

Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suarez.

Von Dr. Georg Siegmund.

2. Metaphysische Darlegung.

a) Ontologische Grundauffassung.

Die positive Darstellung der Lehre über das Individuationsprinzip bei Suarez hat sich vornehmlich an die Disputationes metaphysicae zu halten, wo in der fünften Disputation eigens über die individuelle Einheit und ihr Prinzip gehandelt wird. Da jedoch die individuelle Einheit ein Teil der transzendentalen Einheit ist, so ist es unerlässlich, das Wichtigste aus der dritten und vierten Disputation, welche die Transzendentalbegriffe im allgemeinen und die transzendente Einheit im besonderen behandeln, anzuführen. Andererseits ist die Frage nach der Individuation sachlich und historisch mit der Universalienfrage eng verknüpft, weshalb unsere Darstellung auch das Zusammenbestehen einer anscheinend nominalistischen Lösung des Individuationsproblems mit einer durchaus realistischen Auffassung der Universalien aufzuzeigen hat.

Ein ganz spezielles Interesse wandte die Scholastik des Spätmittelalters und der Folgezeit der Konkretisierung der metaphysischen Begriffe in der Welt der reinen Geister zu. So auch Suarez. Er hat einen ausführlichen Traktat *De Angelis* geschrieben, wobei, wie es auch sonst üblich war, eine Reihe von metaphysischen und erkenntnistheoretischen Fragen behandelt werden; in diesem Werke ist auch ein eigenes Kapitel der Individuation der Engelgeister gewidmet. Jedoch besteht hier zwischen Suarez und den übrigen Scholastikern ein unverkennbarer Gegensatz. Während zumeist die Angelologie

Ausgangspunkt für die Frage nach der Individuation ist, und häufig die Frage nur so weit interessiert, als sie für die Engelwelt in Betracht kommt, liegt dagegen bei Suarez das Hauptgewicht auf seiner metaphysischen Darlegung, die Konsequenzen für die Angologie interessieren nur nebenbei. Trotzdem sollen auch sie hier Berücksichtigung finden.

Die individuelle Einheit ist ein spezieller Teil der transzendentalen Einheit; sie untersteht demnach derselben Gesetzlichkeit. Für Suarez ist die transzendente Einheit der erste Transzendentalbegriff des Seins (*conceptus transcendentis* oder *transcendens*, Suarez unterscheidet nicht zwischen beiden).¹⁾

Es ist nicht möglich, daß dem Sein reale positive Eigenschaften zukommen, sondern was dem Sein zugeschrieben werden kann, sind nur Quasieigenschaften, die lediglich eine Negation oder einen Bezug der Vernunft dem Seinsbegriff hinzufügen können. Wirkliche Eigenschaften sind deshalb unmöglich, weil sie außerhalb des Seins liegen müßten. Die Eigenschaften, die dem Sein trotzdem beigelegt werden, können nur entweder in einer Negation oder in einer Benennung des Seins nach dem Bezug auf einen äußeren Gegenstand (*denominatio extrinseca*) bestehen.²⁾ Suarez macht hier den Versuch, die Transzendentalbegriffe apriorisch abzuleiten, nicht nur, wie es bisher geschehen war, sie aposteriorisch aufzuzeigen. Von den üblichen fünf Transzendentalbegriffen (*res*, *aliquid*, *unum*, *verum*, *bonum*; *ens* kann nicht eigentlich Transzendentalbegriff sein, da es das Subjekt ist, von dem die übrigen ausgesagt werden), scheidet Suarez *res* und *aliquid* aus, da sie mit *ens* synonym sind. *Verum* und *bonum* bezeichnen den möglichen Bezug des Seins auf Intellekt und Willen; *unum* dagegen bezeichnet das Sein absolut genommen, in sich; deshalb ist es auch der erste und vorzüglichste Transzendentalbegriff. Konsequenter seinen aufgestellten Grundsätzen muß Suarez in der vierten Disputation die Ansichten, daß die Einheit dem Sein etwas Positives hinzufügt, ablehnen. Andererseits sind *unum* und *ens* nicht synonym, sondern *ens* und *unum* haben verschiedene formale und objektive Begriffe (d. h. die Begriffe sind dem Akt und Inhalt nach verschieden); ferner besagt die Einheit keine Beziehung der Vernunft, es bleibt also außer einer Negation und Privation nichts anderes übrig, was sie dem Seinsbegriff hinzufügen

¹⁾ Disp. met. III Einleitung. — ²⁾ Disp. met. III sect. 1, n. 8 und 11.

könnte.¹⁾ Die Negation der Einheit ist die *negatio divisionis in se*, nicht aber die *negatio divisionis a se*; denn auch einer Mehrheit kommt die *negatio divisionis a se* zu.²⁾ Das Getrenntsein von jedem anderen Sein kommt jeglichem Sein aufgrund dessen zu, daß es eins ist. Die Negation, die die Einheit besagt, wird nach Art einer *Privation* ausgesagt.³⁾ Das *unum de formali* besagt, so führt Suarez aus, nicht nur die Negation allein, gleichsam dem Sein hinzugefügt, sondern die innere Entität selbst, insofern sie ungeteilt ist. *Ens* bezeichnet formell nur das Sein als solches (*ens ut sic*), *unum* bezeichnet dieselbe Entität als ungeteilte.⁴⁾

Sehr lehrreich ist die Gegenüberstellung von transzendentaler und individueller Einheit am Schlusse der vierten Disputation.⁵⁾ Suarez führt hier die Ansicht an, die besagt, daß die individuelle Einheit den eigentlichen und wahren Transzendentalbegriff der Einheit ausmache. Als Fundament dieser Ansicht wird geltend gemacht, daß die transzendente Einheit, die eine Eigenschaft des realen Seins bezeichnet, eine reale Einheit sein muß; in den Dingen aber existiert als einzige Einheit die *singuläre*; also ist sie allein die „*adaequata passio entis*“, mithin sie allein die transzendente Einheit. Zur Bestätigung wird darauf hingewiesen, daß diese Einheit mit dem realen Sein vertauscht werden kann (*converti*).

In der Lösung der Frage ist Suarez mit seiner Antwort sehr vorsichtig; denn eine definitive Entscheidung dieser Frage würde eine vorschnelle Entscheidung des Problems, ob es eine universelle Einheit in den Dingen gebe, mit sich führen. Deshalb soll darüber noch eigens eine Untersuchung angestellt werden; es wird aber doch schon hier gesagt, daß die transzendente Einheit nicht auf die individuelle oder universale zu beschränken sei, sondern daß sie jegliche Einheit in sich befasse, die in irgend einem realen Sein oder in dem Begriff (*conceptus obiectivus*) eines realen Seins sich befinde. Somit ist die transzendente Einheit jeglicher Begriff eines realen Seins, insofern es in sich ungeteilt ist. So kann der Mensch wesentlich als einer bezeichnet werden, weil sein Wesen eines ist.

¹⁾ *ibid.* sect. 1. n. 6 und 11. — ²⁾ *ibid.* sect. 1, n. 13—18.

³⁾ *ibid.* sect. 1. n. 19. — ⁴⁾ *ibid.* sect. 2. n. 8.

⁵⁾ *ibid.* sect. 9. n. 12 und 14.

Mit dieser Erörterung schließt Suarez die Besprechung der Einheit im allgemeinen und geht nun zu der Besprechung ihrer speziellen Formen, zunächst der der individuellen, über.

Die fünfte Disputation soll vornehmlich dreierlei untersuchen. Zuerst, ob die individuelle Einheit allen existenten Dingen zukomme, alsdann, was sie in ihnen sei, und schließlich, welche Wurzel sie in den Dingen habe. Da das Letzte nicht ohne weiteres von allen Dingen zusammen bestimmt werden kann, so soll die Frage nacheinander bei den materiellen Substanzen, bei den geistigen und bei den Akzidenzien untersucht werden.

Die Untersuchung beginnt also mit der Frage, ob alle Dinge, die existieren oder existieren können, singular und individuell sind.¹⁾ Hier gilt es zunächst, den Begriff „individuelle Einheit“ dem Universale gegenüberzustellen und dadurch weiter zu klären. *Commune* oder *universale* heißt das, das sich nach irgend einem Begriffe vielen mitteilt, so, daß sich in jedem einzelnen Dinge der ganze Begriff vorfindet (*divisio superioris in inferiora*). Demgegenüber bedeutet das numerisch Eine, daß es hinsichtlich des Seins, durch das es eins ist, nicht vielen (*ut inferioribus*) mitteilbar ist, so daß also das eine Sein nicht von vielen Subjekten in einem durchaus gleichen Sinne ausgesagt werden kann, wie etwa der Begriff Mensch in seiner ganzen Bedeutung von jedem einzelnen ausgesagt werden kann. Insofern also der Allgemeinbegriff sich gewissermaßen in viele existente oder seinsmögliche Individuen aufspaltet, kann von einer *divisio superioris in inferiora* die Rede sein.

Der Begriff des Einen besteht, wie gezeigt, in der Leugnung einer Geteiltheit. Die Individualität als spezielle Einheit erfordert eine spezielle Ungeteiltheit. Diese Ungeteiltheit besteht eben in der Leugnung jener Geteiltheit des Universalen, in der „*negatio divisionis superioris in inferiora*.“ Da jedoch die Individualität nur von wirklich einem Dinge ausgesagt werden kann, so muß diese *indivisio* notwendig auf ein *ens per se* bezogen werden. So kann also gesagt werden, der Begriff der individuellen Einheit besagt jedes *ens per se*, insofern es unter keinen Umständen mehreren als „*inferiora*“ mitteilbar ist. Aus dieser Erklärung der individuellen Einheit folgt ohne weiteres, daß jedes existente Ding oder jedes, das unmittelbar existieren kann, individuell sein muß. Es heißt jedes „unmittelbar existenzmögliche“ Ding, denn es sind ja auch Allgemeinobjekte

¹⁾ *ibid.* sect. 1.

existenzfähig, jedoch nicht unmittelbar, sondern nur individuell kontrahiert; denn es können „Menschen“ existieren, freilich nicht so allgemein und unbestimmt, sondern nur als Individuen, wie Sokrates. Es ist eine absolute Unmöglichkeit, daß ein Ding in mehreren „secundum eandem realem entitatem“ existiert. Das folgt unmittelbar aus dem Sinn des Seins als einer notwendigen Bestimmtheit. Somit kann Suarez mit dem Satze schließen: „Hac ergo ratione necesse est, ut omnis res prout a parte rei existit, singularis et individua est.“¹⁾ Welche Bedeutung diese — man möchte sagen — Binsenwahrheit für den weiteren Fortgang der Untersuchung hat, ist schon oben betont worden. Die gegebene Definition der Individualität muß notwendig verhindern, ihr Prinzip in einem besonderen Teile des existenten Dinges, der neben dem allgemeinen Teil besteht, zu suchen.

Die zweite Frage nach dem Wesen der Individualität erhält dadurch ihre Klärung, daß gefragt wird, ob die Individualität etwas Reales zur allgemeinen Natur im Dinge hinzufügt.²⁾ Die Antwort auf diese Frage ist entscheidend für die Fassung des Individuationsprinzips, denn falls die Individualität etwas real Verschiedenes zur allgemeinen Natur hinzufügt, muß notwendig die Individualität in einem gewissen Teile des Suppositums, etwa in der Materie, ihren Grund haben. Sollte aber nur eine gedankliche Unterscheidung stattfinden, dann gründet die Individualität nicht in einem besonderen Teile des Einzeldinges. Tatsächlich ist das Zweite der Fall, wie Suarez dartut, und die Frage nach dem Grunde der Individualität kann somit nur noch eine Antwort erhalten.

Zunächst werden von Suarez drei verschiedene Auffassungen über den fraglichen Gegenstand wiedergegeben und nach kritischer Betrachtung abgelehnt.

Nach der ersten Ansicht fügt zum mindesten in den geschaffenen Dingen die Individualität der allgemeinen Natur einen realen, der Sache nach von der Natur selbst verschiedenen Modus hinzu. Diese Ansicht meint Suarez. Scotus zuschreiben zu sollen. Als weitere Vertreter führt er Antonius Andreas, Fonseca, Joannes Baptista Monlerius an. Der Grund, der zu dieser Ansicht führt, ist ein logischer, die Forderung nämlich, für die Allgemeinbegriffe, von denen allein die Wissenschaft handelt, einen Realgrund zu haben.

Als zweite Ansicht wird die nominalistische angeführt, die das extreme Gegenteil behauptet, daß nämlich überhaupt keine Hinzu-

¹⁾ *ibid.* sect. 1, n. 5. — ²⁾ *ibid.* sect. 2.

fügung zum Seinsbegriff, weder eine reale noch gedankliche, vorliegt. Diese Ansicht ist eine übertriebene Konsequenz aus dem Satze, daß jedes existente Ding notwendig individuell sein muß.

Die thomistische Meinung, die in diesem Punkte zwischen materiellen und immateriellen Dingen unterscheidet, folgt als dritte. Die immateriellen Wesen werden als subsistierende species aufgefaßt, die eine Mehrheit artgleicher Wesen nicht zulassen. Hingegen haben die materiellen Dinge den Grund der artgleichen Vervielfältigung in der Materie.

Für ein richtiges Urteil über diese Sentenz ist zunächst eine präzise Fragestellung vonnöten.

Es ist zuerst einmal unbezweifelt, daß die Individualität eine Negation zur allgemeinen Natur hinzufügt. Ja, diese Negation kommt schon der bereits singulären Natur zu, weil sie dadurch als individuell aufgefaßt wird, daß sie als unfähig, in mehrere der gleichen Art geteilt zu werden, gedacht wird. Die eigentliche Schwierigkeit liegt nicht in jener Negation selbst, sondern in ihrem Fundament, denn sie kann es ja nicht in der allgemeinen Natur haben, weil diese gar nicht den Stempel der Individualität an sich trägt. So dreht sich die Frage darum, was es im singulären und individuellen Dinge ist, auf Grund dessen ihm jene Negation zukommt. So gefaßt, trifft die Fragestellung wirklich den Kern der Sache.

In der Lösung der vorliegenden Frage, ob nämlich die Individualität der allgemeinen Natur etwas Reales hinzufügt, sucht Suarez den berechtigten Forderungen der Realisten und Nominalisten gerecht zu werden und beide Standpunkte miteinander zu versöhnen.

Tatsächlich muß die Individualität etwas Reales der allgemeinen Natur hinzufügen, auf Grund dessen dieses Individuum entsteht und ihm jene Negation der Geteiltheit in mehrere seinesgleichen zukommt. Von sich aus nämlich kommt der allgemeinen Natur jene Negation nicht zu, jedoch aber notwendig und innerlich (intrinsic) der Natur, die tatsächlich existiert. Da nun eine Negation in etwas Positivem fundiert sein muß, so muß auch hier etwas Reales, Positives vorliegen, denn die Negation der individuellen Einheit kommt dem Dinge wirklich und von sich aus (*vere et ex se*) zu.

Ebenso klar stellt sich der zweite Satz heraus, daß jenes *additum* der Individualität zur allgemeinen Natur unmöglich real von dieser verschieden sein kann. Läge ein realer Unterschied vor, dann bestände das Einzelwesen aus zwei Teilen, „zwei“ sind aber nur mög-

lich, wo zwei Einheiten zusammenkommen. So müßte die allgemeine Natur ebenfalls eine Einheit, entweder die individuelle oder die universale, besitzen. Beides ist ausgeschlossen. Das Erste, weil ja eben die individuelle Einheit real von ihr verschieden sein soll, das Zweite, weil überhaupt nur Individuelles existieren kann. Um diesem Schlusse zu entgehen, hatte man eine dritte Einheit für die Natur postuliert, die weder eine universale noch individuelle sei, die *unitas formalis* des Duns Scotus. Sie ist jedoch zurückzuweisen, denn es bestehen eben nur zwei Möglichkeiten, entweder Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit des Seins, Individualität oder Universalität.

Es ist überhaupt von vornherein undenkbar, daß eine Realität durch eine andere individuiert werden kann; denn sie setzen sich beide als individuell voraus. „Jede Entität, die real existiert, muß notwendig aus sich selbst singular und individuell sein.“¹⁾ „Schlechthin halte ich es für unmöglich, daß ein Ding von einem anderen durch ein anderes von sich verschiedenes real geschieden werde, sondern lediglich durch seine eigene Entität, durch die es in seinem sobeschaffenen Sein grundgelegt wird.“²⁾

Aus dem Bisherigen geht hervor, daß die Individualität zur allgemeinen Natur nur etwas gedanklich (*ratione*) von ihr Geschiedenes hinzufügt. Dieses *additum* gehört demselben Prädikament an, wie die Natur, zu der es gehört, und setzt das Individuum metaphysisch zusammen, so daß gleichsam die individuelle Differenz die Art kontrahiert und das Individuum konstituiert. Trotzdem das *additum* der Individualität nur gedanklich von der zugehörigen Natur verschieden ist, so ist es doch kein bloßes Gedankending (*aliquid rationis*). Denn es ist etwas anderes, begrifflich verschieden zu sein, etwas anderes, ein bloßes Gedankending zu sein. Suarez unterscheidet hier klar die sachliche Zusammensetzung (*quoad rem additam additio realis*) und die Art der Zusammensetzung (*quoad modum additionis additio per rationem*).³⁾

Daß der Grund der Individualität zum selben Prädikament wie das Ding selbst gehöre, ergibt sich aus dem Gesagten, daß nämlich jedes Ding nur durch sich selbst, nicht aber durch ein anderes individuiert werden kann. Daß schließlich hier eine metaphysische Zusammensetzung vorliegt, erhellt daraus, daß das *additum* kein physischer Teil sein kann, da es vom Ganzen ausgesagt wird, doch so, daß es als etwas Unvollständiges nach Art einer Differenz gefaßt wird.

¹⁾ *ibid.* sect. 2, n. 12. — ²⁾ *ibid.* sect. 2, n. 13. — ³⁾ *ibid.* sect. 2, n. 16.

Ein möglicher spitzfindiger Einwand, der besagt, daß bei jenen individuellen Differenzen wiederum ein Allgemeinbegriff und eine Differenz zu unterscheiden sei, und daß man somit bis ins Unendliche fortschreiten könne, erledigt sich durch den Hinweis darauf, daß ein derartiges rein gedankliches Fortschreiten ins Unendliche belanglos sei, und daß der Begriff der Individualität nicht eigentlich zusammengesetzt sei, sondern lediglich eine genauere Erfassung der spezifischen Natur selbst, wie sie tatsächlich existiere, bedeute.¹⁾

Eine wahre metaphysische Zusammensetzung von *natura communis*, allgemeinem Artbegriff und individueller Differenz liegt deshalb vor, weil der Begriff der Art nicht den der individuellen Differenz in sich enthält.²⁾

b) Theologie und Angelologie.

Diese beiden Begriffe, allgemeine Art und individuelle Differenz, können zum mindesten prinzipiell auch bei den immateriellen Wesen unterschieden werden.

Ein einziges Wesen ist von der möglichen Vervielfältigung ausgenommen, Gott. Der Grund dieser Einzigkeit liegt in seiner Unendlichkeit, der Begriff seines Wesens fordert seine Einzigkeit, Unwiederholbarkeit.³⁾

Das Ergebnis der Untersuchungen über die Individuation der Engelgeister ist kurz folgendes. Es liegt kein Grund vor, eine rein numerische Vielheit der Engelgeister zu leugnen. Im Gegenteil, ihr Begriff schließt nicht ihre Einzigkeit ein, sondern läßt mehrmalige Setzung ihres Seins zu, da sie ein „esse receptum“, ihr Sein nicht aus sich heraus haben. Bei ihnen ist somit auch eine Unterscheidung von *ratio communis* und *differentia individualis* nicht als unmöglich abzuweisen.

Die Auseinandersetzung mit der Auffassung, die einen realen Unterschied zwischen allgemeiner Natur und individueller Differenz wenigstens in den geschöpflichen Dingen annimmt, ist deshalb interessant, weil Suarez hier seinen realistischen Standpunkt in der Universalienlehre mit seiner Lehre vom Individuationsprinzip zu verbinden hat.⁴⁾

Suarez findet die Fehlerquelle für diese Auffassung in einer Vermengung der logischen mit der ontologischen Ordnung. Die mensch-

¹⁾ *ibid.* sect. 2, n. 18. — ²⁾ *ibid.* sect. 2, n. 19.

³⁾ *ibid.* sect. 2, n. 21. — ⁴⁾ *ibid.* sect. 2, n. 30 ff.

liche Wissenschaft handelt von allgemein aufgefaßten Dingen, denn ihre Definitionen und Beweise betreffen unmittelbar etwas Allgemeines. Daraus folgt jedoch noch keineswegs, daß den begrifflichen Unterschieden reale zugrunde liegen, daß also das Allgemeine im Dinge vom Uebrigen real verschieden ist. Denn auch dann ist eine Wissenschaft vom Allgemeinen möglich, wie es Suarez selbst vom Begriff des Seins ausführlich dargelegt hat; denn es ist unmöglich, daß der Begriff des Seins von seinen Bestimmtheiten in den Dingen real getrennt gedacht werde, ja nicht einmal eine reine begriffliche Scheidung ist möglich, und trotzdem ist eine Wissenschaft vom Sein als Sein möglich.

Ein Beweis für die vorliegende Ansicht geht von der Voraussetzung aus, daß die Dinge einer Art wie etwa der Mensch nicht wesentlich diese bestimmten Individuen sind, sondern daß die Individualität außerhalb des Wesens liegt. Daraus wird eine *distinctio ex natura rei* zwischen der Natur des Dinges an sich und seiner Individualität gefordert. Suarez deckt bei der Erwiderung auf dieses vielgebrauchte Argument sehr fein die Fehlerquelle auf. Bei der Behauptung, etwas liegt außerhalb des Wesens eines Dinges, ist der Begriff des Wesens noch ein unanalysierter, denn unter Wesen kann zum wenigsten ein Zweifaches verstanden werden. Einmal kann das Ding selbst, so wie es tatsächlich ist, als sobestimmte Wesenheit aufgefaßt werden, oder es kann die Wesenheit als abstrakte Form gefaßt werden, insofern das Ding einer Art untersteht. So gefaßt ist Wesen natürlich inhaltsärmer als im ersten Falle. Diese Ueberlegung ergibt die Relativität und Unbestimmtheit des Begriffes „Wesen“. Je nachdem Einzelwesen oder Allgemeinwesen darunter verstanden wird, gewinnt er einen ganz anderen Inhalt. Denn es ist klar, daß zur Konstituierung eines Dinges, wie es real existiert (Einzelwesen), und zur Konstituierung der Art (allgem. Artbegriff) oder schließlich zur Konstituierung des Dinges als einer bestimmten Gattung angehörig (Gattungswesen) ein ganz anderer Komplex von Inhalten gehört. Nur wenn „Wesen“ als Einzelwesen genommen wird, trifft es zu, daß das, was außerhalb des Wesens liegt, *ex natura rei* von ihm getrennt ist. Das ist jedoch bei der individuellen Differenz nicht der Fall; denn sie liegt nur außerhalb des allgemeinen Wesens. Tatsächlich gehört sie bei jedem einzelnen Dinge zu seiner existenten Wesenheit, denn ohne Individualität kann es nicht sein. Es kann also nur eine gedankliche Unterscheidung vorliegen. Suarez deckt auch die Doppel-

sinnigkeit des so oft wiederholten Satzes auf: „Zwei artgleiche Dinge, z. B. Petrus und Paulus, haben dasselbe Wesen.“ Es wird darauf erwidert, daß sie nicht dieselbe reale Wesenheit haben, sondern dieselbe nur dem Begriffe nach, sie haben ja tatsächlich nur eine ähnliche oder inhaltlich gleiche Wesenheit. Uebereinstimmung im Wesen heißt hier somit nur *unitas secundum rationem*.

Allgemeinbegriffe sind, so erhellt auch, nur deshalb möglich, weil verschiedene Dinge, von denen jedes sein eigenes Konstitutivprinzip hat, wegen ihrer Uebereinstimmung in wesentlichen Merkmalen eine *ratio communis* ermöglichen. Die Realität des Allgemeinbegriffs wird somit durch die Tatsächlichkeit des inhaltlichen Uebereinkommens (*convenientia*) fundiert.¹⁾ Mit diesen Ausführungen sind die Hauptschwierigkeiten der ganzen Frage gelöst. Der Individualität und auch der Realität des Allgemeinen, beiden ist Genüge getan. Suarez hat hier durch die Analyse des meist unanalysiert gebrauchten Begriffes Wesen die erforderliche Klarheit geschaffen. Trotzdem die Lösung den berechtigten Forderungen beider Extreme gerecht wird, ist sie doch eine einheitliche, und es ist nicht richtig, Suarez hier eines schwächlichen Eklektizismus zu zeihen.

e) Ablehnung der *Materia-signata*-Lehre.

Durch das Vorhergesagte ist der Weg geebnet zu einer bis ins Letzte gehenden Zergliederung und Analyse der Ansicht von der *materia signata* als des Individuationsprinzips der materiellen Dinge.²⁾ Sie zerfällt in zwei Teile. Der erste kürzere enthält die Fragestellung und die allgemeine Auseinandersetzung mit der Lehre über die individuierende Funktion der Materie. Der zweite ausführlichere Teil beschäftigt sich mit den besonderen Arten der Auslegung des Begriffes von der *materia signata*. In der Fragestellung betont Suarez den Punkt, auf den es ankommt. Es handelt sich zunächst nicht so sehr um die metaphysische Zusammensetzung von allgemeinem Artbegriff und individuelle Differenz im existenten Dinge, als vielmehr um die Frage, wo liegt im Dinge selbst der Grund für die Individualität. Der Versuch, die Ansicht von der *materia signata* sachlich zu prüfen, zwingt Suarez, zuerst die Gründe, die dafür angeführt werden, zu betrachten; dabei muß er gestehen: „Eine Grundlage für diese Ansicht finde ich, sofern man die sachlichen Gründe betrachtet, fast

¹⁾ *ibid.* sect. 2, n. 35. — ²⁾ *ibid.* sect. 3.

gar nicht, die nicht auf das Ansehen des Aristoteles zurückzuführen wäre.“¹⁾ Drei Gründe haben nach dem Dafürhalten des Suarez zu dieser Auffassung geführt.

Der erste lautet: Die Materie ist das Prinzip der Vervielfältigung und der Unterschiedenheit artgleicher Individuen. Das Prinzip der Vervielfältigung fällt mit dem der Individuation zusammen.

Der zweite lautet: Die Individualität besteht in der Unmittelbarkeit an mehrere Gleiche, so daß sie ihnen nicht etwa wie ein Allgemeinbegriff in der gleichen Weise zukommt. Die Materie ist nun dieses Prinzip der Unmittelbarkeit, einer Eigenschaft, welche die Form nicht besitzt, also ist auch die Materie Prinzip der Individuation.

Der dritte: Das Individuum ist das Subjekt der Prädikation, von ihm werden die einzelnen Merkmale ausgesagt, es selbst aber wird von nichts anderem ausgesagt. Das erste Prinzip der Individualität muß auch das erste Subjekt der physischen Prinzipien sein; das ist nun die Materie, folglich ist sie Prinzip der Individualität.

Die Argumente selbst sind, wie Suarez sagt, schwächlich.

Die Behandlung des ersten Argumentes bringt sachlich nichts Bedeutendes. Die Erwiderung auf das zweite analysiert den Begriff, auf den es hier ankommt, die Unmittelbarkeit. Der einzig hier mögliche Sinn ist der der Ungeteiltheit und Unteilbarkeit in mehrere artgleiche Dinge. Hier muß zuerst gesagt werden, daß der Begriff der Materie genau so wie alle anderen ein Allgemeinbegriff ist, der sich von jeder konkreten Einzelmaterie aussagen läßt. Auch das Zurückgehen auf die *materia signata* ist unzulässig, da sie nicht die Unmittelbarkeit auf Grund des Begriffes des ersten Subjektes hat; sie ist nicht erstes Fundament dieser Unmittelbarkeit. Ist sie unmittelbar, dann kann der Grund dafür nur einer sein, der auch anderen nichtmateriellen Dingen gemein ist. Auch nicht aus dem Begriff der Potenz, der für den Begriff der Materie wesentlich ist, kann die Unmittelbarkeit abgeleitet werden. Zudem ist jede bestimmte Form ebenso individuell wie eine bestimmte Materie.

Gegen das dritte Argument wird eingewandt, daß hier eine unstatthafte Gleichsetzung von *subiectum inhaesionis* und *subiectum praedicationis* vorliegt.

Das Individuierende eines Dinges darf nirgendwie vielen Individuen gemeinsam sein, weder zugleich noch nachfolgend. Deshalb,

¹⁾ *ibid.* sect. 3, n. 4.

sagt man, kann die Materie nicht als solche sondern nur, insofern sie durch die Quantität signiert ist, Prinzip der Individuation sein. Der Begriff der *materia quantitate signata* ist es, an dem also die ganze Individuation hängt. Er muß deshalb auf die Fähigkeit zu individuieren untersucht werden. In der Geschichte der thomistischen Philosophie hat dieser Begriff ganz verschiedene Ausdeutungen erfahren. Suarez setzt sich dementsprechend mit den verschiedenen Arten, den Begriff der *materia signata* zu erklären, einzeln auseinander.

Die *materia signata* wird einmal als die Materie mit der Quantität begabt gefaßt, sodaß der Materie das „Unmittelbarmachen“, der Quantität hingegen die Unterscheidung von den anderen artgleichen Dingen zukommt.¹⁾ Die Begründung dieser Auffassung liegt in dem Gedanken, daß die Materie, um Individuationsprinzip sein zu können, eines andern bedarf, das diese Materie von jener scheidet; sie selbst als bloße Potenz vermag das nicht, denn die Unterscheidung kann nur durch einen Akt erfolgen. Die Falschheit der so verstandenen *materia signata* als des Prinzips der Individuation muß für beide Möglichkeiten, das Verhältnis von Materie und Quantität zu fassen, nachgewiesen werden. Entweder kann die Quantität als Effekt des substantialen materiellen Kompositums angesehen werden, oder aber die Quantität hat ihren Grund allein in der *materia prima*.

Im ersten Falle folgt, daß zuerst diese bestimmte substantiale Form diese bestimmte Materie informieren muß, ehe die Quantität folgt. Aber schon vorher muß die Materie, die informiert wird, von allen anderen geschieden sein; somit kann die Quantität das eigentliche innere Distinktionsprinzip nicht sein. Ebenso muß das Kompositum, dem die Quantität folgen soll, schon vorher ein Individuelles sein, und schon kraft seiner individuellen Substantialität und seiner realen Einheit ist das Ding von allen anderen geschieden, nicht erst durch seine Quantität. Die Quantität, sofern sie Folge des Kompositums sein soll, setzt schon immer eine individuell bestimmte materielle Entität voraus.

Auch die zweite Art, das Verhältnis von Materie und Quantität zu fassen, läßt die *materia signata* nicht geeigneter erscheinen, als individuierendes Prinzip zu gelten. Denn dieselbe *materia prima* kann durch die verschiedensten Formen informiert werden und folg-

¹⁾ *bid.* sect. 3, n. 9 ff.

lich auch in numerisch verschiedenen Individuen sein. Es kann somit die so gefaßte *materia signata* ebensowenig wie die bloße *Materie* Prinzip der Individualität sein. Auch die Erwiderung, daß nicht die *Materie* „cum dimensionibus interminatis“, sondern „cum his determinatis dimensionibus“ das individuierende Prinzip sei, besagt nichts, was die Schwierigkeit lösen könnte. Einmal können dieselben Dimensionen einer *Materie* mehreren aufeinanderfolgenden Formen unterstehen. Auch die *Materie* mit all ihren konkreten Eigenschaften kann unter dem Begriff „cum his determinatis dimensionibus“ verstanden sein. Zunächst aber heißt es *materia quantitate signata*, nicht aber *materia quanta signata qualitativibus*, wie Suarez richtig bemerkt. Alsdann ist dagegen anzuführen, daß die Akzidenzien einer Substanz nicht in das eigentliche innere Individuationsprinzip der Substanz eingehen können; denn jedes substantielle Individuum ist durch sich eins, das Prinzip der Individuation muß unter die gleiche Kategorie wie das Ding selbst fallen, wie schon vorher dargelegt worden ist. Die individuelle Differenz kann nicht real von ihrem zugehörigen Dinge verschieden sein, was alsdann der Fall sein müßte.¹⁾

Abgesehen davon, daß die Quantität als Akzidens ein Ding nicht innerlich konstituieren kann und somit auch nicht unterscheiden kann, ist überhaupt jede Trennung der individuierenden Momente in *incommunicabilitas* und *distinctio*, so wie es hier geschieht, daß nämlich das Erste der *Materie*, das Zweite der Quantität zugesprochen wird, unzulässig. Das Frühere ist es gewiß, daß eine Natur in sich eins ist, und erst das Spätere, daß sie von andern getrennt ist, dennoch folgt das Zweite unmittelbar notwendig ohne jede positive Addition aus dem Ersten. Denn das, was das Ding als in sich eins konstituiert, bildet auch unmittelbar das Fundament für die Negation: dieses ist nicht jenes. Die Unterschiedenheit von allen anderen fügt also dem Sein nur eine Negation hinzu. Wenn die Quantität das Prinzip der numerischen Unterscheidung sein soll, dann muß sie auch das Ding konstituieren. Sie vermag das natürlich nicht, da sie ein Akzidens ist und die Substanz voraussetzt.

Ein weiteres Gegenargument,²⁾ das allein die ganze These, um die es sich handelt, unmöglich macht, ist folgendes: Es gehört nicht zum formalen Effekt der Quantität, materielle Dinge ihrer Entität nach voneinander zu scheiden, denn wie die Quantität die *Materie*

¹⁾ *ibid.* sect. 3, n. 10. — ²⁾ *ibid.* sect. 3, n. 14.

als Subjekt voraussetzt, so setzt sie auch deren Individualität und Verschiedenheit von allen anderen Materien voraus. Somit setzen verschiedene Quantitäten verschiedene Subjekte, denen sie inhärieren, voraus.

Obwohl die Quantität nicht zu dem gehört, was die individuelle Einheit des Dinges ausmacht, bewirkt sie doch eine gewisse Einheit, nämlich eine quantitative und eine Einheit der Lage nach. Diese Einheit gehört aber nicht per se, sondern nur per accidens zur individuellen Einheit des materiellen Dinges. Die lokale Abgegrenztheit und die Kontinuierlichkeit der Ausdehnung erregt freilich zuerst die Aufmerksamkeit des wahrnehmenden Menschen und bildet so einen Erkenntnisgrund für die Einheit des materiellen Dinges. Darüber spricht Suarez noch später.

Die zweite Art, die *materia signata* zu deuten,¹⁾ ist vornehmlich von Cajetan ausgebildet worden. Die *materia quantitate signata* schließt hiernach die Quantität nicht innerlich ein, sondern nur insofern sie das Ziel eines Geeignetseins der Materie ist. Die *materia signata* ist, wie es heißt, die Materie, insofern sie ihrer Natur nach fähig ist, eine bestimmte Quantität aufzunehmen.

Suarez verbindet mit dieser Ansicht noch eine andere, die nämlich behauptet, daß die *materia signata* nichts anderes sei als die letztlich zu dieser Form disponierte Materie, die durch die Quantität samt den Qualitäten dazu disponiert wird. Auch hier kann man wieder annehmen, daß die Quantität und die übrigen Dispositionen in der Materie ihren Sitz haben, und somit der Einführung der Form schlechthin vorausgehen, oder aber daß sie dem Kompositum inhärieren. Im ersten Falle gehören die Akzidens formell zum eigentlichen Individuationsprinzip des Dinges, was, wie schon früher dargetan, unmöglich ist. Sagt man, die Dispositionen machen nicht eigentlich das Individuationsprinzip aus und gehören auch nicht innerlich, sondern nur als Bedingungen zu ihm, so muß geltend gemacht werden, daß dann nur die Materie an sich, als etwas vielen Individuen Gemeinsames, übrig bleibe als eigentliches Prinzip der Individualität. Auch das ist, wie schon gesagt, unmöglich. Die zweite Möglichkeit, daß die Dispositionen dem Kompositum inhärieren, ist bereits bei der ersten Art, die *materia signata* zu erklären.

¹⁾ *ibid.* sect. 3, n. 18.

behandelt, und das Widersprechende, das darin liegt, aufgezeigt worden.

Die Widerlegung der ganzen zweiten Auffassung führt Suarez mit großer Sorgfalt durch. Zunächst ist die Voraussetzung, daß der Materie unmittelbar die Quantität und die übrigen Dispositionen nicht inhärieren, nicht so begründet wie ihr Gegenteil. Aber auch das vorausgesetzt, ist die Auffassung unhaltbar. Zunächst scheint das aus einem Argumente Cajetans gegen die Ansicht, daß die *materia signata* die Materie mit ihrer Potenz zur Quantität sei, hervorzugehen. ¹⁾ Cajetan geht von dem Satze aus, daß Akt und Potenz, die sich entsprechen, derselben Seinskategorie angehören, so daß also die Potenz zur Quantität dem Prädikament Akzidenz angehört. Somit kann sie nicht zum Individuationsprinzip der Substanz gehören. Aber dieses Argument ist doch nicht durchschlagend, da der Satz, auf dem es aufbaut, durchaus zweifelhaft ist. Suarez läßt ihn fallen, denn er sagt mit Recht, daß der Begriff der Materie dadurch, daß in ihm die Potenz zur Quantität gedacht wird, keiner positiven Addition bedürfe.

Als eigentlicher durchschlagender Beweis wird angeführt,²⁾ daß die Potenz der Materie eher auf die substantiale Form als auf die Quantität abzielt. Die Potenz selbst ist eine substantiale und zielt nur indirekt durch Vermittlung der substantialen Form auf akzidentelle Formen. Somit hat die Materie nicht die Quantität im voraus, außer wenn sie die Form hat, der die Quantität folgt. Die Materie kann gar nicht die *signatio* der Quantität im voraus haben, weil die erste Determination der Materie durch die Form erfolgt.

d) Substanz, Realität und Einzelexistenz.

Da die Materie nicht der letzte Grund der Individuation ist, liegt die Frage nahe, ob es die substantiale Form ist.³⁾ Gewichtige Gründe sprechen dafür. Individuationsprinzip muß das sein, was zuinnerst eine bestimmte Substanz konstituiert, was ihr am meisten eigen ist. Akzidenzien konstituieren die Substanz nicht, sie kommen nicht in Frage. Auch die Materie, da sie unter verschiedenen Formen sein kann, ist nicht das Eigenste des Dinges; sondern das ist

¹⁾ Cajetan, Kommentar zur S. theol. p. I, q. 29, art. 1.

²⁾ Disp. met. V, sect. 3, n. 21.

³⁾ *ibid.* sect. 4, n. 1.

die substantiale Form. Sie gibt dem Dinge das Sein und mithin die Individuation.

Diese Ansicht darf freilich nicht so überspannt werden, wie es an einer Stelle Durandus tut,¹⁾ der sagt, daß die Form nicht nur das Kompositum, sondern auch die Materie selbst individuiere, da die Form nicht nur dem Kompositum, sondern auch der Materie das Sein gebe. Diese Ansicht ist zurückzuweisen. Denn auch die Materie, die dem Wechsel des Werdens und Vergehens als Substrat zugrunde liegt, und als solche stets dieselbe bleibt, muß aus sich eine Einheit haben. Es ist undenkbar, daß eine Materie völlig verschwände, und daß sie dadurch, daß ihre Form eine andere Materie informierte, wieder entstände. Somit hat die Materie ihre Individualität aus sich, und auch sie gehört zum Individuationsprinzip des materiellen Dinges, wenn auch in untergeordnetem Maße. Im Sprachgebrauch des täglichen Lebens kann die Form schlechthin als das Individuationsprinzip bezeichnet werden, so nennen wir einen Menschen denselben, wenn er auch nach Jahren seine Materie völlig gewechselt hat.

Das Ergebnis des Ganzen ist, daß die Form nicht allein, aber doch in vorzüglicherer und erster Hinsicht Prinzip der Individuation des materiellen Dinges ist. Zu dem vollen und adäquaten Prinzip gehört auch die Materie.

Es ist nicht ausgeschlossen, das individuiere Moment eines Dinges in seiner Existenz zu suchen.²⁾ Diese Ansicht ist vor Suarez geschichtlich nicht weiter hervorgetreten, obgleich sie eigentlich aus folgendem Gedankengange sehr nahe lag. Die Wesenheit eines Dinges wird gewöhnlich als allgemein bezeichnet, in ihr kann alsdann der Grund der Individualität nicht liegen. Alles Existente ist aber notwendig individuell. Was liegt da näher, als den Grund der Individualität in der Existenz zu suchen, zumal wenn Existenz und Essenz, wie es vielfach geschieht, als real verschieden betrachtet werden? In der neueren Philosophie ist diese Meinung von Locke vertreten worden. „Das principium individuationis ist offenbar, sagt er, die Existenz selbst, welche jedem Wesen, von welcher Art es auch sei, seine besondere Zeit und seinen besonderen Ort zuweist, die zwei

¹⁾ Durandus a. S. Porciano, In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum Libri Quattuor, Lugduni 1595, l. I. dist. 35, q. 3, n. 16.

²⁾ Disp. met. V, sect. 5: Utrum principium individuationis sit existentia rei singularis.

Wesen der gleichen Art nicht mitgeteilt werden können.“¹⁾ „Gleichviel welches die Zusammensetzung ist, aus der die komplexe Idee besteht, sobald sie durch die Existenz zu einem Einzelding mit einer besonderen Benennung geworden ist, erhält die Fortdauer derselben Existenz das Ding als dasselbe Individuum unter derselben Benennung.“²⁾)

Falls kein realer Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein angenommen wird, so besagt die Ansicht, daß das Dasein Individuationsprinzip ist, nichts anderes, als daß die aktuelle Entität eines jeden Dinges dies sei. So fällt sie mit der anderen Ansicht zusammen, daß jedes Ding durch sich selbst individuell sei und keines anderen zur Individuation bedürfe. Sie ist nur deshalb tadelnswert, weil sie sich unklar ausdrückt, und weil kein Grund dafür vorhanden ist, dem Dasein die individuierende Funktion besonders zuzuschreiben, da doch der Existenz das nicht anders zukommt, als insofern sie mit der Essenz identisch ist.

Wird ein realer Unterschied angenommen, so hat die Ansicht zunächst etwas Bestechendes, was Suarez anerkennt, wenn er sagt: „Formell jedenfalls ist es wahr, daß jedes Ding unter dem Gesichtspunkte des Daseins eine individuelle Note an sich trägt, oder die Existenz selbst, wie dieses so große Weiße im formalen Begriff des Weißen durch das Weiße bestimmt wird, obgleich schlechthin dieses Weiß, weil es als Subjekt (= Träger des Weißen) aufgefaßt wird, nicht durch das Weißsein bestimmt wird.“³⁾ Trotzdem kann die Existenz nicht eigentlicher Grund der Individualität sein, was aus folgenden Erwägungen erhellt: Die Wesenheit wird als solche von der spezifischen zur individuellen determiniert; die *essentia specifica* wird nun nicht, wie früher dargetan wurde, durch etwas real Verschiedenes kontrahiert. Somit kann die Existenz nicht das kontrahierende Moment sein. Die Wesenheit eines Einzeldinges ist auch dann, wenn von ihrem Dasein abstrahiert wird, individuell und schließt somit den Grund der Individualität in sich. Die individuellen Differenzen der Einzeldinge gehören genau so wie die Artdifferenzen der ewigen Ordnung der Possibilia an. Deshalb ist z. B. Petrus dieser Mensch. Die Konkretion der allgemeinen Wesenheit zur singulären

¹⁾ John Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, Uebers. u. hsg. von Karl Winckler, Leipzig 1913, 1. Bd. S. 396 (2. Buch, Kap. 27, Identität und Verschiedenheit). — ²⁾ *ibid.* S. 421.

³⁾ *Disp. met. V, sect. 5, n. 2.*

ist somit ganz unabhängig von der zufälligen Verwirklichung eines Individuums.

Auch die Anwendung des Satzes, daß ein singulärer Akt eine singuläre Potenz voraussetzt, auf das Verhältnis von Wesenheit und Dasein, führt zu demselben Ergebnis, daß nämlich das Dasein nicht die individuierende Realität sein kann.

Schließlich kann bei der Existenz eine *ratio communis* und *singularis* unterschieden werden. Wodurch soll dann die allgemeine Existenz zur singulären werden?

Bei Locke ist die vorliegende Lehre freilich nicht so konsequent durchgeführt, daß diese Argumente ohne weiteres auf sie angewandt werden könnten. Auch die inhaltliche Seite des Dinges wird zur Bestimmung der Individualität herangezogen. Die tatsächliche Bestimmung des Individuationsprinzips bei Locke zeigt sogar viel Ähnlichkeit mit der suaresischen Ansicht. Form und Materie erscheinen als individuierende Faktoren, doch so, daß die Form als Hauptgrund der Individualität erscheint.¹⁾

Wenn auch die Existenz nicht das Prinzip der Individuation schlechthin ist, so gehört sie doch in gewissem Grade zu ihm. Denn es muß die eine Existenz eines inhaltlich einen Dinges vorhanden sein, um sagen zu können, es ist ein und dasselbe. Wird eine inhaltlich individuell bestimmte Idee nach dem Untergange ihrer ersten Verwirklichung zum zweiten Male verwirklicht, so liegt doch wohl ein anderes Individuum vor. Auch Suarez berücksichtigt das, wenn er sagt, daß zur Individualität eines materiellen Kompositums nicht nur eine bestimmte Form und eine bestimmte Materie, sondern auch diese bestimmte Einigung gehört.

Wenn nicht die Existenz, sondern die Subsistenz Prinzip der Individuation sein soll,²⁾ so ist das wichtigste Argument dagegen folgendes. Es handelt sich hier um die Individualität der Natur eines Dinges, die mit der Subsistenz nicht zusammenzufallen braucht, so daß die ganze Ansicht keiner weiteren Beachtung bedarf. Der Unterschied zwischen Subsistenz und substantieller Entität ist aus theologischen Gründen in der Scholastik vorgenommen worden, und auch die Argumentation des Suarez in diesem Punkte meist theologischem Material entnommen.

¹⁾ John Locke, *ibid.* s. die Ausführungen über die Identität der Pflanzen, der Tiere und des Menschen.

²⁾ *Disp. met. V., sect. 5, n. 6.*

Durch die bisherigen Ausführungen ist Suarez' eigener Standpunkt mit genügender Klarheit zur Darstellung gekommen. Alle die bis ins Subtilste gehenden Auseinandersetzungen haben erwiesen, daß jede singuläre Entität durch sich selbst individuell ist, und daß es keines außerhalb des Dinges liegenden Prinzipes zu seiner Individuation bedarf. Alle Konstitutivprinzipien eines Dinges sind zugleich seine Individuationsprinzipien, so bei einem materiellen Kompositum die Materie, die Form und deren Einigung. Es läßt sich wohl eine metaphysische Unterscheidung zwischen allgemeiner Wesenheit und individueller Differenz machen, aber es ist ausgeschlossen, daß jene Differenz ein spezielles Prinzip, ein besonderes, vom übrigen Dinge verschiedenes Fundament habe, sondern es muß gesagt werden, daß jede Entität durch sich selbst individuell ist.

Diese Ansicht steht, wie Suarez im Anfang der sechsten Sektion ausführt, endgültig für ihn fest. Damit dennoch die Ansicht klarer hervortritt, will er bei jeder einzelnen Art von Realitäten noch einmal im besonderen nach dem Grunde der Individualität fragen.

Diese nun folgenden Ausführungen nehmen in der Darstellung bei Suarez einen sehr breiten Raum ein. Suarez beliebt es überhaupt, alles bis in das Allerletzte zu verfolgen, selbst da, wo es gar nicht mehr nötig ist. So ist auch eigentlich jetzt schon die ganze Frage geklärt, und die folgenden Ausführungen könnten wegfallen. Es fehlt Suarez zuweilen an der Kürze und Knappheit eines Thomas von Aquin, freilich wird bei seiner breiten Darstellungsweise die Analyse weiter getrieben.

III. Teil. Nachwirkungen der Lehre Suarez' in der neueren Philosophie.

Die Vorstellung, daß die moderne Philosophie aus einem jähen Bruche mit der Scholastik und aus einem vollständigen Neubeginn entstanden sei, diese landläufige Vorstellung ist ebenso unhistorisch wie populär. Eine genauere historische Betrachtung hat gezeigt, daß der Faden der Tradition nie gerissen ist, und daß besonders die jüngere Scholastik einen unverkennbaren Einfluß auf die Entwicklung der modernen Philosophie ausgeübt hat.¹⁾ Besonders die junge Wissenschaft des Protestantismus hat sich lange Zeit an die großen scholastischen Metaphysiker angelehnt.²⁾ Daß im Zeitalter Descartes' und Spinozas der Aristotelismus die durchaus herrschende Richtung war, ist heute außer Zweifel gestellt durch die Berichte von Zeitgenossen. Heereboord, ein Schüler Descartes', zeichnet uns in seinen 1654 veröffentlichten Meletemata dieses Bild der damaligen philosophischen Lage. Speziell auch von der Bedeutung Suarez' weiß er zu berichten, er nennt ihn *omnium metaphysicorum papa atque princeps.*³⁾

Nach seiner Ansicht sind alle Lehrbücher der Metaphysik seiner Zeit bloße Kompendien der suaresischen Schriften. Descartes kennt Suarez. Daß auch Spinoza Suarez gekannt hat, darf wohl als sicher gelten. Auch Leibniz hat sich eingehend mit Suarez befaßt, und bei ihm sind die Einflüsse, die er von Suarez empfangen, unverkennbar. Wie sehr Schopenhauer Suarez geschätzt, kommt in seinen Schriften und Briefen mehrfach zum deutlichen Ausdruck. Somit „reicht der große scholastische Systematiker Franz Suarez mit seinem Einfluß

¹⁾ Vgl. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik, Philosoph. Aufsätze, E. Zeller gewidmet. Leipzig 1887, S. 86 ff.

²⁾ Vgl. Peter Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921.

³⁾ Heereboord, Meletemata (S. 27 der Ausg. vom J. 1680). — *Si quae (volumina Metaphysicorum) sint breviora atque ornatiores . . . compendia tantum esse Suaresianorum conceptuum (in Vorrede zu Fr. Burgersdici, Institutionum Metaphysicarum Libri II, 1657).*

tief in die neue Zeit, ja bis in die philosophische Gegenwart herein“ (Hönigswald).¹⁾

Es erscheint demnach wohl begründet, wenn bei der Darstellung einer Lehre Suarez' zum Schlusse wenigstens in aller Kürze der Einfluß dieser Lehre in der weiteren Geschichte der Philosophie gewürdigt wird. Dieser Einfluß soll nur an drei großen Gestalten der Philosophie, Spinoza, Leibniz und Schopenhauer untersucht werden.

Bei Spinoza sind die Spuren der Spekulation über das Individuationsprinzip unverkennbar. Die Fundamente des Spinozismus finden erst durch die scholastischen Theorien über das Individuationsprinzip ihre Erklärung. Es ist an sich freilich nicht leicht, in Spinozas Hauptwerk, der Ethik, die einzelnen Verbindungslinien zur Scholastik richtig herauszustellen, da Spinoza in ihr rein systematisch und konstruktiv, ohne jeden historischen Ausblick verfährt. Wenn auch somit direkte Einflüsse schwer festzustellen sind, so lassen sich doch thomistische, scotistische und suaresische Tendenzen eindeutig erkennen und voneinander unterscheiden.

Spinoza geht von der Definition der *causa sui* und der Substanz aus, und das Grundlegende in seinem System ist es, daß beide Begriffe einander gleichgesetzt werden. Dadurch kommt er zu der einzig möglichen und einzig tatsächlichen Substanz. Zu diesem Ergebnis führen ihn die ersten Beweise im ersten Buche seiner Ethik.²⁾ Der erste Satz enthält die Selbstverständlichkeit, daß die Substanz der Natur nach eher ist als ihre Affektionen. Im zweiten Satze wird behauptet, daß zwei Substanzen, die verschiedene Attribute haben, nichts miteinander gemein haben. Der dritte behauptet, daß bei Dingen, die nichts miteinander gemein haben, auch nicht das eine Ursache des andern sein kann. Im vierten wird der Gedanke ausgesprochen, daß zwei oder mehrere verschiedene Dinge sich nur durch die Verschiedenheit ihrer substantiellen Attribute oder ihrer Affektionen unterscheiden können. Der nächste Satz, der besagt, daß es in der Ordnung der Dinge nicht zwei oder mehrere Substanzen derselben Natur oder Attribute geben könne, stützt sich ganz unzwei-

¹⁾ Richard Hönigswald, *Die Philosophie von der Renaissance bis Kant*, Berlin 1923, S. 3.

²⁾ *Benedicti de Spinoza, Opera*, hsg. von J. van Vloten und J. P. N. Land, Haag 1882, I. Bd., S. 37 ff. *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

deutig auf scholastische Gedanken, die der Spekulation über das Individuationsprinzip entnommen sind. Der Beweis für diesen Satz geht auf den vorhergehenden, daß mehrere verschiedene Dinge sich nur durch ihre Attribute oder Affektionen unterscheiden können, zurück. Das Zweite fällt für Spinoza sofort weg, Substanzen können sich nicht durch ihre Akzidenzien unterscheiden, da sie selbst der Natur nach eher als ihre Affektionen sind. Hier gebraucht Spinoza einen Satz, der im Kampfe gegen das thomistische Individuationsprinzip von scotistischer Seite und von Suarez wiederholt gebraucht worden ist. Bei Suarez ist er ein grundlegender Satz in seiner Lehre über das Individuationsprinzip. Jedenfalls verwertet Spinoza weiter wirkende scotistisch-suarezische Gedanken. Diesen Satz verbindet Spinoza mit einem echt thomistischen, der für das Individuationsprinzip der Thomisten grundlegend ist, und gewinnt durch die Verbindung beider einen der Grundpfeiler seines Systems. Für Spinoza ist es eine selbstverständliche Voraussetzung, daß Substanzen, wenn sie sich nur durch die Attribute unterscheiden, verschiedene Attribute haben müssen; es gibt nicht zwei Dinge mit gleichem Attribut. In dieser Voraussetzung spiegelt sich unverkennbar der aristotelische und thomistische Begriffsrealismus wider, obgleich Spinoza sonst Nominalist ist. Das Allgemeine wird real aufgefaßt. Sollen mehrere Individuen derselben Art möglich sein, dann muß etwas außerhalb des Allgemeinen und der Form Liegendes zum Allgemeinen hinzutreten, um die reale Vervielfältigung zu bewirken. Tritt kein vervielfältigendes Prinzip hinzu, dann ist nur ein einziges Individuum dieser Art möglich. Hier liegt, wie Suarez wiederholt betont, eine Vermengung der *distinctio formalis* und der *distinctio formarum* vor. Es ist sehr wohl möglich, daß zwei Dinge durchaus voneinander verschieden sind, daß aber ihre Begriffe inhaltlich übereinstimmen. Nur wenn die Begriffe hypostasiert werden, kann verlangt werden, daß zu einer inhaltlichen Bestimmtheit etwas hinzutrete, was sie von Aehnlichem scheidet. Dieser starke Realismus ist ebenso wie bei Aristoteles und Thomas von Aquin bei Spinoza selbstverständliche Voraussetzung. Wenn sich Substanzen nur auf Grund ihrer Attribute, das heißt ihrer inhaltlichen Bestimmtheit unterscheiden, dann kann es, meint Spinoza, nicht zwei Substanzen mit derselben inhaltlichen Bestimmtheit geben. Spinoza folgert weiter daraus, daß eine Substanz nicht von einer anderen hervorgebracht werden kann, weil nach Lehrsatz III nur ein solches Ding Ursache eines anderen sein kann, das mit ihm etwas gemein hat, was ja nach dem Vorhergehen-

den unmöglich ist. So kommt Spinoza zur Gleichsetzung der beiden Begriffe: *substantia* und *causa sui*.

Spinoza hat, wie aus der bisherigen Analyse sich wohl ergeben hat, Suarez' Lehre über das Individuationsprinzip nicht selbst studiert, sonst hätte er nicht unbesehen jene thomistische Voraussetzung übernehmen können; trotzdem aber hat er auch suaresische Gedanken, wohl aus der ganz nach Suarez orientierten Metaphysikliteratur seiner Zeit verwertet. Auch an anderen Stellen finden sich noch deutliche Anklänge an die suaresische Lehre vom Individuationsprinzip. So ist bei Spinoza die Form der Grund der Individualität eines Körpers, denn es können, so meint Spinoza, körperliche Teile durch andere ersetzt werden, ohne daß das Individuum seine Natur verändert, sofern nur seine Form keine Veränderung erleidet.¹⁾

Es ist bekannt, daß Leibniz in seiner Jugend viel die Scholastik studiert hat, und daß er von sich gestand, er habe mit ebensovieler Leichtigkeit Suarez zu lesen vermocht, als man die milesischen Märchen oder die sogenannten Romane liest.²⁾ Seine scholastischen Kenntnisse und seine große Belesenheit spiegeln sich in seiner Erstlingsarbeit, in der Dissertation „*de principio individuationis*“ wider. Später wandte sich Leibniz langsam von der Scholastik ab, und seine allgemeine Mißstimmung gegen die Scholastik macht sich in einem gelegentlichen Tadel Suarez' bemerkbar.³⁾ Auf diese Episode einer Entfremdung folgt wieder eine Annäherung an die Scholastik, und Leibniz zählt dann Suarez zu den tiefsten Scholastikern; er sagt: „*je ne despere de rien, quand je considere le travail, la penetration, et le loisir d'un Suarez ou de quelque autre de ce caractere*“.⁴⁾ Es ist deshalb von vornherein anzunehmen, daß Suarez' Lehre vom Individuationsprinzip auch bei ihm ihren Widerhall gefunden hat. Hat sich Leibniz doch besonders eingehend mit der Frage der indi-

¹⁾ Spinoza, *Ethica* II, Lemma IV: *Si corporis, sive Individui, quod ex pluribus corporibus componitur, quaedam corpore segregentur, et simul totidem alia eiusdem naturae eorum loco succedant, retinebit Individuum suam naturam uti antea, absque ulla formae mutatione.* — s. auch Lemma VI und VII.

²⁾ *Vita Leibnitii*, in G. E. Guhrauer, Gottfr. Wilh. Leibniz, Breslau II, Anhang S. 55.

³⁾ Leibniz, *Die philos. Schriften* (Gerhardt), IV, S. 148: *Suarez non quidem ingeniosior, tamen audacior . . . causam definivit: <quod influit esse in aliud>; barbare satis et obscure, etc.*

⁴⁾ Leibniz, *Die philos. Schriften* (Gerhardt), VII, S. 168.

viduellen Substanz befaßt von seiner Jugendarbeit bis zu seinen letzten Vermächtnisschriften und gilt doch seine Monadenlehre als das „große klassische System des Individualismus“ (Heimsoeth).¹⁾

Sachlich zeigt Leibnizens Jugendarbeit *de principio individuationis* einen deutlichen Anschluß an die suaresische Lösung. Schon am Anfang²⁾ trennt er sich von der thomistischen Lösung, die zwei verschiedene Individuationsprinzipien annimmt, einmal für die Körper die *materia signata*, für die Engelgeister deren eigene Entität, und sieht von der Besonderheit der materiellen und immateriellen Substanz ab, um hier nur allgemeine Ansichten zu behandeln. Er glaubt ihrer hauptsächlich vier zu finden. Entweder ist das Individuationsprinzip die ganze Entität — das ist die erste Ansicht — oder es ist nicht die ganze. Hier kann wiederum eine bloße Negation vorliegen — zweite Ansicht — oder aber etwas Positives. Das Positive kann seinerseits wieder ein physischer Teil sein, der die Wesenheit bestimmt, nämlich die Existenz; oder aber ein metaphysischer, der die *species* näher bestimmt, die *haecceitas*. Das sind die dritte und vierte Ansicht. Leibniz selbst entscheidet sich für die erste Auffassung, die sich auch bei Suarez findet. Jedoch kann man nicht sagen, daß er hierin von Suarez bestimmend beeinflusst sei, denn Leibniz nennt zunächst einmal den Namen Suarez selten. Er zeigt eine verhältnismäßig große Kenntnis von Autoren in diesem Punkte, besonders auch von Scholastikern, die nach Suarez lebten, und die ganz sicher von dem damaligen *Princeps metaphysicorum* ihre philosophische Richtung erhalten haben. Deshalb ist auch alsdann aus den Argumenten, die angeführt werden, kein Schluß auf eine spezielle Einwirkung Suarez' zulässig, da diese Argumente damals Allgemeingut der philosophierenden Welt waren.

In der Vorrede zur Schrift: *de principiis et vera ratione philosophandi* des Marius Nizolius, die er wieder herausgab, lobt er die älteren Scholastiker und nennt die Nominalisten „*profundissima secta inter Scholasticos et hodiernae reformatae philosophandi rationi congruentissima, quae cum olim maxime floreret, nunc apud scholasticos quidem extincta est*“.³⁾ Die nominalistische Ver-

¹⁾ Heinz Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Berlin 1922, S. 260.

²⁾ Leibniz, *Die phil. Schriften* (Gerhardt), IV, *Disputatio metaphysica de principio individuationis* § 3 S. 17.

³⁾ *ibid.* IV, S. 157.

werfung der Universalien billigt Leibniz hier und zeigt somit, daß er auch die suaresische Lösung, die in der Lehre vom Individuationsprinzip und den Universalien die gerechten Ansprüche des Nominalismus mit dem Realismus zu verbinden sucht, nicht anerkennt.

Man könnte allenfalls noch geneigt sein, nach Anklängen mit Suarez im Problem der Individualität in Leibnizens Monadologie zu suchen. Jedoch sagt Leibniz gerade von ihr, daß sie sein eigenes Werk ist, und daß er in ihr von der Scholastik abweiche.¹⁾

Monaden sind für Leibniz die Substanzen, aus denen sich das Universum aufbaut; sie sind individuelle Entwicklungskräfte. Sie sind metaphysische Punkte, keine physische teilbare, aber auch nicht mathematische unwirkliche, sondern Kraftpunkte. Die Kraft ist das Primäre. Sie ist eine einzelne und einzigartige, und ihre Einzigartigkeit ist ihr formhaft wesentlich. Nicht durch ein einzelnes Merkmal unterscheidet sich die eine Monade von der andern, sondern durch ihr ganzes unwiederholbares Sein. Der Gedanke erinnert an Suarez, insofern auch bei ihm sich die Individuen durch ihr Gesamtsein voneinander unterscheiden und ein teilhaftes Individuationsprinzip verworfen wird. Der Gedanke aber besagt bei Leibniz noch viel mehr. Ein jedes Einzelwesen ist einzig in seiner Art in der Stufenordnung der ganzen Welt. Eine rein numerische Vielheit gibt es für Leibniz nicht. Das würde nach ihm dem Satz vom zureichenden Grunde widersprechen. Es läge kein Grund für die Verschiedenheit zweier Dinge vor, die inhaltlich übereinstimmen. So fällt bei ihm das Prinzip der Individuation mit dem der Spezifikation zusammen: *principium individuationis idem est quod absolutae specificationis, qua res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit.*²⁾

Aus der *lex identitatis indiscernibilium* folgt, „daß niemals zwei Substanzen einander vollkommen gleichen und nur der Zahl nach voneinander verschieden sind, daß somit, was der heilige Thomas von den Engeln und Intelligenzen behauptet (*quod ibi omne individuum sit species infima*), von allen Substanzen überhaupt

¹⁾ *ibid.* II, S. 511: *Mea igitur doctrina de substantia composita videtur esse ipsa doctrina Scholae Peripateticae, nisi quod illa monades non agnovit.*

²⁾ Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, III. Bd., Gottfried Wilhelm Leibniz, Heidelberg⁴ 1902, S. 337. — G. W. v. Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschl. Verstand*, herausg. von Schaarschmidt, Leipzig² 1904, 2. Buch, 1. Kap., S. 220: *Das Prinzip der Individuation hommt in den Individuen auf das Prinzip der Unterscheidung zurück.*

gilt.“¹⁾ Noch an anderer Stelle hebt Leibniz diesen Anklang an Thomas hervor: „Uebrigens bin ich soweit entfernt davon, ein und dasselbe Individuum als mehrfach vorhanden zu setzen, daß ich umgekehrt vielmehr der Lehre des hl. Thomas von den Intelligenzen beistimme und sie für allgemein gültig halte: daß es nämlich nicht zwei Individuen geben kann, die einander gänzlich ähnlich oder die nur der Zahl nach (solo numero) verschieden sind.“²⁾

Mit diesem Gedanken, der einem schon angeführten von Spinoza gleicht, stellt sich Leibniz auf den Boden des Nominalismus; gültige Allgemeinbegriffe sind nicht mehr möglich. Das eigentliche scholastische Problem der Individuation, die Frage nach dem Grunde der numerischen Vervielfältigung innerhalb einer Art, scheidet von vornherein aus.

Auch bei Schopenhauer finden sich Reflexionen über das Individuationsprinzip und sogar ausdrückliche Bezugnahme auf Suarez. Es ist daher angebracht, noch kurz die Frage zu erörtern, ob Schopenhauer in diesem Punkte auch eine sachliche Beeinflussung durch Suarez erfahren hat. Wiederholt kommt es in Schopenhauers Schriften zum Ausdruck, wie hoch er Suarez einschätzt. Die *Disputationes metaphysicae* sind für Schopenhauer ein „echtes Compendium der ganzen scholastischen Weisheit, woselbst man ihre Bekanntschaft zu suchen hat, nicht aber in dem breiten Geträtsche geistloser deutscher Philosophieprofessoren, dieser Quintessenz aller Schalheit und Langweiligkeit“.³⁾ Tatsächlich hat Suarez' Metaphysik lange eine ganze Geschichte der Philosophie ersetzen müssen, denn Suarez schickt seinen eigenen Lösungsversuchen ausführliche historische Exkurse voraus. Deshalb hat auch Schopenhauer seine Kenntnis der scholastischen Philosophie, wie es scheint, fast ganz Suarez entnommen.

Schopenhauers Werk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ nimmt wiederholt Bezug auf Suarez.⁴⁾ In einem noch ungedruckten Briefe an Hofrat Keil vom 18. Februar 1818 schreibt er von Leipzig, daß ihm für jene Arbeit (gemeint ist: Die Welt als Wille und Vorstellung) noch „die Durchsicht eines wichtigen Werkes mangelt, welches die hiesige sonst überaus vortreffliche Bibliothek durch ein

¹⁾ G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, hrsg. von E. Cassirer, Leipzig 1906. S. 144. — ²⁾ *ibid.* S. 200.

³⁾ Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke, hrsg. von E. Grisebach, IV, 70.

⁴⁾ Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, herausgeg. von Paul Deussen. München 1911, S. 134, 148, 181 u. a.

besonderes Mißgeschick nicht besitzt, obgleich an 10 verschiedene Auflagen davon erschienen sind, es ist das Werk eines berühmten spanischen Scholastikers: Suarez, *disputationes metaphysicae*.“

In seinem Werk entwickelt Schopenhauer seine Lehre vom Willen als dem Ding an sich, das von seinen Erscheinungen völlig verschieden ist, aber in der raumzeitlichen Vielheit der Dinge sich objektiviert. Durch Zeit und Raum allein besteht diese Vielheit und ist nur dadurch möglich. Deshalb nennt Schopenhauer Raum und Zeit „mit einem aus der alten eigentlichen Scholastik entlehnten Ausdruck „das principium individuationis.“¹⁾ „Denn Raum und Zeit allein sind es, mittels welcher das dem Wesen und Begriff nach Gleiche und Eine doch als verschieden, als Vielheit neben und nacheinander erscheint: sie sind folglich das principium individuationis, der Gegenstand so vieler Grübeleien und Streitigkeiten der Scholastiker, welche man in Suarez (Disp. 5 sect. 3) beisammen findet.“²⁾

Wiederholt noch spricht Schopenhauer von diesem principium individuationis. Es ist der Grund, weshalb sich das eine Ding an sich in vielen einzelnen Erscheinungen objektivieren kann. In Spinozas Pantheismus fehlt ein solches principium individuationis.³⁾ Trotzdem kann man nicht sagen, daß dieses principium individuationis organisch aus dem Zusammenhange bei Schopenhauer ersteht. Nirgendwo findet sich eine Begründung für die individuierenden Funktionen von Raum und Zeit. Schopenhauer hat mit diesem Prinzip nur einen geistreichen Gedanken in sein System eingebaut. Die Sache selbst hat ihn eigentlich nicht beschäftigt. Suarez' Ablehnung eines derartigen Individuationsprinzips kümmert ihn gar nicht. Auf den Gedankengang Suarez' ist er, soweit sich ersuchen läßt, gar nicht eingegangen. Somit kann natürlich auch von einer sachlichen Beeinflussung von Seiten Suarez' nicht gesprochen werden.

Das Resultat ist also negativ: Suarez' Lehre vom Individuationsprinzip hat in der modernen Philosophie keinen wirklichen Einfluß gehabt.

¹⁾ *ibid.* S. 134. — ²⁾ *ibid.* S. 134.

³⁾ H. C. W. Sigwart, *Der Spinozismus*. Tübingen 1839, S. 134: Es fehlt an einem Principium individuationis, und somit an der lebendigen Copula zwischen der Substanz und den endlichen Dingen, wie an einer solchen Copula zwischen den Attributen der Substanz.