

Zur Geschichte und Problematik der Barockscholastik in Deutschland

von Josef de Vries S. J.

1. Einführung

Die Bezeichnung ‚Barockscholastik‘ scheint zuerst von *Karl Eschweiler*¹ gebraucht worden sein, fand aber zunächst Widerspruch, weil das Wort ‚Barock‘ nur den bekannten Kunststil bezeichne. Unterdessen ist aber der Stilbegriff ‚Barock‘ zum Namen einer europäischen Kulturepoche geworden², und so hat auch die Bezeichnung ‚Barockscholastik‘ ihre Berechtigung. Als die Zeit des Barock gilt dabei vor allem das 17. und das beginnende 18. Jahrhundert. Für Deutschland war allerdings die Zeit des 30jährigen Krieges (1618 bis 1648) eine Zeit kulturellen Niedergangs, der auch in den folgenden Jahrzehnten nur langsam überwunden wurde. Das gilt auch für die philosophischen Studien. Immerhin hat aber auch in der Zeit als „Mars die Stunde regierte“, die Schulphilosophie, sowohl die katholische, die „Scholastik“, wie auch die protestantische, die alten Traditionen nicht abbrechen lassen. Zum Teil geschah dies, namentlich auf katholischer Seite, im Anschluß an die Lehrer des Mittelalters, namentlich an *Thomas von Aquin*, aber auch an *Duns Scotus*. Unmittelbarer war der Einfluß der zeitlich näher liegenden spanischen Scholastik des 16. Jahrhunderts, die zudem vor den mittelalterlichen Autoren ein besseres Latein voraus hatte, was in der Zeit des Humanismus von großer Bedeutung war. Das „barbarische“ Latein namentlich der spätmittelalterlichen Scholastiker war ja einer der Hauptgründe der Verachtung, der die Scholastik verfallen war. Diesen Vorwurf konnte man *Francisco Suárez* gewiß nicht machen, es sei denn, daß man jede Neubildung lateinischer Fachausdrücke über die Sprache Ciceros hinaus als „Barbarei“ bezeichnet. Daß solche Neubildungen notwendig waren, wenn man Fragen der Metaphysik, die Cicero noch fernlagen, überhaupt behandeln wollte, das sahen auch die Metaphysiker der protestantischen Schulphilosophie ein. *Ernst Lewalter*³ zitiert dafür den dänischen Polyhistor *Kaspar Bartholinus*, der in seiner „Metaphy-

¹ Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts, in: SFGG 1 (1928) 251-325.

² Vgl. die Artikel ‚Barock‘ in: Der Große Herder 1 (1952) und in: Brockhaus-Enzyklopädie 17. Auflage (1967). *J. Hirschberger* gebraucht schon 1952 unbedenklich den Ausdruck ‚Barockphilosophie‘, zuerst für die Scholastik dieser Zeit (Geschichte der Philosophie, 2. Bd. 73 und 76), dann auch für die Philosophie der modernen Systematiker (Descartes, Spinoza, Leibniz). „Die Philosophie ist in dieser Epoche so baufreudig wie das ganze Barock“ (78).

³ Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts, Hamburg 1935, 39.

sica maior“ (1630) die „Unlatinität“ (illatinitas) mancher seiner Fachausdrücke dadurch rechtfertigt, daß „auch den Philosophen Wortneubildungen (onomatopoein, nach Aristoteles, Kategorien 7, 7a 5f.) erlaubt sind, wo die Lehrer von Latium mit ihrem Wortschatz versagen. Denn die Wörter müssen den Sachen selbst angepaßt werden, nicht umgekehrt . . . Daß aber gerade in der Metaphysik ein großer Mangel an (klassisch lateinischen) Wörtern besteht, wer weiß das nicht? Dieser Stoff war eben Cicero unbekannt.“ Aber warum griff die protestantische Schulmetaphysik nun gerade auf *Suárez*, nicht auf *Thomas* zurück, dessen Latein doch auch nicht als „barbarisch“ gelten kann? *Lewalter*⁴ antwortet darauf: „Die Frage für die Wittenberger und Helmstedter Professoren war nicht: Thomas oder Suárez?, sondern Metaphysik oder keine Metaphysik? – personell gesprochen: Suárez oder Philippus (Melanchthon) und Ramus? Anders gesagt: Jesuitenmetaphysik oder philippo-rameische Dialektik?“ Zu ergänzen wäre wohl noch: Suárez hatte „wohl die ausführlichste systematische Darstellung der Metaphysik, die es überhaupt gibt“⁵, geschrieben, während bei Thomas eine systematische Gesamtdarstellung fehlt.

Wie sehr die *Disputationes metaphysicae* des *Suárez* gerade in Deutschland geschätzt wurden, geht auch daraus hervor, daß dieses Werk, zuerst 1597 in Salamanca gedruckt, von 1600 bis 1630 fünfmal in Deutschland neu gedruckt wurde. Ähnliches gilt von den 4 Bänden der Kommentare des *Pedro Fonseca* zur Metaphysik des Aristoteles, wie auch von den Kommentaren anderer Mitglieder des Kollegs der Jesuiten in *Coimbra* zu weiteren Werken des Aristoteles. Dabei ist zu beachten, daß diese umfangreichen Werke als Textbücher für den Unterricht nicht in Betracht kamen. Anders war es mit den *Institutiones Dialecticae* des *Pedro Fonseca*, die darum in Deutschland von 1567 bis 1613 sogar 15 Auflagen erlebten. Daß 1613 die Neuauflagen aufhörten, hängt offenbar damit zusammen, daß damals das Kompendium der Dialektik des belgischen Jesuiten *Ph. Du Trieu* eingeführt wurde⁶, das von 1615 bis 1752 36 Auflagen erlebte, davon eine stattliche Anzahl in Köln und Mainz und anderen deutschen Städten⁷. Im übrigen scheinen die philosophischen Vorlesungen, mindestens bei den Jesuiten, lange Zeit im Anschluß an die Texte des *Aristoteles* selbst gehalten worden zu sein, sowohl in der Naturphilosophie, zu der auch die philosophische Psychologie (*De anima*) gerechnet wurde, wie auch in der Metaphysik und Ethik. Damit hängt es auch zusammen, daß eigene Lehrbücher oder Lehrbuchreihen (*Cursus*) der

⁴ Ebd. 18.

⁵ *J. Hirschberger*, (Anm. 2), 66.

⁶ Vgl. *B. Duhr*, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, 2. Bd. 1 Teil, Freiburg 1913, 525.

⁷ Vgl. *C. Sommervogel*, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 8. Bd., Bruxelles 1898, 234–236.

Professoren im allgemeinen erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts aufkamen. Um so mehr häuften sie sich im 18. Jahrhundert. Ähnliches gilt von Büchern über philosophische Einzelfragen.

Die älteste und wohl bedeutendste Hochschule der Jesuiten war Ingolstadt. Andere Studienzentren der Jesuiten waren Wien, Prag, Innsbruck, München, Dillingen, Freiburg, Würzburg, Fulda, Trier, Köln, Münster, Paderborn. In Ingolstadt lehrte 1575–1592 der Spanier *Gregor von Valencia* S. J.⁸, der durch seine Vorlesungen und Thomaskommentare die spanische Reform der Scholastik nach Deutschland brachte. Ein anderer, der unmittelbar aus Spanien die neue Scholastik in das Reich brachte, war *Roderigo Arriaga* S. J. (1592–1667), der 1625 an die Universität Prag kam und sich dort hohen Ansehens erfreute. Er ließ 1632 einen *Cursus philosophicus* als Textbuch in Antwerpen drucken; eine 2. Auflage erschien 1639 in Paris in einem Folioband. Arriaga folgte vor allem *Suárez*, übte freilich auch an ihm als sehr selbständiger Denker in manchen Punkten Kritik⁹.

Wie schon im Mittelalter, so war auch in der Barockzeit „die Scholastik“ keineswegs eine einheitliche „Schule“. *Bernhard Jansen* S. J. (1877–1942) hat sich wie kein anderer in Deutschland mit der Scholastik im 17. und 18. Jahrhundert beschäftigt; nicht alle Richtungen, die er unterscheidet, waren auch in Deutschland vertreten¹⁰. Die thomi-

⁸ Vgl. *W. Hentrich*, Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik im 16. Jahrhundert, in: v. Rintelen, Hrsg., *Philosophia perennis*, Regensburg 1930, 293–307. Das Hauptwerk Gregors: *Commentaria theologica* (zur Summa des Thomas v. Aquin), 4 Foliobände, Ingolstadt 1591–99 und 19 weitere Auflagen.

⁹ Vgl. *B. Jansen*, Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts, (vgl. Anm. 10), über Arriaga: 426–429; *ders.*, Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhunderts, (vgl. Anm. 10), über Arriaga: 197–201.

¹⁰ Wir geben hier ein Verzeichnis der einschlägigen Arbeiten *B. Jansens*:

a. Deutsche Jesuiten-Philosophen des 18. Jh.s in ihrer Stellung zur neuzeitlichen Naturauffassung, in: *ZKTh* 57 (1933) 384–410 (im folgenden abgekürzt: DJ).

b. Quellenbeiträge zur Philosophie im Benediktinerorden des 17./18. Jahrhunderts, in: *ZKTh* 60 (1936) 55–89 (= B).

c. Zur Philosophie der Scotisten des 17. Jahrhunderts, in: *FS* 23 (1936) 28–58, 150–175 (= Sc). Auch als Sonderdruck erschienen, Werl 1936, 56 S.

d. Philosophen katholischen Bekenntnisses in ihrer Stellung zur Philosophie der Aufklärung, in: *Schol.* 11 (1936) 1–51 (= A).

e. Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts, in: *PhJ* 50 (1937) 401–444 (= Sch).

f. Zur Phänomenologie der Philosophie der Thomisten des 17./18. Jahrhunderts, in: *Schol.* 13 (1938) 49–71 (= Th).

g. Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhunderts, in: *PhJ* 51 (1938) 172–215, 367–384, 457–470. (= J). Auch als selbständiges Buch erschienen, Fulda 1938.

h. Die *Philosophia Pollingiana* des Eusebius Amort, in: *ZKTh* 62 (1938) 569–574 (= P).

i. Die Wesensart der Metaphysik des Suárez, in: *Schol.* 15 (1940) 161–185 (= S).

k. Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant, Paderborn 1940, 86–90; 199–213 (= E).

l. Die scholastische Psychologie vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: *Schol.* 26 (1951) 342–363 (= Ps).

stische Philosophie vertraten natürlich vor allem die Dominikaner. Bekannt sind die mehrbändigen Gesamtdarstellungen der thomistischen Philosophie des Portugiesen *Johannes a S. Thoma*, zuerst 1636 gedruckt, des Franzosen *Antoine Goudin* (1671) und des Italieners *Salvatore Roselli* (1777), die alle in mehreren Auflagen weite Verbreitung fanden. In Deutschland waren es vor allem die Benediktiner, die namentlich an der von ihnen mitbegründeten Universität Salzburg thomistische Philosophie lehrten. Genannt seien die vierbändige *Philosophia thomistica Salisburgensis* des *Ludwig Babenstuber* O. S. B. (1704) und der dreibändige *Cursus philosophicus Sangallensis* des *Celestinus Sfondrati* O. S. B. (1695).

Die Schule der Scotisten erlebte gerade im 17. Jahrhundert eine neue Blütezeit. Wie B. Jansen mitteilt, schrieb der bekannte Zisterzienser-Bischof *Caramuel Lobkovicz* 1651 in seiner *Theologia fundamentalis*: „Die Schule des Scotus ist zahlreicher als alle anderen zusammen.“ Freilich scheint das mehr für die romanischen Länder und für Irland als für Deutschland zu gelten¹¹. Jedenfalls erwähnt Jansen nur einen Deutschen, den Schlesier *Bernhard Sannig*, von dem 1684 in Prag drei Bände in Folio erschienen mit dem Titel: *Schola Philosophiae Scotistarum seu Cursus philosophici ad mentem Doctoris subtilis*¹². – Von dem Augustinerchorherrn *Eusebius Amort* (1692–1775) wird noch die Rede sein. – Andere von Jansen erwähnte Schulen, wie die des Heinrich von Gent, dem die Serviten als ihrem vermeintlichen Ordensbruder folgten, scheinen in Deutschland keine Vertreter gehabt zu haben. „Die Bewegung (der ‚Henrizisten‘) beschränkte sich auf Italien.“¹³

2. Der Einfluß der Scholastik in der Barockzeit

Die Barockphilosophie sowohl der katholischen Scholastik wie der protestantischen Schulphilosophie dürfte damals einen breiteren Personenkreis erreicht haben als die humanistischen oder sonstwie nicht-scholastischen Denker der Übergangszeit und die ersten großen Systematiker der Neuzeit. Denn diese lehrten zumeist nicht an Hochschulen, sondern wirkten nur durch ihre gedruckten Werke. Auffallend ist jedenfalls, wie wenig sich die Scholastiker der Zeit mit ihnen auseinandergesetzt haben, jedenfalls bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts.

Dagegen ist der Einfluß der Scholastik etwa auf *Leibniz*, der „die selbständige deutsche Philosophie der Neuzeit eröffnet“¹⁴, nicht zu

¹¹ B. Jansen, Sc (Sonderdruck) 14.

¹² Ebd. 33–35.

¹³ B. Jansen, Sch 403.

¹⁴ J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, 2. Bd., 3. Aufl., Freiburg 1952, 75.

unterschätzen. *Max Wundt*¹⁵ bemerkt, daß Leibniz „in der Gedankenwelt der Schulphilosophie groß geworden“ ist. *Johannes Hirschberger*¹⁶ schreibt dazu: „Mit dem Namen Leibniz wird die besondere Erkenntnis sichtbar, die sich aus dem Nachwirken der neuen spanischen Scholastik in der Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts ergibt. Es ist die Einsicht in den Zusammenhang auch der großen deutschen Philosophie mit dem Denken des Mittelalters. Leibniz... kennt die Gedanken der modernen Naturwissenschaft und verwertet sie, bewältigt sie aber auch, indem er die Begriffe der mechanistischen Naturwissenschaft auf letzte Grundlagen zurückführt und nachweist, daß die metaphysischen Begriffe der Scholastik deren notwendige Ergänzung bilden. Was ihm dabei Rahmen und Rüstzeug gab, waren die metaphysischen Grundgedanken der aristotelisch-scholastischen Philosophie, die er auf dem Wege über die deutsche Schulphilosophie kennengelernt hatte.“ Hirschberger weist weiter darauf hin, daß durch *Christian Wolff* diese Tradition weitergeführt wurde. Wolff kenne über den Thomisten *Dominikus von Flandern* (1425–1481) gut den Kommentar des *Thomas von Aquin* zur aristotelischen Metaphysik¹⁷. Durch Wolffs und seines Schülers *A. G. Baumgartens* Werke hat auch *Kant* die scholastische Tradition kennengelernt; eine direkte Kenntnis scheint er allerdings nicht gehabt zu haben.

Das Überlegenheitsgefühl der Scholastiker wie auch ihr Einfluß auf *Descartes*, *Spinoza* und namentlich auf *Leibniz* beruht vor allem auf der an die Hochscholastik anknüpfenden Ontologie (obwohl das Wort ‚Ontologie‘ noch fehlte) als dem Kernstück ihrer Philosophie und auf ihrer sorgsam ausgebildeten Terminologie. Es läßt sich allerdings nicht leugnen, daß es namentlich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht zuletzt infolge der Abschließung gegen alles Neue zu einer gewissen Erstarrung kam, zu einem bloßen Weitergeben des überlieferten Lehrstoffes. Nicht in einer tieferen Besinnung auf die Grundfragen, sondern in der Diskussion der zwischen den verschiedenen Schulen strittigen Fragen in lebensfernen Subtilitäten suchte man – freilich keineswegs überall – den Fortschritt der Lehre. Es konnte nicht ausbleiben, daß diese Art des Philosophierens Überdruß erregte. Oft genug forderten Fürsten und sogar manche Jesuiten, der dreijährige philosophische Kurs solle auf zwei Jahre verkürzt werden. Selbst Kaiser Leopold I. forderte für die wegen der französischen Besetzung Freiburgs (1677) zeitweise nach Konstanz verlegte Universität den nur zweijährigen Kurs, ließ sich allerdings später wieder um-

¹⁵ *M. Wundt*, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, Tübingen 1939, 18.

¹⁶ Ebd. (Anm. 14) 75.

¹⁷ Ebd. (Anm. 14) 75 f.

stimmen¹⁸. Man muß hier bedenken, daß damals noch nicht nur für die Theologen, sondern auch für die Juristen und Mediziner der philosophische Kurs pflichtmäßig war. Mit Recht wurde darum verlangt, daß die Philosophie so gelehrt werde, daß sie nicht nur für die Theologen, sondern auch für die Juristen und Mediziner von Nutzen sei. Für diese wurde allerdings der nur zweijährige Kurs bewilligt, aber daß mit ihm der Grad des „Magister artium“ erlangt werde, wurde entschieden abgelehnt, selbst auf die Gefahr hin, daß einige auf andere Hochschulen wechselten, wo sie den akademischen Grad billiger haben konnten¹⁹. Die Schwierigkeit, die immer wieder zum Schwanken zwischen zwei- und dreijährigem Kurs führte, lag darin, daß einerseits der zweijährige Kurs ein Ganzes sein sollte ebenso wie der dreijährige Kurs, andererseits nicht genug Professoren zur Verfügung standen, um gleichzeitig zwei voneinander selbständige Kurse anbieten zu können. Es hätte größerer geistiger Beweglichkeit bedurft, um einen befriedigenden Ausweg aus dem scheinbaren Entweder-Oder zu finden. Aber eben an dieser Beweglichkeit fehlte es.

3. Die Krise der Barockscholastik

Der Mangel an Beweglichkeit, der in der genannten Frage die Methodik und Pädagogik des Unterrichts betraf, führte zur gefährlichsten Krise der Scholastik, als er sich in der Beantwortung der Frage zeigte: Festhalten am Alten oder Anpassung an das Neue? Die Frage stellte sich für die Erkenntnislehre, wo sie zunächst wenig beachtet wurde, um so unvermeidlicher für die Naturphilosophie, in letzter Folgerichtigkeit auch für die Metaphysik.

Was die Erkenntnislehre angeht, hatten vor allem *Descartes* und seine Anhänger, auf ihre Weise auch *John Locke* und die Empiristen das naive Ausgehen von der sinnlichen Erfahrung, wie es in der Scholastik üblich war, abgelehnt und eine erkenntniskritische Grundlegung im Ausgang vom Selbstbewußtsein gefordert. Ähnlich war schon im christlichen Altertum *Augustinus* in seiner Widerlegung des Skeptizismus vorgegangen. Weniger bekannt ist, daß auch *Thomas von Aquin* die „Rückkehr des Geistes zu sich selbst“ als Bedingung der Möglichkeit aller Wahrheitserkenntnis bezeichnet²⁰. Leider hat die Scholastik, insbesondere auch die Barockscholastik, die grundsätzliche Bedeutung dieses Textes nicht erkannt und so die Gelegenheit, in den Fragen der Erkenntniskritik ein gewichtiges Wort mitzusprechen, verpaßt. Auch die in der Lehre des Thomas von den „sensibila per accidens“ enthaltenen Ansätze zu einer erkenntniskritisch haltbaren

¹⁸ *B. Duhr*, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, 3. Bd., Freiburg 1921, 409.

¹⁹ Ebd. 409–412.

²⁰ *Quaestiones disputatae de veritate* q. 1 a. 9.

Auffassung von Grundbegriffen der Metaphysik blieben unbeachtet²¹.

So bedenklich das bloße Festhalten an einem unkritischen Dogmatismus war, so abwegig konnte aber auch ein scheinbar fortschrittliches Übernehmen moderner Gedanken werden. Gegenüber dem metaphysikfeindlichen Empirismus zeigte sich die Scholastik allerdings weniger anfällig. Selbst wenn einige, wie z. B. *Arriaga*, in der Auffassung der Allgemeinbegriffe dem „Nominalismus“ (genauer: Konzeptualismus) Zugeständnisse machten oder ganz verfielen, sind sie dabei weniger vom englischen Empirismus als vom spätmittelalterlichen, auf *Ockham* zurückgehenden Nominalismus beeinflusst. Jedenfalls kann *Suárez* nicht zu den Nominalisten gerechnet werden²². Viel stärker war im 18. Jahrhundert die Abhängigkeit vom Rationalismus, der in *Christian Wolff* seine schulmäßige Darstellung gefunden hat. Der Verfasser hat vor nunmehr 50 Jahren auf die starke Abhängigkeit der Scholastiker, besonders der deutschen Scholastiker der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, von Chr. Wolff hingewiesen²³. Als Vorbild namentlich für die Metaphysik galt die Methode der Mathematik: Bekanntlich hatte schon *Spinoza* sein Hauptwerk „*Ethica ordine geometrico demonstrata*“ genannt. Der Gedanke, allein aus Definitionen und aus ihnen rein analytisch abzuleitenden Sätzen eine Metaphysik aufzubauen, hatte für viele etwas Bestechendes. Von den Jesuiten, die in dieser Weise philosophierten, seien *Benedikt Stattler* (1728–1797) und *Sigismund Storchenau* (1731–1798) genannt. Aber schon vor ihnen hatten Benediktiner wie *Berthold Vogl*, Abt von Kremsmünster, *Frobenius Forster*, Abt von St. Emmeram in Regensburg, und *Ulrich Weiß* vom Kloster Urspring bei Ulm, später in Salzburg, die Umbildung der Scholastik in eine Philosophie Wolffscher Richtung betrieben²⁴. Den letzteren nennt B. Jansen einen „mutigen, teilweise verständnisvollen Wortführer des neuzeitlichen Kritizismus“²⁵. Er veröffentlichte 1747 „seinen *Liber de emendatione intellectus*, der auffällig an den reformeifrigen *Bacon von Verulam* erinnert, auch darin, daß die sachliche Leistung hinter dem Programm zurückbleibt“²⁶.

Freilich gab es auch, wie B. Jansen bemerkt, Scholastiker, die sich um eine rechte Mitte bemühten. „Während die nichtscholastischen Philosophen durch die Gleichsetzung der mathematischen und philosophischen Methode zu ihren erkenntnistheoretischen und metaphy-

²¹ Vgl. *J. de Vries*, Grundbegriffe der Scholastik, Darmstadt 1980, 5 f., 91, 100.

²² Vgl. dazu: *J. de Vries*, Die Erkenntnislehre des Franz Suárez und der Nominalismus, in: *Schol.* 24 (1949) 321–344.

²³ Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien, in: *Schol.* 6 (1931) 196–221.

²⁴ *B. Jansen*, B 84–92; A 6–8; E 201–203.

²⁵ *B. Jansen*, E 201.

²⁶ Ebd.

sischen Sätzen, teilweise richtigen, mehr aber noch irrtümlichen, geführt wurden, stößt man bei . . . von der Scholastik herkommenden Denkern sehr oft auf vorbildliche, besonnene Maßhaltung, die prinzipiell der rechten Mitte das Wort redet und dies auch tatsächlich durchführt.“²⁷ Zu diesen rechnet er z. B. den *Franziskaner Carolus Joannes Duns Scoti philosophia nunc primum recentiorum placitis accomodata*, Mailand 1771²⁸. – Aber es ist nicht zu verwundern, daß auch die wenigen aus der Spätscholastik des 18. Jahrhunderts hervorgegangenen Kritiker der Kritik *Kants* diesem nicht gerecht werden konnten; hierher gehören *Benedikt Stattler* mit seinem 1788 in München erschienenen „Anti-Kant“ und *Jakob Zallinger* mit seinen *Disquisitionum Philosophiae Kantianae libri duo*, gedruckt 1799 in Augsburg. Sie sahen nicht einmal das Problem der synthetischen Urteile a priori.

Trotzdem waren nicht die Mängel in der Erkenntnislehre der Hauptangriffspunkt gegen die Barockscholastik, sondern ihr starres Festhalten an der mittelalterlichen Naturphilosophie und ihre Ablehnung der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Lange hatte man sich wenig um sie gekümmert. Die Scholastiker „beachteten stolz die Modebeschäftigung ihrer Zeit nicht“, schreibt einer der bekanntesten Thomisten unseres Jahrhunderts, *Jacques Maritain*²⁹. Sie verteidigten nach wie vor die auf oberflächlicher Beobachtung und vorschneller Verallgemeinerung beruhenden physikalischen Vorstellungen des Aristoteles und des Mittelalters und das astronomische Weltbild des *Ptolemaeus*, wenn auch etwa mit den Verbesserungen des *Tycho Brahe*, was ihrem Ansehen gewiß nicht förderlich war³⁰. *Maritain* schreibt zu der damaligen Haltung der Scholastiker: „Die ‚Physiker‘ verteidigten gegen die dekadente Scholastik ein Gut des Geistes: die Freiheit der experimentellen Untersuchung, den Wert und die Legitimität der physikalischen und mathematischen Wissenschaft . . . Die dekadenten Scholastiker, die dieses Gut des Geistes verkannten, waren selbst dem ihnen anvertrauten geistigen Gut untreu, . . . das danach verlangte, mit dem Wahrheitselement der neuen Physik vereinigt zu werden. Es war in der Ordnung, daß sie besiegt wurden und daß *Descartes* . . . die starke geistige Lebenskraft ausnutzte, welche die Verteidiger des Aristoteles verkannt hatten.“³¹

²⁷ *B. Jansen*, E 204.

²⁸ Ebd. 203 f.

²⁹ *J. Maritain*, Antimodern, Augsburg 1930, 116.

³⁰ *W. Brandmüller*, Der Fall Galilei, Karlsruhe 1970, 28–31, meint, die unheilvollen Folgen des kirchlichen Verbots, das kopernikanische Weltbild zu lehren, seien vielfach übertrieben worden. Das mag stimmen, was die naturwissenschaftliche Forschung von seiten der Katholiken angeht. Aber auch, was die Entwicklung der scholastischen Naturphilosophie angeht?

³¹ *J. Maritain*, (Anm. 29) 116.

Zu diesem erfreulich offenen Urteil *Maritains* scheinen mir allerdings einige Fragen und Bemerkungen am Platz zu sein. Wie denkt sich Maritain die Vereinigung des Wahrheitselements der neuen Physik mit dem den Scholastikern der Zeit anvertrauten geistigen Gut? Wie weit gehen die „Wahrheitselemente“ der neuen Physik, und wie weit reicht das überlieferte geistige Gut, das, wie es scheint, nicht angetastet werden darf? Noch zur Zeit Maritains wurde von thomistischer Seite das Problem oft so gestellt: Ist die moderne Physik vereinbar mit der thomistischen Naturphilosophie? Als deren wesentlichster Punkt galt dabei die Zusammensetzung aller (einheitlichen) Naturkörper aus einer Materie, die reine Potenz ist, und einer einzigen substantiellen Form. Es galt also zu zeigen, daß die modernen physikalischen Auffassungen mit dieser Lehre widerspruchlos vereinbar seien. Dies ließ sich auch zeigen, wenn man gewisse Voraussetzungen machte, die allerdings durch die empirische Wissenschaft weder beweisbar noch widerlegbar sind. Aber ist damit nicht gegeben, daß empirische Wissenschaft und Naturphilosophie im Grunde beziehungslos nebeneinander stehen³²?

Eben dies ist aber gewiß nicht aristotelisch gedacht. Für *Aristoteles* war die Frage ohne Zweifel, ob sie nun ausdrücklich formuliert wurde oder sich einfach aus der Art seiner Beantwortung ergibt: Welche philosophische Auffassung der Körperwelt ergibt sich aus den beobachteten Tatsachen? Aristoteles wendet sich ausdrücklich gegen solche, „die, wenn sie über die Phänomene sprechen wollen, Dinge behaupten, die mit den Phänomenen nicht übereinstimmen. Die Ursache ist, daß sie die ersten Prinzipien nicht richtig ansetzen, sondern alles auf bestimmte feststehende Ansichten (doxai) zurückführen wollen . . . In ihrer Vorliebe (philia) (für ihren Standpunkt) tun sie dasselbe wie jene, die in ihren Erörterungen nur ihre These (thésis) um jeden Preis festhalten wollen (diaphyláttein). Sie nehmen alle Folgerungen (tò symbainón) in Kauf, als ob ihre Ausgangssätze wahr wären, als wenn es nicht manchmal umgekehrt nötig wäre, die Ausgangssätze nach den Folgerungen zu beurteilen, besonders nach dem Ziel des Forschens. . . Das Ziel der Naturwissenschaft (physiké) ist aber stets (die Erklärung des) Phänomens.“³³ Zu beachten ist hier allerdings, daß Aristoteles keineswegs uneingeschränkt sagt, es gebe überhaupt keine Prinzipien, die durch keinerlei Erfahrung widerlegt werden können (wie das etwa F. Gonsseth³⁴ vertritt), wodurch von vornherein („a priori“!) alle Metaphysik als unmöglich erklärt wird; Aristoteles

³² Die recht abstrakte Darlegung wird mehr im einzelnen erklärt in den Artikeln „Materie“, „Form“ und „Akt und Potenz“ meines Buches „Grundbegriffe der Scholastik“ (Anm. 21).

³³ De caelo, 3. Buch, Kap. 7; 306a 7–9, 11–17.

³⁴ Vgl. F. Gonsseth, Hrsg., *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*, Paris 1960, 139.

sagt nur, daß es machmal (enías) vorkommen kann, daß ohne hinreichende Begründung apriorische Annahmen gemacht werden und daß deren Geltung mit Recht bezweifelt wird, weil sie mit Erfahrungstatsachen nur „gewaltsam“ vereinbart werden können; dies aber wird man schwerlich leugnen können.

Ein anderer Punkt, der in Maritains Darstellung verschwiegen wird: Die Starrheit in der Verteidigung der alten Physik war keineswegs allgemein, wenn es auch wahr ist, daß zuweilen gerade die anfechtbarsten Lehren der alten Physik am hartnäckigsten verteidigt wurden. Zunächst fehlte es nicht an Männern, die selbst in der neuen Erfahrungswissenschaft tätig waren, wie etwa der Astronom *Christoph Scheiner* S. J., Professor in Ingolstadt, Innsbruck und Freiburg, der 1611 unabhängig von *Galilei* die Sonnenflecken entdeckte, oder der „Polyhistor“ *Athanasius Kircher*, Erfinder der Laterna magica und Begründer des naturhistorischen Museums (Museo Kircheriano) in Rom. In Rom lehrte auch *Job. B. Tolemeo*, später Kardinal; in seiner *Philosophia mentis et sensuum*, die 1698 auch in Augsburg gedruckt wurde, verband er in der Naturphilosophie Altes und Neues, Spekulation und Erfahrungswissen; „eine seltene Weite, Beweglichkeit, Unbefangenheit und Freiheit, gepaart mit spekulativer Gründlichkeit und Tiefe und klugem, maßvollem Abwägen charakterisieren diesen Ausgleichsversuch“³⁵.

Im allgemeinen scheint allerdings die an der neuen Physik anknüpfende Philosophie, wenigstens im 17. Jahrhundert, bei den deutschen Scholastikern – anders als bei den französischen – nur wenig Anklang gefunden zu haben. Unter den Franzosen ist *Marin Mersenne* (1588–1648) aus dem Orden der Minimi (oder „Paulaner“ nach dem Stifter Franz von Paula) als erster zu nennen, obwohl er gewiß nicht als Scholastiker gelten kann. Durch seine Begeisterung für die neue Physik, seine eigenen Experimente und seinen ausgedehnten Briefwechsel hat er sicher sehr viel dazu beigetragen, daß die große Bedeutung der neuen Physik und ihre Vereinbarkeit mit dem Glauben vielen unbezweifelbar wurden³⁶. Der französische Scholastiker, der sich am entschiedensten um die Einarbeitung der neuen Naturwissenschaft in die alte Philosophie bemüht und in dieser Richtung die deutsche Schulphilosophie beeinflußt hat, war *Job. B. Du Hamel* (1623–1706), mit *J. B. Colbert* Begründer der französischen Akademie, deren Sekretär er von 1666 bis 1697 war³⁷. Der Titel seines Hauptwerkes, das 1678 erstmals erschienen ist, weist auf seine Absicht hin: *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata*, in

³⁵ *B. Jansen*, J 439.

³⁶ Vgl. *H. Hermelink*, Marin Mersenne und seine Naturphilosophie, in: PhN 1 (1950) 223–242.

³⁷ *B. Jansen*, Sch 439–444.

Regia Burgundia olim pertractata. Von den sechs Teilen des Werkes sind drei der „Physica“ gewidmet. Das Buch, (jedenfalls später) in sechs Bändchen gedruckt, erlebte viele Auflagen.

Von diesem Werk schreibt 1730 der Augustinerchorherr *Eusebius Amort* (1692–1775) vom Kloster Polling in Oberbayern im Vorwort seiner „Philosophia Pollingana ad normam Burgundicae“³⁸: „Niemand unter den Philosophen kennt den Namen ‚Burgundica Philosophia‘ nicht. Ihr Verfasser ist *Johannes B. Du Hamel*, Priester des Oratoriums Bérulle’s . . . Er hat als erster gewagt, die Scholastische Philosophie der Alten mit der experimentellen Philosophie und den mechanischen Prinzipien der Neueren (neoterici) zu verbinden.“³⁹ Sein Buch habe überall solchen Anklang gefunden, daß es sogar für den Kaiser von China in die tartarische Sprache übersetzt worden sei. Du Hamels Zielsetzung will Amort auch zu der seinen machen, ohne jedoch auf die Worte des Meisters zu schwören. „Den Formen und Qualitäten der Peripatetiker habe ich die mechanischen Prinzipien als notwendige Disposition der Materie zugrunde gelegt und so die scholastische Philosophie zu einem dauerhaften Bündnis mit den mechanischen Prinzipien der Neueren verbunden.“⁴⁰ In einem Punkt freilich mag er den Neueren noch nicht zustimmen: „Die Ruhe der Erde, die selbst unter den Katholiken schon heftig ins Wanken geraten ist, habe ich an ihrem festen Platz beibehalten.“⁴¹ – Noch mehr als Eusebius Amort schätzt *B. Jansen* als ausgeglichenen Vermittler zwischen Altem und Neuem *Berthold Hauser* S. J. (1713–1762), der in Dillingen lehrte und von dem 1755–1764 in Augsburg in 8 Bändchen „Elementa philosophiae ad rationis et experientiae ductum conscripta“ erschienen⁴². Auch hier sind 5 von den 8 Bänden der „Physica“ gewidmet, zu der allerdings auch die Lehre von den Lebewesen und die sensitive Psychologie gezählt wurde, während die Lehre von der menschlichen Geistseele zur Metaphysik gezogen wurde. Was den Inhalt der Naturlehre Hausers angeht, „steht er als berufsmäßiger Physiker ganz auf der Höhe der damaligen Forschung, ist wohlvertraut mit Methoden und Einzelergebnissen der positiven Naturwissenschaften, vernachlässigt andererseits auch hier nicht die Spekulation“⁴³. Die Atomtheorie verbindet er mit einem „gemäßigten peripatetischen System“, das die Zusammensetzung der Körper aus Materie und substantieller Form auf die Lebewesen und die Elemente einschränkt.

³⁸ *B. Jansen*, P.

³⁹ Vorwort zu P.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² *B. Jansen*, DJ 388–391; J 361–366.

⁴³ *B. Jansen*, J 365.

Besonders von der Mitte des 18. Jahrhunderts an macht sich der Einfluß der „Aufklärung“ immer mehr bemerkbar, die Scholastik wird weithin zum alten Eisen geworfen. Als Beispiel sei etwa *Andreas Gordon* aus dem Regensburger Schottenkloster genannt⁴⁴, der 1745 seine „*Philosophia utilis et iucunda*“ in drei Duodezbandchen herausgab. Eigentliche Naturphilosophie lehnt er ab; *B. Jansen* zitiert aus seiner „*Physica*“: „Die Urgründe der Dinge sind im Unzugänglichen der Natur verborgen und können durch keine menschliche Bemühung von da ans Tageslicht gebracht werden.“⁴⁵ „Die (sogenannte) substantielle Form scheint nichts anderes zu sein als ein gewisser Haufen (congeries) der Gesamtheit von einzelnen Akzidentien und Qualitäten des ganzen Körpers.“⁴⁶ Das klingt bedenklich an *Humes* Definition der Substanz an⁴⁷. Es scheint fast eine Bankrotterklärung der Naturphilosophie zu sein oder schließlich sogar aller Philosophie, die über rein empirische Wissenschaft hinausgeht. Auch Jansen nennt den ersten Satz „genügend positivistisch, antimetaphysisch“⁴⁸.

4. Der Philosophiebegriff der Barockscholastik

Und doch nannten auch die entschiedensten Gegner der überlieferten Philosophie ihre Wissenschaft „Philosophie“. Nicht nur die Regierungen, die auf eine Kürzung des philosophischen Kurses drängten, sprachen von der „ebenso nützlichen als angenehmen philosophia experimentalis“⁴⁹, sondern auch in den Titeln der Bücher der Barockscholastiker kommt die Bezeichnung „philosophia experimentalis“ immer wieder vor, man findet darin nichts Anstößiges. Selbst *Isaac Newton* nannte seine Experimental-Physik schon im Titel seines Hauptwerkes Philosophie, Naturphilosophie: *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687). Im Vergleich mit der „philosophia experimentalis“, deren Nutzen in der technischen Anwendung offenbar war, schien die alte Scholastik „unnützlich“, im Vergleich mit ihren anregenden Experimenten trockenes, verstaubtes Bücherwissen. Darum heißt sie „utilis et iucunda“. Aber ist sie darum auch schon „philosophia“?

Was für ein Begriff von ‚Philosophie‘ liegt dem zugrunde? Die Frage, was für ein Wissen denn nun eigentlich „philosophisches“ Wissen

⁴⁴ Über Gordon: *B. Jansen*, B 90–92; A 8–10.

⁴⁵ *B. Jansen*, A 9.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ „a collection of simple ideas . . .“; „particular qualities which form a substance“: *Treatise on human nature*, Part 1, Section 6 (*Philosophical Works*, ed. Greene and Grose, Bd. 1, 324). Allerdings ist die Ausdrucksweise Gordons nicht phänomenalistisch wie die Humes, sondern realistisch. Hume würde gewiß den Ausdruck ‚Akzidentien‘ nicht gebrauchen.

⁴⁸ Vgl. Anm. 45.

⁴⁹ *B. Dubr*, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, 4. Bd., 2. Teil, Freiburg 1928, 46.

ist, wurde kaum gestellt. Jedermann meinte zu wissen, was das Wort ‚Philosophie‘ bedeute. Eben die Gesamtheit der Fächer, die in der „philosophischen Fakultät“, auch „*Facultas artium*“ genannt, gelehrt wurde. Aber das ist doch eine zu äußerliche und oberflächliche Bestimmung. Man wird fragen: Was ist das, was diese „Fächer“ gemeinsam haben und wodurch sie sich von den Fächern der anderen drei klassischen Fakultäten unterscheiden? Bei der Theologie ist dies leicht anzugeben: Sie stützt sich auf göttliche Offenbarung, die Philosophie dagegen auf „das Licht der natürlichen Vernunft“. Dies letztere gilt aber auch für die Rechtslehre und die Medizin. Oder sind diese etwa keine Wissenschaften?

Tatsächlich scheinen die Bereiche der (rein menschlichen) Wissenschaft und der Philosophie oft geradezu gleichgesetzt worden zu sein. Man braucht nur etwa die Artikel „*Scientia*“ und „*Philosophia*“ im *Lexicon philosophicum* des *Rudolf Goclenius*, 1613 in Frankfurt gedruckt, zu vergleichen. Die ‚*scientia*‘ wird mit *Aristoteles* (Eth. 6, 3) definiert als „*Habitus*, den wir durch Beweis gewinnen“ (*habitus, quem per demonstrationem acquirimus*). Sie wird dann eingeteilt in ‚*scientia universalis*‘ = ‚*philosophia prima*‘ und ‚*scientia particularis*‘ die ihrerseits eingeteilt wird in ‚*scientia theórica*‘, untergeteilt in *mathesis* und *physica* und ‚*scientia practica*‘ (Ethik, Politik). Wenn hier von *philosophia prima* gesprochen wird, erwartet man, daß es mindestens auch eine *philosophia secunda* gibt, wie sie ja auch tatsächlich bei *Aristoteles* vorkommt. Sie muß entweder mit der *scientia particularis* zusammenfallen oder wäre nur ein Teil der *scientia particularis*. Die Einteilung im Artikel ‚*Philosophia*‘ legt eher die erste Möglichkeit nahe: Die *philosophia particularis* fällt mit der *scientia particularis* zusammen. ‚*Philosophia*‘ wird zunächst dem Wortsinn nach als ‚*studium sapientiae*‘ gedeutet, dann im Sinn der Peripatetiker als „*disciplinae et habitus rerum*“ definiert, wobei ‚*disciplina*‘ bestimmt wird als „*scientia acquisita in discente*“. Daß damit eine deutliche Abgrenzung gegenüber der „*scientia*“ gegeben ist, kann man gewiß nicht behaupten. Besonders auffallend ist die Übereinstimmung der Einteilung der Philosophie mit jener der Wissenschaft. Auch hier zunächst die Einteilung in *philosophia universalis* und *particularis* und letzterer in *theórica* und *practica*; als Unterteile der *ph. theórica* werden genannt *physiologia*, doch wohl = *physica*, und *mathematica*; wenn noch andere Teile, insbesondere die *logica*, hinzukommen, soll schwerlich gesagt werden, sie seien zwar Teile der Philosophie, aber selbst keine Wissenschaften. Jedenfalls fehlt jede klare Abgrenzung der Philosophie von der Wissenschaft.

Ihre Gleichsetzung stimmt überdies mit *Aristoteles* überein. Gewiß nennt er die „erste Philosophie“, die das Seiende als Seiendes zum Gegenstand hat, in besonderer Weise „Philosophie“ oder auch ein-

fach „Weisheit“ (sophía), aber auch Physik und Mathematik heißen nicht nur „Wissenschaften“ (epistémai), sondern auch „Philosophie“, allerdings „zweite Philosophie“⁵⁰. *Aller* Wissenschaft aber kommt es zu, nicht nur zu wissen, daß etwas ist (tò hóti), sondern auch, warum etwas ist (tò dióti), d. h. die Gründe bzw. Ursachen zu wissen⁵¹. Der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Philosophie besteht dann darin, daß die erste Philosophie nach den ersten Gründen fragt (prôta aítia), die zweite Philosophie dagegen noch nicht⁵², sondern sich begnügt, die der Erfahrung näheren Ursachen zu erforschen. Die Frage aber, ob es etwas gibt, das mit Recht „Wissenschaft“ genannt wird und doch nicht „Philosophie“, auch nicht „zweite Philosophie“ ist, wird, wie es scheint, nicht gestellt. Die Scholastik hat an der Sprechweise des Aristoteles festgehalten.

Allerdings findet sich bei Suárez einmal der Satz, alle seien darin einig, daß die Mathematik von der Philosophie verschieden sei⁵³. Und doch nennt er sie ausdrücklich eine Wissenschaft⁵⁴. Man kann freilich fragen, ob er nicht mit dem zitierten Satz nur den Unterschied der Mathematik von der Naturphilosophie (physica) betonen will, die er in einem engeren Sinn einfachhin „Philosophie“ nennt. Aber die Frage nach dem Unterschied von Philosophie und Wissenschaft, die uns fast unvermeidbar vorkommt, wurde, wie es scheint, damals tatsächlich nicht gestellt.

Gerade die damalige Entwicklung der Naturwissenschaft, die ganz andere Wege als die überkommene Naturphilosophie ging, obwohl beide den Namen „physica“ führten, hätte – sollte man meinen – zu einer Besinnung auf den Unterschied von Naturwissenschaft und Naturphilosophie und damit von Wissenschaft und Philosophie überhaupt führen können. Ein wesentlicher Unterschied beider kann übrigens in doppelter Weise verstanden werden. Entweder wird ‚Wissenschaft‘ als der übergeordnete (Gattungs-)begriff verstanden, der Philosophie und nicht-philosophische oder – positiv ausgedrückt – Einzel-Wissenschaft zusammenfaßt, oder ‚Wissenschaft‘ wird der ‚Philosophie‘ entgegengesetzt als grundsätzlich nicht philosophisch; im letzteren Fall fehlt ein gängiger übergeordneter Begriff, der beide zusammenfaßt; jedenfalls ist in dieser Terminologie Philosophie nicht Wissenschaft, was leicht dazu führt, daß sie als ‚unwissenschaftlich‘ im abwertenden Sinn erscheint. Tatsächlich versteifte man sich vielfach auf eine einseitige Sicht. Den einen galt nur die überkommene Naturphilosophie etwas, den anderen nur die neue Wissenschaft,

⁵⁰ Metaphysik 1, 1–2.

⁵¹ Aristoteles, Zweite Analytik, 1, 2; 71b 21.

⁵² Metaphysik 1, 1; 981b 28 f.; 1, 2; 982b 7–9.

⁵³ Fr. Suárez, Disputationes metaphysicae d. 1 s. 2 n. 11.

⁵⁴ Ebd. n. 8.

oder wenn schon einmal auch *Naturphilosophie* erstrebenswert erschien, so eben nur in einer (geradlinigen?) Weiterführung der neuen Wissenschaft.

Den Weg der Naturphilosophie hatte Suárez mit folgenden Worten gekennzeichnet: „Sie beginnt mit der sinnlichen Wahrnehmung, stützt sich aber nicht allein auf diese, sondern die Wahrnehmung dient der Philosophie dazu, durch die Vernunft (intellectus) die *Natur* der Dinge zu erfassen; ist dies einmal geschehen, so gelangt die Philosophie mit Hilfe von unmittelbar (ex terminis) einsichtigen Prinzipien zu Beweisen a priori (demonstrationes a priori) – und damit zu neuen Erkenntnissen. Eine andere Weise, wie mit Hilfe der Metaphysik eine vollkommenerere und einsichtigerere Erkenntnis der Dinge der Natur erreicht werden sollte, läßt sich nicht ersinnen (fingi non potest).“⁵⁵ Im methodischen Vorgehen der Naturphilosophie werden also vier Stufen unterschieden: 1. Eine sinnliche Wahrnehmung (im allgemeinen eine häufig wiederholte Wahrnehmung). 2. Die intellektuelle Erfassung der „Natur“, d. h. des allgemeinen, intelligiblen Gehalts des sinnlich Wahrgenommenen („intelligibile in sensibili“). 3. Der so erfaßte intelligible Gehalt wird im Licht eines unmittelbar einsichtigen (etwa metaphysischen?), jedenfalls „a priori“ einsichtigen Satzes („Prinzips“) betrachtet. 4. So ergibt sich durch deduktiven Schluß eine neue, über die Erfahrung hinausgehende Erkenntnis, die naturphilosophischen Charakter hat.

Die notwendig recht abstrakte methodologische Anweisung sei an einem konkreteren Beispiel aus den *Disputationes metaphysicae* des Suárez selbst erläutert. In der 13. *Disputatio* stellt er die Frage, ob eine „erste Materie“ (*materia prima*) anzunehmen sei. Er löst sie in zwei Schritten, indem er zunächst unter erster Materie nur (mindestens) ein letztes Substrat versteht, das selbst nicht wieder ein anderes Substrat voraussetzt; im zweiten Schritt soll gezeigt werden, daß dieses Substrat für alle dem Werden und Vergehen unterworfenen Körper ein und dasselbe ist, natürlich nicht individuell dasselbe, sondern der Art nach. Denn ein solches *gemeinsames* Substrat wird von allen unter der „ersten Materie“ verstanden.

Zum ersten Schritt: „Wir sprechen (zunächst) ganz im allgemeinen von einer ersten Materie, d. h. von einem ersten Substrat (*subiectum*) der Veränderungen und Formen, abstrahieren aber noch davon, von welcher Art (*quale*) dieses Substrat ist . . . So gesehen ist es ebenso evident, daß es eine erste Materie gibt, wie es evident ist, daß es in den Dingen Veränderungen zu verschiedenen Formen hin gibt. Denn bei jeder derartigen Veränderung wird ein (sich durchhaltendes) Substrat vorausgesetzt, wie (früher) schon bewiesen wurde und auch

⁵⁵ *Disp. met.* (Anm. 53) d. 1 s. 2 n. 8.

durch Erfahrung feststeht. Entweder setzt nun dieses Substrat wieder ein anderes voraus oder nicht. Setzt es keines voraus, so ist es erstes Substrat, und wir haben das, was wir suchten. Setzt es aber seinerseits ein anderes Substrat voraus, so kehrt die Frage wieder. Es ist aber einleuchtend, daß es hier keinen Fortgang ins Unendliche geben kann. Also muß man bei einem ersten Substrat stehen bleiben, das heißt: bei einer ersten Materie.“⁵⁶

Wie sind in dieser Ableitung die vier genannten Stufen verwirklicht? Die 1. Stufe ist das sinnlich wahrnehmbare Geschehen, etwa das Verdampfen von erhitztem Wasser. Die 2. Stufe ist die begriffliche Erfassung dieses Phänomens als einer Veränderung: Das weniger werdende Wasser verschwindet nicht völlig, sondern geht allmählich in den Dampf über, und auch der Dampf entsteht nicht aus dem Nichts, sondern aus dem seinen Charakter als „Wasser“ verlierenden Stoff. 3. Stufe: Es ist einsichtig: Wo eines (hier: der Dampf) aus einem andern (dem Wasser) entsteht, muß etwas beiden Gemeinsames von dem einen in das andere übergehen, auch wenn dieses gemeinsame „Substrat“ sinnlich nicht wahrnehmbar ist, sich nicht in seinem gemeinsamen Wesen von den beiden verschiedenen Stoffen wahrnehmbar abheben läßt. Diesen Satz setzt Suárez hier als schon früher begründet voraus. So ergibt sich auf der 4. Stufe, daß es dieses gemeinsame Substrat wirklich gibt. Weiter ergibt sich dann durch den einsichtigen Satz des „ausgeschlossenen Dritten“, daß dieses Substrat selbst entweder nicht wiederum aus einem noch weiter von der Erfahrung entfernten Substrat und einer hinzukommenden „Form“ zusammengesetzt ist oder nochmals in der besagten Weise zusammengesetzt ist. Ist es nicht zusammengesetzt, so haben wir ein erstes Substrat, eine erste „Materie“. Im andern Fall kehrt die Frage wieder. Es stellt sich auch wiederum ein einsichtiges Prinzip ein, das den Rückgang ins Unendliche ausschließt („Infinita non est transire“). So ergibt sich also auch in diesem Fall notwendig ein erstes Substrat, eine „erste Materie“. Die Struktur der naturphilosophischen Begründung dürfte damit genügend geklärt sein – und nur darauf kam es hier an.

Der zweite Schritt, der die Einzigkeit eines ersten Substrats für alle Veränderungen (in dieser Welt „unter dem Mond“) erweisen will, bedarf dafür einer viel weitergehenden empirischen Grundlage, nämlich des Nachweises, daß *alle* Stoffe dieser irdischen Welt sich – unmittelbar oder mittelbar – ineinander verwandeln lassen (übrigens auch die Voraussetzung der Alchimisten, die aus weniger wertvollen Stoffen Gold herzustellen suchten). Suárez meint dazu: „Es ist evident, daß die dem Werden und Vergehen unterliegenden (Stoffe) so verwandelt werden, daß sie in beiden Richtungen (*vicissim ac mutuo*) auseinan-

⁵⁶ Disp. met. (Anm. 53) d. 13 s. 1 n. 4.

der entstehen; darum müssen sie in *einem* gemeinsamen Substrat übereinstimmen, das in ihnen allen (als gleichartiges) bleibt; denn nur so sind sie dieser wechselseitigen Umwandlung (*mutuae transmutatio-nis*) fähig. Also ist dieses Substrat das erste und darum die erste *causa materialis* (aller) Dinge dieser Art ⁵⁷.“

Man fragt sich verwundert: Woher kann Suárez wissen oder auch nur zu wissen vermeinen, daß alle irdischen Stoffe ineinander umwandelbar sind? Man höre und staune: „Das ist aufgrund der Erfahrung evident. Denn die Elemente wirken gegenseitig aufeinander, und eines wird in ein anderes umgewandelt, mittelbar oder unmittelbar, und auch die Mischkörper entstehen aus ihnen und werden folglich auch in sie aufgelöst, und so geschieht es, daß alles unter dem Mond, soweit es auf seine Natur und Zusammensetzung ankommt, ineinander umwandelbar ist ⁵⁸.“ Er vermeint also, *alle* Elemente, d. h. alle Grundstoffe, aus denen alles andere zusammengesetzt ist, zu kennen. Damit ist offenbar nichts anderes gemeint als die altbekannten vier Elemente: Erde (kalt und trocken), Wasser (kalt und feucht), Luft (warm und feucht) und Feuer (warm und trocken), von denen die Paare, die keine der vier Qualitäten gemeinsam haben, nämlich Feuer und Wasser einerseits, Erde und Luft andererseits nicht unmittelbar ineinander verwandelbar sind, alle anderen grundsätzlich wohl. Das bekannteste Beispiel ist die Verdampfung des Wassers, d. h. seine Umwandlung in „Luft“, die durch Erwärmung vorbereitet wird.

Das *alles* mußte den Vertretern der neuen Physik, die mit so großer Sorgfalt das Naturgeschehen beobachteten und durch planvoll ersonnene Experimente die Natur zwangen, auf ihre Fragen zu antworten, primitiv, ja schließlich lächerlich erscheinen. Immerhin wird man aber beachten müssen, daß im Lauf des 17. Jahrhunderts erst vereinzelt Kritik an der aristotelischen Elementenlehre geübt wurde (*Joachim Jungius* um 1650, *Robert Boyle* 1661). Aber daß man beinahe grundsätzlich die einfachen Beobachtungen („*obvia observatio*“) der Alten für eine *philosophische* Naturerkenntnis als ebenso bedeutend, wenn nicht gar als fruchtbarer ansah als die mit so viel Sorgfalt betriebenen Forschungen der neuen Physik, das muß man den allzu konservativen Barockscholastikern zum Vorwurf machen. Dadurch haben sie mit dazu beigetragen, daß nun umgekehrt von manchen Verfechtern der neuen Physik jede über die empirische Forschung hinausgehende Philosophie abgelehnt wurde. So erscheint dann als die einzig echte „Philosophie“ die „experimentelle Philosophie“. Muß nicht etwa diese Einseitigkeit, die im späteren „Positivismus“ ihre Vollendung fand, nun auch abgelehnt werden?

⁵⁷ *Disp. met.* (Anm. 53) d. 13 s. 1 n. 5.

⁵⁸ *Ebd.*

Es hat übrigens lange gedauert, bis sich die „positive“ Wissenschaft von allen philosophischen Restbeständen „befreit“ hat. Die neue Physik bezeichnete das, wovon die mechanische Bewegung bzw. ihre Beschleunigung abhängt, als „Kraft“ und verstand darunter die *wirkende* Ursache der Bewegung bzw. Beschleunigung. Daß diese Auffassung über das empirisch Feststellbare hinausgeht und eine Anleihe bei der Philosophie ist, hat erst *David Hume* erkannt. Das strengere Methodenbewußtsein der späteren Physik führte dazu, daß man unter „Kausalität“ im naturwissenschaftlichen Sinn nur mehr die regelmäßige zeitliche Aufeinanderfolge der Phänomene verstand. Ganz streng genommen dürfte diese zeitliche Aufeinanderfolge nicht einmal als „notwendig“ bezeichnet werden, da auch diese Notwendigkeit keineswegs empirisch gegeben ist. Dann besagt aber die physikalische „Erklärung“ im Grunde nichts anderes als: Dies (etwa das Gefrieren des Wassers) wird jetzt geschehen, weil es unter gleichen Umständen (bei gleich niedriger Temperatur) immer geschehen ist. Das genügt für die technische Verwertung, aber ein „Begreifen“ des Geschehens ist allein damit noch nicht gegeben⁵⁹. Jedenfalls deutet sich so ein wesentlicher Unterschied an zwischen rein empirischer „Wissenschaft“ (Erfahrungswissenschaft) und „philosophischer“ Erkenntnis nicht nur des Seienden im allgemeinen (Ontologie bzw. Metaphysik als „erste Philosophie“), sondern auch der einzelnen Teilbereiche des Seienden in einer „zweiten Philosophie“. Ein Beispiel mag auch dies erläutern. Eine rein empirische, sich auf Gegebenheiten der äußeren Sinne stützende Erforschung des Bewußtseins kann nur auf die Milliarden von Nervenzellen (Neuronen) und die Dendriten hinweisen, durch die die Neuronen untereinander verbunden sind. Aber ist durch sie die „Einheit des Bewußtseins“ erklärt, die in der (inneren) Erfahrung unzweifelhaft gegeben ist? Es ist ein und dasselbe Ich, das z. B. eine ganze Landschaft mit vielerlei Einzelheiten überschaut, dazu vielerlei Geräusche hört, gegebenenfalls auch Geruchsqualitäten wahrnimmt und etwa die nächstliegenden Bäume betastet und weiter sich etwa an dem Anblick erfreut oder den Benzingeruch unangenehm empfindet usw. Was ist dieses Ich? Ein einzelnes Neuron? Ganz gewiß nicht; wozu sonst die Milliarden von Neuronen? Ihre Gesamtheit? Aber diese besteht aus unzähligen Einzelzellen, die untereinander keineswegs identisch sind und von denen jede einzelne nur einen winzigen Bruchteil des Ganzen darstellen kann. Welches Subjekt sieht das Ganze mit einem Blick? Eine Frage, die durch Gehirnphysiologie allein nicht beantwortet werden kann. Ist es nicht eben eine *philosophische* Frage⁶⁰? Gilt dasselbe nicht auch von den berühmten vier Fragen

⁵⁹ Vgl. *J. de Vries*, *Materie und Geist*, Salzburg 1970, 22–47.

⁶⁰ Anm. 59, 86–107.

Kants: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?“⁶¹ Es sind Fragen, die sich unmittelbar nur auf den Menschen beziehen und doch nicht „einzelwissenschaftliche“, sondern „philosophische Fragen“ sind, ja durch sie wird nach Kant „das Feld der *Philosophie* in weltbürgerlicher Bedeutung“ umschrieben, und doch rechnet er nur die erste Frage zur „Metaphysik“. So drängt sich anstelle der Zweiteilung in allgemeine und besondere Wissenschaft bzw. allgemeine und besondere Philosophie eine Dreiteilung auf in erste und zweite Philosophie *und* (nicht-philosophische) Einzelwissenschaft. Gerade das Aufblühen der neuen Physik im 17. Jahrhundert hätte diese Dreiteilung nahelegen können, aber man blieb bei der alten Zweiteilung, und so war die neue Physik „experimentelle Philosophie“. Aber ist denn nicht beides, alte Naturphilosophie und neue Naturwissenschaft (und ähnlich etwa Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft, Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft usw.), auf einen bestimmten *Teilbereich* eingeschränkt und unterscheidet sich dadurch von der einzig allumfassenden Wissenschaft, der Metaphysik? Gewiß, und doch ist eine wesentlich verschiedene Betrachtungsweise dieser Teilbereiche möglich. Sie können einmal allein in ihrer besonderen Eigenart und den innerhalb ihres Bereiches bestehenden Verhältnissen betrachtet werden – und das ist die einzelwissenschaftliche Betrachtungsweise. Sie können aber auch in ihrem Zusammenhang mit und ihrer Bedeutung für die Gesamtheit alles Seienden betrachtet werden – und das ist ihre philosophische Betrachtungsweise. Dabei ist noch eines zu beachten: Weil der Mensch durch seinen Geist auf das Seiende und das Gute ohne Einschränkung ausgerichtet ist, darum ist auch die Frage nach der Bedeutung der Dinge für den Menschen als ganzen (nicht etwa nur als Lebewesen) eine philosophische Frage. Alles Fragen jedoch, das sich allein auf das sinnlich Wahrnehmbare richtet, bleibt einzelwissenschaftliches Fragen.

Gewiß bleiben hier noch manche Fragen offen, besonders was die Abgrenzung von Einzelwissenschaft und „zweiter Philosophie“, d. h. der philosophischen Einzelfächer angeht. Naheliegend erscheint die Antwort, der philosophische Charakter dieser Einzelfächer komme dadurch zustande, daß die Einzelbereiche im Licht metaphysischer Einsichten betrachtet werden. Dann erhebt sich allerdings nicht nur die Frage, ob denn Metaphysik überhaupt möglich ist, sondern auch die weitere Frage, wie dieses Zusammenwirken von Einzelwissenschaft und Metaphysik im allgemeinen und in den besonderen Fällen zu denken sei. Auf die erste Frage hat der Verf. in seinem Buch „Grundfragen der Erkenntnis“⁶² eine Antwort zu geben versucht. Ein

⁶¹ Kant, Logik; Einleitung III; Akad.-Ausg. Bd. 9, S. 25.

⁶² München 1980.

Versuch, auf die zweite Frage eine Antwort zu geben, würde den Rahmen dieses Aufsatzes rettungslos sprengen. Es ist mir auch keine Abhandlung bekannt, in der diese Frage grundsätzlich und einigermaßen erschöpfend behandelt wäre. Ihre Lösung setzt ein vertieftes Verständnis des Vorgehens nicht nur einer einzelnen Wissenschaft, sondern eben des Gemeinsamen verschiedenartiger Einzelwissenschaften voraus, dazu natürlich auch ihrer Grenzen und der Möglichkeiten sinnvoller weitergehender Fragen und ihres Verhältnisses zur recht verstandenen Metaphysik.