

Über die Beziehungen Descartes' zur zeitgenössischen Scholastik

Von Leonhard Gilen S. J.

Wer die Briefe Descartes' und seine Responsiones ad obiectiones durcharbeitet, hat mehr als einmal Gelegenheit, darüber zu staunen, wieviel scholastisches Gedankengut sich bei diesem „Vater der modernen Philosophie“ findet und mit welcher Selbstverständlichkeit und unmittelbaren Gewandtheit er Gedanken und Formulierungen handhabt, die aus den Werken der Hochscholastik und den Kontroversen der neueren spanischen Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts bekannt sind. Unter dieser Rücksicht vergleiche man etwa die Briefe, die Descartes aus Leyden bzw. aus Egmond an den jungen Jesuiten Mesland gerichtet hat, der in den Jahren 1641—1645 in La Flèche Theologie studierte und sich mit verschiedenen Fragen an Descartes gewandt hatte, die sich ihm bei der Lektüre der Meditationen ergeben hatten¹.

Es handelt sich bei diesem philosophischen Gedankenaustausch unter anderem um die Probleme der Kausalität und unmittelbar einsichtiger Essentialurteile, wie sie in dieser speziellen Formulierung und Zuspitzung verständlich werden aus der scholastischen Gedankenwelt und Metaphysik, aus der heraus Mesland an das Studium der cartesianischen Meditationen heranging. Descartes und Mesland sind sich darüber einig, daß die Gottesbeweise wesentlich, wenn nicht ausschließlich², auf der Grundlage des Kausalitätsgedankens aufbauen.

¹ Wir zitieren Descartes nach der Ausgabe von Adam und Tannery, Paris 1897 bis 1910 (zitiert: A. T.). Die Briefe Meslands an Descartes sind nicht erhalten; ihr Inhalt läßt sich zum Teil aus den Antworten Descartes' rekonstruieren. Der letzte Brief, von dem wir sicher wissen, war ein Abschied von Descartes („l'adieu pour iamais“, A. T. 4, 345), nicht lange vor der Abreise Meslands in die Mission von Kanada. Die Briefe Descartes' finden sich im 4. Band der nahezu 600 Nummern umfassenden Korrespondenz von und an Descartes. Die sechs Briefe Descartes' an Mesland stammen aus den Jahren 1644—1646: A. T. 4, 110—120 161—170 172 bis 175 215—217 344—348 348—350. Das genaue Datum dieser Briefe läßt sich nicht mit Sicherheit festlegen, beim dritten und beim letzten Brief ist kein Adressat genannt. Über die Gründe, Mesland als Adressaten zu vermuten, vgl. A. T. 4, 172 u. 348.

² Auch diesen Gedanken, daß ein Gottesbeweis nur oder doch fast nur aus Überlegungen über die kausale Abhängigkeit des kontingenten Seins geführt werden könne, spricht Descartes gelegentlich aus. So in den Quartae responsiones: *Atqui considerationem causae efficientis esse primum et praecipuum medium, ne dicam unicum, quod habeamus ad existentiam Dei probandam, puto omnibus esse manifestum.* A. T. 7, 238.

Descartes lehnt aber die von Mesland und auch schon von Thomas³ vorgetragene Unmöglichkeit eines progressus in infinitum ab. Er meint vielmehr, daß ein solcher progressus nicht bloß denkmöglich, sondern in der unendlichen Teilbarkeit der Materie auch „revera“ gegeben sei⁴.

Weiter spricht Descartes in diesen Briefen über psychologische, metaphysische, ethische und auch theologische Fragen in gedanklichen Zusammenhängen und sprachlichen Fassungen, die eine über bloße terminologische Äußerlichkeiten hinausgehende innere Vertrautheit des früheren Studenten aristotelisch-scholastischer Philosophie mit den spekulativen und philosophischen Grundlagen und selbst mit spezifischen Problemen scholastischer Theologie zeigt, die Mesland im Kolleg von La Flèche hörte. In das Gebiet der Psychologie gehören die Fragen, die Mesland Descartes vorgelegt hatte über den Ursprung der Ideen und ihr Verhältnis zur Seelensubstanz, über das Gedächtnis und die Wiedererinnerung, über die Willensfreiheit und die für jede freie Entscheidung zu postulierende Indifferenz und Indeterminiertheit des menschlichen Willens, über die Bedeutung von Einsicht und Urteil für die vorgängige Indifferenz der Willensentscheidung⁵.

Aus dem verlorengegangenen Briefe Meslands führt Descartes ein wörtliches Zitat an, das sich auf ein fundamentales Problem cartesianscher Metaphysik der Erkenntnis und des Seins bezieht: Gott ist in seiner Allmacht auch der Schöpfer der Wahrheit, er schafft alle Wahrheit aus der Freiheit und der Indifferenz seines Wollens heraus. Aus dieser These Descartes' hatte Mesland die ihm widerspruchsvoll erscheinende Konsequenz gezogen, „que Dieu auroit pû faire que les creatures ne fussent point dependantes de luy“⁶. Descartes bestätigt diese Konsequenz seiner These als durchaus richtig. Die Schwierigkeit, die sich hier dem Denken entgegenstellt, läßt sich aber, wie er meint, „aisement oster“, wenn man sich zwei gleichfalls metaphysische Sachverhalte vor Augen hält: einmal die Allmacht Gottes, die keinerlei Schranken unterstehen kann, und weiter die Begrenztheit sowie den rein geschöpflichen Charakter des Menschengeistes. Er ist „créé de telle nature, qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu estre veritablement possibles, mais non pas de telle, qu'il

³ Vgl. z. B. S. th. 1, q. 2, a. 3.

⁴ A. T. 4, 113.

⁵ Ebd. 113—116. — Die Gedanken, die Descartes hier äußert, gehen zwar in die Richtung der damals lebhaft diskutierten Kontroverse über die Notwendigkeit und die Wirksamkeit des sog. iudicium ultimo-practicum. Aus den relativ kurzen Ausführungen Descartes' (ebd. 115 f.) läßt sich jedoch nicht entnehmen, ob diese verschiedenen Auffassungen Descartes bekant waren bzw. ob er bei der Abfassung des Briefes diese Meinungsverschiedenheit vor Augen hatte. Suarez, den Descartes sicher studiert hat, handelt darüber in den *Metaphysicae disputationes*, 19, sect. 6: *Quomodo causa libera determinetur a iudicio rationis*.

⁶ Ebd. 119.

puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu auroit pu rendre possibles, mais qu'il a toutesfois voulu rendre impossibles"⁷.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, auf die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und Konsequenzen dieser Gedanken Descartes' einzugehen⁸. Aber innerhalb einer Untersuchung über die Beziehungen Descartes' zur zeitgenössischen Scholastik ist noch auf den Weg hinzuweisen, auf dem er die von Mesland auf das Wesen des kreatürlichen Seins eingeeengte Schwierigkeit zu lösen versucht, die in Wirklichkeit einen entscheidenden Punkt der gesamten cartesianischen Metaphysik betrifft: Wir müssen uns, wenn wir die unendliche Allmacht Gottes verstehen wollen, davor hüten, irgendeine Priorität zwischen die göttliche Erkenntnis und das göttliche Wollen zu legen; „car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en luy qu'une seule action, toute simple & toute pure“⁹. Objektiv muß eine gewisse Priorität des göttlichen Erkennens gegenüber seinem Wollen auch in der Theorie Descartes' angenommen werden. Aber die Meinung Descartes', daß es in Gott nur einen einzigen, mit dem göttlichen Wesen selber identifizierten und deshalb ontologisch völlig einfachen und im metaphysischen Sinn „puren“ Akt gibt, ist ein Gedanke, der gemeinsames Lehrgut mittelalterlicher und neuzeitlicher Scholastik ist¹⁰.

Den Beziehungen Descartes' zur Scholastik überhaupt hat im deutschen Sprachgebiet als erster v. Hertling eine genauere Untersuchung gewidmet in seinem gleichnamigen Münchener Akademievortrag¹¹. Er weist mit Recht auf den Unterschied hin zwischen den Formulierungen Descartes', die scholastisch anmuten, und dem wirklichen Einfluß, den die Scholastik auf das Philosophieren Descartes' gewonnen hat¹². Dieser Einfluß kann aus bloßen Formulierungen heraus nicht ermessen werden, er reicht auch über diese zunächst an der Oberfläche liegenden Beziehungen hinaus.

I. Der Studiengang Descartes' in La Flèche

Daß Descartes die zeitgenössische Scholastik und durch sie auch Aristoteles, Augustinus, Thomas, Scotus und einige Vertreter des Nominalismus¹³ kannte, daß ihre Terminologie ihm geläufig war, daß er

⁷ Ebd. 118.

⁸ Siehe darüber L. Gilen, Kleutgen und die Erkenntnistheorie Descartes': Schol. 30 (1955) 50—72. ⁹ A.T. 4, 119.

¹⁰ Vgl. S. th. 1, q. 2—4. — Suarez, Disp. 30 sect. 2—5.

¹¹ Sitzungsberichte der Bairischen Akademie der Wissenschaften 1887, 339—381 und 1889, 3—36. ¹² A. a. O. 340.

¹³ Über den Nominalismus Descartes' selber vgl. O. Willmann, Geschichte des Idealismus², Braunschweig 1907, III 247 f. — Siehe auch V. Lazzeroni, La formazione del pensiero cartesiano e la scolastica, Padua o. J., 193.

mit ihren Gedanken wirklich vertraut war, ergibt sich schon aus dem Bildungsgang, den er durchlaufen hat. Er hat im Collège Royal von La Flèche nach einer gründlichen humanistischen Vorbildung den dreijährigen Kursus aristotelisch-scholastischer Philosophie gehört, wie er durch die im Jahre 1599 eingeführte *Ratio studiorum* vorgeschrieben war. Den Rang dieses Kollegs hat Descartes im Jahre 1637 selber charakterisiert: „une des plus celebres escholes de l'Europe“¹⁴.

Der Aufenthalt Descartes' in diesem Kolleg umfaßt wohl die Jahre 1604 bis 1614¹⁵. Über die Entwicklung dieses Kollegs, das damals in seinen ersten Anfängen stand, und über Art und Aufbau der Studien, über die Oberen und Professoren, die zur Zeit Descartes' dort dozierten, sind wir durch mehrere Spezialuntersuchungen ziemlich genau unterrichtet¹⁶. Nach einem sechsjährigen Studium der *Humaniora* begann Descartes vermutlich 1611 das philosophische Triennium unter P. Fournet¹⁷, der den philosophischen Kursus der Jahre 1611—1614 in allen Disziplinen vortrug. Nach dem damals gültigen Lehrplan hörte Descartes im ersten Jahr aristotelische Logik, im zweiten Jahr Physik und dazu Mathematik, im dritten Jahr hauptsächlich Metaphysik. Im ersten Jahr wurde nicht das ganze aristotelische Organon vorgetragen. Vielmehr beschränkten sich die Vorlesungen auf die Kategorienlehre nebst der Einleitung des Porphyrius, auf *Perihermeneias*, die fünf ersten Kapitel der *Analytics priora*; dann folgten die acht Bücher der *Topik*, anschließend die *Analytics posteriora*. Im zweiten Jahr wurden die acht Bücher der aristotelischen Physik erklärt, ferner die vier Bücher *De coelo* sowie das erste Buch *De generatione*. Dazu kam im zweiten Jahr das Studium der Mathematik. Das dritte Jahr war vornehmlich der Metaphysik des Aristoteles vorbehalten, dazu wurde das zweite Buch *De generatione animalium* und das Werk *De anima* durchgenommen¹⁸.

Descartes hat sich im Kolleg von La Flèche sehr wohl gefühlt, wie deutlich aus seinen Briefen, besonders an P. Charlet, hervorgeht¹⁹. Außerdem hat er dort in

¹⁴ A.T. 6, 5. — Vgl. auch den Brief vom 12. 9. 1638: „Et ie dois rendre cet honneur a mes Maistres, que de dire qu'il n'y a lieu au monde, où ie iuge qu'elle (la Philosophie) s'enseigne mieux qu'à la Flèche.“ A.T. 2, 378.

¹⁵ So nach Six und Sirven. Vgl. K. Six S. J., Die „*Obiectiones septimae*“ zu Descartes' *Meditationes*: ZKathTh 38 (1914) 164; J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes*, Paris 1928, 43. Sirven hält es aber für möglich, daß der Aufenthalt Descartes' im Kolleg bis 1615 gedauert habe. — Nach Tannery weilte Descartes von 1604 bis 1612 in La Flèche: *Vie et Oeuvres de Descartes*, A.T. 12, 19—33.

¹⁶ C. de Rochemonteix, *Un Collège de Jésuites aux XVII^e et XVIII^e siècles. Le Collège de Henri IV de la Flèche*, 4 Bde., Le Mans 1889. — K. Six S. J., *Descartes im Jesuitenkolleg von La Flèche*: ZKathTh 38 (1914) 494—508. — G. Monchamp, *Notes sur Descartes*, Liège 1913. — Ferner Sirven a. a. O. 27—43.

¹⁷ So nach Six a. a. O. 501—503. Anders nach Sirven und Tannery. Tannery hält, in Anlehnung an Rochemonteix, P. François Véron für Descartes' Lehrer in Philosophie, Noël sei damals Repetitor der Philosophie gewesen (a. a. O. 23). Nach Sirven muß Fournet der Philosophieprofessor Descartes' gewesen sein, wenn dieser schon 1614 nach Poitiers übersiedelt ist, um dort ein Jahr lang Jura zu studieren. Falls Descartes erst 1615 nach Poitiers ging, müsse er die ganze Philosophie bei P. Noël gehört haben. A. a. O. 45.

¹⁸ Die Angaben über den Studienplan von La Flèche nach Rochemonteix (bei Sirven a. a. O. 33—38).

¹⁹ Charlet war ein Verwandter Descartes' von der Mutter her. Er kam 1606 nach La Flèche, zunächst als Professor der scholastischen Theologie. 1609 wurde er

dieser Zeit seine bis dahin schwächliche Gesundheit endgültig gekräftigt²⁰. Daß ein für Philosophie und Mathematik so hochbegabter junger Mensch wie Descartes, dem auch das außerwissenschaftliche Klima von La Flèche recht zusagte, sich in diesem Triennium seines philosophischen Studiums eine große Kenntnis der scholastischen Philosophie seiner Zeit und der aristotelischen Schriften erwerben mußte, darf wohl als selbstverständlich gelten. Wir werden seine Kenntnis des Aristoteles und der scholastischen Philosophie sowie seine Einsichten in die hier ausdrücklich gebotenen und tatsächlich zugrunde liegenden philosophischen Zusammenhänge sicher nicht geringer ansetzen dürfen, als wir sie bei einem heutigen gut begabten Lizentiaten scholastischer Philosophie annehmen, der sich drei Jahre intensiv mit Scholastik und Aristoteles beschäftigt hat.

Zwar hat Descartes später einmal erklärt, daß er scholastische Philosophie, speziell Logik, Metaphysik und Physik, vielleicht nicht „accuratissime“, aber doch „saltem mediocriter“ sich angeeignet habe²¹. Doch ist sehr zu fragen, welchen Maßstab ein Denker wie Descartes an das „saltem mediocriter“ angelegt hat. Er war aber auch nach seiner Aussage im Discours über das positive Urteil, das andere während dieser seiner Studien über ihn fällten, sehr wohl orientiert: „... ie ne voyois point qu'on estimast (sic!) inferieur a mes condisciples, bien qu'il y en eust desia entre eux quelques uns qu'on destinoit a remplir les places de nos maistres.“²² Schon nach dem, was wir bisher über die scholastischen Studien in La Flèche gesagt haben, wird man sich nicht mehr darüber wundern, daß Mersenne die Kenntnis, die Descartes in der scholastischen Philosophie hatte, so hoch bewertete: „Vous la (Philosophie scholastique) sçavez aussi bien que les maîtres qui l'enseignent.“²³

II. Die Lektüre Descartes' in La Flèche

Die Untersuchungen zur Lektüre, die Descartes in La Flèche nicht nur zur Verfügung stand, sondern die er wirklich oder doch mit größter Wahrscheinlichkeit gelesen hat, zeigen uns weiter, wie umfassend und auch in die Tiefe gehend die Kenntnis der zeitgenössischen (sowie älteren) Scholastik bei Descartes gewesen sein muß²⁴. Die Scholastik,

zum Rektor ernannt (so nach Six a. a. O. 164 Anm.) und hat dieses Amt bis 1616 bekleidet, also noch ein bzw. zwei Jahre über die Studienzeit Descartes' hinaus. Er sorgte für den jungen Verwandten wie ein Vater: Vous „m'avez tenu lieu de Pere pendant tout le temps de ma ieunesse“. Brief Descartes' an Charlet vom 9. 2. 1645, A.T. 4, 156.

²⁰ Über die Festigung der Gesundheit des Kollegschülers vgl. A.T. 12, 21.

²¹ In dem langen Schreiben an Regius vom Januar 1642, A.T. 3, 500.

²² A.T. 6, 5.

²³ Brief Mersennes an Descartes vom 1. 8. 1638, A.T. 2, 287.

²⁴ Descartes hat nach seinem eigenen Geständnis — und wir haben keinen Grund, die Wahrheit dieser Mitteilungen in Frage zu stellen — während der Jahre in La Flèche viel gelesen, auch über den Rahmen dessen hinaus, was andere lasen und studierten: „Ne m'estant pas contenté des sciences qu'on nous enseignoit,

die Descartes im Kolleg hörte, und überhaupt die Scholastik seiner Zeit hatte weitgehend die im späteren Nominalismus einsetzende Erstarrung überwunden. Sie wird in der Geschichte der Philosophie vielfach als die spanische Neuscholastik bezeichnet²⁵. Als führende Geister dieser Bewegung sind Toledo, die Conimbricenses mit Fonseca und die von ihm ausgehenden und inspirierten *Commentarii Collegii Conimbricensis*²⁶ sowie Suarez zu nennen. In der Logik waren Fonseca²⁷ und Toledo²⁸ neben der *Isagoge* des Porphyrius und dem *Organon*

à'avois parcouru tous les livres, traitant de celles qu'on estime les plus curieuses et les plus rares, qui avoient pû tomber entre mes mains." A.T. 6, 5. — Zu diesen Büchern, die über die „sciences les plus curieuses et les plus rares“ handelten, könnten nach einer Vermutung von Ch. Adam die *Ars brevis* und *Ars magna* von Raimundus Lullus sowie Agrippas indizierte *Declamatio de incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium* gehören (A.T. 12, 31), die beide von Descartes in seiner Korrespondenz zitiert werden. Wir vermuten, daß ein genauer Vergleich vor allem der *Secundae Obiectiones* (*Rationes ... more geometrico dispositae*, A.T. 7, 160—170) mit den beiden *Artes* von Lullus unter dieser Rücksicht aufschlußreich wäre. Ebenso auch eine Untersuchung der Frage nach gedanklichen Zusammenhängen zwischen dem cartesianischen Zweifel und der wissenschaftlichen *Skepsis* des Agrippa von Nettesheim.

²⁵ Vgl. Ueberweg-Frischeisen-Moog. *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrh.*¹², Berlin 1924, 209—215.

²⁶ Die *Commentarii Collegii Conimbricensis* umfassen außer der *Metaphysik* folgende Werke des Aristoteles: die *Physik*, *De coelo*, *De meteoris*, *Parva naturalia*, *Nikomachische Ethik*, *De anima*, die logischen Schriften. Sie erschienen in den Jahren 1592—1616, zum Teil also in der Zeit, in der Descartes in La Flèche Philosophie studierte. Alle Bände haben verschiedene Ausgaben erlebt. Der ganze Kursus ist auch, nach dem Zeugnis von Ath. Kircher, ins Chinesische übertragen worden. Siehe Sommervogel - De Backer, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris 1890—1908, Bd. 2, 1273—1278.

²⁷ Fonseca hat als Professor und späterer Rektor (1567—1570) von Coimbra am dortigen Jesuitenkolleg die Methode eingeführt, den philosophischen Vorlesungen den griechischen Text des Aristoteles zugrunde zu legen. Sein Hauptwerk ist der Kommentar zur *Metaphysik* des Aristoteles, der in seinen vier Bänden nicht nur die scholastische, sondern auch die gesamte griechische exegetische Überlieferung in die Erklärung einbezieht (K. Werner, *Der hl. Thomas von Aquin*, 3. Bd., Regensburg 1859, 139). Der 1. Band des Kommentars erschien in Rom 1577, von 1601 bis 1612 kam in Lyon eine neue Gesamtausgabe heraus, die letzte Ausgabe in vier Bänden ist in Köln 1615 gedruckt. Noch bekannter und weit verbreitet waren seine acht Bücher *Institutiones dialecticae*, die in der Zeit von 1564 bis 1625 wenigstens 36 Auflagen erlebten. Siehe Sommervogel Bd. 3, 837—840. — Vgl. auch M. Uedelhofen, *Die Logik Petrus Foncescas*, Bonn 1916. — Ferner die Sondernummer der *Revista Portuguesa de Filosofia*: Pedro da Fonseca o „Aristoteles português“, 9 (1953) fasc. 4.

²⁸ In Lyon war bereits 1592 eine vier Bände umfassende Gesamtausgabe der philosophischen Schriften Toledos erschienen, die 1608 neu aufgelegt wurde. Wir führen die Titel dieser Schriften im einzelnen an, weil sie für den Bildungsgang Descartes' von Bedeutung waren: 1. *Introductio in Dialecticam Aristotelis*, erstmals in Rom 1561; bis 1620 ist sie 13mal aufgelegt worden, die letzte Auflage ist in Paris erschienen; 2. *Commentaria una cum quaestionibus in universam Aristotelis Logicam*, Romae 1572 u. ö., im ganzen 20 Auflagen, davon eine in Paris und zwei in Lyon; 3. *Commentaria in octo libros de Physica auscultatione*, Venetiis 1573, 15 Ausgaben; 4. *Item et in libros Aristotelis de generatione et corruptione*, Coloniae 1579, im ganzen 8 Ausgaben, davon eine in Paris und zwei in Lyon; 5. *Item in tres libros Aristotelis de anima*, Venetiis 1574, im ganzen 17 Auflagen,

des Aristoteles die offiziellen Handbücher, die Descartes studierte²⁹. Als sicher muß angenommen werden, daß Descartes auch schon in La Flèche die später von ihm benützten und auch ausdrücklich zitierten *Disputationes metaphysicae* des Suarez kannte und konsultierte³⁰. Denn einmal ist es völlig ausgeschlossen, daß im Laufe eines dreijährigen Kurses der Philosophie und speziell im dritten Jahre dieses Kursus, in dem *ex professo* und in *longum et latum* die aristotelische Metaphysik vorgetragen wurde, P. Fournet bzw. P. Noël nicht eingehend über dieses damals epochemachende Werk gesprochen und ihre Schüler darauf hingewiesen hätten. Gerade um die Zeit, in der Descartes in das Kolleg von La Flèche eintrat, war die Pariser Ausgabe der *Disputationes* erschienen (1605), und wir werden wohl kaum fehlgehen in der Annahme, daß die Bibliothek des 1604 gegründeten Kollegs auch diese Suarezausgabe bald nach ihrem Erscheinen angeschafft hat. Sicher hätte Descartes aber das Werk von Suarez in seiner Kollegzeit auch dann durchgesehen, wenn er von seinen Professoren nicht ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht worden wäre. Denn er las damals, nach seinem späteren Geständnis (vgl. oben Anm. 24), alles, was ihm an wissenschaftlichen Werken zugänglich war.

Es ist aus mehreren Gründen bedeutsam, sich diese Tatsache der Bekanntschaft Descartes' mit Suarez vor Augen zu halten. Denn einmal kam Descartes durch Suarez in einen ausgiebigen Kontakt mit der gesamten scholastischen Tradition, die Suarez stets in seine Untersuchungen einbezieht. Diese historisch-positive Methode, wie sie in diesem Umfange erstmalig wohl durch Fonseca und die *Conimbricenses* in die Aristoteleskommentation eingeführt wurde, hat das Denken Descartes' wohl kaum irgendwie formend beeinflusst. Sie mag ihn sogar ermüdet und abgestoßen haben. Denn Descartes zeigt keinen Sinn für geschichtliches Denken und geschichtliche Betrachtungsweise philosophischer Probleme. Dagegen dürfte, neben dem entscheidend und charakteristisch Neuartigen des Suarez, ein anderes Moment der suarezianischen Methode sehr wohl auch auf Descartes eingewirkt haben: die Tatsache, daß Suarez sich in seinen *Disputationes* im Gegensatz zu allen bisherigen Darlegungen der Metaphysik in großer Selbständig-

davon eine in Paris und vier in Lyon; 6. Item in duos libros Aristotelis de generatione et corruptione, Venetiis 1575, im ganzen 5 Auflagen, davon 1 in Lyon. Die Liste der philosophischen Werke Toledos umfaßt bei Sommervogel 5 Spalten: Bd. 8, 64—69.

²⁹ Sirven a. a. O. 33.

³⁰ Wir lassen ein Verzeichnis der Ausgaben der *Metaphysicae Disputationes* des Suarez folgen, die zu Lebzeiten Descartes' gedruckt wurden: Salamanca 1597; Paris 1605; Mainz 1606; Genua 1608; Venedig (Sessa) 1610; Mainz ²1614; Paris ²1619; Venedig (Bertanus) ²1619; Köln 1620; Mainz ³1630; Genf 1636. Siehe Sommervogel Bd. 7, 1664 f.

keit von einer Kommentierung der aristotelischen Metaphysik freigemacht hat und unabhängig von den Büchern der Metaphysik des Stagiriten den Fragen selber in ihren systematischen und sachlichen Zusammenhängen nachgeht³¹. Es ist, auch aus entwicklungspsychologischen Erwägungen heraus, keineswegs ausgeschlossen, im Gegenteil durchaus wahrscheinlich, daß dieses Neuartige in der Methode des Suarez und die große Selbständigkeit gegenüber Aristoteles (und auch Thomas von Aquin) — Momente, die vermutlich von den Professoren in La Flèche noch besonders hervorgehoben wurden — auch die ohnehin schon vorhandenen 'Tendenzen Descartes' zu völlig selbständigem Denken noch verstärkt und auf die Möglichkeit eines gänzlich neuen Anfangs philosophischer Gedanken überhaupt geführt hat³².

III. Das Kompendium des Frère Eustache

Eine besondere Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang das Kompendium der Philosophie, das Frère Eustache im Jahre 1609 in Paris herausbrachte³³. Das Buch hat bis zum Jahre 1626 im ganzen neun Auflagen erlebt³⁴, war also zu Descartes' Zeiten recht verbreitet. Vermutlich hat Descartes auch dieses Buch im Kolleg von La Flèche in Händen gehabt, jedenfalls geht seine Kenntnis des Buches auf die Zeit zwischen 1609 und 1620 zurück. Er erinnert sich allerdings nur noch daran, daß es an äußerem Umfang bedeutend hinter den Conimbricenses, Toledo und auch Rubius zurücksteht und daß seine Lektüre ihm nicht viel Zeit kosten würde. Er bittet Mersenne in einem Briefe vom 30. 9. 1640, ihm einen kurzen Abriß der scholastischen Philosophie, eventuell den eben genannten, zu übersenden, wobei der Name des Verfassers ihm entfallen war³⁵. Diese Bitte hat Mersenne offenbar umgehend erfüllt. Denn schon am 11. 11. 1640 bestätigt Descartes den Empfang dieses Buches und gibt ein sehr günstiges Urteil darüber ab: „me semble le meilleur livre qui ait iamais esté fait en cette matiere.“³⁶ Er äußert sogar die Absicht, einen ganzen Kursus seiner eigenen Philo-

³¹ Vgl. M. Grabmann, Die Disputationes metaphysicae des Fr. Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung, in: P. Franz Suarez S. J., Gedenkblätter zu seinem 300jährigen Todestag, Innsbruck 1917, 29—73. — Außerdem: Suarez en el cuarto centenario de su nacimiento, Madrid 1948; Francisco Suarez. El hombre, la obra, el influjo, Madrid 1948.

³² Über die Selbständigkeit des jungen Descartes, auch in der Methode philosophischer Disputationen während der Kollegsahre, vgl. A.T. 12, 25 Anm.

³³ Summa philosophica, de rebus Dialecticis, Moralibus, Physicis et Metaphysicis, 2 vol. in 8^o.

³⁴ A.T. 3, 196.

³⁵ A.T. 3, 185. — Über die Lektüre des Fr. Eustache in La Flèche s. Adam, Vie et Oeuvres de Descartes, A.T. 12, 335.

³⁶ A.T. 3, 232.

sophie in Form von Thesen drucken zu lassen und diesem Werk ein Lehrbuch der gewöhnlichen Philosophie beizugeben, „tel que peut estre celuy du Frere Eustache, avec mes Notes à la fin de chaque question, où i'adjousteray les diverses opinions des autres, et ce qu'on doit croire de toutes, et peut-estre à la fin ie feray une comparaison de ces deux Philosophies“³⁷. Auf den gleichen Gedanken kommt er in einem Briefe vom 21. 1. 1641 noch einmal zurück³⁸. Gegen Ende des Jahres hat er aber diesen Plan aufgegeben, wie er in einem Brief vom 22. 12. 1641 an Mersenne schreibt. Aber auch hier bestätigt er noch einmal seine frühere Absicht: „i'aurois choisi le Compendium du Pere Eustache, comme le meilleur, si i'en avois voulu refuter quelqu'un.“³⁹ Interessant sowohl für das Urteil Descartes' über den zeitgeschichtlichen Einfluß seiner Philosophie wie auch für die Psychologie Descartes' selber ist die Begründung, die er anführt: Es liegt keine Notwendigkeit mehr vor für ein solches Werk. Das Buch sollte eine Widerlegung der scholastischen Philosophie bieten und eine Etappe sein zu dem Ziele, das ihm vorschwebte: seine eigene Philosophie an die Stelle der Scholastik zu setzen⁴⁰. Durch den Gang der Ereignisse — in genetischer Betrachtungsweise, die Descartes allerdings vollkommen fern lag, würde man sagen: infolge der Entwicklung, die der philosophische Gedanke unter dem beherrschenden Einfluß des Cartesianismus genommen hat — ist die scholastische Philosophie, wie er meint, nicht nur überholt, sondern „si absolument et si clairement détruite, par le seul establissement de la mienne, qu'il n'est pas besoin d'autre refutation“⁴¹.

Dieser Brief stammt aus der Zeit, in der die Kontroverse mit dem Mathematiker des Pariser Jesuitenkollegs, P. Bourdin, ihre größte Schärfe erreichte⁴². Die Kontroverse hat Descartes innerlich stark aufgewühlt; noch heute spürt man beim Lesen der Briefe aus dieser Zeit die hochgespannte Erregung des Verfassers. Er erging sich in schweifenden Phantasien über die Ausweitung des Streites auf den gesamten Jesuitenorden, die er in einer Art schizothymen Ambivalenz teils fürchtete, teils selber herbeizuführen suchte: „ie croy que ie m'en vais en guerre avec les

³⁷ A.T. 3, 233. Ebenso in einem anderen Brief an Mersenne vom Dezember des gleichen Jahres, ebd. 259.

³⁸ A.T. 3, 286. ³⁹ A.T. 3, 470.

⁴⁰ Über diese Hoffnungen Descartes' und die Hilfe, die er bei den Jesuiten zu finden hoffte, siehe vor allem den Brief an P. Charlet vom 9. 2. 1645, A.T. 4, 157.

⁴¹ A.T. 3, 470.

⁴² Der erste Brief, in dem Descartes sich zu den Thesen äußert, die P. Bourdin gegen ihn verteidigen ließ, stammt aus Leyden: 22. 7. 1640, A.T. 3, 94—96. — Aus zwei Briefen vom Oktober 1644 geht hervor, daß Descartes und Bourdin sich in Paris persönlich gesprochen haben: A.T. 4, 142—144. Die Gegensätze waren vollkommen bereinigt, und einige Monate später spricht Descartes in einem Briefe an P. Charlet von einer „tres-grande obligation au Reverend Pere Bourdin“ und einer „tres-grande satisfaction“ wegen der persönlichen Beziehungen zu ihm: A.T. 4, 156. — Vgl. zu dieser Episode auch K. Six S. J., Die „Obiectiones septimae“ zu Descartes' Meditationes. Zur Charakteristik der Beziehungen zwischen Descartes und den Jesuiten: ZKathTh 38 (1914) 161—182.

Esuites; car leur Mathematicien de Paris a refuté publiquement ma Dioptrique en ses Theses; sur quoy j'ay écrit à son Superieur, afin d'engager tout leur Corps en cette querelle.“⁴³ Aus dieser seelischen Gesamtsituation wird auch das oben zitierte Urteil Descartes' über die verlorene Position der scholastischen Philosophie verständlich, das in keiner Weise der Wirklichkeit entsprach. Ein Jahrhundert später dagegen ist die cartesianische Philosophie im Zuge der Aufklärung weitgehend auch in katholische Hochschulen und theologische Fakultäten eingedrungen und hat die von der Höhe des 16. und 17. Jahrhunderts abgesunkene Scholastik in den Hintergrund gedrängt⁴⁴.

Der Verzicht, ein Buch zur Widerlegung der damaligen und, nach Descartes' Meinung, auch der gesamten auf Aristoteles gegründeten scholastischen Philosophie zu schreiben, scheint für ihn selber aber noch nicht den Charakter der Endgültigkeit gehabt zu haben. Er hat deswegen den Jesuiten, auch seinen Freunden unter ihnen, von diesem Gedanken noch keine Mitteilung gemacht: „à cause que ie pourray peut-estre changer de dessein, s'ils m'en donnent occasion“⁴⁵. Dieser Anlaß läge vor, wenn die Jesuiten seine Pläne durchkreuzen wollten. Zwar gibt Descartes hier nicht näher an, um welche Pläne es sich handelt. Aber sowohl der Zusammenhang in diesem Schreiben wie auch die Gedanken, die er in anderen Briefen⁴⁶ entwickelt, lassen keinen Zweifel daran, daß es sein Plan ist, die eigene, neue Philosophie auch in den Kollegien und Universitäten an die Stelle der alten zu setzen. Bei einem Widerstand gegen diese Pläne wäre die Situation gegeben, von der Descartes in diesem Briefe an Mersenne sagt: „car, s'ils le faisoient, ils m'obligeroient d'examiner quelqu'un de leurs Cours, et de l'examiner de telle sorte, que ce leur seroit une honte à iamais.“⁴⁷

Man muß sich überhaupt fragen, warum Descartes nicht von Beginn an, auch abgesehen von diesen Tendenzen der Selbstverteidigung und der Selbstdurchsetzung, für die Gegenüberstellung der eigenen und der scholastischen Philosophie ein Werk gewählt hat, dem nach dem Urteil der Geschichte der Philosophie und auch nach den Wertungen der damaligen Zeit eine größere wissenschaftliche Bedeutung zukam. Bei den Conimbricenses mag der Umfang ihn abgeschreckt haben: „pour les Conimbres, ils sont trop longs; mais ie souhaiterois bien de

⁴³ A.T. 3, 103.

⁴⁴ Als Beispiele dafür seien aus dem deutschen Raum der Augustinerchorherr Eusebius Amort mit seiner *Philosophia Pollingana* genannt (1730), aus Italien der Neapolitaner Sanseverino. Sanseverino ist ursprünglich Cartesianer, während Amort wohl zu keiner Periode seiner schriftstellerischen Wirksamkeit als reiner Cartesianer, vielmehr als ein Eklektiker bezeichnet werden muß, der eine Verbindung zwischen den Gedanken der peripatetischen Philosophie und der neueren, mit Descartes anhebenden Philosophie und auch mit den Erkenntnissen der neuen Naturwissenschaften suchte. — Eine eingehende Untersuchung über den Einfluß der Philosophie des Descartes auf den Verfall der Scholastik und ihre Verdrängung von den Lehrstühlen in der Zeit des Rationalismus und der Aufklärung scheint noch nicht vorzuliegen. Vgl. aber als wichtige Vorarbeiten dazu: G. Monchamp, *Histoire du Cartésianisme en Belgique*, Brüssel 1886; P. Lemaire, *Le Cartésianisme chez les Bénédictins*, Paris 1902; G. Sortais, *Le Cartésianisme chez les Jésuites français aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris 1929 (*Archives de Philosophie*); C. L. Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam 1954.

⁴⁵ A.T. 3, 470.

⁴⁶ Z. B. in einem Brief an P. Charlet vom 9. 2. 1645, A.T. 4, 157.

⁴⁷ A. T. 3, 470.

bon cœur, qu'ils eussent écrit aussi brièvement que l'autre, et j'aimerois bien mieux avoir affaire à la grande Société, qu'à un particulier.“⁴⁸ „L'autre“, von dem hier Descartes schreibt, ist wohl Raconis⁴⁹. Dessen beide Bände über die gesamte Philosophie umfassen 816 und 868 Seiten in 8^o. Für den Plan einer Gegenüberstellung der beiden Philosophien scheinen sie Descartes weniger geeignet als der Cursus des Fr. Eustache. Es ist sehr zu bedauern, daß Descartes diesen Plan einer unmittelbaren und durchgängigen Konfrontierung seiner Philosophie mit der scholastischen nicht durchgeführt hat. Eine gründliche und eingehende Auseinandersetzung mit einem wirklich hervorragenden und führenden Vertreter der damaligen Scholastik, etwa mit Toledo, dessen philosophische Werke an äußerem Umfang die Conimbricenses bei weitem nicht erreichen, sogar hinter Raconis zurückstehen, wäre sicher sehr fruchtbar gewesen. Sie hätte Descartes genötigt, seine eigenen Anschauungen noch einmal durchzudenken, auf ihren Zusammenhang, ihre Konsequenz und ihre möglichen Weiterführungen zu überprüfen. Er hätte sich damit auch selber gezwungen, unklare Punkte aufzuhellen und schwache Positionen aufzugeben oder doch anders zu begründen. Es scheint uns nicht ausgeschlossen, daß bei der komplexen und keineswegs rein rational aufzulösenden Persönlichkeit Descartes' andere Motive als die von ihm genannte Ausführlichkeit der Kommentare von Coimbra ihn abgehalten haben, etwa an dem Werk von Toledo die Unterschiede seiner eigenen Philosophie zur zeitgenössischen Scholastik darzulegen und sie auch unter diesem speziellen Gesichtspunkt einer allgemeinen kritischen Betrachtung auszusetzen. Einmal mag er selber gemerkt haben, daß bei weitem nicht alle seine Aufstellungen den kritischen Anforderungen entsprechen, die er in seiner Wissenschaftslehre erhebt⁵⁰. Sodann könnte es sein, daß die Verurteilung Galileis⁵¹, vielleicht mehr auf dem Wege einer unbewußten Hemmung, in ihm gar nicht den Gedanken aufkommen ließ, gerade in einer Widerlegung an Hand der Werke Toledos, der 1593 zur Würde eines römischen Kardinals erhoben worden war, ein Para-

⁴⁸ A. T. 3, 251.

⁴⁹ Das Werk trug den Titel: Totius Philosophiae, hoc est Logicae, Moralis, Physicae, et Metaphysicae, brevis et accurata facillique et clara methodo disposita tractatio, A.T. 3, 236. — Raconis war übrigens nicht Jesuit, wie die Herausgeber der Briefe annehmen (3, 251 Anm. u. 12, 356). Vgl. Hurter, Nomenclator³, Bd. 3, Innsbruck 1907, 992.

⁵⁰ Z. B. im Discours de le Méthode, A.T. 6, 18.

⁵¹ Über die Auswirkungen der Verurteilung Galileis auf Descartes und seine Veröffentlichungen siehe die Biographie von Ch. Adam, A.T. 12, 165—179. Daß auch Descartes hin und wieder die Befürchtung hegte, mit seinen neuen philosophischen und naturwissenschaftlichen Gedanken Anstoß in Rom zu erregen, ist aus einem Brief an Mersenné vom 22. 12. 1641 zu ersehen: A.T. 3, 467.

digma der, wie er öfter schreibt, völlig unhaltbar gewordenen scholastischen Philosophie zu geben.

Diese Schwierigkeit hätte jedoch nicht für die Aristoteleskommentare von Rubius bestanden, die Descartes in La Flèche wohl schon zur Hand hatte, soweit sie in der Zeit seiner dortigen Studien bereits erschienen waren⁵². Sie hatten allerdings, im Unterschied zu den Büchern von Fr. Eustache und Raconis, auch in der verkürzten Ausgabe von Lyon 1611 und 1620, nicht den Charakter eines Kompendiums der gesamten Philosophie. Schon deshalb war es rein technisch schwieriger, an die einzelnen Kapitel und Quästionen der Kommentare seine eigene Lehre anzuschließen, wie es Descartes' ursprünglichem Plane entsprach.

Auf die schwierigen Fragen des Verhältnisses göttlichen Vorherwissens und menschlicher Freiheit, die in der Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts zum Teil mit großer Leidenschaft diskutiert wurden, hat sich Descartes nicht eingelassen: sie gehören, wie er in einem Briefe an Mersenne zu einem mit diesen Fragen zusammenhängenden Problem sagt, in das Gebiet der Theologie⁵³. Man wird aber kaum daran zweifeln können, daß Descartes nach seinen Grundanschauungen über die totale, das Sein und auch das Wesen betreffende Abhängigkeit alles Geschöpflichen von der Allmacht Gottes den Auffassungen von Port Royal nahestand, wenn er sich darüber auch nicht thematisch geäußert hat⁵⁴. Diese Meinung wird bestätigt durch verschiedene Äußerungen Descartes' zu dem Buche des bedeutenden französischen Oratorianers Gibieuf *De libertate Dei et creaturae* (Paris 1630). Der Verfasser⁵⁵ hatte ihm das Buch wohl persönlich übersandt⁵⁶. Die starken Angriffe, die sich von seiten einiger Jesuiten gegen es richteten, haben deutlich gemacht, daß

⁵² Die Reihe der Werke Antonio Rubios umfaßt bei Sommervogel vier Spalten (7, 280—284). Von seinen Kommentaren, in denen er fast alle aristotelischen Schriften mit Ausnahme der *Metaphysik* und der *Ethik* interpretierte, seien hier die häufig aufgeführten Werke zur *Logik* und zu *De anima* des Aristoteles genannt: *Logica Mexicana . . . hoc est, Commentarii breviores et maxime perspicui in Universam Aristotelis Dialecticam: Una cum Dubiis et Quaestionibus hac tempestate agitari solitis*, sowie: *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae, Philosophorum Principis, de Anima: una cum dubiis et quaestionibus hoc tempore in scholis agitari solitis*. Die Ausgabe von Lyon in 8^o zählt 821 Seiten. — Auf eine Reihe von Parallelen der Werke Descartes' zu Rubio weist E. Gilson hin in seinem *Index scolastico-cartésien*, Paris 1912, z. B. unter dem Stichwort *Être* in den Nummern 184, 187, 190, 191.

⁵³ Brief vom 27. 5. 1630, A.T. 1, 153.

⁵⁴ Gerade in dem uns erhaltenen Fragment dieses Briefes beantwortet Descartes eine Frage Mersennes zu dem Problem der Abhängigkeit auch der Wahrheiten und der Wesenheiten vom göttlichen Wirken: „In quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates?“ Descartes schreibt: „Je vous répons que c'est in eodem genere causae qu'il a créé toutes choses, c'est à dire ut efficiens et totalis causa.“ A. a. O. 151 f.

⁵⁵ Gibieuf war einer der ersten französischen Oratorianer und enger Mitarbeiter Kardinal Bérulles. Er gehörte zum Kollegium der Doktoren der Sorbonne, und Descartes hoffte, durch seine Vermittlung eine Empfehlung seiner *Meditationes* durch die Sorbonne zu erreichen: Brief vom 23. 6. 1641 an Mersenne, A.T. 3, 388. — Vgl. auch schon den Brief Descartes' an Gibieuf vom 18. 7. 1629, A.T. 1, 17.

⁵⁶ Brief an Mersenne vom Oktober 1631 (?), A.T. 1, 220.

Gibieufs Gedanken über die Freiheit sich denen annäherten, die später Jansenius in seinem „Augustinus“ vertrat⁵⁷. Im Oktober 1631 hat Descartes das vor kurzem eingelaufene Buch zwar noch nicht ganz gelesen, aber er urteilt nach dem Gelesenen: „L'estime grandement ce que i'en ay vû, et souscris tout à fait a son opinion.“⁵⁸ In Fragen der Willensfreiheit hat er in seinen Meditationen nichts geschrieben, was nicht völlig übereinkäme mit den Ansichten des P. Gibieuf⁵⁹: „pour le Libre Arbitre, ie suis entierement d'accord avec le R. P. (Gibieuf).“⁶⁰

IV. Descartes und Arnauld: die Quartae responsiones

Die Beziehungen Descartes' zu dem damals jugendlichen Antoine Arnauld, dem langjährigen Haupt der jansenistischen Partei in Frankreich und dem führenden Theologen von Port-Royal, beschränken sich auf schriftliche Verbindungen, die zum Teil durch Mersenne vermittelt wurden⁶¹. Sie sind von einer außergewöhnlichen gegenseitigen Hochachtung getragen. Arnauld hatte den Discours de la Méthode und die Essais Descartes' vom Jahre 1637 gelesen⁶² und gibt in dem Begleitbrief zu seinen Obiectiones an Mersenne ein persönliches Urteil über den Verfasser der Meditationen: „cuius summam ingenii vim eruditionemque singularem quanti faciam jam pridem nosti“⁶³. Descartes fühlte sich seinem Opponenten gegenüber aufs höchste verpflichtet und stellt seinen Schwierigkeiten das Zeugnis aus: „ie les estime les meilleures de toutes: non qu'elles pressent davantage, mais a cause qu'il est entré plus avant qu'aucun autre dans le sens de ce que i'ay escrit, lequel i'avois bien prévû que peu de gens atteindroient, a cause qu'il y en a peu qui veulent ou qui puissent s'arrester a mediter.“⁶⁴ Es entsprach also ganz den Gedanken Descartes' selber, wenn Mersenne in dem Inhaltsverzeichnis, das der ersten Pariser Ausgabe beigefügt war, den Verfasser der Quartae obiectiones als „subtilissimus Theologus“ bezeichnet⁶⁵. Auf das Urteil Arnaulds, der Ende 1641 zum Doktor der Sorbonne promoviert wurde, hielt Descartes so viel, daß er im Januar 1642 an Gibieuf schrieb: „ie ne laisse pas d'estimer plus son iugement que celuy d'une moitié des anciens (docteurs).“⁶⁶ In den Schwierigkeiten, die Arnauld gegen die Meditationen vorgebracht hatte, sieht Descartes mehr das Positive als das Negative:

⁵⁷ Gibieuf hat sich später, besonders in einem Rundschreiben an die französischen Karmelitinnen, deren Oberer er nach dem Tode Bérulles geworden war, ausdrücklich gegen die Lehren von Port Royal erklärt. DThC 6 II, 1347. — Vgl. auch J. Orcibal, Néoplatonisme et Jansénisme: Du de libertate du P. Gibieuf à l'Augustinus. Nuove ricerche sul Giansenismo (Anal. Gregor. Bd. 71), Rom 1954, 33—57.

⁵⁸ A.T. 1, 220.

⁵⁹ Brief an Mersenne vom 21. 4. 1641, A.T. 3, 360.

⁶⁰ A. T. 3, 378.

⁶¹ A. Baillet, bei A.T. 4, 192 f.

⁶² A. T. 12, 296.

⁶³ A.T. 7, 197.

⁶⁴ Brief an Mersenne vom 4. 3. 1641, A.T. 3, 331.

⁶⁵ A.T. 7, 11.

⁶⁶ A. T. 3, 473.

sie sind ihm im ganzen eine Bestätigung seiner Philosophie⁶⁷. Auch in der Öffentlichkeit fanden die Schwierigkeiten Arnaulds nach dem Zeugnis Baillets⁶⁸ mehr Beachtung und Anerkennung als die anderen Obiectiones, die zusammen mit den Antworten Descartes' und dem Text der Meditationen 1641 bei Michel Soly in Paris herauskamen.

Trotz der weitgehenden Übereinstimmung Arnaulds mit Grundgedanken der Meditationen betreffen seine Schwierigkeiten doch einige wesentliche Punkte der cartesianischen Philosophie. Diese Schwierigkeiten sind weitgehend zu verstehen als Ausdruck oder sachliche Konsequenzen der Philosophie und Theologie, die Arnauld in Paris studiert hat. Der junge Arnauld hatte auch selbst einen Kursus der Philosophie ausgearbeitet und wenigstens ein Jahr lang Philosophie doziert⁶⁹. Ein genaueres Studium bestimmter Anschauungen, die in diesen Obiectiones vorgetragen und von Descartes in seinen Responsiones weiter durchdiskutiert werden, zeigt, wie intim die Kenntnisse scholastischer Philosophie und auch spekulativer Theologie bei Descartes waren. Wegen der Bedeutung, die nach der Meinung Descartes' und auch nach der Bewertung anderer Zeitgenossen den Schwierigkeiten Arnaulds zukommt, und wegen der Einsichten, die sie über Descartes' Kenntnisse und Studium der zeitgenössischen Scholastik vermitteln, gehen wir im folgenden auf einige im spezifischeren Sinn scholastische Probleme ein, die Wesentliches zum Verständnis der Meinungsverschiedenheiten zwischen Arnauld und Descartes beitragen.

In den fast 50 Seiten der Responsiones zu den Schwierigkeiten Arnaulds (nach der 1. Auflage gezählt; der Text der Meditationes selber umfaßte in dieser Ausgabe nicht viel mehr als das Doppelte, nämlich 109 Seiten) finden wir zwei griechische Aristoteleszitate und eine Stellenangabe aus den *Metaphysicae disputationes* des Suarez, obwohl Descartes sonst Aristoteles und die Scholastiker nur in vereinzelt Fällen anführt. Die *Metaphysicae disputationes* (disp. 9, sect. 2, n. 4; so bei Descartes) hatte er nachgeschlagen, um das Recht seiner Unterscheidung von materialiter und formaliter falsum zu bestätigen⁷⁰. Arnauld meinte nämlich einen Widerspruch in der Auffassung von Wahrheit und Irrtum bei Descartes zu finden, wenn er einmal behauptet, „non nisi in iudiciis falsitatem proprie inveniri“, und dann wieder annimmt, daß auch die Begriffe schon irrig sein können, „non formaliter quidem, sed materialiter“⁷¹.

⁶⁷ „Ideo non tam moveor iis quae obiecit, quam gaudeo quod in pluribus non adversetur.“ A.T. 7, 219.

⁶⁸ A.T. 4, 192.

⁶⁹ Ch. Adam, *Vie et Oeuvres de Descartes*, A.T. 12, 296 Anm.

⁷⁰ A.T. 7, 235.

⁷¹ Ebd. 206. — Vgl. auch *Meditatio tertia*, ebd. 43. Es erscheint uns höchst wahr-

Das erste Aristoteleszitat bezieht sich auf den Begriff der Ursache und ist aus den *Analytica posteriora* genommen⁷². Dieses Zitat ist nicht irgendwie aus äußeren Gründen herangeholt, etwa als eine Reminiszenz aus den Kollegs Jahren und dem damaligen Studium der Logikkommentare; man sieht vielmehr, daß Descartes den Zusammenhang der Gedanken wirklich kennt — nach heutigen Arbeitsmethoden möchte man vermuten, daß er die Stelle noch einmal nachgeschlagen und überprüft hat, auch schon wegen der hohen geistigen und kritischen Qualitäten des Obizienten —, und daß auch eine Interpretation der nicht restlos eindeutigen Stelle und ihre lateinische Übersetzung ihm geläufig war⁷³. Das zweite Zitat steht in *De anima*⁷⁴. Descartes versucht hier, mit Hilfe der Ähnlichkeit, die nach Aristoteles zwischen dem Tastsinn und allen andern Sinnen besteht, seine Auffassung von den bei der Transsubstantiation verbleibenden *Species* zu stützen: daß sie identisch sind mit der Oberfläche, die als eine Art Mittler zwischen den Partikeln und der sie einschließenden Körperwelt betrachtet wird⁷⁵. (Dabei besagt die Oberfläche als Ausdehnung eine unmittelbare Relation auf das Getast.)

1. Arnauld hatte ernste Bedenken gegen die Gottesbeweise Descartes' vorgebracht, und hier besonders gegen den Begriff der *Wirkursache und seine Anwendung auf das göttliche Sein selber*. Descartes hat nämlich in seiner Antwort auf eine erste Reihe von Schwierigkeiten,

scheinlich, daß Descartes nicht nur bei der Abfassung der Antwort an Arnauld, sondern auch schon bei der Niederschrift der *Meditatio tertia* und speziell bei der dort eingeführten Unterscheidung von *falsitas formaliter* und *materialiter sumpta* neben der *Disputatio* 9, sect. 2 auch die *Disp.* 8, sect. 4 vor Augen hatte und sie für die Klärung seiner Gedanken und Formulierungen studiert hat. Es handelt sich an diesen beiden Stellen um parallele Fragestellungen. An der ersten Stelle, auf die Descartes ausdrücklich verweist, untersucht der spanische Scholastiker die Frage: *Quae sit falsitatis origo*. In der vorhergehenden *Disputatio* 8 wird die gleiche Untersuchung für das Phänomen der Wahrheit durchgeführt, das Descartes' eigentliches Anliegen war: *An veritas cognitionis seu intellectus in eo non sit, donec iudicet*. Dort bringt Suarez (8, 4, n. 2) nicht nur das Beispiel von *calor* und *calefactio*, das Descartes heranzieht; er macht auch den Unterschied zwischen *veritas formalis* (die sich nur im Urteil findet oder *in facto esse*) und *veritas in fieri*, die man wohl auch, nach der späteren Ausdrucksweise von Suarez, als *veritas materialis* bezeichnen kann. Auf diesen Unterschied verweist er noch einmal an der von Descartes zitierten Stelle.

⁷² *Anal. post.* 2, 11 (94 a 21), bei A.T. 7, 242.

⁷³ Vgl. dazu H. Meier, *Die Syllogistik des Aristoteles* 2, b, Tübingen 1900, 220—225; ferner die Hinweise bei E. Rolfes, *Aristoteles' Lehre vom Beweis*, Leipzig 1922, 147 f.

⁷⁴ *De anima* 3, 13 (435 a 18), bei A.T. 7, 251.

⁷⁵ „Ubi (scil. in Conc. Trid. sess. 13, can. 2 u. 4) non video quidnam possit intelligi per speciem panis, praeter illam superficiem, quae media est inter singulas eius particulas et corpora ipsas ambientia.“ A.T. 7, 251. — Über diese Lehre Descartes' vgl. A. Chollet in *DictThCath* 4 I, 555—560.

die ihm aus niederländischen Theologenkreisen zugegangen war⁷⁶, die These aufgestellt, Gott sei im positiven Sinne seine eigene Ursache: *esse a seipso positive*⁷⁷. Diese These wird von Arnauld als „*dura et falsa*“ bezeichnet. Er begründet seine Meinung mit großer sachlicher Schärfe aus Reflexionen, die sich auf das Wesen von Ursache und Wirkung, auf die notwendige Priorität der Ursache, auf die innerlichen reziproken Beziehungen von Ursache und Wirkung und auf die Tatsache gründen, daß von Wirkursächlichkeit nur gegenüber der Existenz, nicht aber gegenüber der Wesenheit gesprochen werden kann⁷⁸. Die Stellungnahme Descartes' und die Art und Weise, wie er auf diese Schwierigkeiten eingeht, ist ein konkreter Beleg dafür, wie sehr die scholastische Ursachenlehre ihm geläufig war, nicht nur in der Terminologie, sondern auch in ihrer Begründung und in den logischen und metaphysischen Zusammenhängen, in denen sie vorgetragen wurde. Man vergleiche unter dieser Rücksicht eine Reihe von Aussagen Descartes', die wir hier kurz, in Form von Thesen, anführen, mit entsprechenden Partien aus dem Kommentatorenwerk der *Conimbricenses* oder auch mit Thomas und Suarez⁷⁹.

Descartes supponiert die allgemeine Geltung des Kausalitätsprinzips und formuliert sie in einer Weise, die den scholastischen Fassungen entspricht: „*Nulla res existit in cuius causam efficientem non liceat inquirere vel, si non habet, cur illa non indigeat, postulare.*“⁸⁰ — In dem strittigen Satze: „*Deus est quodammodo sui causa*“, darf nicht oder nur in analogem Sinne an die *Wirkursache* gedacht werden, das Wort hat vielmehr den gleichen Sinn, wie er sonst mit dem Terminus „*ratio*“ verbunden wird: „*Inexhausta Dei potentia . . . sive essentiae immensitas . . . est ratio sive causa ob quam Deus non indiget causa.*“⁸¹ Die Gedanken Descartes', die Anlaß zu den Anmerkungen Arnaulds gaben, beziehen sich, wie er weiter sagt, auf die *Formalursache* in ihrem Unterschied zur *Wirkursache*. Sie sind stets in dem eben ange deuteten Sinn zu verstehen: „*Eodem modo, in omnibus aliis locis, ita contuli causam formalem, sive rationem ab essentia Dei petitam, propter quam ipse causa non indiget ut existat, neque ut conservetur, cum causa efficiente, sine qua res finitae esse non possunt . . .*“⁸² — Descartes ist sich wohl bewußt, daß dem Begriff der *Formalursache*,

⁷⁶ Ihr Verfasser war der Haarlemer Kanonikus Caterus, ein guter Kenner der scholastischen und speziell der suarezianischen Theologie. — Vgl. auch Ch. Adam über die Bemerkung des Caterus: „*Scio me aliquando Suarem audivisse*“, bei A.T. 12, 292 Anm.

⁷⁷ A.T. 7, 110 f.

⁷⁸ Ein Satz, den Descartes für die außergöttlichen Wesenheiten nicht gelten läßt.

⁷⁹ Vgl. im folgenden besonders Suarez, *Disputationes metaphysicae* 12—27, in der Ausgabe von Vivès Bd. 25, Paris 1877, 372—961. — *Conimbricenses*, In *libros de generatione et corruptione*, l. 2, c. 9 (Moguntiae 1600, 483—488).

⁸⁰ A.T. 7, 235 f. und 108.

⁸¹ Ebd. 236.

⁸² Ebd.

wie er hier genommen wird, eine gewisse Doppeldeutigkeit innewohnt, die gerade einen aristotelisch-scholastisch so geschulten Leser wie Arnauld auf den ersten Blick befremden könnte. Im allgemeinen bezieht sich der Begriff innerhalb der aristotelischen Naturphilosophie auf das aktuierte Seinsprinzip der organischen und der anorganischen Körperwelt. Für die Übertragung des Begriffes auf die Sphäre des Geistigen beruft Descartes sich auf das schon oben herangezogene Aristoteleszitat aus den *Analytica posteriora* und meint: „Cum autem integram rei essentiam pro causa formali hic sumo, Aristotelis vestigia tantum sequor.“⁸³

Bemerkenswert ist unter dem Gesichtspunkt der Kenntnis scholastischer Gedankengänge auch die Art, wie Descartes auf einen weiteren Einwand antwortet, den Arnauld in syllogistischer Form vorgetragen hatte: „Syllogismus facile in illum potest retorqueri hoc pacto: etsi non quaeratur efficiens (causa) ratione essentiae, quaeri tamen potest ratione existentiae; at in Deo non distinguitur essentia ab existentia; ergo de Deo quaeri potest efficiens.“⁸⁴ In Wirklichkeit liegt es Descartes fern, zu behaupten, daß für das göttliche Sein selber eine seine Existenz bestimmende Wirkursächlichkeit im eigentlichen Sinne in Anspruch genommen werden könne: „Notandum est causae dignitatem sic a nobis Deo fuisse tributam, ut nulla effectus indignitas in ipso inde sequeretur.“⁸⁵ Es geht um eine Analogie, in der sachlich wohl kaum eine Differenz zwischen Descartes und Arnauld bestehen blieb. Descartes meint denn auch, „ut haec duo simul concilientur“, folgende zusammenfassende These seiner ausführlichen Darlegungen geben zu können: „Quaerenti cur Deus existat, non quidem esse respondendum per causam efficientem proprie dictam, sed tantum per ipsam rei essentiam, sive causam formalem, quae propter hoc ipsum quod in Deo existentia non distinguatur ab essentia, magnam habet analogiam cum efficiente, ideoque quasi causa efficiens vocari potest.“⁸⁶

Auf die nähere Begründung dieser Auffassung von Wirkursache und Formalursache brauchen wir an dieser Stelle nicht weiter einzugehen. Ebenso wenig ist es unsere Aufgabe, bestimmte Nuancierungen oder auch Abweichungen anzugeben, die der cartesianische Ursachenbegriff gegenüber der Philosophie de l'école aufweist⁸⁷. Dagegen ist es im Zusammenhang mit den *Quartaes responsiones* von Interesse, auf

⁸³ Ebd. 242. — Der gleiche Sprachgebrauch findet sich auch bei Suarez, der aber der Klarheit halber eine physische und metaphysische (und eine logische) Form unterscheidet. Vgl. *Disp. 15, sect. 11, n. 3: Forma metaphysica est tota rei essentia.*

⁸⁴ Ebd. 243.

⁸⁵ Ebd. 242.

⁸⁶ Ebd. 243.

⁸⁷ Zur Ursachenlehre Descartes' vgl. die Zusammenstellung bei E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris 1912, 37—45. — Descartes spricht in seinen Werken von allen genera causae des Aristoteles. Außerdem finden sich bei ihm die Begriffe der causes universelles et causes particulaires, causes prochaines et causes éloignées,

die Ursachenlehre des Suarez hinzuweisen, die sich in unmittelbarer Nähe der von Descartes zitierten 9. Disputatio findet (Disp. 12—27). Es ist kaum anzunehmen, daß Descartes sich nicht wenigstens in dem Index disputationum et sectionum den Inhalt dieses Traktates wieder angesehen hat, der ihm aus La Flèche schon bekannt war. Das ist auch deswegen sehr unwahrscheinlich, weil die Bedenken Arnaulds sich zu einem großen Teil auf den Begriff der Ursache bezogen, auf den Descartes seine Lehre vom Wesen Gottes und auch von den Beweisen für die Existenz Gottes stützte. Es bestand immerhin die Möglichkeit, daß sich auch für diese Gedanken Descartes' bei Suarez Anregungen oder sogar Belege fanden, ebenso wie für die oben schon erwähnte Unterscheidung eines materialen und formalen Irrtums in Begriff und Urteil.

Für diese Vermutung spricht auch eine Reihe auffallender Anklänge der Gedanken Descartes' an Fragestellungen, Formulierungen und Beweisgänge, die Suarez in seinem umfangreichen Traktat *De causis* vorlegt. So erinnert Descartes daran, daß er in seiner These Gott zwar die Seinshöhe, die der Ursache eignet, zugeschrieben habe, aber doch so, daß daraus in keiner Weise die Seinsverkürzung, die „indignitas“, gefolgert werden könne, die sonst der Wirkung eigen ist. Über dieses Problem im Verhältnis von Ursache und Wirkung handelt Suarez in der Disputatio 26, sect. 1: *Utrum omnis causa sit effectu suo nobilior*. Er stellt zunächst allgemein fest, daß die Wirkung nicht einer höheren Seinsebene angehören kann als die Ursachen, wenn sie in ihrer Totalität genommen werden. Dann untersucht er eingehender die Frage nach den einzelnen Arten der vier aristotelischen Ursachen und kommt zu einem Ergebnis, an das man unmittelbar erinnert wird, wenn man den oben schon zitierten Passus aus Descartes weiterverfolgt⁸⁸. Die Wirkung kann nicht mehr an Seinsvollkommenheit in sich tragen, als in der Wirkursache (evtl. in der Kombination mehrerer Wirkursachen) enthalten ist. Dagegen kann die Wirkung sehr wohl mehr Seinsfülle in sich beschließen als die anderen Ursachen, die Finalursache und auch die Material- und Formalursache, wenn diese für sich allein betrachtet werden. Descartes weist darauf hin, daß er Gott nie als eine Wirkung, wohl aber irgendwie als Ursache seiner Selbst bezeichnet habe: „quia scilicet effectus ad efficientem *causam* praecipue solet referri, et illa esse ignobilior, quamvis saepe sit nobilior aliis causis“⁸⁹. Wenn Gott also als Formalursache seines eigenen Seins betrachtet wird, so folgt daraus, auch nach den suarezianischen Gedanken, die hier als eine Stütze der These Descartes' betrachtet werden können, noch keinerlei Unvollkommenheit für das göttliche Sein.

Anklänge an den Traktat des Suarez über die Ursachen finden sich bei Descartes auch dort, wo er von dem Unterschied der Begriffe Ursache und Prinzip, speziell in der Anwendung auf die Trinitätslehre, handelt. Es ist Descartes wohl bekannt, vermutlich aus Suarez, daß die Theologen der lateinischen Kirche in diesen Speku-

causa secundum esse et causa secundum fieri, cause totale et cause partielle, cause suffisante, cause physique. In dem Kapitel über die Ursachenlehre Descartes' führt Gilson zu den entsprechenden Stellen aus den Werken Descartes' 26 Parallelen aus den scholastischen Autoren an, von denen wir wissen, daß sie in La Flèche benützt wurden, als Descartes dort studierte (III f.). Es sind die Conimbricenses, Thomas, Suarez, Fr. Eustache a S. Paulo, Rubius.

⁸⁸ Siehe die folgende Anmerkung.

⁸⁹ A.T. 7, 242.

lationen den Ausdruck „causa“ vermeiden und statt dessen den Terminus „principium“ gebrauchen⁹⁰. Seine Formulierung: „Deum esse quodammodo causam sui“, betreffe aber nicht das innertrinitarische Leben, sondern Gott in der Einheit seines Wesens. Seine Fragestellung ist also eine ganz andere: „In illum locum incidimus, ut illo (nomine causae) uti perutile ac propemodum necessarium esse videatur.“ Über den Unterschied der Begriffe von Ursache und Prinzip stellt Suarez in der ersten Sectio seines Ursachentraktates eine sehr gründliche und ausgedehnte Untersuchung an: Utrum causa et principium idem omnino sint (Disp. 12, sect. 1). Auch Suarez geht davon aus, daß der griechische Sprachgebrauch, wie er sich sowohl bei Aristoteles (in der Metaphysik 4, 2 u. 5, 1: 1003 b 24 u. 1013 a 18) wie bei einigen griechischen Vätern findet (er zitiert Johannes Damascenus, Athanasius und Gregor von Nazianz), keinen Unterschied zwischen „causa“ und „principium“ macht. Anders bei den Lateinern: „Apud Theologos sana et recepta doctrina est, in divinis personis unum esse principium alterius, non tamen causam.“⁹¹ — Im Zusammenhang dieser Gedanken über den verschiedenen Sprachgebrauch bei Griechen und Lateinern macht Descartes noch eine weitere, sachlich durchaus zutreffende Bemerkung, die fast wörtlich mit Suarez übereinstimmt: „Quemadmodum Theologi, cum dicunt Patrem esse principium Filii, non ideo concedunt Filium esse principium.“⁹² Der entsprechende Satz bei Suarez lautet: „Licet igitur (Theologi) dicant Patrem esse principium Filii, negant tamen Filium esse principium a Patre.“

In dem Punkt der Kontroverse, der sowohl für Arnauld wie für Descartes das größte Gewicht hatte⁹³, steht Descartes jedoch wenigstens der Ausdrucksweise nach im offenen Gegensatz zu Suarez: in der Auffassung des Begriffes *Ens a se*. Auch Suarez gehört zur überwiegenden Mehrzahl der Theologen, von denen Arnauld sagt: „Certo scio vix ullum Theologum reperiri posse, qui non ea propositione offendatur, quod Deus a seipso sit *positive*, et tamquam a causa.“⁹⁴ Allerdings führt Suarez doch mehrere Theologen aus der Patristik an, die Gott in irgendeiner Weise als *causa sui* bezeichnen, nämlich Hieronymus, Augustinus und auch Laktanz⁹⁵. Suarez vertritt die These, daß Gott nicht als Ursache seiner selbst angesehen und bezeichnet werden darf und daß dieses „*ex se vel a se esse, licet positivum esse videatur, tamen solam negationem addit ipsi enti . . .*“, per quam negationem nos declaramus positivam et simplicem perfectionem illius entis, quod ita in se et essentia sua claudit ipsum existere, ut a nullo illud recipiat“. Und in diesem Sinne seien auch die genannten Autoren zu „*exponieren*“, wenn sie sagen, daß Gott *causa sui esse ist*. Die Begründungen, die Descartes für seine Ausdrucksweise anführt: Gott sei *a se positive et tamquam a causa*, decken sich, über die entgegengesetzten Formulierungen hinaus, sachlich vollkommen mit den Gedanken, die Suarez

⁹⁰ Ebd. 237 f. 242.

⁹¹ Disp. 12, sect. 1, n. 2. — Vgl. dort, n. 26—30, auch die Diskussion über verschiedene Erklärungen der eben angeführten Aristotelesstellen.

⁹² A. T. 7, 242; bei Suarez Disp. 12, sect. 1, n. 32.

⁹³ Ebd. 235: „Ea quae V. C. omnium maxime reprehendit, mihi autem minime omnium reprehensione digna videntur.“

⁹⁴ Ebd. 214.

⁹⁵ Disp. met. 28, sect. 1, n. 7.

in den 21 Seiten seiner Disputatio 28 nach allen Beziehungen verfolgt: De prima divisione entis in infinitum simpliciter et finitum, et aliis divisionibus, quae huic aequivalent. Das gilt bei Descartes sowohl für die Quartae responsiones an Arnauld wie für die Primae responsiones an Caterus.

So erklärt Descartes z. B. in seiner Antwort an Arnauld, wie in dieser seiner umstrittenen These der Begriff der Ursache von ihm gemeint ist: „Tantum intellexi rationem, propter quam Deus non indiget ulla causa efficiente ut existat, fundatam esse in re positiva, nempe in ipsamet Dei immensitate, qua nihil magis positivum esse potest.“⁹⁶ Noch deutlicher wird man an die oben zitierte Stelle aus Suarez und ihren Zusammenhang erinnert in der entsprechenden aus der Antwort Descartes' an Caterus, der sich da für seine Meinung ausdrücklich auf Suarez berufen hatte. Descartes leugnet nicht, daß die Aseität Gottes im negativen Sinn genommen werden könne; aber dieser negative Gesichtspunkt genügt nicht, man muß über ihn hinausschreiten: „Cum dicimus Deum a se esse, possumus quidem etiam intelligere istud negative, ita scilicet ut tantum sensus sit, nullam esse eius causam; sed si prius de causa cur sit, sive cur esse perseveret, inquisivimus, attendentesque ad immensam et incomprehensibilem potentiam quae in eius idea continetur . . ., dicimus Deum a se esse, non amplius negative, sed quam maxime positive.“⁹⁷

2. Mit der Frage, in welchem Sinne Gott als causa sui und als Wirkursache der geschöpflichen Welt angesehen werden kann bzw. angesehen werden muß, hängt sowohl sachlich wie auch in den Gedanken und Ableitungen Descartes' das Problem der *conservatio* innerlichst zusammen. Der Begriff der Aseititas schließt nicht nur das Sein aus der unendlichen und unfaßbaren Seinsmächtigkeit Gottes in sich. Diese Seinsmächtigkeit ist vielmehr, wie Descartes zu den Schwierigkeiten des Caterus schreibt, „plane causa cur ille esse *perseveret* nec alia praeter ipsum esse possit“⁹⁸. Gerade aus der Tatsache, daß Gott die geschöpfliche Welt im Dasein erhält, ergibt sich für den reflektierenden Denker ein neuer Gesichtspunkt für die Aseität Gottes; und dieser Gesichtspunkt wird gewonnen ohne einen Umweg oder die Vermittlung von Überlegungen über die *causae secundae*: Es ist hier gar nicht notwendig, auf die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe zurückzugreifen: „Imo etiam hic addam, quod tamen antea non scripsi, nequidem ad secundam ullam causam deveniri, sed omnino illam, in qua tantum potentiae est ut rem extra se positam conservet, tanto magis seipsam sua propria potentia conservare, atque adeo a se esse.“⁹⁹

⁹⁶ A.T. 7, 231 f.; ebenso 236.

⁹⁸ Ebd.; bei Descartes nicht hervorgehoben.

⁹⁷ Ebd. 110.

⁹⁹ Ebd. 111.

Es ist für unsere Frage nach den Beziehungen Descartes' zu seiner zeitgenössischen Scholastik von Bedeutung, seine Gedanken über die *conservatio* genauer zu verfolgen und sie mit den Untersuchungen zu vergleichen, die Suarez in der *Disputatio metaphysica* 21 vorlegt: *De prima causa efficiente, et altera eius actione, quae est conservatio*. Suarez fragt zunächst, in einer Reflexion auf die Methode, ob man rein philosophisch zeigen kann, daß alles Geschaffene im Sein immer abhängig sei von einem aktuellen Einwirken der Erstursache. Dann gibt er eine Begriffsanalyse und geht auf den Unterschied zwischen Seinserhaltung und Seinsschaffen ein; zuletzt stellt er sich die Frage, ob die Erhaltung im Sein notwendig und ausschließlich auf Gott zurückzuführen ist: *Utrum res omnes a solo Deo pendeant in conservari*. Es ist das gleiche Problem, das bei Descartes in seiner dritten Meditation zunächst für die eigene Selbstbesinnung auftaucht, dann aber auf den gesamten Bereich des Geschöpflichen ausgeweitet wird: „*Ex eo, quod paulo ante fuerim, non sequitur me nunc debere esse, nisi aliqua causa me quasi rursus creet ad hoc momentum, hoc est me conservet . . . eadem plane vi et actione opus est ad rem quamlibet singulis momentis quibus durat conservandam . . .*“¹⁰⁰

Über den Begriff der *conservatio* und ihr Verhältnis zur Schöpfung spricht Descartes sich nicht nur an dieser Stelle, sondern auch mehrfach in seinen Antworten an Arnauld und Caterus aus. Er sagt nicht nur, daß die *conservatio* gleichsam ein Neuschaffen ist, das sich auf die einzelnen als selbständig aufgefaßten Zeitmomente bezieht; er bestimmt vielmehr das Verhältnis von Schöpfung und Daseinserhaltung in der Weise, „*ut conservationem sola ratione a creatione differre, sit etiam unum ex iis quae lumine naturali manifesta sunt*“¹⁰¹. Auch aus dieser realen Identität von Schöpfung und Erhaltung im Dasein ergibt es sich, daß die unendliche Dauer des göttlichen Seins jedenfalls wesentlich anders aufzufassen ist als die Fortdauer kreatürlichen Daseins, auch wenn in beiden Ebenen von einer *conservatio* die Rede ist. Arnauld meinte freilich, daß bei Gott ebensowenig von einer *conservatio* wie von einer Verursachung gesprochen werden dürfe: „*In ens infinitum conservatio non magis cadit quam prima productio. Quid enim, quaeso, conservatio nisi continua quaedam rei repro-*

¹⁰⁰ Ebd. 49. — In der weiteren Durchführung seiner Gedanken zieht Descartes hier noch den Einwurf eines *progressus in infinitum* in Erwägung. Vgl. auch *Primae responsiones* 106 f.

¹⁰¹ Ebd. — Vgl. auch aus den *Quartae responsiones* 236 f.; außerdem für die Notwendigkeit der *conservatio* die Antwort Descartes' an Gassendi, *Quintae responsiones*: A.T. 7, 369. Über das Verhältnis von Schöpfung und Erhaltung im Dasein sagt Descartes schon in seinem *Discours*: „*l'action . . . est toute la mesme*“, A.T. 6, 45. Ebenso auch in den *Principia philosophiae*: „*Deus mundum eadem actione qua olim creavit, continuo iam conservans*“, A.T. 8, 66.

ductio? Unde conservatio omnis supponit primam productionem; et propterea nomen ipsum continuationis, sicut et conservationis, potentialitatem quandam involvit.“¹⁰²

Die Antwort Descartes' beruht sachlich auf dem schon oben zitierten Gedanken: „conservationem sola ratione a creatione differre“. Dementsprechend muß der Begriff der Ursache und der Einfluß der Ursache in Betrachtungen über die Daseinserhaltung ebenso gefaßt werden wie bei den Überlegungen über die Schöpfung. Von einer conservatio kann deshalb im göttlichen Sein nur in dem Sinne gesprochen werden, in dem auch die Aussage zulässig ist, daß Gott quodammodo causa sui sei. Es geht auch hier nicht um eine Wirkursächlichkeit, sondern um die Formalursache, wie Descartes sie versteht: „sive ratio ab essentia Dei petita, propter quam ipse causa non indiget ut existat, neque ut conservetur“¹⁰³. Aus den Darlegungen Arnaulds folgt nur, daß Gott nicht Wirkursache seiner selbst ist, „neque se conservare per ullum influxum positivum, sive per sui reproductionem continuam“¹⁰⁴. Mit Recht verweist Descartes seinen gelehrten Gegner darauf, daß er auch in den Meditationen selber nichts anderes vorgetragen habe: „Nec ullibi dixi Deum se conservare per positivum aliquem influxum, ut res creatae ab ipso conservantur, sed tantum immensitatem potentiae, sive essentiae, propter quam conservatore non indiget, esse rem positivam.“¹⁰⁵ In den Primae responsiones, die Mersenne zugleich mit dem Exemplar der Meditationen an Arnauld geschickt hatte, findet sich allerdings ein Satz, der in dem von Arnauld abgelehnten Sinn gedeutet werden könnte: „non dubitarem illam causam, quae me conservat, efficientem appellare: ita etiamsi Deus nunquam non fuerit, quia tamen ille ipse est qui se revera conservat, videtur non nimis improprie dici posse *sui causa*.“¹⁰⁶ Aber Descartes spricht hier nur in einem (allerdings nicht ins Unfaßbare ausgeweiteten) uneigentlichen Sinn von Wirkursache und fügt dann seinem Gedanken auch noch ausdrücklich die Erklärung bei: „non intelligi conservationem quae fiat per positivum ullum causae efficientis influxum“.

Auch nach Suarez besteht zwischen Schöpfung und Daseinserhaltung kein realer Unterschied, sondern nur eine distinctio rationis. Und wenn Descartes meint, daß diese Realidentität „lumine naturali manifesta“ sei, so vertritt er auch hier die gleiche These wie Suarez: „Quod vero haec sit tantum diversitas rationis, per se notum videtur.“¹⁰⁷ Vom lumen naturae, das sich, anders als bei Descartes, dem Erkenntniswege und auch dem Erkenntnisinhalte nach nicht mit dem deckt, was sonst als per se notum bezeichnet wird, spricht Suarez am Ende

¹⁰² A.T. 7, 212.¹⁰³ Ebd. 236.¹⁰⁴ Ebd. 237.¹⁰⁵ Ebd. 236 f.¹⁰⁶ Ebd. 109.¹⁰⁷ Disp. met. 21, sect. 2, n. 7.

seiner ersten Abhandlung über die *Conservatio*: Auch die alten Philosophen (Suarez verweist auf Platons *Timaios*, auf Pseudo-Aristoteles, Trismegistos und Seneca) haben diese Abhängigkeit der geschöpflichen Welt von Gott erkannt; „est ergo haec veritas satis nota naturae lumine“¹⁰⁸.

Die Gedanken, mit denen Descartes in der dritten Meditation seine Anschauungen über die Daseinserhaltung des geschöpflichen Seins und das Verhältnis von *conservatio* und *creatio* begründet, erinnern zwar sehr an Suarez; sie sind aber so knapp, daß die Frage nach wirklicher Parallellität und inneren Beziehungen zu den *Disputationes* aus ihnen allein nicht gelöst werden kann. Sie bewegen sich auf dem Boden der hierher gehörenden Spekulationen scholastischer Philosophie, sind aber, anders als bei Suarez, ganz hineingestellt in die Descartes eigentümliche Entwicklung der Reflexionen auf das eigene Bewußtsein. Von hier aus deduziert Descartes, daß er sich nicht selber im Dasein erhalten kann, daß diese Fortdauer der eigenen Existenz letztlich auf das *Ens a se*, auf Gott, zurückgeführt werden muß: „Nam cum nihil aliud sim quam res cogitans, vel saltem cum de ea tantum mei parte nunc agam quae est res cogitans, si quae talis vis (conservandi) in me esset, eius procul dubio conscius essem. Sed et nullam esse experior, et ex hoc ipso evidentissime cognosco me ab aliquo ente a me diverso pendere . . ., donec tandem ad causam ultimam deveniatur, quae erit Deus.“¹⁰⁹

Im ganzen hat Descartes seinen Darlegungen über die *conservatio* in der dritten Meditation kaum zwei Seiten gewidmet (in der Ausgabe von Amsterdam 1642, die Adam und Tannery ihrer Edition zugrunde gelegt haben), während die entsprechende *Disputatio* 21 bei Suarez 16 Seiten in Lexikonformat umfaßt. Dabei untersucht Suarez das Problem allerdings nach allen Seiten, auch nach den geschichtlichen und theologischen Aspekten, mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Ausführlichkeit. Auf die Momente, die sich bei Descartes und Suarez berühren, sei hier kurz hingewiesen. Die *conservatio* ist für Descartes gleichsam eine neue Schöpfung „ad hoc momentum“, eine „*continua rei productio*“; der Unterschied zwischen *conservatio* und Schöpfung ist nicht real; in beiden Fällen braucht es die gleiche unendliche Macht Gottes¹¹⁰; wie die Sonne Ursache des Lichtes ist, das von ihr ausgeht, so gilt von Gott: „Deus est causa rerum creatarum, non modo *secundum fieri*, sed etiam *secundum esse*, ideoque debet semper eodem modo influere in effectum, ut eundem conservet.“¹¹¹ Auch nach Suarez

¹⁰⁸ Ebd. sect. 1, n. 15. Dabei steht hier das *lumen naturae* im Unterschied zur Offenbarung. So wird ebd. auch die Lehre von der *conservatio* als eine *veritas naturalis* bezeichnet.

¹⁰⁹ A.T. 7, 49 f.

¹¹⁰ Ebd. 49, 243.

¹¹¹ *Quintae responsiones*, ebd. 369. In diesem Abschnitt der Antwort an Gassendi beruft Descartes sich nicht nur auf den Unterschied zwischen *causa in fieri* und *in esse*, den Suarez in der genannten *Disputatio*, sect. 1, n. 6—14 breit ausführt, er bringt auch, zur Veranschaulichung seiner Gedanken, als Beispiel das Verhältnis von Sonne und Licht, das Suarez zweimal heranzieht; ferner erinnert er, um den Unterschied von *causa in fieri* und *causa in esse* klarzumachen, Gassendi an die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater und des Hauses vom Architekten. Die beiden

ist die *conservatio* eine Art ständigen neuen Schaffens, das jedoch nicht als eine „*iterata collatio eiusdem esse*“ angesehen werden darf; das gleiche im Schöpfungsakt verliehene Sein hält sich durch, aber nicht auf Grund einer ihm etwa zukommenden Eigenständigkeit oder Eigenmächtigkeit, vielmehr muß Gott die Geschöpfe erhalten „positive (ein Ausdruck, der in diesem Zusammenhang auch bei Descartes häufig wiederkehrt), *id est per actualem influxum in ipsas*“¹¹². Dieses Einwirken Gottes ist von der Schöpfung nicht sachlich verschieden: „*sed sicut ipsum esse non est iteratum esse, sed est unum esse quod idem permanet, sic etiam influxus, quo res conservatur, est idem seu eadem collatio eiusdem esse*“¹¹³. Die wesentliche Grundlage dieses Unterschiedes zwischen Schöpfung und Daseinserhaltung, der von Descartes ebenso wie von Suarez als eine *distinctio rationis* bestimmt wird, liegt nach der genaueren Formulierung des Suarez, von der auch Descartes sachlich nicht abweicht, in der Verschiedenheit der Beziehungen, die bei diesen Ausdrücken mitgedacht werden: „*Creatio dicit effectiorem rei, connotando, quod antea non fuerit; conservatio autem dicit eandem effectiorem, connotando, quod res antea jam fuerit.*“¹¹⁴

Suarez führt seine Analysen noch einen Schritt weiter und zieht die Möglichkeit in Betracht, daß nach der Terminologie der aristotelischen Ursachenlehre entweder die für die *creatio* (oder auch allgemeiner: für die *productio*) und *conservatio* in Frage kommenden Wirkursachen nicht identisch seien oder daß es sich um eine je verschiedene Materialursache handle. Die letztere Fragestellung ergibt sich für ihn als Theologen aus dem Verhältnis von Substanz und Quantität in der Eucharistie, über das Descartes in seinen Werken und in seinen Briefen zum Teil recht ausführlich handelt. In den genannten Ausnahmefällen besteht dann allerdings zwischen *productio* und *conservatio* ein realer Unterschied. Ein Reflex dieser Ausführungen des spanischen Scholastikers könnte bei Descartes vorliegen, wenn er in seiner dritten Meditation auf den Unterschied zwischen dem Ursprungsverhältnis zu seinen Eltern und der gegenwärtigen Daseinsdauer hinweist: „*praesertim cum non tantum de causa, quae me olim produxit, hic agam, sed maxime etiam de illa quae me tempore praesenti conservat.*“¹¹⁵ Denn es geht hier wie in den Untersuchungen des Suarez um den realen Unterschied der verschiedenen Wirkursachen, auf die *productio* und

letzten Beispiele finden sich in der *Summa theologiae* 1, q. 104, a. 1, deren Gedankengänge von Suarez an der genannten Stelle teils positiv, teils mit einer gewissen Kritik interpretiert werden.

¹¹² *Disp. met.* 21, sect. 1, n. 14.

¹¹³ *Ebd.* n. 16.

¹¹⁴ *Ebd.* sect. 2, n. 2. — Für Descartes: *Meditatio tertia*, A.T. 7, 48—50. Dabei zieht Decartes, im Unterschiede zu Suarez, auch die Dimension der Zukunft in den Kreis seiner Spekulationen.

¹¹⁵ A.T. 7, 50.

conservatio zurückgeführt werden sollen, ebenso wie in der folgenden „Fiktion“ Descartes': „plures forte causas partiales ad me efficiendum concurrisse“. In allen diesen Fällen besteht nach Suarez ein realer Unterschied zwischen productio und conservatio, der aber nicht auf das göttliche Wirken bezogen werden darf: an und für sich und abgesehen von solchen Sonderphänomenen bzw. gedanklichen und spekulativen Konstruktionen sind sowohl für Descartes wie für Suarez die auf das Werden endlicher Substanzen bezogene Schöpfung und die auf ihre Dauer bezogene Daseinserhaltung nur gedanklich voneinander zu unterscheiden: „Productio et conservatio per se non habent hanc diversitatem (realem), sed potius identitatem, si formaliter et praecise comparentur.“¹¹⁶

Auf dem Phänomen der conservatio, das als solches im Bewußtsein gegeben ist, baut Descartes einen Gottesbeweis auf, der manchmal als „quatrième voie de Descartes“ bezeichnet wird¹¹⁷. Eine Reihe von Untersuchungen erwähnt aber diesen Weg kaum oder verzichtet doch auf eine genauere Analyse dieses Gedankenganges¹¹⁸. Descartes selber hat diesem Beweis große Bedeutung zugemessen¹¹⁹, auch wohl deswegen, weil hier ebenso wie in dem sogenannten ontologischen Beweis die bloße Existenz der Idee des unendlichen Gottes aus dem eigenen Bewußtsein unmittelbar auf die Existenz des unendlichen Ens a se führt, das in seiner Macht nicht nur den Menschen im Dasein erhält, sondern „tanto magis seipsam sua propria potentia conservare, atque adeo a se esse (debet)“¹²⁰.

3. Am Ende dieser Untersuchung über die Beziehungen Descartes' zur zeitgenössischen Scholastik sei noch kurz auf eine Reihe anderer Begriffe und Gedanken aus den Quartae responsiones an Arnauld hingewiesen, die für die scholastische Metaphysik des Seins und der Erkenntnis von grundlegender Bedeutung sind und auch in den anderen

¹¹⁶ Suarez, Disp. met. 21, sect. 2, n. 11.

¹¹⁷ A. Chollet, in: DictThCath 4 I, 542 f. — Vgl. auch M. Guérout, Descartes selon l'ordre des raisons, I: L'âme et Dieu, Paris 1953. Dort auch eine Untersuchung über die Diskontinuität der Zeit bei Descartes (272—285). Für die Tragfähigkeit dieses Argumentes ist die Klärung der Kontinuität oder Diskontinuität der Zeit, wie Descartes sie auffaßt, von wesentlicher Bedeutung.

¹¹⁸ A. Koyré, Descartes und die Scholastik, Bonn 1923, 129—136; E. Gilson, Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Paris 1930, 202—214; Fr. Ogliati, La filosofia di Descartes, Milano 1937, 94—113 115—121; V. Lazzaroni, La formazione del pensiero cartesiano e la scolastica, Padua 1940, 166—174.

¹¹⁹ „Itaque malui uti pro fundamento meae rationis existentia meiipsius, quae a nulla causarum serie dependet, mihi quae nota est ut nihil notius esse possit; et de me non tam quaesivi a qua causa olim essem productus, quam a qua tempore praesenti conservar, ut ita me ab omni causarum successione liberarem.“ A.T. 7, 107. — Vgl. auch den ähnlich lautenden Beweis in der dritten Meditation, ebd. 50.

¹²⁰ Ebd. 111.

Werken Descartes' und in seinen Briefen häufig wiederkehren. Dabei ist vor allem an die Begriffe *Abstraktion* und *distinctio, adäquate* und *inadäquate Erkenntnis, Idee* und *Substanz, Wesenheit* und *Existenz* zu erinnern. Diese Begriffe werden von Descartes nicht durchweg in dem Sinne genommen, der in der Scholastik geläufig war. Für den Abstraktionsbegriff und auch für den Begriff der Idee ergibt sich ein wesentlicher Unterschied schon aus der völlig anderen Ideenlehre: nach Descartes sind alle Universalbegriffe angeboren¹²¹, nach der Scholastik muß die Begriffswelt des Menschen auf dem Wege der Abstraktion aus der Sinnenwelt gewonnen und aufgebaut werden. Für beide Begriffe hat E. Gilson eine Anzahl von Parallelen aus den Werken scholastischer Autoren zusammengestellt, die außerdem noch vervollständigt werden könnte¹²². Im Bereich der Gedanken um die Abstraktion unterscheidet Descartes, ebenso wie Arnauld und auch Suarez, eine *distinctio formalis, realis* und *modalis*¹²³. Der Begriff einer adäquaten Erkenntnis ist nach Descartes keineswegs identisch mit dem einer vollständigen Erkenntnis. Es gelingt Descartes jedoch in seiner Antwort an Arnauld nicht, diesen Unterschied restlos klarzumachen¹²⁴. Interessanterweise stellt Descartes hier die Behauptung auf, daß der Mensch überhaupt nicht aus sich selber, sondern nur durch Offenbarung Gottes zu der Einsicht kommen kann, daß er von irgendeinem Objekt eine adäquate Kenntnis besitze; denn diese unmittelbare und aus dem Menschen selbst gewonnene Einsicht würde notwendig supponieren, daß menschliche Erkenntniskraft der unendlichen göttlichen Schöpferkraft gleichkäme, von der Sein und auch Wesen der Dinge abhängen¹²⁵. Auch der Begriff der Substanz, der vollständigen und der unvollständigen Substanz, sowie der substantiellen Verbindung von Seele und Leib wird von Descartes in seinen *Responsiones* an Arnauld bei den Erklärungen über die *natura mentis humanae* herangezogen. Ihm scheint jedoch ein Widerspruch in der scholastischen Auffassung der *substantia incompleta* zu liegen, wenn von ihr definitiv gesagt wird, „quod per se sola existere non possit“. Denn die Subsistenz gehöre zum eigentlichen Wesen der Substanz¹²⁶.

¹²¹ Vgl. z. B. *Notae in programma*, A.T. 8 B, 359.

¹²² Für den Begriff der Idee vgl. Gilson, *Index* 136 f. mit den Verweisen auf Thomas von Aquin; für den Begriff der Abstraktion auch die Zusammenstellung aus den Briefen und Werken Descartes' mit der Angabe von Parallelen, besonders aus Suarez und Eustache a S. Paulo, 1 86—90.

¹²³ Gilson a. a. O.

¹²⁴ A.T. 7, 220 f. — Ebenso (nach Gilson) Toletus, *In univ. log.*, *Post anal.* I. II, cap. 18, art. 7.

¹²⁵ A.T. 7, 220.

¹²⁶ Ebd. 222.