib. p. 197. 201 f.

stimmung des $\delta\nu \tilde{\eta} \delta\nu$ gehört dann der zweiten, der eigentlich aristotelischen Epoche an¹.

Doch zurück zu Suarez.

Jenen Widerspruch löst er nicht dadurch, daß er, wie Jaeger, die verschiedenen Formulierungen aus der Verschiedenheit der Entwicklungsstufen des Aristoteles selbst ableitet. Er sieht vielmehr das ganze Problem darin, eine dritte Formel zu finden, die sowohl das Sein als Sein, wie Gott und die immateriellen Substanzen umfaßt. Und diese findet er in dem „ens abstrahens a materia secundum esse“. Diese Formel kann nämlich zwei verschiedene Bedeutungen haben:

1. Einmal abstrahiert das Ding von der Materie dem Sein nach, das niemals in der Materie ist, welches also seinem Sein nach ein immaterielles Sein ist. So hat also dieser Bedeutung nach die Metaphysik im besonderen die immateriellen Einzeldinge, Gott und die Intelligenzen zu untersuchen².

2. Sodann aber abstrahiert, wie schon Thomas gelehrt hat³, das Ding von der Materie dem Sein nach, welches gelegentlich nicht in der Materie ist, d. h. welches zwar ohne Materie bestehen kann, aber dennoch häufig in Verbindung mit der Materie auftritt. Es kommt darauf an, daß das Materiellsein nicht zum Begriffe eines solchen Seins gehört, d. h. daß dieser Begriff dem Materiell- oder Nichtmateriellsein gegenüber indifferent ist, daß in ihm die Materie nicht mitgedacht wird, daß er die Materie nicht per se fordert (I, I, 13)³. Begriffe dieser Art sind das Sein, Eins, Wahr, Gut, die Substanz, das Akzidens, das geschaffene Sein usw. In diesen Be-

¹ Gegen Jaegers These spricht 1026 a 23/32. Er faßt diese Stelle jedoch als später eingefügte vermittelnde Randglosse.

² Sofern die Engel die Beweger des Himmels sind, werden sie allerdings von der Physik behandelt. Doch ihr eigentliches Wesen vermag das nicht zu treffen.

³ Diese Gedanken bei Thomas. Prol. in Met. gegen Ende. Vor allem aber die klassische Formulierung dieser Dinge in In Boeth. de Trin. lec. 2. q. I. a. 4 (ed. Venedig 1776. tom 8. p. 322 f.). Vgl. Dominicus a Flandria, der diese ingeniose Unterscheidung auf Avicenna zurückführt (In 6. Met. c. I. q. 5. a. 2. not.).

griffen ist, wenn man sie für sich nimmt, nichts über Materiellsein oder Nichtmateriellsein der ihnen korrespondierenden Gegenstände ausgesagt. Sowohl Materielles, als auch Immaterielles fällt unter sie und deshalb kann man sagen, daß sie von der Materie dem Sein nach abstrahieren (I, I, 14)¹. Auch die Ursache (Kausalität) im allgemeinen und die verschiedenen Gattungen der Ursachen (efficiens, finalis etc.) sind den materiellen und immateriellen Dingen gemeinsam und fallen daher in diese Wissenschaft. Auch die *causa materialis* und die *causa formalis* machen nach Suarez keine Ausnahme. Denn ihr allgemeinster Begriff findet sowohl auf die Substanz, wie auf das Akzidens Anwendung. Indem aber dieser allgemeinste Begriff von der Verschiedenheit von Substanz und Akzidens abstrahiert, abstrahiert er zugleich von der Materie, wie an sich klar, so daß also auch die Ursachen einen Teil des Objektes der Metaphysik ausmachen². Und die materielle Substanz? Auf diese Frage antwortet Suarez, daß sie soweit untersucht wird, als dies zur Erkenntnis der immateriellen Substanzen notwendig und nur deshalb, weil sie als deren Erkenntnisgrund unentbehrlich ist (I, 2, 5 und 25). Und aus demselben Grunde werden alle anderen Gegenstände als Erkenntnisgründe des eigentlich Metaphysischen angesehen, die zwar nicht in den der Metaphysik eigentümlichen Abstraktionsradius fallen, aber doch in der Metaphysik abgehandelt werden. Oder aber sie werden nur deshalb untersucht, damit eine adäquate Einteilung und ein umfassender Überblick über das Sein möglich ist, ein Überblick, der deshalb so notwendig ist, weil die Metaphysik auf Grund der hier gewonnenen Ergebnisse den Einzelwissenschaften ihre Objekte zuteilen muß (I, 2, 22 und 24 und 26).

¹ Wie es scheint und wie einige Autoren eingewendet haben, müßte dann auch der Begriff des Lebens und des Erkennens in der Metaphysik abgehandelt werden. Da diese jedoch eine Erkenntnis der Seele, ihrer Verbindung mit dem Leibe, ihrer verschiedenen „Stufen“ voraussetzen, so sind sie in der Psychologie abzuhandeln.

² Auch die Seele scheint ein *ens abstrahens a materia secundum esse* zu sein. Siehe jedoch weiter unten.

Betrachten wir die Lösung, die Suarez gibt, so sehen wir, daß sie auf eine Äquivokation hinausläuft. In der Bestimmung, wonach das *ens abstrahens a materia secundum esse* Objekt der Metaphysik sein soll, wird eine Zweideutigkeit entdeckt und so von dieser Formulierung zu der ursprünglichen, zum „*ens inquantum ens*“ fortgeschritten, indem Suarez diese Formulierung als einen Spezialfall der ersten auffaßt.

Ich füge hier wegen der Wichtigkeit des Problems einen Exkurs ein über die Behandlung dieses Bruches zwischen den beiden Gegenstandsbestimmungen der Metaphysik in der vor-suarezischen peripatetischen Scholastik:

Frühere Scholastiker lösten die oben besprochene Diskrepanz in der peripatetischen Überlieferung in umgekehrter Weise, wie Suarez. Sie gingen nicht von den immateriellen Substanzen aus, um dann zum Sein als Sein zu gelangen. Sie versuchten vielmehr umgekehrt die besonderen Seinsklassen (Gott und die immateriellen Substanzen) unter der Formel „*ens inquantum ens*“ unterzubringen. Albertus Magnus z. B. hat diesen Weg beschritten¹. Er sagt: Eine Wissenschaft hat auch die Gründe ihres adäquaten Objektes anzugeben. Nun sind aber Gott und das Göttliche (*Deus et divina*) die Prinzipien und die Gründe des Universums überhaupt und des Seins, sofern es Sein ist und daher fallen diese Objekte in den Gegenstandsbereich der universalen Wissenschaft. Auch Thomas knüpft einen ähnlichen Gedankengang an die Stelle der aristotelischen Metaphysik², an der das Unbewegte als Grund (*αἰτία*) der himmlischen Körper bezeichnet wird. Die immateriellen und unbewegten Körper sind „die Ursachen des sinnlich Wahrnehmbaren“³; denn da sie ein Sein im vorzüglichen Sinne haben, sind sie die Ursachen des übrigen Seins und die Metaphysik muß sie als gemeinsame (*communes*) Gründe alles Seins in ihre Untersuchung einbeziehen.

Auch bei Suarez findet sich eine flüchtige Andeutung dieses

¹ In 6. Met. tract. 1. c. 3.

² E I. 1026 a 17 f.

³ Aristoteles dagegen hat: *τοῖς φανεροῖς τῶν θείων!*

Lösungsversuches (I, 2, 21, Satz 2), jedoch eben nur in der Form einer beiläufigen Bemerkung. Daß er ihm im ganzen nicht beistimmte, geht aus dem hervor, was er an anderer Stelle (I, 1, 16f.) von der Meinung derer sagt, die behaupten, Gott und die Intelligenzen würden von der Metaphysik nicht als Teile, sondern als Prinzipien ihres Objektes angesehen¹. Der Hauptgrund, den er gegen sie vorbringt, ist der, daß dann die Metaphysik in einem wesentlichen Punkte, nämlich mit Bezug auf das Objekt, aufhören würde, die Physik zu über-
ragen. Denn als ein äußerliches Prinzip der Dinge werde Gott auch von der Physik in Betracht gezogen, wie das achte Buch der aristotelischen Physik beweise. Die Metaphysik gelangt zwar zu Gott und lernt ihn erst dadurch kennen, daß sie ihn betrachtet, sofern er Prinzip der geschaffenen Dinge ist; dann aber betrachtet sie ihn an sich selbst, ohne direkte Beziehung auf die geschaffenen Dinge.

3. Kapitel

Die Gliederung des Gegenstandsbereiches der Metaphysik

Von Interesse ist auch die Einteilung, die Suarez seinem gewaltigen Stoffe gibt. Sie wird (nach I, 4, 3; 12 Einl.; 28, 1, 4 und Einl.) in der Beilage 1. dargestellt.

Zur Genesis dieser Einteilung, welcher man auf den ersten Blick ansieht, daß sie am Ende einer langen Tradition steht, erscheinen die folgenden Bemerkungen nützlich:

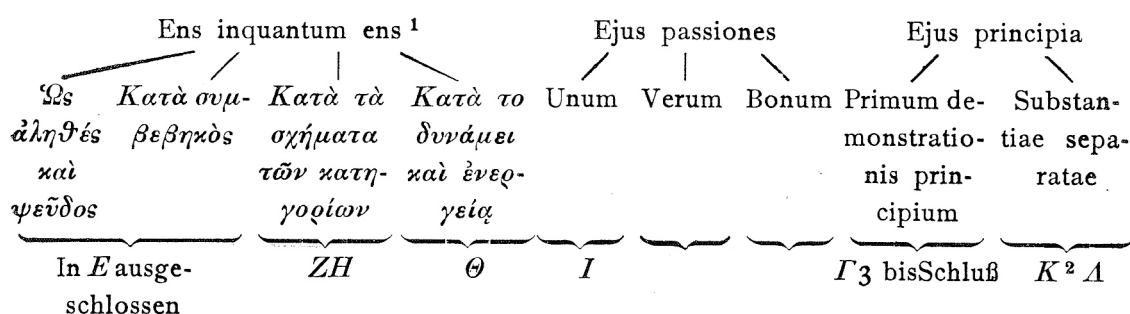
Für die Hochscholastik war erstes Prinzip für die Gliederung des Gegenstandes der Metaphysik, des *ens inquantum ens reale*, der allgemeine wissenschaftstheoretische Satz, daß jede Wissenschaft dreierlei zu untersuchen habe:

¹ Als Vertreter dieser Ansicht bezeichnet er *Dominicus a Flandria*. *Platzmann* (Metaphysik IV. p. 197) und *Bäumker* (Witelo p. 276) glauben, daß dies die wahre Meinung des hl. Thomas gewesen sei, was Suarez ausdrücklich bestreitet. Vgl. a. *Fonseca* I. p. 640/1. 653/6.

1. Die Natur des Objektes selbst und seiner Hauptarten.
2. Die Eigenschaften des Objektes.
3. Die Prinzipien des Objektes.

Diese allgemeine Fundamenteileilung des Gegenstandes jeder Wissenschaft scheint den großen Kommentatoren des 13. Jahrhunderts auch der aristotelischen Metaphysik zugrunde zu liegen. Duns Scotus und Thomas unterscheiden in der aristotelischen Metaphysik einen einleitenden bzw. terminologischen ($A—A$) und einen systematischen Teil ($E—A$). In der Einteilung des systematischen Teiles, der allein hier interessiert, aber hat nach ihnen dem Aristoteles die obige Fundamenteileilung vor Augen gestanden.

So ergibt sich in ihrer Interpretation die folgende Einteilung des metaphysischen Gegenstandsbereiches durch Aristoteles:



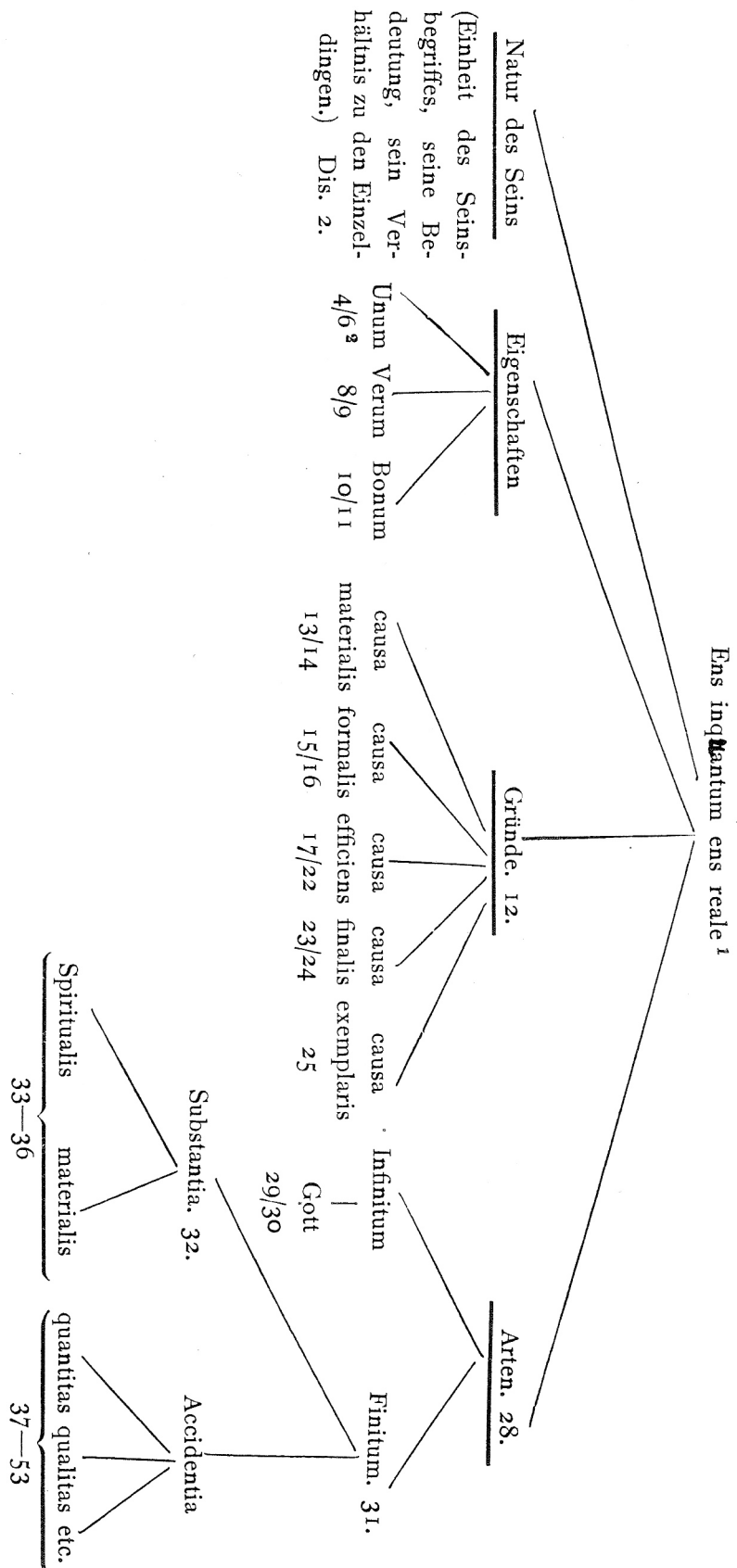
Man sieht leicht, welche Veränderungen Suarez an diesem allgemeinen Einteilungsschema vorgenommen hat:

Er trennt die Untersuchung des Objektes selbst von der seiner Arten. Bei den passiones entis fügt er mit der Tradition die Eigenschaften Verum und Bonum hinzu. Er wandelt die Prinzipienlehre in eine Ätiologie um, behandelt die substantiae separatae als zu den Arten (nicht den Prinzipien) des Seins gehörig, und das principium contradictionis wird ganz nebenbei als Prinzip der Demonstration der passiones entis behandelt und als Seinsprinzip erwähnt.

¹ Vgl. Arist. Met. Γ 2, 4. Δ 7. E 1. Z 1. K 3 für die Unterteilung.

² K enthält „utilia ad cognitionem substantiarum separatarum“.

Beilage I.



¹ Für diese Einteilung verdanke ich viel der eingangs verzeichneten Arbeit von P. Classen.

² Die Zahlen bedeuten die Disputationes.

Beilage 2: Einige Bemerkungen über die Einteilung der Metaphysik an einigen Wendepunkten des Peripatetismus.

Während sich bei Alexander Aphrodisias nur schwache Ansätze zu einer Gesamteinteilung des Stoffes der Metaphysik finden, ist Avicenna m. W. auf peripatetischem Boden der erste, der eine solche versucht hat. Man muß nach ihm vier Klassen von Gegenständen unterscheiden, mit denen es die Metaphysik zu tun hat. (Das neuplatonische Element dieses Denkers beherrscht seine Einteilung insofern, als diese vier Klassen als die vier Stufen des Seins betrachtet werden.) Es sind die folgenden:

1. Was absolut von der Materie getrennt ist (Gott und die Intelligenzen).
2. Was zwar mit der Materie verbunden ist, aber sich zu ihr als die konstituierende und vorausgehende Ursache verhält (Materie und Form).
3. Was sowohl in der Materie, wie in den Gebieten des Immateriellen gefunden wird (Kausalität und Einheit).
4. Eigentlich Materielles (Bewegung und Ruhe, vgl. Met. I, 2).

Erst mit Averroes begann sich eine reiner peripatetische Behandlung des Problems anzubahnen. Man muß bei ihm zweierlei unterscheiden:

1. Die Gliederung, die er in der aristotelischen Metaphysik findet.
2. Die Gliederung seiner eigenen Darstellung der Metaphysik.

1. Die folgende Gliederung ist nach Averroes in den aristotelischen Abhandlungen „indistinkterweise“ vorhanden. Der „Zweck“, d. h. das formale Objekt der Metaphysik wird bei Aristoteles in drei Teile zerlegt (vgl. „Die Metaphysik des Averroes“ übers. M. Horten):

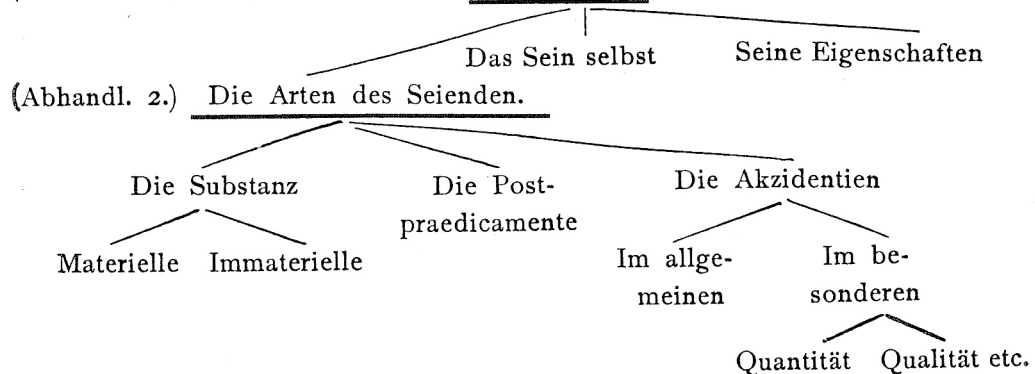
I. Teil	2. Teil	3. Teil
Sinnlich wahrnehmbare Dinge, sofern sie existieren (denn das Sein als solches ist das formale Objekt der Metaphysik).	Prinzipien der Substanz, d. h. die unkörperlichen Dinge (bes. Gott).	Prinzipien der partikulären Wissenschaften (Logik, Naturwissenschaft, Mathematik).
Ihre Gattungen		
Akzidentien dieser Gattungen		
„Alle diese Probleme werden auf die ersten (unkörperlichen metaphysischen) Prinzipien zurückgeführt, soweit dies in dem ersten Teile möglich ist.“		

Notwendige, wesentliche Teile
der Metaphysik.

wird zur Vervollständigung hinzugefügt. Ist nur erforderlich, wenn in den Einzelwissenschaften Irrtümer auftreten. Da aber diese Prinzipien in sich selbst evident sind, haben nur die ältesten Philosophen mit Bezug auf sie geirrt. Dieser Teil gehört also nicht zum Wesen, sondern zur Vollendung dieser Wissenschaft.

2. Ganz anders ist des Averroes eigene Einteilung:

(Abhandl. 1.) Objekt der Metaph. das Seiende (bes. in terminolog. Hinsicht).



(Abhandl. 3.) Die (universalen) Akzidentien (Inhärenzien, minhâ) des Seienden.

Potenz-Akt

Eins-Viele ¹

(Abhandl. 3 u. 4.) Die Prinzipien des Seienden ².

Die vier Ursachen

Die höchste Ursache (Gott)

Es ist leicht zu sehen, daß diese Einteilung des Averroes von hervorragender Bedeutung für die folgende Entwicklung wurde. Sie hat ihr die großen Linien vorgezeichnet. Auch im folgenden wird man an mehreren Stellen die arabischen Ansätze noch durchschimmern sehen.

Die weitere entscheidende Wendung der Tradition bei Albert-Thomas-Scotus wird aus dem Texte selbst ersichtlich.

¹ Nach p. 94 kann dies Problem auch in Abhandl. 1 behandelt werden. Denn ens et unum convertuntur.

² Schon in Abhandl. 2 wurde in gewisser Weise auch auf die Prinzipien eingegangen.

Zweiter Teil

Die Aufgaben der Metaphysik den Einzelwissenschaften gegenüber

1. Kapitel

Der Primat der Metaphysik

1. „Der eigentliche Zweck (der Metaphysik) ist der, Natur, Eigenschaften und Ursachen des Seins als Sein zu erklären, sowie seine Teile, insofern sie ihrem Sein nach von der Materie abstrahieren“ (I, 4, 3): Das ist das Ergebnis des ersten Teiles.

Diese Untersuchung des Seins als Sein geschieht für Suarez und die Scholastik nicht, oder doch nur in zweiter Linie, aus dem Interesse an der Einzelforschung heraus, die durch derartige Forschungen fundamentierte oder ergänzt werden sollte. Ihr eigentliches Ziel ist vielmehr die Vervollkommnung des menschlichen Geistes an sich. Dieser menschliche Geist ist, wie Suarez weiter ausführt, an sich geistig (spiritualis), wenngleich er an den Körper jetzt noch gebunden ist und der Unterstützung der Sinne und der Einbildungskraft bedarf. Indem aber — wie Suarez nun stillschweigend voraussetzt — die seelischen Organe am meisten durch die ihnen proportionierten Objekte vervollkommnet werden, wird der Geist durch die Betrachtung der in gewissem Sinne spirituellen Gegenstände, welche, wie wir hörten, von der Materie dem Sein nach abstrahieren, und welche den Gegenstandsbereich der Metaphysik ausmachen, vervollkommnet.

Was aber meint Suarez hier, wenn er von „Vervollkommnung“ spricht und worin besteht sie? Er selbst scheint den Terminus

für ganz deutlich und keiner Erklärung bedürftig gehalten haben, denn er schweigt gänzlich. Ich ziehe daher eine Stelle aus Mastrius herbei¹, welche besagt, die Vervollkommnung bestehe in diesem Falle darin, daß der Geist durch wiederholt geübte Betrachtung dieser Dinge geschärft wird (*acuere*). Würde hiernach die Vervollkommnung des Intellectes in der Erhöhung der Leistungsfähigkeit des Erkenntnisvermögens bestehen, so sieht anderseits Javellus² († 1538) sie in einer Bereicherung des Erkenntnisschatzes, d. h. eben in der Gewinnung einer Anzahl von Sätzen über das Sein im allgemeinen, seine Eigenschaften, Prinzipien usw. Beide Auffassungen ergänzen sich.

Es ist also zu beachten, daß, welche von diesen beiden Möglichkeiten auch in Betracht kommt, die Untersuchung metaphysischer Wesenheiten von der Scholastik der damaligen Zeit im Sinn des Aristoteles als Selbstzweck, im Gegensatz zu vielen neueren Theorien festgestellt wird. Ihre Erkenntnis erscheint vielmehr als die letzte, um deren willen alle einzelwissenschaftliche Arbeit geleistet wird. Diese ist bloß Mittel zur Erreichung des höchsten (natürlichen) Glückes des Menschen, der *contemplatio suprema*.

Erst in zweiter Linie besteht der Nutzen der Metaphysik in ihren Verdiensten um die Einzelwissenschaften. Von diesem werden wir nun zu sprechen haben. Bevor jedoch die Ausführungen des Suarez darüber gehört werden, wird es gut sein, sich die historischen und logischen Voraussetzungen kurz zu vergegenwärtigen, welche die Scholastik von Aristoteles über das Verhältnis zweier oder mehrerer Wissenschaften zueinander übernommen hatte.

2. Für Aristoteles ist jede Wissenschaft *eo ipso* eine systematische Wissenschaft. Sie ist nicht ein bloßes Aggregat von Urteilen. Die Urteile erhalten ihren spezifisch wissenschaftlichen Charakter erst dadurch, daß das eine logisch aus dem anderen abgeleitet wird. Kein Urteil steht isoliert da. Alle werden durch die eine Kette der *Apodeixis* vereint. Ist

¹ I. Dis. Met. q. 4. n. 84.

² Praef. in Met. c. 4.

nun der Syllogismus der Prototyp wissenschaftlicher Beweisführung, so erscheint ein Teil der in die Erörterungen einer Wissenschaft eingehenden Urteile als früher (die Prämissen), ein anderer als später (die Schlußsätze). Es muß dann gefordert werden, daß die späteren Urteile aus den früheren als aus ihren Gründen abgeleitet werden. Nehmen wir nun einen beliebigen Syllogismus, so werden seine Prämissen durch frühere Sätze, diese wieder durch noch frühere Sätze usw. begründet werden müssen und es würde ein wissenschaftlich vernichtender regressus in infinitum der Begründungen entstehen, wenn sich nicht Sätze finden ließen, welche eines Beweises nicht mehr fähig, aber auch nicht mehr bedürftig wären, Sätze, welche am Beginne einer jeden Wissenschaft stehen und welche Prinzipien (*ἀρχαί*) heißen. Die Unbeweisbarkeit dieser Prinzipien kann eine relative oder eine absolute sein, d. h. entweder werden die betreffenden Prinzipien nur in dieser einen betreffenden Wissenschaft vorausgesetzt, von einer anderen Wissenschaft aber bewiesen, oder aber sie sind nicht nur für diese eine, sondern für jede Wissenschaft überhaupt unbeweisbar, ragen aus dem Bereiche der *ἐπιστήμαι* überhaupt heraus.

Betrachten wir den ersten Fall, nach dem die Urteile, welche den Ausgangspunkt der Erörterungen der einen Wissenschaft bilden (Prinzipien dieser Wissenschaft sind), in einer anderen Wissenschaft bewiesen werden. Dann heißt nach scholastischem Sprachgebrauche die eine Wissenschaft, deren Prinzipien bewiesen werden, die untergeordnete Wissenschaft, die andere, welche diese betreffenden Prinzipien beweist, in Hinsicht auf diese Wissenschaft die unterordnende Wissenschaft. Lateinisch sind die entsprechenden Ausdrücke: *subalternata* und *subalternans*. Und es gilt der allgemeine Satz: „Über ihre letzten Prinzipien hat sie (die untergeordnete Wissenschaft) keine evidente Erkenntnis, wenn sie nicht in der unterordnenden Wissenschaft bewiesen wurden und sie sie als bewiesen übernimmt.“¹

¹ De principiis suis proximis nullam habet evidentiam (die scientia subalternata) nisi probata sunt in subalternante, et ut probata, recipiat. Javellus, In

Wir werden später noch Näheres über diese Lehre von der subalternatio scientiarum zu sagen haben. Hier kommt es allein darauf an, daß, wenn es eine Rangordnung der Wissenschaften gibt, welche der Stufenfolge der Prinzipien entspricht, und wenn es erste, allen vorausgehende, Prinzipien gibt, Suarez aus diesem Ansatz folgert — ganz mit Aristoteles übereinstimmend —, daß es eine höchste Wissenschaft geben müsse, welche diese obersten Prinzipien behandelt. Von dieser Wissenschaft würde man dann sagen können, daß sie alle anderen Wissenschaften sich unterordne, daß sie, wie Suarez es ausdrückt, alle anderen beherrscht¹.

Diese oberste Wissenschaft nun ist die Metaphysik. Unmittelbar auf Aristoteles führt Suarez den Ausdruck von der Herrscherstellung der Metaphysik zurück, wenn er auf die Stelle in der Metaphysik verweist², an der Aristoteles die Metaphysik bezeichnet als „die oberste Herrscherin unter den Wissenschaften und in höherem Sinne zum Herrschen berechtigt, als die dienende“. Aristoteles selbst führt zur Begründung seiner Bemerkung folgendes an: „Die oberste Herrscherin aber unter den Wissenschaften und in höherem Sinne zum Herrschen berechtigt, als die dienende, ist diejenige, die erkennt, zu welchem Zwecke Jegliches zu geschehen hat. Dies aber ist in jedem einzelnen Falle das Gute und in der Welt als Ganzer das Beste.“³ Diese Stelle wird wörtlich von Suarez (I, 5, 43) wiedergegeben, und sie soll ihm als Beleg dafür dienen, daß die Metaphysik sich in der Tat mit den obersten Gründen und

Arist. Met. q. 2. sect. 2. Der Gedanke findet sich schon bei Thomas: „Continetur una scientia sub alia ut ei subalternata, quando scilicet in superiori scientia assignatur propter quid eorum de quibus scitur in scientia inferiori solum; sic continetur Musica sub Arithmetica.“ In Boeth. de Trin. tom. 8. p. 325 ad 5. Näheres bei Rousselot, L'intellectualisme de S. Thomas. 2. Aufl. p. 132 f.

¹ Man beachte, daß die oberste Wissenschaft die Prinzipien nicht beweist, sondern nur behandelt.

² Met. A 2. 982 b 4. ἀρχικωτάτη τῶν ἐπιστημῶν καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης.

³ Ib. Ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης ἢ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκεν ἐστὶ πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ ταγαθόν ἐν ἑκάστοις, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πασῇ.

Prinzipien beschäftigt, zu denen auch das Gute und der Zweck gehören und ferner, daß aus diesem Grunde sie die Herrscherin über alle anderen Wissenschaften genannt werden muß. Die Metaphysik ist *philosophia prima*.

3. Dieser Primat der Metaphysik, von entscheidender Bedeutung und das Fundament alles Übrigen, machte der Scholastik bei seiner näheren Bestimmung große Schwierigkeiten, welche meistens auf Äquivokationen beruhten und durch scharfsinnige Distinktionen beseitigt wurden.

Um die Übersicht über das Folgende zu erleichtern, gebe ich hier auf einmal die Möglichkeiten an, die nacheinander bei Suarez als Arten der Interpretation des Primates (*principatus*) der Metaphysik auftreten. Und zwar konnte die Metaphysik entweder besitzen das

1. *imperium speculativum*

über die anderen Wissenschaften, oder aber

2. das *imperium practicum*

oder aber

3. das *imperium virtute et eminenter*,

oder aber es konnte hier von einer

4. *subalternatio propria*

die Rede sein.

Nach dieser Gesamtübersicht können wir nunmehr die Einzeldiskussion des Suarez verfolgen.

Zunächst diskutiert er die Hypothese, daß nicht die Metaphysik, sondern die Politik als die alle anderen Wissenschaften beherrschende Wissenschaft anzusehen sei. Ein Name dessen, der diese Meinung vertreten habe, wird nicht genannt, vielmehr darauf verwiesen, daß schon Fonseca dieses Problem diskutiert habe.

Fonseca¹ nun führt aus, daß folgende Gründe für die eben angegebene These zu sprechen schienen: Niemand zweifle nämlich daran, daß die Politik der Metaphysik Vorschriften der verschiedensten Art zu geben habe. Sie habe ihr die Aufgaben

¹ In I. Met. c. 2. q. 5.

zu stellen, sie habe ihre Tätigkeit in den von der Rücksicht auf das Staatswohl diktierten Grenzen zu halten und endlich sie auf das Wohl der Gesamtheit zu richten. Und wenn trotzdem nicht die Politik als eine noch die Metaphysik beherrschende Wissenschaft anzusprechen sei, so doch jedenfalls die Moralphilosophie. Denn die Wissenschaft ist um der guten Sitten und um des ethischen Lebens willen da, nicht aber diese um der Wissenschaft willen und daher habe die von den guten Sitten und von dem ethischen Leben handelnde Wissenschaft dafür zu sorgen, daß auch die Metaphysik dieser ihrer Zweckbestimmung getreu betrieben wird.

Die Frage lautet also für Suarez: Ist die Metaphysik oder ist die Politik (bzw. die Moralphilosophie) die höchste, alle anderen beherrschende, Wissenschaft? Oder, moderner ausgedrückt: Welche von den beiden Wissenschaften stellt die für alle anderen verpflichtenden Normen auf? Diese Frage kann nicht in einseitigem Sinne entschieden werden: Normen gelten nur für zweckvolles Tun. Die Wissenschaft aber verfolgt nicht nur einen, sie verfolgt einen doppelten Zweck. Zunächst und unmittelbar ist die Wissenschaft ein theoretisches Gebilde und der Zweck, dem sie (bzw. ihr Vertreter) zustrebt, ist die Betrachtung der Wahrheit. Sodann aber, als Teilstück eines größeren Zusammenhanges, des menschlichen Lebens mit allen seinen moralischen und politischen Äußerungen, aufgefaßt, ist es ihr Zweck, Tugend und Glück des Einzelnen, sowie das Wohl der Gesamtheit des Staates zu fördern. Dieser Zweck jedoch geht die Wissenschaft als solche gar nichts an. Im Gegenteil: Eine Wissenschaft steht um so höher als theoretisches Gebilde, je weniger sie dem praktischen Nutzen der Menschen dient.

So unterscheidet Suarez die Wissenschaft als theoretisches Gebilde von der Wissenschaft als einem von vielen Mitteln zur Erreichung eines praktischen Zweckes und ebenso den theoretischen Zweck einer Wissenschaft von ihrem praktischen.

Aus dieser Vorerörterung folgt für Suarez diese Entscheidung des Problems des Vorranges von Metaphysik und

Politik: Die Metaphysik ist die letzte Instanz für alles, was den theoretischen Zweck der Wissenschaften angeht. Unter ihrer Oberleitung werden die Einzelwissenschaften zur Erkenntnis der Wahrheit geführt. Sie hält das *imperium speculativum* inne: „Die Wissenschaften zur Erkenntnis des Wahren zu leiten, das gehört zunächst und im höchsten Maße der Metaphysik an, von der sie (die Einzelwissenschaften) die Prinzipien empfangen und die Kenntnis der Bedeutung der Grundbegriffe; und die Objekte, oder besser die Wesenheiten ihrer Objekte“ (I, 5, 44)¹. Auf die angegebenen Leistungen also gründet sich „die spekulative Herrschaft“ der Metaphysik.

Neben ihr aber bleibt, so fährt nun Suarez fort, der Rang der Politik und Moralphilosophie unangetastet. Ihre Aufgabe ist es, darüber zu wachen, daß nur ein ehrenhafter Gebrauch von der Wissenschaft gemacht, sie also z. B. nicht etwa zum Dienste an Magie und Zauberei entwürdigt wird, und auch, daß die Art der Verwendung ihrer Ergebnisse nicht den Staat erschüttert, sei es etwa durch Förderung der Ketzerei oder durch Aufruhr. Darum und in diesem Sinne hat die Politik das *imperium practicum* inne. Trotz dieser Verteilung der Rechte und Aufgaben der obersten theoretischen und praktischen Wissenschaften wird die Metaphysik bei Suarez von der Praxis, wie es nach dem Bisherigen scheinen möchte, nicht vollkommen ausgesperrt, sondern auch innerhalb des ihr ihrer ursprünglichen Anlage nach fremden Gebietes der Praxis hat sie eine bedeutsame Stellung inne. Und zwar präzisiert Suarez die Art dieser Stellung dahin, daß die Metaphysik zwar nicht hineinsteigt in die Einzelheiten der Praxis, keine Vorschriften darüber gibt, was alles beachtet werden müsse, damit man zum höchsten Gute, dem Endziel aller praktischen Betätigung gelange. Aber sie zeigt dieses höchste Gut selbst auf und dieses höchste Gut ist nur in ihr selbst zu finden. Das höchste Gut

¹ *Dirigere scientias . . . ad veri cognitionem per se primo ad maxime pertinet ad Metaphysicam, a qua quodammodo accipiunt principia, et terminorum cognitionem et objecta, seu quidditates suorum objectorum.*

des Menschen ist die Betrachtung der Gottheit. Gott aber ist Gegenstand der Metaphysik und keiner anderen Wissenschaft. Die Betrachtung Gottes — nicht bloßes Schauen (*intuitio*), sondern erkennendes Schauen (*contemplatio*) — ist allein dem Metaphysiker vergönnt (der allerdings auch der Beihilfe der Offenbarung bedarf; s. u. Kap. 4). In seiner Wissenschaft liegt Gott, der eigentliche Gegenstand aller moralischen und praktischen Bestrebungen. (Man beachte den grandiosen Intellektualismus dieser Ausführungen!) Die „Herrschaft“ aber, welche der Metaphysik daraus erwächst, daß sie den höchsten Zweck betrachtet¹ heißt das „*imperium virtute et eminenter*“. Zurückverweisend auf die oben angeführte Stelle aus Aristoteles über die Herrschaft der Metaphysik meint Suarez noch, daß Aristoteles an jenem Ort von dieser besonderen Art der Herrschaft gesprochen habe, denn er leite ja ihre Herrschaft daraus ab, daß sie „das Gute und den Zweck betrachtet“.

Es wurde deutlich, wie Suarez die Frage nach der Stellung der Metaphysik in Theorie und Praxis beantwortet. Er hat dabei eine vor ihm nicht vorhandene Feinfühligkeit des Unterscheidungsvermögens bewiesen, wie der Vergleich mit den Vorgängern zeigt².

Man hatte gesehen, daß die Verwirklichung des höchsten Gutes im weitesten Maße vom Vorhandensein und der Tätigkeit der Metaphysik abhängig gemacht wurde. Suarez stellt nun die Frage, ob auch nach der theoretischen Seite hin ein ähnliches Phänomen vorliegt, derart, daß auch das Sein der Einzelwissenschaften von dem Vorhandensein der Metaphysik abhängt. Er fragt, ob die Einzelwissenschaften imstande seien, auch ohne die Metaphysik als Wissenschaften zu bestehen oder nicht. In anderen Worten: Besteht eine *subalternatio propria* der Einzelwissenschaften unter die Meta-

¹ Suarez gebraucht abwechselnd die Ausdrücke: *considerat* und *contemplatur*.

² Vgl. Thomas: in Boeth. de Trin. Opusc. de nat. gen. c. 5. De ver. q. 14 a. 9 ad 3. Prologus in de Coelo. Javellus: in 1. Met. q. 2. Duns Scotus: in prol. sent. q. 3. Fonseca; in 4. Met. c. 1. q. 2. Dominicus a Flandria: in 1. Met. q. 8 a. 4 und in 4. Met. q. 1 a. 2.

physik? Denn so erläutert er die Bedeutung des Ausdruckes „subalternatio propria“: „Wir wollen voraussetzen, daß in eigentlichem Sinne der anderen untergeordnet die Wissenschaft heiße, welche wesentlich und notwendig der Natur der Sache nach von ihr abhängt in ihrem Sein als einer Wissenschaft, so daß sie eine Wissenschaft nur dann sein kann, wenn sie mit der unterordnenden Wissenschaft verbunden wird und von ihr her die Evidenz ihrer Prinzipien nimmt“ (I, 5, 46)¹.

Zwei Bedingungen sind es, die für Suarez das Zustandekommen dieser subalternatio propria bedingen, zwei Bedingungen, die zusammentreten müssen, damit eine Wissenschaft B von einer anderen A ihrem Sein nach wesentlich abhängig genannt werden kann:

1. Die Sätze, welche in B als unbewiesene Prinzipien erscheinen, müssen in A als bewiesene Schlußsätze auftreten.
2. Das Objekt von B muß aus dem Objekte von A durch Hinzufügung einer differentia accidentalis entstanden sein.

Diesen zweiten Punkt erläutert nun Suarez zuerst durch Beispiele, dann durch eine genauere Darlegung des Tatbestandes. Seine Beispiele sind diese: Die Arithmetik (A) handelt von der Zahl, die Akustik (B) von der hörbaren Zahl (numerus sonorus), dem Ton und dem Rhythmus. Die Anthropologie (A) handelt vom menschlichen Körper, die Medizin (B) als subalternata vom heilbaren menschlichen Körper (humanum corpus sanabile).

Die sehr komplizierte ins Einzelne gehende Erörterung kann etwa so verständlich gemacht und wiedergegeben werden:

Es seien A und B zwei Wissenschaften, A die subalternierende, B die subalternierte. Es sei ferner a das Objekt

¹ Supponamus, proprie scientiam illam dici subalternatam alteri, quae essentialiter seu necessario ex natura rei pendet in esse scientiae, ita ut scientia esse non possit, nisi scientia subalternandi conjungitur et ab illa sumat evidentiam principiorum.

von A, b das Objekt von B, und d die zu a hinzugefügte akzidentelle Differenz, so daß $a + d = b$.

Nun entstehen auch die durch B untersuchten Eigenschaften des b durch Zusammentreten der Eigenschaften von a und d. Die Eigenschaften von a sind aber in A demonstriert worden, denn Wissenschaft treiben heißt Eigenschaften an einem Objekte demonstrieren. Handle etwa die Medizin (B) von $b =$ dem heilbaren (d) menschlichen Körper (a), so wird sie eine ganze Anzahl von Sätzen über den menschlichen Körper (a) als von der Anthropologie (A) bewiesen übernehmen können. Diese Sätze über den menschlichen Körper sind also bewiesene Schlußsätze oder Folgerungen in der Anthropologie (A), unbewiesene Prinzipien aber für die Medizin (B).

Die eigentümliche und eigentliche Leistung der Medizin aber wird noch darin bestehen, die aus der Verbindung (conjunctio) von a mit der akzidentellen Differenz $d =$ heilbar entstehenden Eigenschaften zu untersuchen. Das ist ihre eigentliche wissenschaftliche Aufgabe. Diese steht und fällt aber mit dem Vorhandensein einer Wissenschaft vom menschlichen Körper und daher liegt hier eine subalternatio propria vor (I, 5, 49).

Aus diesem Ansatz schließt nun Suarez, daß die Abhängigkeit der subalternatio propria nicht die Einzelwissenschaften an die Metaphysik fesselt, daß die Metaphysik nicht die *conditio sine qua non* aller ihrer wissenschaftlichen — d. h. über das bloße Sammeln von Erfahrungen hinausgehenden — Tätigkeit sei. Denn er sieht keine der beiden angegebenen Bedingungen erfüllt:

1. Die Prinzipien, welche die Einzelwissenschaften von der Metaphysik übernehmen, treten in dieser nicht als bewiesene Folgerungen auf. Denn die Metaphysik beweist keineswegs die ersten Prinzipien (s. Kap. 2) und die Einzelwissenschaften können die Metaphysik in dieser Beziehung entraten und diese ersten Prinzipien vom *habitus principiorum* empfangen.

2. Die Metaphysik ist die Lehre vom Sein als Sein. Nun

gibt es aber nichts, was aus dem Sein durch Hinzufügung einer akzidentellen Differenz entstünde. Denn auch diese Differenz muß doch sein. Alles Seiende aber ist Seiendes *per se*, nie aber *per accidens*. Das Sein ist eine wesentliche Bestimmung alles Seienden, nicht aber eine bloß akzidentelle und so gibt es denn nichts, was dem Sein gegenüber als akzidentelle Differenz auftreten könnte.

So kommt Suarez zu dem Schlusse, daß die Einzelwissenschaften sich nicht in vollkommener Abhängigkeit von der Metaphysik befinden, derart, daß ihre Existenz mit derjenigen der Metaphysik stehen und fallen würde.

Und er faßt seine Untersuchungen über den Primat der Metaphysik und ihre Stellung im Systeme der Einzelwissenschaften mit den Worten zusammen: „Die Metaphysik hat die Herrschaft über andere Wissenschaften, sofern sie deren Prinzipien in gewisser Weise festigen und bestätigen kann und sofern sie ein großes Licht allen mitbringt¹ oder sofern sie an das letzte Ziel oder die Glückseligkeit des Menschen reicht“ (I, 5, 51)².

Anders, in der Sprache der oben unterschiedenen vier „*imperia*“ ausgedrückt, heißt das: Die Metaphysik besitzt das *imperium speculativum* und das *imperium virtute et eminenter*. Sie hat nicht das *imperium practicum* und die *subalternatio propria* über die anderen Wissenschaften inne.

2. Kapitel

Die Metaphysik und die Prinzipien

Das vorige Kapitel hatte gezeigt, wie nach Suarez das *imperium speculativum* der Metaphysik sich darauf gründete,

¹ Wolff, *Ontologia* § 129: „In *Ontologia* enim recludimus omnes cognitionis humanae fontes.“

² *Metaphysica habet imperium in alias scientias, quatenus earum principia potest aliquo modo stabilire et confirmare, et quatenus magnam lucem omnibus affert, vel quatenus attingit ultimum finem, vel foelicitatem hominis.*

daß die Einzelwissenschaften ihre Prinzipien und die Wesenheiten ihrer Objekte von ihr empfangen.

Was zunächst die Prinzipien angeht, so sieht Suarez hier eine doppelte Schwierigkeit, welche sich daraus ergibt, daß die Metaphysik die allgemeinen und ersten Prinzipien untersuchen soll, die Prinzipien, welche allen Wissenschaften gemeinsam sind: den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, den Satz vom ausgeschlossenen Dritten usw.

Die beiden Schwierigkeiten sind:

1. Es gibt nach scholastischer Auffassung noch einen *habitus principiorum*. Es ist zunächst fraglich, wodurch sich die Behandlung der Prinzipien durch den *habitus principiorum* von ihrer Behandlung durch die Metaphysik unterscheidet. Der *habitus principiorum* scheint jede Existenzberechtigung zu verlieren, wenn die Metaphysik sein eigentliches Objekt, die Prinzipien ihm fortnimmt.

Um diese Schwierigkeit zu verstehen, müssen wir uns erinnern, daß Aristoteles den Prinzipien einen besonderen *Habitus* in dem *Nus* zugewiesen und ihn neben den *habitus metaphysicus* (in *Eth. Nic. Z* u. *Met. A* I, 982 a 2 u. ö. als *σοφία* bezeichnet¹) gesetzt hatte, ohne anzugeben, welcher nähere Zusammenhang zwischen diesen beiden Vermögen (*ἐξεις*) bestünde. Diese Frage wird jetzt aufgeworfen und bildet den Gegenstand der ersten Schwierigkeit des Suarez.

2. Die zweite Schwierigkeit leitet sich aus der Unbeweisbarkeit der ersten Prinzipien her. In welcher vom Beweisen verschiedenen Weise erörtert und behandelt die Metaphysik die Prinzipien? Was kann das noch bedeuten: Sie „behandelt“ die Prinzipien, wenn sie sie nicht beweist?

Bei der Behandlung der ersten Schwierigkeit holt Suarez etwas weiter aus und untersucht zunächst, ob es überhaupt

¹ *Eth. Nic. VI. bes. cap. 3. 1139 b 26/31, cap. 6. An. post. II 19. 100 b 3/17.* Für die scholastische Lehre M. Meier, *Descartes und die Scholastik* p. 56 ff. Fr. von Hertling, *Augustinstitute bei Thomas v. Aquin. Sitzb. Münch. Ak. 1904, Heft 4, p. 563 ff.* Umfassender: A. Schneider, *Die Psychologie Alberts des Großen. I 239; II 336, 355 f.*

einen habitus principiorum gebe, ein besonderes, von den übrigen verschiedenes Vermögen, das sich nur auf die Prinzipien richtet. Er meint, daß die Autorität des Aristoteles allein nicht ausreichen würde, eine solche Aussonderung zu rechtfertigen und verweist darauf, daß auch kirchlich-scholastische Autoren — er nennt Durandus¹ und Dominicus Soto² — sie gelegentlich bestritten hätten. Die Einführung eines besonderen Vermögens an dieser Stelle bedürfe einer rationellen Begründung.

Diese Begründung gibt Suarez im Anschluß an den allgemein vertretenen Satz, daß man nur dann einen neuen habitus einführt, wenn man „sieht, daß ein und derselbe Mensch, nachdem er auf einem bestimmten (aliqua) Gebiete der Tugend, Wissenschaft oder Kunst seine Tätigkeit ausgeübt hat, jetzt diese Tätigkeit viel leichter und freudiger (delectabilius) ausübt, als vorher; denn zieht man den Schluß, daß etwas von diesen Tätigkeiten in ihm zurückgeblieben ist, wodurch das Vermögen leichter ausgeübt wird; und das heißt ein habitus“³. Nachdem Suarez sich auf diese traditionelle Auffassung als etwas Bekanntes bezogen hat, schließt er, daß es deshalb einen habitus principiorum gebe, weil die Erfahrung beweise, daß wir den Prinzipien um so leichter zustimmen, je häufiger wir sie erkannt haben (I, 4, 15).

Erst jetzt geht Suarez auf die Frage ein, welche Funktion nun dieser habitus im Gegensatz zur Metaphysik ausübt. Kurz gesagt besteht der Unterschied darin, daß die Metaphysik die Prinzipien diskursiv, der habitus principiorum sie aber intuitiv betrachtet.

Suarez führt dies dahin aus, daß die Metaphysik als eine Wissenschaft natürlich die Aufgabe habe, zu beweisen und abzuleiten; oder, weil mit Bezug auf die ersten Prinzipien kein striktes Beweisen möglich sein soll, so bedient sie sich doch wenigstens des diskursiven Denkens.

Wenn die Prinzipien in einem gewissen Sinne wenigstens

¹ In 3 sent. d. 33 q. 1.

² I. de just. et jur. q. 6 a. 1.

³ Com. Conimbr. in An. Post. I. q. 1 a. 4. 3 a sententia.

als Folgerungen (*conclusiones*¹) gefaßt werden können, so werden sie in diesem Sinne Gegenstand der Metaphysik sein. Die Metaphysik wird also, unter Absehung von dem Charakter der Unmittelbarkeit, den sie eigentlich besitzen, auf diskursivem Wege zu ihnen zu gelangen suchen.

Der *habitus principiorum* dagegen nimmt sie in ihrer Unmittelbarkeit, nimmt sie, sofern sie Prinzipien (= Anfänge) sind. Er erfaßt sie intuitiv als das, was sie sind.

Diese Einsicht wird von Suarez verdeutlicht und vertieft dadurch, daß er drei Stufen der Erkenntnis der Prinzipien andeutet:

1. „Der Intellekt, von seinem natürlichen Lichte (*lumen naturale*²) geleitet, gibt den genügend³ vorgetragenen Prinzipien seine sichere und evidente Zustimmung (*assensus*)“ (I, 4, 13). Wenn diese eine Bedingung — daß die Prinzipien „genügend“ vorgetragen (*proferre*) sind — erfüllt ist, so ist der Intellekt in seiner unmittelbaren Zustimmung zu ihnen unfehlbar. Diese Unfehlbarkeit hat ihren Grund in der Unfehlbarkeit des *lumen naturale*, von dem er geleitet wird. Die Unfehlbarkeit des *lumen naturale* hat wieder ihren Grund in seiner Teilnahme an dem göttlichen Intellekte (*ib. n. 23*).

2. Der *habitus principiorum*⁴ hat die Aufgabe, „mit dem Intellekte zusammen diese einfache (= nicht diskursive) und unmittelbare Zustimmung zu den ersten Prinzipien schneller und leichter hervorzurufen (*elicere*)“ (I, 4, 14). Wenn man also nach mehrmaligem Hören und Durchdenken der Prinzipien sich ihrer Evidenz und Sicherheit schneller und leichter bewußt

¹ Diese dürfen jedoch keinesfalls als Konklusionen in einem Syllogismus verstanden werden (s. u.).

² Dieses Licht heißt „*naturale*“ im Gegensatze zum *lumen gloriae*, welches nur den Seligen zuteil wird.

³ Ich würde „genügend“ (*sufficienter*) mit „verständlich“ interpretieren.

⁴ Seine Existenzberechtigung neben dem *lumen naturale* wird noch besonders begründet: „*Nam si hic habitus non esset facilitas aliqua usu comparata ad similes actus promptius eliciendos, nulla esset ratio, cur existimaretur esse qualitas aliqua distincta a lumine naturali intellectûs, seu ab ipsa facultate intelligendi.*“

wird, als dies beim erstmaligen Hören der Fall war, so ist dies nach Suarez ein Werk des *habitus principiorum*. Der Fortschritt dieser Stufe der ersten gegenüber besteht nach ihm dann darin, daß hier auf Seiten des denkenden Subjektes eine größere Leichtigkeit der Auffassung erzielt wird.

3. Die Metaphysik bedeutet insofern einen Fortschritt gegen 1. und 2., als hier ein neues Verfahren, eine neue Methode zur Erlangung der Einsicht in die Gewißheit der Prinzipien gewonnen wird, daß das diskursive Denken diese Einsicht fundamantiert und nicht mehr die unmittelbare Schau. Die Aufgabe der Metaphysik den Prinzipien gegenüber ist eine ganz andere, als auf den ersten beiden Stufen.

Suarez geht dann weiter dazu über, genauer zu präzisieren, welches im einzelnen die Aufgaben seien, die die Metaphysik den Prinzipien gegenüber zu erfüllen habe. Und zwar sind es drei Hauptaufgaben, welche hier in Betracht kommen¹:

a) Zunächst vermittelt die Metaphysik die Definitionen der in die Prinzipien eingehenden Termini, wie Sein, Substanz, Ganzes, Teil usw. Die mit diesen Ausdrücken bezeichneten Realitäten werden in der Metaphysik abgehandelt und daher wird allein mit ihrer Hilfe der Sinn dieser Ausdrücke völlig klar werden.

Das Fundamentale dieser Leistung für die Erkenntnis der Prinzipien erhellt, wenn Suarez dann fortfährt: „Da nun diese Prinzipien kein innerliches (*intrinsecum*) oder formales Medium haben, durch welches Subjekt und Prädikat verbunden würden, so werden sie an sich (schon) durch Erkenntnis (bzw. Verstehen) ihrer Termini erkannt“ (I, 4, 17). Diesen Satz, welcher unserem wissenschaftlichen Bewußtsein ein wenig fern steht, interpretiere ich so: In dem Satze „Cajus ist sterblich“, der auf syllogistischem Wege gewonnen wird, ist das Medium (der Mittelbegriff), welches Cajus (Subjekt) und Sterblichsein (Prädikat) verbindet, die Ursache dieser Verbindung, das Menschsein, welches logisch als der Mittelbegriff, ontologisch als die reale Ursache erscheint. Das ist bekannte aristotelische Lehre. Da

¹ Im folgenden ziehe ich die parallelen Erörterungen aus des Disp. 3 hinzu.

nun die ersten Prinzipien per definitionem keine Prämissen haben, fehlt ihnen auch dies medium formale, das zugleich Erkenntnis- und Seinsgrund ist. In den auf syllogistischem Wege gewonnenen und gewinnbaren Sätzen liegt der Erkenntnisgrund außerhalb des jeweiligen Satzes. Das Menschsein erscheint nicht in dem Satze „Cajus ist sterblich“. Bei den Prinzipien ist das anders. Und daher genügt die Erkenntnis dessen, was in ihnen selbst erscheint, d. h. der beiden Termini, um den Gehalt der Sätze völlig zu erfassen. Die Verknüpfung der Termini ist eine unmittelbare, eines weiteren Grundes nicht bedürftige.

b) Die Metaphysik weist in ihren Untersuchungen über das lumen naturale und sein Verhältnis zu dem göttlichen Intellekte die Berechtigung unseres Vertrauens in die Unfehlbarkeit unserer vom lumen naturale geleiteten Zustimmung zu den Prinzipien nach.

c) Endlich grenzt Suarez noch die diskursive Behandlung der Prinzipien, von der wir oben sprachen, gegen die strenge demonstratio (das Äquivalent von ἀπόδειξις) ab. Das diskursive Erkennen ist keine eigentliche Demonstration, sondern vielmehr eine deductio ad impossibile, d. h. eine Reduktion der übrigen ersten Prinzipien auf das allererste Prinzip, auf den Satz vom Widerspruch (I, 4, 22; 3, 3). Der Nachweis der Richtigkeit der übrigen ersten Prinzipien besteht — wie Suarez es an anderer Stelle anders ausdrückt — im Nachweis der Unmöglichkeit ihres kontradiktorischen Gegenteils. Die Unmöglichkeit aber des kontradiktorischen Gegenteils der in den ersten Prinzipien gemachten Aussagen ist dann und nur dann bewiesen, wenn aus der Annahme der Richtigkeit dieses kontradiktorischen Gegenteiles folgen würde, daß dasselbe zugleich sei und auch nicht sei (3, 3, 8 u. 9).

Wie steht es aber mit dem allerersten Prinzip und seiner Behandlung durch die Metaphysik? Sollte es aus der diskursiven Behandlung durch die Metaphysik ausgeschlossen sein? Diese Frage hat Suarez nur gefühlt, nicht aber ausdrücklich gestellt. Daß er sie aber mindestens gefühlt hat, erhellt daraus,

daß es nicht schwer ist, eine Antwort darauf aus seinen Ausführungen zu eruieren. Ganz kurz will ich auf sie eingehen: Aristoteles hat den Satz vom Widerspruch, das erste Prinzip, in Met. *I* 4/8 diskursiv behandelt, in einem elenchischen Beweise-gange. Diesen Bestandteil der aristotelischen Metaphysik hält Suarez für nutzlos und in dem den „Disputationes Metaphysicae“ beigefügten „Index locupletissimus in Aristotelis Metaphysicam“ begründet er, warum er ihn nicht in sein Werk aufgenommen habe: „Diese fünf Kapitel¹ füllt Aristoteles mit der Widerlegung einiger Philosophen aus, welche diese Prinzipien leugneten oder zu leugnen glaubten, wenn er nicht gar ihnen diese Meinung aus Freude am Disputieren untergeschoben hat (!). Wie dem aber auch sein mag, so wird in diesen Kapiteln nichts von besonderer Bedeutung vorgetragen.“ So wird bei Suarez der Satz vom Widerspruch nicht diskursiv wie die anderen Prinzipien behandelt, wenn man von einigen Bemerkungen absieht, die nur besagen, daß gerade dieser Satz das allererste Prinzip darstellt und nicht, wie einige Scholastiker vorschlugen, etwa „Omne ens est unum“ oder „Omne ens est ens“ usw.

Es sei noch bemerkt, daß nicht alle peripatetischen Scholastiker mit Suarez in der Absonderung des allerersten Prinzips übereinstimmten, nach welcher dieses nicht wie alle anderen durch deductio ad impossibile bewiesen werden könne. So halten Javellus² und Fonseca³ an dem elenchischen Beweise-gange fest und sagen, der Leugner auch des allerersten Prinzips könne dadurch von der Richtigkeit dieses Prinzips überzeugt werden, daß er „geführt werden kann auf eine Absurdität, die ihm bekannter sei, als das erste Prinzip“⁴.

Suarez geht ferner ein auf das Problem, ob neben den allgemeinen (*κοινά*, communia) Prinzipien, von denen bisher

¹ Suarez zählt auch die Kapitel mit, die den Satz vom ausgeschlossenen Dritten behandeln. Dieser wurde noch bis auf Leibniz von dem Satz vom Widerspruch nie streng geschieden.

² In 4. Met. q. 16.

³ In 4. Met. c. 4. Interpretatio.

⁴ Potest deduci ad aliquod inconueniens, sibi magis notum, quam primum principium (Javellus).

allein die Rede war, auch die besonderen (*ἰδία*, propria) Prinzipien in den Gegenstandsbereich der Metaphysik fallen. Er erwähnt, daß Soncinas und Javellus dies leugneten. Er selbst behauptet aber, daß die Metaphysik ihre Tätigkeit auch auf die besonderen, den Einzelwissenschaften eigentümlichen ausdehnen müsse. Und zwar in einer doppelten Hinsicht:

a) Sofern in die Sätze, welche die besonderen Prinzipien der Einzelwissenschaften ausmachen, Termini und Definitionen eingehen, deren korrespondierende Gegenstände (z. B. Substanz) in der Metaphysik behandelt werden, wird naturgemäß die Kenntnis der metaphysischen Erörterungen von großem Werte für das Verständnis dieser Aussagen sein müssen (I, 4, 17).

b) Eine Stütze seiner Behauptung sieht Suarez in der Lehre des Aristoteles, daß die Metaphysik auch die Prinzipien der besonderen Wissenschaften demonstriere¹. Jedoch meint er nicht, daß diese These ganz wörtlich zu nehmen sei. Sie sei vielmehr so zu interpretieren, daß, da die besonderen Prinzipien, wie die allgemeinen, durch Nachweis der Unverträglichkeit ihres kontradiktorischen Gegenteils mit dem Satze vom Widerspruch bewiesen würden, durch Reduktion auf einen metaphysischen Satz also, der Mensch, indem er durch Reduktion auf das erste Prinzip die besonderen Prinzipien beweist, eine metaphysische Tätigkeit vornimmt. Und insofern ist der Beweis ein metaphysischer Beweis, der für die Richtigkeit der besonderen Prinzipien geführt werden kann. Gleichwohl wird das Resultat dieser metaphysischen Tätigkeit, die Fundamentierung der einzelnen besonderen Prinzipien in den Büchern niedergelegt, welche die betreffende Einzelwissenschaft behandeln.

3. Kapitel

Die Metaphysik und die Objekte der Einzelwissenschaften

Im 1. Kapitel dieses Abschnittes ergab sich, daß Suarez der Metaphysik eine doppelte Aufgabe den Einzelwissen-

¹ Ähnlich Thomas s. th. I. II. q. 57. a. 2. ad 1 u. 2.

schaften gegenüber anwies: Zuerst sollte sie die allen Wissenschaften gemeinsamen Prinzipien behandeln. Zweitens aber sollten die Einzelwissenschaften von ihr „ihre Objekte oder besser die Quidditäten ihrer Objekte“ erhalten. Von dieser zweiten Aufgabe wird nun zu sprechen sein.

Suarez leitet seine einschlägigen Erörterungen mit dem programmatischen, nicht näher erläuterten Satze ein: „Das Sein und das Wassein ihres Gegenstandes beweist die Wissenschaft nicht, sondern setzt sie voraus“ (I, 4, 5)¹.

Das Verständnis dieses Satzes muß anknüpfen an das von Aristoteles *An. post.* I. 10 Gesagte. Danach stehen am Anfange einer jeden Wissenschaft eine Anzahl von Voraussetzungen, die in dieser Wissenschaft selbst wenigstens nicht bewiesen werden. Diese Voraussetzungen betreffen, wenn man von den schon besprochenen Axiomen absieht, den Gegenstand dieser Wissenschaft.

Es ist nach Aristoteles die Aufgabe einer jeden Wissenschaft, einen Gegenstand (*γένος*) durch Prädizierung von Eigenschaften näher zu bestimmen und in Urteilen diesen Gegenstand (als Subjekt) mit Prädikaten zu verbinden. Dabei wird die Existenz dieses Gegenstandes vorausgesetzt. Im Anfang einer jeden Wissenschaft müssen eine Anzahl von Existentialurteilen stehen. Diese Behauptung wird nach Aristoteles bewiesen durch das Verfahren, das in den bestehenden Einzelwissenschaften angewendet wird. In der Mathematik z. B. wird die Existenz der zu bestimmenden Gegenstände entweder vorausgesetzt (*ὑπο — τίθεσθαι*), oder als selbstverständlich hingenommen. Ohne Beweis nimmt die Arithmetik das Dasein der Zahlen, die Geometrie das der Punkte und Linien einfach an. Jedoch besagt die Forderung der Existenz der von einer Wissenschaft vorausgesetzten Gegenstände nicht, daß die Existenz aller ihrer einzelnen Gegenstände, etwa der Dreiecke, Kreise, Parabeln usw. vorausgesetzt werden müsse. Gegeben zu sein braucht allein ein Genus, auf welches sich die betreffende Wissenschaft richtet. Denn jeder Wissenschaft entspricht eine

¹ Scientia non probat, sed supponit suum subjectum esse et quid sit.

Klasse der Dinge¹ und das einzige, was vorausgesetzt wird, ist dies, daß diese Klasse (für die Geometrie z. B. die Größen oder Punkte) keine Nullklasse ist.

Aristoteles aber weist ferner auf, daß jede Wissenschaft schon eine wenigstens verworrene Erkenntnis des Wesens des Gegenstandes voraussetzt. Man muß nicht nur wissen, daß ein Genus ist (*τὸ εἶναι*), sondern auch, daß es dieses ist (*τὸ δὲ εἶναι*), d. h. man muß den Gegenstand an einigen Eigenschaften erkennen können, ja, an einigen charakteristischen Eigenschaften, damit eine Verwechslung mit einem anderen Gegenstande unmöglich wird. Vor jeder Wissenschaft muß eine Reihe von Fundamentaldefinitionen stehen².

Mit diesen beiden aus Aristoteles gewonnenen Gesichtspunkten ist jedoch der Sinn der Frage des Suarez: „In welcher Weise sich die Metaphysik auf die Objekte der anderen Wissenschaften richtet, um sie zu beweisen (*ea ut demonstret*)“ noch nicht erschöpft. Es kommt noch ein dritter Problemkomplex hinzu, den die thomistische Tradition aus Averroes geschöpft hat³ und dem zunächst einige Worte gewidmet werden sollen.

Eine Wissenschaft darf nicht willkürlich irgendeine Gattung aus der Fülle des Seienden herausgreifen, sie darf nicht autonom und selbstherrlich den Gegenstand ihrer Untersuchungen bestimmen. Sie ist nur ein Teil im Ganzen des Gefüges der Wissenschaften und dieses Gefüge der Wissenschaften ist etwas Einheitliches, organisch Gegliedertes. Damit die Wissenschaften nicht zu einem chaotischen Felde voneinander isolierter, einzelner, im Ganzen unsystematischer Erörterungen werden,

¹ An. post. I. 28. 87 a 38. *μία ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ ἐνὸς γένους.*

² Die Scholastik fügte zu diesen beiden praecognitis noch ein drittes hinzu: Die Kenntnis der die Gegenstände bezeichnenden Worte. Man muß wissen, was ein bestimmtes Wort bedeutet, welchen Gegenstand es meint. Vgl. z. B. Arriaga: *Prænotio quid sit est duplex: vel quid nominis, vel quid rei. Praenoscere quid nominis, est praenoscere significationem nominis; quid rei est praenoscere quidditatem et essentiam rei.* Dis. 16. Log. s. 2. ed. Lugdun. 1669. p. 263 f. — Diese Existentialsätze und Fundamentaldefinitionen sind die besonderen Prinzipien der Einzelwissenschaften. S. Maier, *Syllogistik* II. 1, S. 399 ff.

³ Averroes *Comm. in de coel.* I. 3, comm. 4.

muß den einzelnen Wissenschaften als solchen das Recht der willkürlichen Bestimmung ihres Gegenstandes genommen, muß diese planmäßige Regelung der verschiedenen Äußerungen des wissenschaftlichen Erkenntnistriebes einer höheren Instanz anvertraut werden. Die Metaphysik wird so bei Averroes diejenige Wissenschaft, deren Aufgabe es ist, in gewisser Weise den Einzelwissenschaften ihr jeweiliges Objekt zuzuteilen. Sie hat in gewissem Sinne die Klassifikation der Wissenschaften vorzunehmen¹.

Nachdem so die von Suarez als bekannt vorausgesetzten Gedankenmotive herausgestellt sind, kann nun zu dem übergegangen werden, was Suarez über die Aufgabe der Metaphysik diesen Existentialurteilen, Fundamentaldefinitionen und der Klassifikation der Wissenschaften gegenüber sagt.

I. Die Existentialsätze.

Suarez erklärt es für einen Irrtum, zu glauben, die aktuelle Existenz bestimmter Gegenstände sei eine notwendige Bedingung für ihre wissenschaftliche Behandlung. Andererseits hebt er zwei Ausnahmefälle heraus, welche speziell die Metaphysik betreffen, und Gegenstände angehen, die in ihren eigenen Bereich fallen. Die Metaphysik beweist die Gott und die Engel betreffenden Existentialsätze und nur diese. Die Existenz der von Gott verschiedenen Gegenstände ist für ihre wissenschaftliche Behandlung deshalb gleichgültig, weil sie diesen Gegenständen bloß akzidentell zukommt, die Wissenschaft aber die wesentlichen und notwendigen Eigenschaften eines Dinges allein in Betracht zieht. Bei Gott aber fällt die Existenz nicht aus der Wesenheit heraus. Die Existenz Gottes muß als ein wesentliches und notwendiges Prädikat Gottes bewiesen werden (I, 4, 7; vgl. Dis. 29). Die Existenz der Engel aber muß deshalb besonders bewiesen werden, oder besser die Möglichkeit ihrer Existenz, weil diese nicht, wie bei den körperlichen Dingen durch die Wahrnehmung gewährleistet ist.

¹ Divisiones Metaphysicae multum aliis scientiis deserviunt ad sua objecta praescribenda et ab aliis secernenda.

2. Die Fundamentaldefinitionen (oder die Metaphysik und das Wassein der Gegenstände).

In der Auffassung des Suarez liegt natürlich die Fülle der Einzeldinge jenseits des Bereiches der Metaphysik. Ihre Erkenntnis bleibt den Einzelwissenschaften vorbehalten. Aber die Metaphysik hilft ihnen dennoch dabei sehr durch Vermittlung der Kenntnis der allgemeinsten Eigenschaften des Seienden und der Dinge; durch sie weiß man, was Sein ist, was Substanz, was Wesenheit usw. Sie gibt ferner die Grundeinteilungen des Seienden an und daher lehrt sie die Wissenschaften, welche Stellung der von ihnen untersuchte Dingbereich im Ganzen der Welt und des Seienden einnimmt.

3. Sind schon zu den beiden vorhergehenden Punkten die Andeutungen, die Suarez gibt, recht dürftig, so läßt er uns mit Bezug auf die Verdienste der Metaphysik um die Klassifikation der Wissenschaften ganz im Stich. Er beschränkt sich auf die kurze Andeutung: „Die metaphysischen Einteilungen helfen den anderen Wissenschaften sehr beim Umschreiben ihrer Gegenstandsbereiche und bei ihrer Absonderung von denen anderer Wissenschaften“ (I, 4, 9)¹.

Da Suarez sich in einer so wesentlichen Frage so kurz gefaßt hat, so ist anzunehmen, daß dem damaligen wissenschaftlichen Bewußtsein als ganz selbstverständlich einige Fälle vor Augen standen, an denen sich dieser Nutzen der Metaphysik für die Klassifikation der Wissenschaften zeigte. Um zu erläutern, an was Suarez gedacht hat, ergänze ich seine Bemerkung durch zwei Beispiele:

a) Jede Wissenschaft stellt ein Doppeltes dar: Sie ist einerseits, logisch gesehen, ein System von Aussagen über eine bestimmte Klasse sachlich zusammengehöriger Gegenstände; sie ist andererseits, psychologisch gesehen, eine bestimmte Fertigkeit des menschlichen Intellectes und ordnet sich als ein Glied in die Gesamtheit der Funktionen dieses Intellectes ein. Zweierlei gehört also, scholastisch gesprochen, zum Begriffe

¹ Divisiones Metaphysicae multum aliis scientiis deserviunt ad sua objecta praescribenda a ab aliis secernenda (I, 4, 9).

einer jeden Wissenschaft: Ein bestimmter Habitus und ein bestimmtes Objekt.

Die habitus nun werden eingeteilt in habitus speculativi und in habitus practici. Dieser Einteilung der habitus entspricht eine solche der (natürlichen) Wissenschaften in theoretische und praktische. Da aber der habitus eine Abart der Qualität darstellt, und die Qualität eine Kategorie des Seins ist, so fällt die Behandlung der habitus und damit auch die Begründung für die Einteilung der Wissenschaften in spekulative und praktische der Metaphysik zu. (Vgl. bei Suarez, Dis. 44 bes. s. 13.)¹

b) Man kennt aus Teil I Kap. 2 die Einteilung der spekulativen Wissenschaften in Metaphysik, Mathematik und Physik nach der jeweiligen Abstraktion des Objektes von der Materie. Ist es aber der Grad der Abstraktheit eines Objektes (von der Materie), der als Prinzip der Einteilung dient, so kann eben nur die Metaphysik diese Grade der Abstraktheit erschließen.

Einiges Licht wirft auf diese Zusammenhänge auch die Bemerkung Baur's², daß in der Scholastik das System der Wissenschaften als „universelles intentionales Abbild des universellen realen Seins“ angesehen wird. So wird das Sein im allgemeinen der Hintergrund, auf den die Wissenschaftseinteilung eingezeichnet wird; seine Gliederung ist maßgebend, und so wird die Wissenschaft vom Sein und seinen Gliederungen maßgebend für die Klassifikation der Wissenschaften³.

¹ Vgl. A. Schneider, Psychologie Alberts des Großen I, 237/53.

² Gundissalinus p. 397.

³ Der Primat der Metaphysik gründet sich zu einem großen Teile darauf, daß die Rangordnung der Wissenschaften durch die Rangordnung des Seins bestimmt ist und sie selbst diese Seinsstufung untersucht. In späteren Philosophemen, in denen die Seinsordnung nicht mehr maßgebend ist für die Wissenschaftsordnung, büßt sie natürlich eo ipso ihren Primat und auch die wissenschaftsklassifikatorische Tätigkeit ein. Ein gutes Beispiel für diese Wendung ist Comte, wo für die hiérarchie des sciences und die Stellung einer jeden Wissenschaft in ihr bestimmend ist 1. die Kompliziertheit der Wissenschaft selbst, sodann aber vor allem 2. „die Innigkeit ihrer Beziehung zum Menschen oder vielmehr zur Menschheit“. An die Stelle des Seins ist der Mensch in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Erkenntnis gerückt. An der Stelle der onto-

Es sei noch bemerkt, daß natürlich Suarez nur sagen will, daß die Metaphysik allein die allgemeinsten Prinzipien der Wissenschaftseinteilung liefere, daß sie nur das Fundament zu legen, daß sie nur das Gerüst zu errichten habe. Der weitere Ausbau fällt den Einzelwissenschaften zu, die an die Vorarbeit der Metaphysik anzuknüpfen haben. Eine Bemerkung des Sylvester von Ferrara erlaubt uns zu erschließen, was die damalige Scholastik sich bei diesem Anknüpfen dachte. Es bedeutet, daß die Einzelwissenschaften zunächst die Aufgabe haben, sich unter das von der Metaphysik aufgestellte allgemeinste Schema zu subsumieren. So hat nach Sylvester die Logik festzustellen, ob sie zur Klasse der theoretischen Wissenschaften oder zu derjenigen der praktischen gehöre. So hat die Psychologie zu untersuchen, ob sie zur Mathematik gehört (wie Themistius, Simplicius, Philoponus, Theophrastus meinten), ob sie ein Teil der Physik sei (Averroes, Albert und die meisten Scholastiker) oder ob sie unter die Metaphysik subsumiert werden müsse (Fr. Bragadernus)¹. Sobald aber dies geschehen ist, kann sie aus eigener Kraft ihren Gegenstand genauer untersuchen. Das braucht hier nicht im einzelnen ausgeführt zu werden.

4. Kapitel

Die Metaphysik und die Theologie

In dem Prolog zu seinem Werke sagt Suarez, daß das persönliche Motiv, das ihn zur Abfassung seiner metaphysischen Untersuchungen geführt habe, das Interesse an der Theologie und ihrer wissenschaftlichen Vertiefung gewesen sei. Nicht nur wegen der Bedeutsamkeit des Gesichtspunktes, sondern auch deshalb, weil wir in dieser Stelle ein Musterbeispiel spät-

logischen Metaphysik wird daher Fundamentalwissenschaft die Anthropologie, oder, da Comte nur den vergesellschafteten Menschen als eigentlichen Menschen kennt, die Soziologie (vgl. Abhandlung über den Geist des Positivismus (Teil 3 Kap. 3 Phil. Bibl. S. 114 ff.).

¹ Quaest. in de anima. Venedig 1619. p. 5 a. (Sylvester von Ferrara O. P. geb. 1474, † 1528. Schrieb einen berühmten Kommentar zur Summa contra gentes. 1508 begonnen, 1517 beendet, 1524 gedruckt. Näheres s. Editio Leonina. Bd. 13 p. XLI/XLIV.)

scholastisch-jesuitischer Rhetorik besitzen¹, sei die ganze Stelle wörtlich auf lateinisch angeführt: *Quamvis gravioribus Sacrae Theologiae commentationibus, ac disputationibus pertractandis, et in lucem emittendis sim distentus, earum cursum paululum intermittere vel potius remittere sum coactus, ut quae de hac naturali sapientia ante plures annos juvenis elaboraveram (als „Scholastiker“ im Kloster), et publice dictaveram (in Segovia las er 1571/74 Philosophie), saltem successivis temporibus recognoscerem et locupletarem, ut in publicam utilitatem omnibus communicari possent. Cum enim inter disputandum de divinis mysteriis haec Metaphysica dogmata occurrerent, sine quorum cognitione et intelligentia vix, aut ne vix quidem, possunt altiora illa mysteria pro dignitate tractari, cogebat saepe, aut divinis, aut supernaturalibus rebus inferiores quaestiones admiscere, quod legentibus ingratum est et parum inutile: aut certe, ut hoc incommodum vitarem, in hujusmodi rebus sententiam meam breviter proponere, et quasi nudam fidem in eis a legentibus postulare.“*

Zusammenhängend hat Suarez sich nicht darüber geäußert, welche konkrete Aufgaben nun die Metaphysik der Theologie gegenüber zu erfüllen hat. Aus den bei ihm verstreuten Stellen scheint sich zu ergeben, daß ihm im wesentlichen vier Gesichtspunkte dabei vor Augen gestanden haben:

1. Die Metaphysik muß „die theologischen Erörterungen vervollkommen (discursus Theologiae perficere)“ (Prooem.). Diese Andeutung wird besagen, daß sie der Theologie eine feststehende Terminologie zu liefern habe. Ich nenne das bekannte Beispiel: „*Tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex*“ (Denz. 428). In diesem einen Dogma sind nicht weniger als 5 Ausdrücke vorhanden, die ohne Kenntnis der Metaphysik nicht genau verstanden werden können. So aber sind fast alle Dogmen der katholischen Kirche in scholastisches Gewand gekleidet.

2. Sie muß „die Mysterien des Glaubens veranschaulichen

¹ Schon in der Hochscholastik war es Brauch, in den Prologen zu den sonst sehr trockenen Werken Beredsamkeit zu entfalten.

(*illustrare mysteria fidei*)“ (Prooem. in Met. Ar). Auf diesen Punkt wird gleich noch zurückzukommen sein.

3. „Sie muß die Mysterien des Glaubens verteidigen“ (30, 4, 3 f. u. 12; 30, 11, 50). Gegen Leute, welche nur die Vernunft anerkennen, muß sie die Mysterien als widerspruchsfrei und als wenigstens möglich nachweisen. Aber auch für den Gläubigen ist sie in dieser Hinsicht nicht ganz nutzlos, da er durch die Metaphysik auch von theologischen Irrtümern abgehalten werden kann (Suarez, Prooem. in S. th.).

4. Die Metaphysik ist das, was man die „*praeambula fidei*“ zu nennen pflegt. Suarez deutet diese Funktion mit den Worten an: „Sie führt unter allen am nächsten heran an die Erkenntnis der göttlichen Gegenstände“ (Prooem. in Met. Ar.)¹.

Im übrigen schweigt Suarez fast völlig über dieses Thema. Nur aus dem seinem Werke beigegebenen Index theologicus findet sich in kurzen Worten formuliert, mit Bezug auf welche Hauptlehrpunkte die metaphysischen Erörterungen und Untersuchungen theologische Erkenntnis unmittelbar involvieren: Es sind die folgenden: 1. Deus unus. 2. Deus trinus. 3. Creatio. 4. Malum. 5. Angeli. 6. Liberum arbitrium. 7. Peccatum. 8. Gratia. 9. Christologia. 10. Eucharistia. (Die Reihenfolge ist die der Summa Theologica.)

Die Besprechung der Gesichtspunkte 1, 3/8 erscheint überflüssig, weitläufig und nicht in der Lage, eine Erkenntnis zu vermitteln. Es sei hier nur Einiges gesagt über die Aufgaben, welche nach dem Werke des Suarez die Metaphysik gegenüber den eigentlichen Mysterien des Glaubens, der Lehre von dem dreieinigen Gotte, von Christus und der Eucharistie gegenüber zu erfüllen hat, bzw. erfüllt. An welchen Stellen ist hier ein „*illustrare*“, ist ein „*defendere*“ möglich?

Durchlaufen wir die *Disputationes Metaphysicae*, um Antwort auf diese Frage zu erhalten:

1. Die Lehre vom dreieinigen Gotte.

a) Die Frage, ob die Beziehungen zwischen den göttlichen Personen, ob die *relationes reales et divinae* Vollkommenheiten

¹ Ad divinarum rerum cognitionem inter omnes proxime accedit.

bedeuten, kann auf Grund der metaphysischen Einsichten in die Struktur der Relation dahin beantwortet werden, daß „die reale Relation eine eigentliche Gutheit oder Vollkommenheit besagt“¹ (10, 3, 11/18).

b) Von den Erwägungen der metaphysischen, der natürlichen Theologie über die Attribute und ihr Verhältnis zum Wesen Gottes aus fällt einiges Licht auf das schwierige Verhältnis der göttlichen Relationen zum göttlichen Wesen (30, 6).

c) Für die Entscheidung der Frage, ob die göttlichen Relationen durcheinander, oder durch die göttlichen Personen terminiert werden, ist die Diskussion der metaphysischen Frage von entscheidender Bedeutung, ob der terminus relationis realis ein ens absolutum oder ein ens relativum sei (47, 16; bes. 25/28).

d) Große Aufklärung erhält der Begriff der göttlichen Person durch die eine ganze Disputatio umfassende Diskussion des suppositum oder der natürlichen Person (34).

2. Die Lehre von Christus.

Hier ist vor allem ein Hauptpunkt wesentlich, an dem Suarez durch metaphysische Einsicht zur Lösung einer viel besprochenen theologischen Frage geführt wird. Es handelte sich um das Problem, ob die „Menschheit“, die menschliche Natur Christi durch ihre eigene Existenz oder durch diejenige der göttlichen Natur existiere. Suarez vertritt die erste Meinung. Und zwar deshalb, weil nur dann, wenn ein realer Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein bestünde, es möglich wäre, daß ein Ding nicht existiert durch seine eigene Existenz, sondern durch eine andere. Denn nur wenn Existenz und Essenz (Wesen, Natur) voneinander trennbar sind ut res a re, erscheint dies als möglich; da aber Suarez diese reale Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein auf Grund seiner metaphysischen Untersuchungen ablehnt, kann er nicht zugeben, daß die menschliche Natur Christi durch eine Existenz existiere,

¹ relatio realis propriam dicit bonitatem, seu perfectionem. Eine abgerundete Darstellung der scholastischen Relationslehre gibt A. Horváth, *Metaphysik der Relationen*. Graz 1914.

die ihr nicht als eigene zugehört, in diesem Falle durch die Existenz der göttlichen Natur (31, 12) ¹.

3. Die Eucharistie.

a) Die Metaphysik macht die Transsubstantiation einsichtig, indem sie nachweist — auf Grund ihrer eigenen, eigentümlichen Prinzipien —, daß nicht nur die Substanz ein „Wo“ hat ², sondern daß auch die Quantität ein von der Substanz real verschiedenes „Wo“ besitzt. Das ist deshalb zur Einsicht in die Transsubstantiation und ihre Möglichkeit wesentlich, weil nach der Transsubstantiation die Substanz der Hostie sich in ihrer Ganzheit, völlig, gewandelt hat (also auch mit Bezug auf ihr besonderes „Wo“), während die Quantität des Brotes noch immer dasselbe „Wo“ hat, wie vorher, d. h. es ist eben da, wo es vorher war (51, 5).

b) Die Metaphysik muß wenigstens die Möglichkeit einer realen Handlung, die kein Subjekt hat, welchem sie inhäriert (*actio realis, quae nullum habet subjectum inhaesionis*) rechtfertigen. Der Akt der Transsubstantiation nämlich hat kein Subjekt, dem er inhärieren könnte; denn ein solches Subjekt müßte die in der Transsubstantiation stattfindende Veränderung überragen, müßte dem *terminus a quo* (Brot) und dem *terminus ad quem* (Leib Christi) gemeinsam sein (48, 4, 10) ³.

c) Nach der Konsekration der Hostie inhärieren die Qualitäten des Brotes der von der Substanz getrennten Quantität. Im allgemeinen fallen mit der Substanz auch ihre Qualitäten fort. In diesem Falle aber bleiben die sensiblen Qualitäten auch nach Wegfall der Substanz sich gleich — die Hostie sieht ja ebenso aus, wie vorher. — Wem inhärieren sie nun nach dem Fortfall ihrer Substanz (des Brotes)? Der Quantität dieser Substanz. Die aristotelische Metaphysik aber kennt nur ein

¹ Er verwahrt sich noch besonders gegen den Vorwurf, *illam (seine) doctrinam esse parum consentaneam principiis fidei*.

² *Ubi est terminus motus localis*. Die Substanzen aber bewegen sich örtlich.

³ Dasselbe Problem tritt bei der Schöpfung auf, wo es kein *praesuppositum subjectum* gibt und daher auch kein Subjekt, das dem *terminus a quo* und dem *terminus ad quem* gemeinsam wäre.

Inhärenzverhältnis zwischen Substanz und Akzidens. Die scholastisch-suarezische Metaphysik aber beweist um der Hostie willen, daß ein Akzidens Subjekt eines anderen Akzidens sein kann (13, 4, 5 ff.).

d) Die Metaphysik macht die Transsubstantiation einleuchtender und wahrscheinlicher, indem sie nachweist, daß, nachdem die Substanz der Hostie sich gewandelt hat, die Quantität des Brotes von Gott „gestützt“ wird, nach Wegfall der ursprünglichen Substanz, welcher sie inhärierte (In Dis. 22: De concursu primae causae cum secundis).

Damit sind die einzelnen Leistungen der Metaphysik für die Erläuterung, Verteidigung und Einsichtigmachung der Glaubensmysterien, so wie sie im Laufe der Disputationes erwähnt und vollzogen werden, aufgezählt worden. Mehr ist über dieses Problem bei Suarez nicht zu holen. Zur Aufstellung fester und inhaltvoller Maximen über den Nutzen der Metaphysik für die Mysterien des Glaubens fehlt jede Stütze bei ihm. Alles bleibt hier dem Einzelfall überlassen.

Dritter Teil

Die literarische Form der Disputationes Metaphysicae

Zuerst sei die Kritik behandelt, welche Suarez an der Darstellungsweise des Aristoteles geübt hat.

Sie richtet sich nicht, wie nahe läge, gegen Anordnung und Einteilung der aristotelischen Metaphysik¹, sondern gegen die Überflüssigkeit vieler Ausführungen in diesem Buche². Im Buche *B* werde eine Anzahl von Problemen aufgeworfen, welche überhaupt nirgends behandelt und beantwortet werden. Vom Buche *A* und anderen sagt er, sie enthielten für die Gegenwart völlig uninteressante Referate über die Meinungen der Vorgänger des Aristoteles und Buch *K* endlich enthielte nichts als überflüssige Repetitionen.

Auf Grund solcher Ausstellungen sucht er sich von dem Texte des Aristoteles ganz loszulösen. Man müsse sich nur nach den Dingen selbst richten, sagt er. Und so kam er dazu, das — mit einer Ausnahme³ — nach Aristoteles erste systematische Gesamtwerk über Metaphysik zu schaffen.

Die literarische Form der Disputationes Metaphysicae ist die Form des Systems. Um dies besser zu verstehen und

¹ In Teil I Kap. 3 sahen wir, wie die Scholastik diese Anordnung und Einteilung rechtfertigte und wie sie auch der suarezischen Meisterung des Stoffes zugrunde lag.

² Nonnullae partes ejus habent parum utilitatis. Dis. 2 Prooem.

³ Ich meine die Metaphysik des Thomas von York († 1269). Vgl. Grabmann, Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festgabe zum 60. Geburtstage Cl. Bäumkers, 1914, p. 1817.

die ganze Bedeutung des Schrittes, den Suarez unternommen hat, zu übersehen, sei eine Übersicht über die literarischen Formen gegeben, in welchen die Produktion scholastischen Denkens vor Suarez vor sich ging. Es gab:

1. Systematische Werke, welche Theologie und Philosophie miteinander und durcheinander behandelten.

Suarez charakterisiert die Sachlage in diesen Werken so: „Der Absicht nach lehren sie übernatürliche Theologie, denn sie schreiten nach geoffenbarten Prinzipien fort; nichtsdestoweniger benutzen sie die natürliche Theologie und die Metaphysik als Dienerin zur Bestätigung der übernatürlichen Kräfte“¹.

So enthält bei Thomas die *Summa theologica* viel Philosophisches, die *Summa philosophica* viel Theologisches.

2. Kommentare zu systematischen Werken, welche Philosophie und Theologie promiscue behandeln, d. h. Kommentare zur *Summa theologica*, zu den Sentenzen usw.²

3. Wenn die Philosophie für sich gesondert herausgenommen wird, so wird sie behandelt:

a) In Kommentaren zu den Werken des Aristoteles.

b) In einzelnen selbständigen Traktaten über spezielle Fragen der Philosophie: z. B. Thomas, *De ente und essentia*; P. Hispanus, *Summulae logicae*.

c) Da innerhalb der Paraphrase und Erläuterung des Textes auf die Dauer eine Behandlung der vielen neuentstandenen Probleme nicht mehr geleistet werden konnte, so entstanden die *Quaestiones* zu diesen Texten, oft mit den Kommentaren verbunden, oft von ihnen ganz losgelöst.

Diese *Quaestiones* hatten oft nur noch eine ganz lose Beziehung zum Texte, ja, sie verloren sie häufig fast ganz. Man war an ein solches Verfahren von den Sentenzenkommentaren her gewöhnt.

¹ . . . ex instituto supernaturalem theologiam docent, nam ex revelatis principiis procedunt, nihilominus naturali theologia et Metaphysica utuntur ut ministra, ad supernaturalem virtutes confirmandas (In s. th. Prooem.).

² Es sind auch noch die *Abbreviationes*, *Concordantiae* und *Tabulae* zu erwähnen, über welche M. Grabmann, *Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit*, Freiburg 1923, gehandelt hat.

Aus diesen ein Beispiel: In 2. sent. dis. 3, deren Fragestellung lautet: „*Quales facti fuerunt angeli*“, pflegt man die Lehre vom Prinzip der Individuation zu behandeln. Warum? Unter den vier Eigenschaften der Engel wird die *discretio personalis* ganz nebenbei(!) aufgezählt. Duns Scotus aber — um irgendeinen herauszugreifen — schreibt dazu: „Um zu sehen, wie es mit ihrer (der Engel) Verschiedenheit steht, müssen wir zunächst nach der Unterscheidung der Individuen voneinander in den materiellen Substanzen fragen“¹. Und in dieser Weise wird an eine ganz beiläufige Bemerkung des Petrus Lombardus eine sehr ausführliche Untersuchung über das Prinzip der Individuation geknüpft.

Ebenso ging es mit spezifisch philosophischen Schriften: Die *Isagoge* des Porphyrius beginnt mit den Worten: „*Cum necessarium sit*“, nämlich zu wissen, was Gattung und Differenz ist. Der Kommentator von Coimbra aber findet hier eine schöne Gelegenheit, die aristotelische Lehre von der Notwendigkeit zu behandeln.

Wird in solchen Fällen eine Verbindung mit dem Texte — und sei sie auch noch so künstlich — wenigstens versucht, so läßt man sie in anderen ganz fallen und fügt Fragen ein, die, ohne ein Fundament im Texte zu haben, sachlich hierher gehörten.

So bildet die Quaestionenliteratur den Übergang vom Kommentar zum systematischen Kompendium. Immer mehr verschwand die Rücksicht auf den Text, immer mehr trat der sachliche Zusammenhang in den Vordergrund, bis er endlich bei Suarez die textliche Basis ganz verdrängte. So erscheint Suarez hier als Vollender einer langen Tradition und zugleich als Retter aus der Unübersichtlichkeit und Ungliedertheit der Quaestionenliteratur, die man nur noch mit einem ausführlichen Index lesen konnte.

Damit die Stufen, welche zu dem systematischen Werke des Suarez über die Metaphysik führten, noch klarer hervor-

¹ *Ad videndum de distinctione in eis, primo quaerendum est de distinctione individuali in substantiis materialibus.*

treten und um das Gesagte zu veranschaulichen, seien noch einige Bemerkungen über die Quaestionenliteratur eingefügt: Die Quaestiones hatten die folgenden Aufgaben:

1. Schwierige Textstellen zu erläutern (T).
2. Neue, bei der Diskussion aristotelischer Aussagen entstandene Probleme zu behandeln (N). Diese können sein:
 - a) Philosophische (PN)¹.
 - b) Theologische (TN).
3. Fragen, welche zwar von Aristoteles in anderem Zusammenhang behandelt und erwähnt werden, die aber nach der Ansicht des betreffenden Scholastikers hierhin gehören (A)². Soweit wird noch eine Anlehnung an den Text versucht.
4. Nach Emanzipation vom Texte wird in den Quaestiones der betreffende Gegenstand systematisch behandelt³.

¹ Z. B. die Diskussion des ontologisch Wahren und Guten.

² Fonseca z. B. handelt die 9 akzidentellen Kategorien, die Aristoteles eigentlich in seinem Kategorienbuche behandelt, ausführlichst im Anschluß an die terminologischen Erörterungen des Buches der Metaphysik ab (lib. 5. c. 7. q. I. bes. s. 4).

³ Die Quaestionenliteratur scheint mir ein ungeheures, noch unverwertetes Material zu liefern für die Geschichte der Wandlungen und Erweiterungen der Problemstellungen innerhalb der peripatetischen Scholastik. Hier haben wir ein — wohl das einzige — Beispiel, an dem wir die gedankliche Wandlung eines Systemes in allen ihren Motiven verfolgen können. Hier können wir an einem sehr konkreten Beispiele studieren, nach welchen Gesetzen die philosophische Problemlage sich zu wandeln pflegt.

Es scheinen die folgenden Gesichtspunkte dabei wesentlich zu sein als die Gründe, welche die Problemlage über Aristoteles hinausgetrieben haben:

1. Widersprüche innerhalb der aristotelischen Schriften, die Konziliationsbestrebungen oder eine Modifikation der Problemlage oder der Ergebnisse herbeiführten (C).
2. Die Fortbildung, das Zuendedenken aristotelischer Gedanken spielt eine große Rolle. Hier ist die immanente Logik der aristotelischen Gedankenkomplexe das treibende Moment (PN—F oder F).
3. Die Konfrontierung der aristotelischen Gedanken
 - a) mit anderen philosophischen Systemen,
 - b) mit dem dogmatischen Gehalte der katholischen Theologie.
4. Die Opposition bestimmter Autoren oder Schulen gegen bestimmte Gedanken des Aristoteles führt zur Verteidigung und fast immer zur Vertiefung (V). Doch möge die Anregung genügen.

Stufen zur systematischen Darstellung der Metaphysik sind so die folgenden:

1. Der Textkommentar (Vorbild: Averroes).
2. Der Kommentar erweitert durch quaestiones; diese sind:
 - a) der ausführlichen Darlegung des Textes gewidmet (Typ: Albertus Magnus),
 - b) von der Art des Duns Scotus und Javellus (s. Beilage),
 - c) von der Art des Dominico a Flandria und des Fonseca. Nicht ohne Anschluß an den Text des Aristoteles wird eine sachlich in sich abgeschlossene Darstellung einer Frage an relativ beliebiger Stelle gegeben.

Die Unselbständigkeit von 1. und die Unübersichtlichkeit von 2. wird überwunden durch:

3. Die „Disputationes Metaphysicae“, die unter völliger Emanzipation vom aristotelischen Texte den Stoff nach rein sachlichen Gesichtspunkten aufbauen.
3. ist wieder nur eine Vorstufe für:
4. Den „Cursus philosophicus“, etwa der Arriaga und Oviedo, welcher neben Metaphysik noch Logik, Psychologie und Physik in systematischer Darstellung behandelte.

Beilage:

Duns Scotus (Quaestiones ad
Met. Ar. Θ)

Javellus (id.)

- | | |
|--|---|
| 1. Utrum potentia et actus opponuntur. T—F. | 1. An divisio entis in potentiam et actum sit realis. PN—F. |
| 2. Utrum opponantur relative. PN—F. | 2. An potentia sufficienter dividatur in activam et passivam. T—V. |
| 3. Utrum potentia, ut dicit principium, sufficienter dividatur a Philosopho. T. | 3. An potentia activa et passiva requirant distincta subjecta. PN—F. |
| 4. Utrum potentia activa bene describatur. T. | 4. Quot sint potentiae rationales ac liberae. A. 3. de an. |
| 5. An potentia activa sive passiva, in quantum prior est naturaliter principiatio, includat essentialiter aliquem respectum. PN—F. | 5. An potentiae rationales possint in opposita, irrationales vero non. N—F. (TN). |
| 6. Utrum potentia activa fundatur in omni ente. TN. | 6. An potentiae rationales sint activae vel mere passivae. PN—F. |

Duns Scotus (Quaestiones ad
Met. Ar. 9)

7. Utrum relatio potentiae activae fundetur immediate in substantia.
Arist. 2. Phys. c. 7.
8. Utrum qualitas primae speciei sit potentia activa. PN—F.
9. Utrum potentia possit terminari ad quodlibet. TN.
10. Utrum potentia passiva sit in quodlibet.
Arist. 8. Phys. c. 6. 12. Met. c. 7.
11. Utrum potentia passiva possit terminari ad quodcumque ens causatum. Arist. 2. de coelo.
12. Utrum potentia passiva dividatur in naturalem et oboedientialem. TN.
13. Utrum potentia passiva dividatur in de qua, sive ex qua et in qua. PN—F.
14. An aliquid possit moveri a seipso.
Arist. 7. Phys. c. I.; 8. Phys. c. 4.
15. Utrum differentia, quam assignat Aristoteles inter potentias rationis et irrationales, quod illae sunt oppositorum, istae unius oppositi, sit conveniens. T.

Javellus (id.)

7. An potentia rationalis producat actum suum in instanti, vel in tempore. TN.
8. An potentia activa praecedat actum suum. T.
9. An definito possibilis sit bene assignata a Philosopho, sumendo possibile, ut distinguatur praecise contra impossibile. T.
10. An aliquod sit possibilis, quod tamen nunquam est neque erit. T.
11. An in consequentia possibilium, vel impossibilium antecedens et consequens debent esse similia. T.
12. An actus sit prior potentia ratione et cognitione. T.
13. An actus sit prior tempore potentia. T.
14. An in potentiis activis, quae acquiruntur, exercitio, Actus, i. e. operatio, sit prior tempore potentia, etiam respectu ejusdem potentia secundum numerum. T—F.
15. An actio transiens sit subjective in passo. T.
16. An actio immanens sit subjective in agente, in quibus differat a transeunte. T—F.
17. An omne quod habet potentiam passivam sit corruptibile. T.
18. An materia prima sit principalior causa corruptionis. T—F.
19. An ad hoc, quod de aliquo habeatur scientia, necesse est, ut sit actu, vel reducatur de potentia ad actum. T.
20. An compositioni et divisioni intellectus correspondeat compositio et divisio realis in re. T.
21. An contingit deceptio circa quod quid est, et circa substantias incompositas, sive abstractas. T.

Zum Schlusse sei noch ein Gesichtspunkt erwähnt, der mit dem bisherigen in gar keiner Beziehung steht, aber doch für die Darstellungsweise des Suarez nicht unwesentlich ist. Sein metaphysisches Werk heißt: „Disputationes Metaphysicae“. Infolgedessen ist zu erwarten, daß es in der Form der Disputation abgefaßt ist. Das normale Verfahren der Diskussion verläuft in der Tat nach folgendem Rhythmus:

1. Stellung des Problemes.
2. Die verschiedenen Beantwortungen, welche es gefunden hat. „Variae opiniones“.
3. Die wahre Meinung. „Vera sententia“ oder „Resolutio quaestionis“.
4. Oft folgt dann noch eine Widerlegung der unter 2. vorgebrachten Meinungen.

Die Verwandtschaft dieses Verfahrens mit der „dialektischen Methode“ der Hochscholastik leuchtet ein.

Seine geringe Umbildung bei Suarez, die vor allem das „Videtur quod non“ differenziert und ausbildet, liegt schon bei Fonseca fertig vor. Schon hier werden, was bei Thomas z. B. nicht der Fall war, die Meinungen nach ihren Urhebern gesondert vorgetragen. Thomas nahm eine These und die Begründung dazu gleich woher sie stammte und von wem sie ausgesprochen war. Während zudem die alte Methode des Thomas etwa nur zwei gegenüberstehende Ansichten kannte, stellt Fonseca und nach ihm Suarez eine ganze Menge verschiedener Ansichten auf, die alle dasselbe Problem betreffen. Es kündigt sich hier die Geschichte der Philosophie als eine besondere und bisher unbekannte Disziplin an.

Schluß

Der Gegenstandsbereich der Metaphysik bei Suarez und bei Wolff

Was die Gegenstandsbestimmung der Metaphysik anlangt, so ist die Bestimmung ihres Gegenstandes als das „ens inquantum ens“ Wolff mit Suarez gemeinsam und nicht an dieser Stelle liegen die Probleme¹. Sie liegen in der Nachwirkung der zweiten Bestimmung des Gegenstandes der Metaphysik als „ens abstrahens a materia secundum esse“, welche den Inhalt oder besser den Umfang des von Wolff der Metaphysik zugerechneten Materiales entscheidend bestimmt hat.

Es wurde deutlich, daß die von Suarez geschaffene Vermittlung zwischen der als Ontologie definierten Metaphysik und der als Theologie definierten etwas gezwungen und brüchig ist, da sie nur auf einem zweideutigen Worte beruht, auf der Zweideutigkeit des „abstrahieren von der Materie dem Sein nach“, wie man sich erinnert. So waren schon in der auf Suarez folgenden scholastischen Literatur Bestrebungen vorhanden, die die Ontologie als allgemeine Metaphysik von der (natürlichen) Theologie als der besonderen Metaphysik unterscheiden und absondern wollten. Hier wird kein Verbindungsglied zwischen dem Sein und den immateriellen Sub-

¹ Daß Suarez von *ens inquantum ens reale* und W. von dem *ens possibile* spricht, macht nur einen sprachlichen Unterschied. Ich habe mich davon in einem unveröffentlichten Aufsätze über den Realitätsbegriff des Suarez überzeugt. Die Frage führte hier zu weit.

stanzen mehr gesucht, sie werden einfach einander gegenübergestellt, wie der allgemeine Teil dem besonderen¹. Die „großzügige Einheit“, in der nach Grabmann² Suarez das Gesamtgebiet der Metaphysik behandelt, geht hier verloren. Diese Unterscheidung von allgemeiner und besonderer Metaphysik beherrschte dann die ganze protestantische Scholastik³. Auch sonst begann sie immer mehr vorzudringen. So findet sie sich recht deutlich bei späteren katholischen Scholastikern, bei A. Goudin (1671), E. Meignan (1662) und auch bei I. B. Duhamel.

Bei Wolff endlich gewinnt sie ganz entscheidende Bedeutung. Die allgemeine Metaphysik umfaßt bei ihm die Ontologie, welche mit dem Namen der *prima philosophia* ausgezeichnet wird, die spezielle die Kosmologie, die Psychologie und die natürliche Theologie⁴. Nur die letztere findet bei Suarez als Spezialabteilung der Metaphysik eine Stelle. Der Rest ist neues Gut für die Metaphysik.

Es ist jedoch klar, daß, wenn einmal die Einteilung der Metaphysik in allgemeine und spezielle vorliegt, und wenn die jeweilige Abstraktion des Objektes von der Materie aufgehört hat, ein, wenn nicht das charakteristische Kennzeichen des Objektes einer theoretischen Wissenschaft zu sein, der Hauptgrund, weshalb außer der Seinslehre nur noch die von den immateriellen Substanzen handelnde Doktrin in diese Wissenschaft einbezogen wird, fortgefallen ist und einer Erweiterung des speziellen Teiles der Metaphysik nichts mehr im Wege steht.

Wolff nun verzichtet darauf, eine rationale Begründung dafür zu geben, warum gerade diese 4 angegebenen Wissenschaften die einzigen Teile der Metaphysik ausmachen. Die Metaphysik scheint bei ihm nur ein *nomen commune* zu sein,

¹ Für Suarez vgl. I, 2, 23.

² I. c. p. 54f.

³ Vgl. die für die Fortentwicklung dieser Dinge wesentlichen Ausführungen bei E. Weber, *Die philosophische Scholastik des protestantischen Deutschland*, bes. p. 91 ff.

⁴ *S. Logica*, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, §§ 99 u. 112.

¹ I. c. § 79.

das diese 4 Wissenschaften unter einer einzigen Bezeichnung zusammenfaßt.

Gehen wir jedoch von der scholastischen Tradition aus, so wird es leicht möglich sein, den zureichenden Grund dafür zu finden, daß Wolff zu dem scholastischen Erbgut gerade die (rationale) Psychologie und die (allgemeine) Kosmologie hinzugefügt hat.

Was zunächst die *Cosmologia generalis* angeht¹, so ist sie definiert als die Wissenschaft „von der Welt im allgemeinen, die das erklärt, was der existierenden Welt mit jeder anderen möglichen gemeinsam ist“². Wolff bemerkt ausdrücklich, daß er diese Wissenschaft ganz neu geschaffen habe. Bei den bisherigen Philosophen sei sie nur gelegentlich und nebenbei behandelt worden, nicht aber als ein besonderer und selbständiger Zweig der Philosophie. Warum aber wird sie gerade der Metaphysik einverleibt? Das erhellt daraus, daß die Ordnung und Reihenfolge der Wissenschaften insofern von der Art ihrer Prinzipien abhängt, daß, wenn die Wissenschaft A nur auf Grund der Prinzipien der Wissenschaft B aufgebaut werden kann, die Wissenschaft B der Wissenschaft A vorangeht. Sonst würde man gezwungen sein, sich in der Wissenschaft A solcher Begriffe und Prinzipien zu bedienen, welche weder definiert noch demonstriert waren, was die Exaktheit dieser Wissenschaft in Frage stellen würde³. In dieser Stufenleiter der Abhängigkeit der Wissenschaften steht die Metaphysik an oberster Stelle⁴. Innerhalb der Metaphysik aber hängt alles von den Prinzipien der *Philosophia prima*, der Ontologie, ab. Die rationale Psychologie und die natürliche Theologie aber sind von den Prinzipien dieser *Cosmologia generalis* abhängig, welche also zwischen der Ontologie und ihnen einzuschieben ist. Die Abhängigkeit der Psychologie von der Kosmologie erhellt da-

¹ I. c. § 78. „Vern. Gedanken von Gott, der Welt etc.“ I. §§ 540, 541; II. ad 173 (ad 540? Es scheint in der Ausgabe 1733 ein Druckfehler vorzuliegen).

² *De mundo in genere, ea explicans, quae mundo existenti cum alio quocunque possibili communia sunt.* I. c. § 78.

³ Log. § 87.

⁴ I. c. §§ 92, 94 usw. Das ist scholastisch.

raus, daß, da die Erkenntnis mit den Veränderungen in den Sinnesorganen anhebt und darin besteht, sich das Universum in diesen und durch diese Veränderungen vorzustellen, eine Erforschung dieser Tätigkeit der Seele schon eine Erkenntnis des Universums im allgemeinen mitbringen muß¹. Diese Erkenntnis aber vermittelt allein die Kosmologie. Noch klarer ist die Abhängigkeit der natürlichen Theologie von der Kosmologie. Denn, so argumentiert Wolff, nur wenn man die Existenz der Welt als eine zufällige Existenz erkannt hat, kann man auf Gott als auf das notwendig existierende Wesen schließen. Und wenn ich Gott den Schöpfer der „Welt“ nenne, muß ich schon über diese Welt im allgemeinen Bescheid wissen². Ja, in Wolffs Anmerkungen zu den „Vernünftigen Gedanken“ erscheint die ganze Kosmologie als ausdrücklich gegen die Atheisten und Fatalisten gerichtet. „Dero wegen ist es leicht zu sehen, daß ich in gegenwärtigem Kapitel mir hauptsächlich vorgenommen habe, die unvermeidliche Notwendigkeit und insonderheit auch die Selbständigkeit der Welt über den Hauffen zu werffen“³.

Anders liegt die Sache bei der Psychologia rationalis. Wolff hat sie nicht neu geschaffen⁴; er hat sie nur der Physik entrissen, um sie der Metaphysik zuzuteilen. In dieser Beziehung hat er in der Scholastik Vorgänger. Kardinal Toletus, der Lehrer des Suarez, erwähnt in seinem Werke *De anima*⁵, allerdings ohne Namensnennung, zwei verschiedene Auffassungen,

¹ Log. § 98. Dieser Gedanke wird nicht ganz einleuchten. Ich habe hier nicht den Raum, im einzelnen nachzuweisen, wie Wolff „weder das Wesen des Geistes, noch der Seele insbesondere begreifen kann, ehe man versteht, was eigentlich eine Welt ist und was es mit ihr für eine Beschaffenheit habe“. Vgl. in den Vern. Ged. I. §§ 738, 745, 749, 753, 756/7, 762/4, wo für den Beweis psychologischer Einsichten Erkenntnisse benutzt werden, die in der Kosmologie gewonnen wurden.

² l. c. § 96.

³ Genauere Ausführung dieses Gedankens ib. II. 271/80.

⁴ Allerdings nahm er für sich das Verdienst in Anspruch, die rationale Psychologie von der empirischen getrennt zu haben (Log. § 112; vgl. auch §§ 46 u. 58).

⁵ q. 2. prooem.

welche die Seelenlehre der Metaphysik wenigstens teilweise angliedern wollten.

Die einen behaupteten, daß zwar der Physiker die Seele zu betrachten habe, sofern sie mit dem Leibe verbunden ist; der Metaphysiker aber, wie sie an sich ist.

Die anderen aber sagten, daß der Naturphilosoph die sensitive und vegetative Stufe der Seele zu behandeln habe, der Metaphysiker aber die rationale und vernünftige.

Sylvester von Ferrara¹ berichtet, daß ein gewisser Fr. Bragadernus die Seelenlehre unter die Metaphysik habe subsumieren wollen; Grabmann², daß der von Leibniz hochgeschätzte I. B. Ptolemaeus dies wenigstens in gewisser Weise versucht habe.

Auch Suarez setzt sich mit dieser Ansicht auseinander, welche ja dadurch a limine wahrscheinlich schien, daß die Seele zur Klasse der von der Materie dem Sein nach abstrahierenden Gegenstände zu gehören scheint (I, 2, 19 u. 20). Er begnügt sich, in seiner Polemik auf seinen Lehrer, auf Toletus, zu verweisen. Diesem entnimmt er auch seinen Hauptgegengrund: Die Seele kann nur in ihrer Verbindung mit der Materie erkannt werden, „die Materie bildet den Erkenntnisgrund für die Seele“, oder, wie Toletus es ausdrückt, die Seele kann nur mit Hilfe der Materie und des Körpers definiert werden. So besagt die Seele ihrem Wesen nach, wenn auch keine tatsächliche Verbindung mit, so doch eine Hinneigung (aptitudo), Hinordnung oder Beziehung auf die Materie und den menschlichen Körper. Diese Art der Verbindung mit dem Körper aber ist ihr wesentlich. Eine Definition der Seele, in der die Materie und der Körper keine Aufnahme fände, würde vielmehr auf die Engel, als auf die Seele selbst gehen. Aus diesem Grunde ist die Seele in der Physik, in der Lehre von Materie, zu behandeln³.

¹ Quaest. de an. Venedig 1619. s. 5 a.

² l. c. p. 68.

³ Anders steht es mit der Frage, ob die Metaphysik die Seele in statu separato zu behandeln habe. Suarez erklärt die bejahende Antwort für „pro-

Man kann nicht sagen, daß diese Gründe allzu zwingend sind, und wenn Aristoteles die Seele nicht in einem besonderen, von der Metaphysik verschiedenen Traktate behandelt hätte, würde man sie wohl nie ausgesonnen haben¹. Denn zum mindesten abstrahiert die Seele, auch nach diesen Ausführungen, in der Weise von der Materie, daß sie gelegentlich ohne sie sein kann.

So faßt denn auch Wolff Psychologie und natürliche Theologie unter dem Namen „Pneumatica“ zusammen, wobei die Pneumatica als Wissenschaft der Geister (*scientia spirituum*) definiert wird². Und ist bei den Scholastikern das wohl wesentlichste Motiv ihrer Lehre das Bestreben, die Seele von den Engeln scharf zu trennen, so fällt dieses Motiv bei Wolff wegen seiner Abneigung und seines Mißtrauens gegen den Begriff des Engels überhaupt fort. Zugleich führt er noch einen direkten Beweis für die Zugehörigkeit der Seelenlehre zur Metaphysik daraus, daß die natürliche Theologie, ein unbestrittener Bestandteil der Metaphysik, einen Teil ihrer Prinzipien aus ihr entnimmt und sie also schon voraussetzt. Denn wir bilden ja, so meint Wolff, unsere Begriffe von den göttlichen Attributen so, daß wir vorgeben, was der Seele zukommt und nun das, was wir von den Attributen der Seele wissen, von allen seinen Schranken befreien und dann Gott beilegen³. Und wie wollten wir etwas über Gottes Verstand und Allwissenheit aussagen, wenn wir diese Attribute nicht vorher in der menschlichen Seele kennen gelernt hätten⁴? Aus Erwägungen dieser Art wird es Wolff deutlich, daß auch die rationale Psychologie in die Kette der Wissen-

babile“, will jedoch, daß auch dieses Lehrstück aus Zweckmäßigkeitsgründen in der Psychologie zu behandeln sei.

¹ Eine gewisse Rolle scheint auch noch die allerdings weder von Suarez, noch von Toletus erwähnte Stelle aus der Metaphysik gespielt zu haben, an der es heißt, daß es Sache des Naturforschers sei „auch die Seele wenigstens teilweise in die Untersuchung hineinzuziehen, nämlich soweit, als (sie nicht ohne den Zusammenhang mit der Materie existiert)“. E. I. 1026 a 5.

² Log. § 79.

³ I. c. § 96.

⁴ Vern. Ged. §§ 952 ff.

schaften gehört, die von der Ontologie zur natürlichen Theologie führt und die mit dem Namen Metaphysik belegt wird.

So ergibt sich, daß gewisse Momente schon innerhalb der scholastischen Tradition liegen, welche über sich selbst hinaus auf die Wolffsche Formulierung hinweisen, und daß daran sich anschließende Erwägungen und sachlichen Notwendigkeiten Wolff selbst veranlaßten, zunächst allgemeine und spezielle Metaphysik zu unterscheiden und dann die spezielle Metaphysik auf Kosmologie und Psychologie auszudehnen und so einen Begriff der Metaphysik zu schaffen, den Kant zum Ausgangspunkte seiner Kritik gemacht hat.

Namenverzeichnis

- | | |
|---|---|
| <p>Aegidius Romanus 15</p> <p>Albertus Magnus 15, 21, 27, 51, 61</p> <p>Alexander Aphrodisias 15, 25</p> <p>Alexander von Hales 15</p> <p>Alfarâbi 10</p> <p>Areopagita (Dionysius) 11 A</p> <p>Aristoteles¹ passim</p> <p>Arriaga 5, 6, 47 A, 61</p> <p>Averroes 25/7, 47, 51, 61</p> <p>Avicenna 12, 15, 19 A, 25</p> <p>Bäumker (Clemens) 11 A, 22 A, 57 A</p> <p>Bañez I</p> <p>Baumgartner 15 A</p> <p>Baur 15 A, 50</p> <p>Boethius 16</p> <p>Bovillus 12 A</p> <p>Bragadernus (Fr.) 51, 68</p> <p>Cano (Melchior) 1</p> <p>Cassiodor 16</p> <p>Classen 24 A</p> <p>Comte 50 A</p> <p>Cusanus (N.) 12 A</p> <p>Duhamel 65</p> <p>Duhem 1 A, 16 A</p> <p>Duns Scotus 2, 15, 16 A, 23, 27, 35 A, 59, 61/2</p> <p>Durandus 17 A, 40</p> <p>Faber Faventinus 6</p> <p>Ferrara (Sylvester von) 51, 68</p> | <p>Flandria (Dominicus a) 6, 7 A, 19 A, 22 A, 35 A, 61</p> <p>Fonseca² 2, 5, 6, 7 A, 16 A, 17 A, 22 A, 32, 35 A, 44, 60 A, 61, 63</p> <p>Goudin (A.) 65</p> <p>Grabmann 57 A, 58 A, 65, 68</p> <p>Hatheyer 10 A</p> <p>Hertling 39 A</p> <p>Hispanus (Petrus) 58</p> <p>Horten 25</p> <p>Horváth 54 A</p> <p>Isidor von Sevilla 16</p> <p>Jaeger (W.) 11 A, 18, 19 A</p> <p>Javellus 29, 30 A, 35 A, 44, 45, 61/2</p> <p>Kant 70</p> <p>Lasson (A.) 11 A</p> <p>Leibniz 2, 44 A, 68</p> <p>Lombardus (Petrus) 59</p> <p>Maier (H.) 47 A</p> <p>Mastrius 5, 6, 7 A, 29</p> <p>Meier (M.) 39 A</p> <p>Maignan (E.) 65</p> <p>Natorp 11 A</p> <p>Occam 7 A</p> <p>Oviedo 6, 61</p> |
|---|---|

¹ Zit. nach dem Text der Ausgabe von Firmin Didot.

² Zit. nach der Ausgabe Köln 1620.

Pesch (T.) 7 A	Themistius 51
Philoponus 51	Theophrastus 51
Platzmann 22 A	Toletus 67, 68
Porphyrius 59	Thomas von Aquin 2, 15, 17, 19, 21, 22 A, 23, 27, 30 A, 35 A, 45 A, 58, 63
Ptolemäus (I. B.) 68	Thomas von York 57
Roß 9 A	Vittoria 1
Rousselot 30 A	Wolff (Chr.) 6, 38 A, 64/70
Schneider (A.) 39 A, 50 A	Wulf (de) 15 A
Schopenhauer 2	Zeller 11 A
Simplicius 51	
Soncinas (P.) 15, 45	
Soto (Dominicus) 1, 40	
Spinoza 2	
Suarez ¹ passim	

¹ Zit. nach der Ausgabe Mainz 1614.