

ANDREAS SCHEIB

ZUR GEGENSEITIGEN BEEINFLUSSUNG  
JESUITISCHER UND SÄKULARER  
(CARTESIANISCHER) PHILOSOPHIEN

Im Zentrum der vorangegangenen Beiträge und Diskussionen der Tagung stand die Frage, ob die weltanschauliche Ausrichtung katholischer Ordensleute grundsätzlich eine aufklärerische Grundhaltung zuläßt. Der vorliegende Beitrag möchte daran erinnern, daß zumindest ein wahrnehmbarer Einfluß katholischer Ordensleute auf säkulare Autoren vorliegt, und er möchte deshalb auf einige Aspekte des Einflusses jesuitischer Philosophien gerade auf jene cartesischen bzw. cartesianischen säkularen Konzeptionen hinweisen, aus denen glaubensabhängige Gegenstände weitgehend ausgeklammert werden. Ich konzentriere mich dabei auf Descartes selbst und nenne einige Punkte, die ihn – neben einer Vielzahl anderer Einflüsse – von jesuitischer Seite auf seinem Weg mitgeprägt haben dürften. Daneben verweise ich kurz auf Ähnlichkeiten der Philosophie des unorthodoxen Cartesianers Géraud de Cordemoy mit einigen Positionen katholischer Ordensleute und nenne abschließend den Jesuiten Louis de la Ville, der sich mit dem Cartesianismus auseinandersetzt und mit Cordemoy in Kontakt steht.

I.

Descartes' Beitrag zur frühen Entstehungsgeschichte der Aufklärungsphilosophie besteht im wesentlichen

1. im Verzicht auf (offenbarungs-)theologische Argumente bzw. eine philosophische Gotteslehre und

2. im Programm einer vollständigen und durchgängigen Konsolidierung einer gesicherten Wissenschaft durch den Rückbezug des philosophierenden Subjekts auf sich selbst.

Diese beiden Punkte tragen zur Ausbildung eines Systems bei, das die unumstößliche Gewißheit erkannter Sachverhalte für sich veranschlagen kann und so die Berufung auf nicht überprüfte Erfahrungen oder Meinungen bzw. Autoritäten überflüssig werden läßt.

In der systematischen Umsetzung führt dieser Ansatz

- a/ zur methodischen Mathematisierung der Philosophie und zur Funktionalisierung der Metaphysik als epistemologischer Grundlagenwissenschaft und
- b/ zur Mathematisierung des Gegenstandsbereiches der rationalen Physik, d.h. zur Reduktion des Wesens körperlicher Substanzen auf bloße Ausgedehtheit. Diese zweite Form der Mathematisierung ermöglicht den Wegfall immaterieller Erklärungsgrößen, die sich den zur Verfügung stehenden mechanischen Erklärungsmodellen entziehen würden, und sie stellt damit eine der Voraussetzung vieler Anwendungen der rationalen Physik dar, so beispielsweise der Automatenmedizin, die zu den zentralen Gegenständen von Descartes' Interessen gehört.

Für beide Besonderheiten der Descartesschen Philosophie lassen sich historische Konzeptionen benennen, die als mögliche Quelle oder Anregung in Frage kommen könnten. Ich möchte hier besonders auf den spanischen Jesuiten Benedikt Pereyra (1535-1610) verweisen, weil er exemplarisch für einige Tendenzen steht, die für die Ausbildung der Philosophie Descartes' wichtig sind. Sein Kommentar zur aristotelischen Physik<sup>1</sup> ist weit verbreitet und findet eine hohe Zahl von Neuauflagen innerhalb kurzer Zeit. Descartes dürfte zumindest diese Schrift im Rahmen seines Studiums in La Flèche kennengelernt und in ihr einige für ihn wichtige Ansätze gefunden haben.

Obwohl der mögliche Einfluß Pereyras auf Descartes in vielen Bereichen m.W. bislang noch weitgehend unerforscht ist<sup>2</sup>, werden zumindest die inhaltlichen Übereinstimmungen beider Autoren in ihrer Einschätzung der Bestimmungen und Funktionen der „Prima Philosophia“ (in Abgrenzung von der „Metaphysica“) von Ernst Vollrath ausführlich dargestellt.<sup>3</sup>

Nach den „Regulae“<sup>4</sup> nimmt die Metaphysik, eben als „Prima Philosophia“, die zentrale Stelle einer Grundlage gesicherten Wissens in Descartes' System ein. Sie liefert unsere Kenntnis von den Kriterien verlässlicher Erkenntnis und dient, neben der allgemeinen Konsolidie-

nung von gesichertem Wissen überhaupt, vorwiegend der (nachträglichen) Begründung oder Rechtfertigung jener Physik, die bereits im „*Traité de la lumière*“ erstmals umrissen wird, und die schon dort die grundlegenden Besonderheiten der späteren Physik der „*Principia*“ aufweist.<sup>5</sup> Diese Physik wird im „*Traité*“ „in Form einer Fabel“ eingeführt<sup>6</sup> und nicht mit letzter Notwendigkeit bewiesen.<sup>7</sup> Sie läuft der gängigen Physik zuwider und operiert deshalb mit ungewohnten Begriffsbestimmungen, die so stark voneinander abhängen, daß sie nur in einer systematischen Gesamtdarstellung belegbar sind. Im Brief an P. Vatier vom 22. Feb. 1638 schreibt Descartes deshalb, daß seine Materieauffassung und die auf ihr aufbauende Physik für sich genommen unglaublich bleiben müssen und in den größeren Zusammenhang einer allgemeinen Bestimmung des Materiebegriffs gestellt werden sollen, die im Rahmen der Metaphysik zu leisten ist.<sup>8</sup> Im Brief an Mersenne vom 11. März 1640 erklärt er, die Gültigkeit seiner Physik sei erst dann bewiesen, wenn ihm zu zeigen gelinge, daß sich die physikalischen Sachverhalte notwendigerweise auf die von ihm dargelegte Weise verhalten, und daß jeder Erklärungsversuch, der von seinem System abweicht, notwendigerweise falsch sei.<sup>9</sup> Wirkliche Wissenschaft als „*cognitio certa et evidens*“ ist deshalb nur zu erreichen, wenn alle Abweichungen von dem zugrunde gelegten Erklärungsprinzip als notwendig falsch klassifizierbar sind, und die Beweisführungen der Metaphysik, die in Descartes' Bild vom Baum der Wissenschaft die Rolle der Wurzeln übernehmen, müssen die „*vrais Principes des choses matérielles*“ offenlegen.<sup>10</sup>

Die Metaphysik-Konzeption, die den Hintergrund dieses Verfahrens bildet, stützt sich auf Pereyra. Dieser unterscheidet die theologische „*Metaphysica*“, d.h. die Lehre von Gott, den Engeln und den menschlichen Geistern, von der allgemeinen „*Prima Philosophia*“, die „*de transcendentibus, et universalissimis rebus*“ handelt. Sie ist nicht mehr Metaphysik in dem Sinne, in dem z.B. Suarez diese definiert; denn die ontologische Frage nach dem „*ens in quantum ens est*“, wie sie zur „*Metaphysica*“ bei Suarez gehört, wird von der „*Prima Philosophia*“ nicht behandelt.<sup>11</sup> Sie ist eine allgemeine und grundlegende „*scientia universalis*“, und als solcher stehen ihr die „*scientiae particulares*“ gegenüber, denen sie vorgeordnet ist.

Descartes schließt sich der Verwendung des von Aristoteles herkommenden Namens „erste Philosophie“ für die Untersuchungen im Rahmen einer „*scientia universalis*“ an, und die eigentlich metaphysische Konsolidierung seiner Philosophie trägt, ihren inhaltlichen Bestimmungen entsprechend, den Namen der „*Meditationes de Prima Philosophia*“. Jean-Luc Marion hat die Implikationen des Metaphysik-Begriffs und des Begriffs der „*Prima Philosophia*“ bei Descartes beleuchtet<sup>12</sup> und gezeigt, daß die traditionelle Verwendung des „Meta-

physica"-Begriffs bei ihm vergleichsweise selten ist, und daß Untersuchungen im Sinne einer universalen Grundlagenwissenschaft nicht primär von Gott und der Seele, sondern „en general de toutes les premieres choses qu'on peut connoistre en philosophant"<sup>13</sup> handeln. Der Begriff „Metaphysica" wird für Descartes gleichzeitig zunehmend theologisch belegt, so daß er im Januar 1642 ausdrücklich von der „Metaphysica sive theologia" spricht.<sup>14</sup>

Ebenfalls im Anschluß an Pereyra vertritt Descartes auch die Auffassung, daß die „Prima Philosophia" eine „scientia universalis" ist, die sich von den „scientiae particulares" abgrenzt, und auch er räumt ihr das Primat über die theologische Metaphysik ein.<sup>15</sup> Zugleich wird der ontologische Bereich, der bei Pereyra trotz deutlicher Zurückhaltung noch mitschwingt, bei Descartes vollständig in den Hintergrund gedrängt. Dies entspricht der Ontologie-Feindlichkeit Descartes', die sich auch in der Ablehnung ausführlicher Substanz-Diskussionen zeigt.<sup>16</sup> Die „Prima Philosophia" ist nunmehr eine Sicherung unumstößlicher Gewißheit und zeigt exemplarisch, welche Kriterien eine Erkenntnis erfüllen muß, um als gesichert zu gelten.

## II.

Neben der Benennung und Definition einer ersten philosophischen Disziplin, die als epistemische Konsolidierungsinstanz dient, weist auch Descartes' Tendenz zur Erreichung mathematischer Gewißheit überhaupt zunächst Ähnlichkeiten mit entsprechenden Konzeptionen bei einer an Ordensleute gebundenen Tradition auf. Descartes stützt sich bei der Grundlegung seiner Philosophie auf eine „mathesis universalis", mittels derer der hohe Grad an Verläßlichkeit, der traditionellerweise den mathematischen Wissenschaften zugeschrieben wird, auch auf nicht-mathematische Disziplinen ausgedehnt werden soll. Es handelt sich dabei zum einen um die Anwendung der mathematischen (geometrischen) Vorgehensweise als Verbesserung der philosophischen Methodik auf die Grundannahmen der Philosophie, zum anderen um die Reduktion der Gegenstände der Naturphilosophie und Physik auf quantifizierbare Ausdehnung. Durch die Anwendung mathematischer Methodik auf philosophische Kontexte können Descartes' metaphysische Grundannahmen offenbarungsfrei unwiderruflich belegt werden. Von ihnen kann im weiteren Verlauf auf die Inhalte der Naturphilosophie geschlossen werden.

Ich nenne auch hier Pereyra, der an dieser Stelle jedoch primär als exemplarischer Vertreter einer Tendenz zu sehen ist, die sich bei einer Vielzahl unterschiedlicher Autoren finden läßt, und die Descartes auch aus einer Vielzahl z.T. bereits bekannter Quellen rezipiert. Daneben ist hier ein Gedankenexperiment des Jesuiten Suarez zu nennen, das für Descartes möglicherweise die Rolle eines Denkanstoßes spielt.

Die Grundlage der Tendenz zur Mathematisierung der Philosophie besteht, wie erwähnt, in Descartes' Streben nach der unumstößlichen Gültigkeit seines Systems, für das die „Prima Philosophia“ sorgen soll; denn als die Wissenschaftszweige, die am weitesten einer absoluten Gewißheit nahekommen können, gelten traditionellerweise die mathematischen Disziplinen. Die Mathematisierung der Philosophie, also die Anwendung einer geometrischen Verfahrensweise (in Form der Stützung philosophischer Theorien auf evidente Axiome und Ableitungen hieraus), dient dabei der Annäherung nicht-mathematischer Gegenstände im philosophischen Bereich an den mathematischen Grad der Verlässlichkeit. Die Physik, die zu den wichtigsten Themen der Descartesschen Philosophie gehört und die Möglichkeit technologischer Anwendungen bieten soll, setzt zugleich, neben den methodischen Aspekten, die Reduktion körperlicher Substanzen auf die Eigenschaft der bloßen aktuellen Ausgedehntheit voraus. Nur durch diese Reduktion wird der Hauptbereich der Descartesschen Philosophie, der Gegenstandsbereich der Physik, einer Mathematisierung zugänglich, und nur durch sie können, aufgrund des Wegfallens nicht handhabbarer Entitäten aus dem Bereich der Physik, u.a. eine Automatenmedizin und andere technologische Projekte in Angriff genommen werden, die mit einer Berücksichtigung immaterieller Größen im Bereich der philosophischen (mechanistischen) Erklärung körperlicher Abläufe nicht vereinbar wären. Die Reduzierung der Physik auf eine bloße Mechanik ist damit also ein Erfordernis der Technologie-Orientierung dieser Philosophie, und sie entspricht zugleich der Forderung nach umfassender Gültigkeit, die für Descartes eine Voraussetzung der Technologisierbarkeit von Philosophie überhaupt ist.

In der Unbedingtheit ihres Geltungsanspruchs unterscheidet sich die Descartessche Naturphilosophie damit deutlich von scholastischen Philosophien, in denen eine Pluralität miteinander konkurrierender Theorien möglich ist.

Ein mit dem Descartesschen vergleichbarer Anspruch, im Bereich der Naturerklärung absolute Gewißheit zu erlangen, die sich auf bloße, methodisch geregelte Anwendung unseres natürlichen Denkvermögens stützt, ist in scholastischen Philosophien auch letztlich nicht begründbar; denn bloße Philosophie kann ohne Berufung auf die Offenbarung keine Freiheit von Irrtümern gewährleisten. Besonders

pointiert findet sich dieser Gedanke bei Thomas v. Aquin ausgesprochen, der in einem philosophischen Opuskel erläutert, die Naturerklärungen, die wir bei Aristoteles finden, seien vom philosophischen Standpunkt aus schlüssig, aber dieser Standpunkt genüge nicht, ein in sich konsistentes Erklärungssystem zu verifizieren. Hierzu sei die Berufung auf die Offenbarung erforderlich. Mit ähnlichen Argumenten werden in vielen mittelalterlichen Literaturen immer wieder auch die fröhscholastischen Ansätze abgelehnt, „sola ratione“ eine voraussetzungsfreie Philosophie zu betreiben.

Die mathematischen Wissenschaften als außerordentlich verlässlich zu betrachten und ihnen deshalb einen besonderen Status zuzuerkennen, ist zwar bereits in der Antike üblich. Ihre Gültigkeit wird aber im Verlauf der Philosophiegeschichte meist auf die eigentlich mathematischen Disziplinen begrenzt. So versucht wohl die von Pythagoras bzw. Eudoxos v. Knidos betriebene, u.a. von Euklid aufgegriffene Proportionenlehre, Zahlen- bzw. (berechenbare) Größenverhältnisse auch auf solche Disziplinen anzuwenden, die zumindest von späteren Autoren nicht als genuin mathematisch betrachtet werden; die aristotelische Tradition der Philosophie lehnt hingegen eine solche universale Mathematisierung ab. Aristoteles betont zwar die hohe Verlässlichkeit der „mathematischen Wissenschaften“ gegenüber den „beobachtenden Wissenschaften“, weil sie, so die zweiten Analytiken, „die Demonstrationen der Ursachen“ besitzen, ohne ein Urteil über das „Daß“ einer Sache zu fällen.<sup>17</sup> Das hohe Maß an Gültigkeit bleibt aber den mathematischen Disziplinen vorbehalten und läßt sich nicht beliebig auf jeden Zweig der Wissenschaft ausdehnen, wie der dritte Teil des Buches oder Metaphysik bemerkt „Die genaue Schärfe der Mathematik aber darf man nicht für alle Gegenstände fordern, sondern nur für die stofflosen. Darum paßt diese Weise nicht für die Wissenschaft der Natur, denn alle Natur ist wohl mit Stoff behaftet.“<sup>18</sup>

Vergleichbare Einschätzungen bleiben vorerst weitgehend bestimmend. Thomas v. Aquin greift sie in seinem Kommentar zur aristotelischen Metaphysik auf, indem er erklärt, daß die „diligens et certa ratio“ der Mathematik nicht in allen wissenschaftsfähigen Gegenständen gesucht werden darf; denn diese bleibt den Bereichen vorbehalten, in denen von Materie freie Dinge („immaterialia“) behandelt werden, die unveränderlich und deshalb „certissima“ sind. Der Bereich der „scientia naturalis“ scheidet hierfür deshalb aus.<sup>19</sup>

Hauptsächlich im 16. Jahrhundert wird die Möglichkeit, die mathematischen Verfahrensweisen mit ihren Vorteilen auf den gesamten Wissenschaftsbereich auszudehnen, stärker diskutiert, und für diese allgemeine, d.h. methodische Mathematisierungstendenz zur Erlangung mathematischer Gewißheit, ist Pereyra, wie erwähnt, exemplarisch.

Nach der an Aristoteles orientierten Einführung einer Differenzierung zwischen „scientia speculativa“ und „scientia practica“, deren erste uns zu wissen und zu überlegen lehrt<sup>20</sup>, untergliedert er die spekulative Philosophie in drei Teilbereiche. Sie beinhaltet Metaphysik, Mathematik und Physik.<sup>21</sup> Der Unterschied zwischen diesen Disziplinen hängt von deren jeweiligem Objekt ab und ist deshalb nicht „essentialiter“.<sup>22</sup> Er führt zu einem jeweils anderen „habitus scientificus“ der einzelnen Disziplinen.<sup>23</sup>

Den so unterschiedenen Disziplinen können unterschiedliche Arten der „certitudo“ zukommen. Diese kann als „certitudo scientiae“ sich aus der Unveränderlichkeit ihrer Objekte herleiten, was besonders bei der Metaphysik der Fall ist.<sup>24</sup> Oder sie kann sich aus der Verlässlichkeit ihrer Verfahrensweise herleiten, d.h. „ex vi firmitateque rationum ac demonstrationum“, worin die übrigen Disziplinen die Metaphysik übertreffen.<sup>25</sup> Der Vergleich zwischen der Verlässlichkeit von Physik und Mathematik zeigt dabei drei Gründe, weshalb die Mathematik das höhere Maß an Zuverlässigkeit besitzt, d.h. „secundum certitudinem“ die übrigen Disziplinen übersteigt:

1. Mathematik stützt sich nur auf demonstrative Begriffe und Beweisgründe und lehnt nur Wahrscheinliches ab.
2. Die Mathematik ist unabhängig von sinnlichen Eindrücken und Wahrnehmungen, d.h. sie berücksichtigt nicht die Bestimmungen der konkreten Materie.
3. Selbst wenn die Physik sich gelegentlich auf zwingende begriffliche Ableitungen stützt, sind die Beweisgänge der Mathematik „multo clarior ac evidentior intellectui“.

Pereyra leitet hieraus eine Rangfolge der spekulativen Disziplinen „secundum nos“ und „secundum naturam“ ab. Die Zuverlässigkeit der Mathematik geht so weit, daß eine richtig ausgeführte mathematische Beweisführung „eximat omnem scrupulum dubitationis, nullumque relinquat dissentendi locum“<sup>26</sup>. Sie zeigt auch, daß die Annahme abweichender Annahmen „esse falsum et impossibile“<sup>27</sup>. Eben diese Forderungen wird Descartes an seine eigene Physik stellen, die er ja erst dann für bewiesen hält, wenn er gezeigt hat, daß von ihr abweichende Annahmen notwendigerweise falsch sind.

Die Mathematik ist „secundum naturam“ der Physik vorgeordnet, weil sie „considerat quantitatem ut quantitas est“, während die Physik die Quantität nur betrachtet, sofern sie als bewegter sinnlicher Gegenstand auftritt. Auch der mathematische Begriff der Quantität ist dem physikalischen gegenüber vorrangig: „ratio quantitatis ut quantitas est & ut consideratur à Mathematico, prior est quam conceptus quanti-

tatis, ut est in rebus naturalibus & ut consideratur a Physico.”<sup>28</sup> Die für Descartes bestimmende Betonung der Vorzüglichkeit der Mathematik ist hier also in vollem Umfang gegeben. Und auch die Reduzierung der Physik auf die Auseinandersetzung mit bloßer, d.h. abstrakter Quantität zeigt sich als bei Pereyra bereits vollständig vorhanden:

Die Ablehnung einer Mathematisierung auch der Physik hing in den oben zitierten Texten peripatetischer Philosophien mit der Annahme zusammen, daß eine solche Mathematisierung nur jenen Disziplinen zugänglich sei, die es mit „immaterialia“ zu tun haben, d.h. deren Gegenstände frei von Materie sind. Hiermit ist aber eine Freiheit von den akzidentellen und veränderlichen Bestimmungen der konkreten, individuellen Materie im Sinne der „*materia signata*“ gemeint, die in peripatetischen Philosophien im Bereich der Physik nicht erreicht werden kann, weil es für diese zum Wesen körperlicher Substanzen gehört, immaterielle Konstituenten zu beinhalten, die über die bloße quantifizierbare Ausgedehnthet hinausgehende Bestimmungen tragen. Genau diese Freiheit von Bestimmungen, die über die bloße Ausdehnung hinausgehen würden, liegt bei dem von Pereyra beschriebenen mathematischen Körper-Begriff vor. Hier wird die Quantität abstrakt und von den veränderlichen und sinnlichen Aspekten getrennt behandelt, und durch die Betonung der Quantität als alleinige Grundlage physikalischer Sachverhalte wird letztlich auch die Physik der mathematischen Methode zugänglich gemacht, sobald auf die peripatetische Annahme immaterieller Konstituenten körperlicher Substanzen verzichtet wird.

Die Mathematik, so Pereyra, „*agit de quantitate abstracta a materia*“, während die traditionelle Physik zunächst „*agit de rebus quae sunt coniunctae motui & materiae*“. Sie „*considerat quantitatem ex additione, hoc est non agit de quantitate ut quantitas est, sed ut quantitas materialis, mobilis et sensibilis.*“<sup>29</sup>

Da die Physik aber nicht nur von der beweglichen und sinnlichen, also veränderlichen Quantität handelt, sondern auch von der Substantialität von Körpern<sup>30</sup>, beinhaltet sie eben auch jene metaphysischen Aspekte, die Pereyra aufgrund seiner eigenen Verwurzelung in der peripatetischen (thomistisch beeinflussten) Philosophie voraussetzt.

Den unterschiedlichen Sichtweisen der Disziplinen entsprechen dabei die drei Körperbegriffe von Metaphysik, Physik und Mathematik, die Pereyra einander gegenüberstellt.<sup>31</sup> Der physikalische Begriff des Körpers muß alle Akzidentien mitberücksichtigen, die für die „*actiones naturales*“ wichtig sind, und er scheidet deshalb für eine Wissenschaftsdisziplin, die den Descartesschen Anforderungen genügen könnte, aus. Der metaphysische Körperbegriff betrachtet den Körper nur als Komponente einer zusammengesetzten Substanz, d.h. „*ut inest*

substantia composita ante motum, & qualitates sensibiles”, und er eignet sich deshalb ebenfalls zur Umsetzung von Descartes’ Programmen nicht. Der mathematische Körperbegriff hingegen betrachtet nur die Ausgedehntheit, und er kann dann als Vorbild für Descartes’ Verfahren gelten, wenn es gelingt, die Voraussetzung für eine Streichung jener Entitäten zu schaffen, die in der Physik als über die Ausdehnung hinausgehend angenommen werden.

Während Pereyra die Zeittendenz referiert und mit seinem mathematischen Körperbegriff im Rahmen seiner Physik Hinweischarakter auf die sich nach ihm einstellende Entwicklung besitzt, ist es ein anderer Jesuit, der den genannten Verzicht auf die nicht auf Ausgedehntheit reduzierbaren Komponenten körperlicher Substanzen als Gedankenexperiment vorführt – und freilich als absurd ablehnt.

R. Specht hat auf einen Passus des Jesuiten F. Suarez hingewiesen<sup>32</sup>, in dem dieser sich ausmalt, wie wir uns Materie ohne substantielle Formen und die mit ihnen zu denkenden Bestimmungen vorzustellen hätten. Was für Suarez in den Bereich der Absurdität führt, hat möglicherweise für Descartes die Rolle einer Inspiration gespielt; denn das Ergebnis, das Suarez vorstellt, besteht in einem Materiekontinuum ohne sinnliche Eigenschaften im peripatetischen Sinn, das nur durch die innere Bewegtheit seiner homogenen Masse charakterisiert werden kann.

Sobald Descartes in seiner eigenen Physik die metaphysischen Annahmen einführt, auf denen Suarez sein Gedankenexperiment aufbaut, hat er die Voraussetzungen erfüllt, durch die er Zugriff zu jener Reduktion des Körperbegriffs auf die mathematische Behandlung der Quantität erhält, die Pereyra exemplarisch vorführt. In einer Philosophie, in der es keine individuellen körperlichen Substanzen gibt, sondern in der wir es mit nur einer Gesamtsubstanz zu tun haben, ist es möglich, Körper ohne Beachtung der signierten Materie zu behandeln und sie so als mathematische Körper anzusehen. Zugleich fällt auf, wie nah das Konzept eines metaphysischen Körpers, das Aristoteles laut Pereyra nicht von dem des physischen trennt, der Descartesschen Konzeption zu stehen scheint, sobald wir nur Argumente finden, substantielle Formen grundsätzlich abzulehnen.

Die Ablehnung der substantiellen Formen geschieht bei Descartes aber eben durch jenes Verfahren, das als geometrische Methode der allgemeinen methodischen Mathematisierung der Philosophie zugunsten der Erreichung eines höchstmöglichen Gültigkeitsgrades philosophischer Theorien entspricht, und sie ist damit u.a. auch das Resultat der Bestimmungen und Verfahrensweisen der „Prima Philosophia“, wie Descartes sie in Ansätzen von Autoren wie Pereyra übernimmt.

## III.

Descartes' Einschätzung der Gültigkeit und Verbindlichkeit seiner Philosophie wird von orthodoxen Cartesianern geteilt, wie sich besonders deutlich am Beispiel Chr. Wittichs zeigen läßt.<sup>33</sup> Gerade die mathematische Methode Descartes' hat viele Nachahmer gefunden, aber nicht alle übernehmen diese Methode in ihrer ganzen Strenge; einige Autoren beschränken sich darauf, wenige Grundannahmen von Descartes oder aus anderen Traditionen zu übernehmen und verzichten darauf, sie der strengen methodischen Prüfung im Sinne Descartes' zu unterziehen. Die Descartessche Methode wird dann erst auf die folgenden Systemteile angewendet und damit stark relativiert.

Eine Weiterentwicklung der Descartesschen Positionen ist deshalb nicht als eine durchgängige Linie gegeben, sondern als verzweigungs- und variationsreiches Gebilde. Viele Autoren, die sich selbst als Cartesianer sehen, modifizieren einige der Descartesschen Positionen merklich, was sich immer dann als aufklärerisches Element interpretieren läßt, wenn es einer eigenen Konsolidierungstätigkeit dient. Als Beispiel für eine entsprechende Einschätzung auch von cartesianischer Seite kann Clerseliers Lob für den Mediziner Louis de La Forge genannt werden, sich nirgends sklavisch an Descartes anzuschließen und ihm nur dort zu folgen, wo es ihm zwingend erscheint, zugleich aber, wo geboten, die Descartesschen Vorgaben zu modifizieren.<sup>34</sup>

Als Vertreter jener Gruppe von Cartesianern, die z.T. weitreichende Veränderungen der Descartesschen Doktrin vornehmen, diese aber mit orthodox Descartesschen Positionen zu verschmelzen suchen, nenne ich den Juristen, Philosophen und Historiker Gérard de Cordemoy (1622-1684). Er modifiziert gerade die Körperlehre Descartes' sehr stark, indem er substantielle Atome annimmt, und er entwirft ein occasionalistisches Interaktionsmodell, mit dem er sowohl physikalische als auch leib-seelische Wechselwirkungen erklärt. Dennoch wendet er sich gegen die Auffassung, sein Atomismus sei ein Bruch mit Descartes. Er bezeichnet sich selbst immer wieder als Cartesianer und verwendet einige Energie darauf, Descartes gegen jesuitische Angriffe zu verteidigen<sup>35</sup>. Im Brief an den Jesuiten P. Cossart a.d.J. 1668 versucht er zu zeigen, daß Descartes' Positionen mit der Offenbarung in Einklang stehen und als naturphilosophische Auslegung der bei Moses metaphorischen Schilderungen der Genesis angesehen werden können. Damit greift er in die Diskussion zwischen Cartesianern und (meist jesuitischen) Gegnern der Lehre Descartes' über die Vereinbarkeit der Descartesschen Theorie der Weltentstehung mit der Offenbarung ein,

wie sie von Wittich in der unpaginierten Praefatio seiner Schrift „*Consensus veritatis in Scriptura Divina cum Veritate Philosophica a Renato Des Cartes Detecta*“ (1659) ausführlich dargestellt wird.

Die für Cordemoy charakteristische Lehre, der Occasionalismus, funktioniert wie folgt: wir sehen, daß ein ruhender Körper von einem bewegten Körper angestoßen und damit selbst in Bewegung versetzt wird. Das heißt im metaphysischen Sinne: Gott erhält den ruhenden Körper zunächst im Zustand der Ruhe, und er bewegt den bewegten Körper. Der Zusammenstoß beider Körper ist für Gott der Anlaß (occasion), auch den zunächst ruhenden Körper in Bewegung zu versetzen und fortan beide im Zustand der Bewegtheit zu erhalten.

Diese Konzeption hat zwei Besonderheiten:

1. Sie wird als physikalisches Modell eingeführt und anschließend auf den leib-seelischen Bereich übertragen. Der Begriff „Gott“ wird dabei aufgrund einer *enumeratio completa* als physikalische Erklärungsgröße herangezogen und hat zunächst keine theologischen Implikationen.<sup>36</sup>
2. Sie geht von der Annahme aus, daß auch die Modi denkender Substanzen, die „pensées“ individueller Geister, von Gott hervorgebracht werden. Deshalb braucht sie Argumente, mit denen die kreatürliche Entscheidungsfreiheit erhalten werden kann.

Beides sind Charakteristiken, an denen sich Einflüsse katholischer Ordensleute bzw. katholisch geprägter Philosophien zeigen lassen, die ich an anderer Stelle ausführlicher behandle.<sup>37</sup>

Die Herkunft des occasionalistischen Grundgedankens Corde-moys aus dem Bereich der Physik zeigt sich am deutlichsten an der auffallenden Parallele zu einem Verdeutlichungsbeispiel zur Frage nach einer etwaigen *actio in distans* bei der Lichtausbreitung, das der französische Minorit E. Maignan (1601-1676) im Rahmen seiner *Katoptrik*<sup>38</sup> gibt: die vermittelte Lichtweitergabe, d.h. die *illuminatio refracta*, geschieht über die Vermittlung der Disposition des Leuchtens eines Körpers mittels eines Spiegels zu einem anderen Körper.

Diese Weitergabe einer Disposition über einen Spiegel ähnelt der vermittelten Weitergabe der Dispositionen erschaffener Substanzen über den Vermittler Gott bei Cordemoy. Besonders deutlich wird diese Parallele, wenn man bedenkt, daß Gott für Cordemoy im Zusammenhang seiner Kausaltheorie primär die Bedeutung einer physikalischen Erklärungsgröße besitzt. Bei einem Spiegel wird die Disposition des Leuchtens vom Spiegel aufgenommen und an einen anderen Körper weitergegeben, ohne daß eine Veränderung dieser Disposition vorgenommen würde und ohne daß der Spiegel der Anlaß für die Über-

mittlung wäre, obwohl er die Disposition in dem zweiten Körper verursacht. Dies entspricht der occasionalistischen Auffassung, daß leib-seelische Interaktionen nicht von Gott initiiert werden, sondern daß das Vorhandensein einer Disposition in der einen beteiligten erschaffenen Substanz für Gott Anlaß dafür ist, eine vergleichbare Disposition in der zweiten beteiligten erschaffenen Substanz hervorzubringen, ohne die Disposition inhaltlich zu verändern.

Charakteristisch ist in beiden Fällen, daß die vermittelnde Instanz, der Spiegel bzw. Gott, keinerlei Veränderung der zu übermittelnden Dispositionen vornimmt und mit ihnen nicht konsubstantial ist. Die Opazität des Spiegels, der kein Licht von außen aufnimmt sondern dieses nur weitergibt, ist damit gleichbedeutend der moralischen Unbeteiligung Gottes an den Dispositionen, die er übermittelt. Durch diese moralische Neutralität Gottes ist die moralische und Entscheidungsfreiheit erschaffener denkender Substanzen auch in einem occasionalistischen Modell gewährleistet.

Damit liegt bei Maignan ein physikalisches Vorbild für eine metaphysische Erklärung transeunter bzw. quasi-transeunter Abläufe innerhalb eines occasionalistischen Systems vor.

Neben diesem physikalischen Vorbild bei einem katholischen Ordensangehörigen, den Cordemoy gut kennt, und dem er bei der Ausrichtung cartesianischer „Conferences“ assistiert, läßt sich auch der zweite genannte Punkt als Beispiel für eine Beeinflussung des Cartesianers durch katholische Geistliche zeigen. Die Grundlage für die Möglichkeit, das Theodizee-Problem bei Cordemoy zu lösen, zeigt eine deutliche Anlehnung an die Auffassung von der kreatürlichen Freiheit, wie sie der Jesuit L. Molina (1535-1600) vertritt: Gott bringt für Cordemoy auch die Modifikationen unseres Geistes hervor, also die Gedanken. Zugleich setzt er diese Gedanken in Handlungen um, weil er sie im Rahmen der occasionellen Interaktionsabläufe zum Anlaß nimmt, z.B. Veränderungen im Körper als Reaktion auf den Bewegungswunsch des zu dem Körper gehörenden Geistes vorzunehmen.

Obwohl Gott die Gedanken als Modi der denkenden Substanz hervorbringt, ist es der denkende Geist selbst, der bestimmt, welche Gedanken von Gott hergestellt und eventuell in Handlungen umgesetzt werden. Dies geschieht durch eine Art intentionaler Determination, die nicht näher erklärt wird, die aber dem von Molina gebrachten Beispiel eines Schülers ähnelt, der sich von der Hand des Lehrers beim Hervorbringen von Schriftzeichen assistieren läßt, dessen intentionale Entscheidung für eine (richtige oder falsche) Form solcher Zeichen von dem Lehrer aufgenommen und unterschiedslos unterstützt wird.<sup>39</sup> Damit ist auch hier, ebenso wie im rein physikalischen Bereich, eine Neutralität der göttlichen Assistenz gegeben, und die Lösung des sich

stellenden Theodizee-Problems greift die von Molina vertretene und häufig vertretene Variante der Erhaltung kreatürlicher Freiheit auch bei göttlicher Assistenz auf.

#### IV.

Als letzten Autor möchte ich abschließend kurz den französischen Jesuiten Louis de la Ville (oder Le Valois, 1639-1700) nennen. Er ist mit Cordemoy persönlich befreundet, und in seinem einzigen philosophischen Buch<sup>40</sup> polemisiert er u.a. gegen Autoren wie Malebranche, während er andere, gerade auch Cordemoy, aus Gründen ihrer metaphysischen Grundpositionen akzeptiert.

Le Valois unterscheidet nicht zwischen Gassendistischen und Descartesschen Essentials, und seine Einteilung der Vielzahl einzelner analysierter Autoren richtet sich primär nach der Frage, welche metaphysische Definition ausgedehnter Substanzen die jeweiligen Autoren vertreten, weil diese Frage für ihn entscheidend dafür ist, die Philosophie eines Autors zu jener Gruppe von Philosophien zu rechnen, die – wie die Descartessche – quasi-calvinistischen Häresien in der Eucharistielehre verfallen. Dabei zeigt sich, daß gerade Descartes wegen jener Positionen angegriffen wird, die sich u.a. als Resultat von Denkanstößen verstehen lassen, die er, wenngleich z.T. unfreiwillig bzw. entgegen deren Intentionen, auch von Ordensleuten erhalten hat.

Der Blick auf Le Valois macht dabei einen Aspekt der Wechselbeziehung deutlich, der m.E. gerade für die frühe Epoche aufklärerischer Philosophien charakteristisch ist: er zeigt, daß es eben jene Anstöße aus jesuitischen Quellen sind, die Descartes' Entwicklung in eine Richtung lenken, die schließlich zur Verurteilung der Descartesschen Philosophie durch jesuitische Autoren führt. Damit zeigt sich zugleich aber die Doppelfunktion, die einen der Aspekte der Philosophien von Ordensleuten ausmacht: Positionen verurteilen zu müssen, die sich – mittelbar – auch als Resultate jener Philosophien verstehen lassen, in deren Tradition die eigenen Auffassungen ebenfalls stehen.

**Anmerkungen:**

1. Benedicti Pererii Societatis Iesu, De Communibus omnium rerum naturalium Principiis & Affectionibus, Libri Quindecim. Qui plurimum conferunt ad eos octo libros Aristotelis, qui de Physico auditu inscribuntur, intelligendos; Leyden 1576.
2. Ich finde den Jesuiten besonders erwähnt bei Giovanni Crapulli (*Mathesis Universalis. Genesi di una idea nel XVI secolo*; Roma 1969) und Jean-Luc Marion (*Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris 1975, S.65 + 67). Crapulli nennt ihn als einen der frühen Vorbereiter einer Mathematisierung der Philosophie, verzichtet aber, soweit ich sehe, auf eine Bezugsetzung zu Descartes. Er erwähnt neben Pereyra besonders A. Piccolomini, C. Dasipodio, A. van Roomen und J. Alstedt. Auch Marion, der sich auf Crapulli stützt, verzichtet darauf, sich näher mit den Parallelen zwischen Pereyras Programm und Descartes' Mathematisierungskonzept zu befassen.
3. Ernst Vollrath, Die Gliederung der Metaphysik in eine *Metaphysica generalis* und eine *Metaphysica specialis*; in: „Zeitschrift für Philosophische Forschung“, Bd. XVI, (Jahr?) S.258-284
4. Seit Gílsons Hinweis bzw. spätestens seit der Arbeit von Lüder Gäbe ist Descartes' Kurskorrektur in der frühen Phase seines Arbeitens zunehmend erhellt worden. Zu den auffallendsten Divergenzen der sog. „klassisch“ cartesianischen Philosophie gegenüber der fragmentarischen Frühschrift gehört, daß Descartes in den „Regulae“ die metaphysische Fundierung von Wissenschaft ablehnt. Vgl. Lüder Gäbe, *Descartes' Selbstkritik. Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes*; Hamburg 1972, S.1 ff.
5. Vgl. hierzu bes. die Briefe an Mersenne (25.11.1630; AT I 179) und an P. Vatier (22.2.1638; AT I 562)
6. AT XI 31 u. 48; vgl. den Brief an P. Mesland vom Mai 1645, AT IV 217.
7. Über das Licht spricht Descartes noch in der Dioptrik „par hypothese“; Brief an P. Vatier vom 22.2.1638, AT I 562.
8. Vgl. AT I 562.
9. AT III 39.
10. Vgl. AT IX-2 14.
11. Vgl. Vollrath, a.a.O., S.268.
12. Jean-Luc Marion, *Sur le prisme metaphysique de Descartes*, Paris 1986.
13. Brief an Mersenne vom 11.11.1640; AT III 235.
14. AT III 505.
15. Vgl. A. Scheib, *Zur Theorie individueller Substanzen bei Géraud de Cordemoy*, Frankfurt 1997, S. 111 ff.
16. Vgl. ebd.
17. Vgl. *Zweite Analytiken* 79a 2-5, übersetzt v. W. Detel; in: *Aristoteles, Werke*, Bd. 3/II, Berlin 1993.
18. *Metaphysik* Ó, 995a 15; übersetzt von H. Bonitz; in: *Aristoteles' Metaphysik*, Hamburg 1978; vergleichbare Ansätze finden sich auch in der *Topik*.
19. Vgl. S. Thomae Aquinatis *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Turin 1964, L.II, lect.V, 336f. (S.93f.); vgl. auch L.III, lect. 14, 515-8 u. 375.
20. Vgl. Pereyra, a.a.O., S.4 ff.
21. Vgl. a.a.O., S. 32 ff.
22. Vgl. a.a.O., S.8 f.
23. Vgl. ebd.
24. „Certitudo autem scientiae duplex est, una spectatur ex firmitate ac immobilitate rerum quae docentur, eaque tanto maior est quanto res quae cadunt sub scientiam, sunt magis immateriales & expertes potentiae; quo fit ut Metaphysica maxime certa hoc nomine censi debeat; propterea quod agit de rebus diuinis quae a materiae potentiaeque concrecione penitus segregatae omni ex parte immutabiles, sempiterno aeuo perseuerant;“ a.a.O., S.52.
25. „Altera certitudo scientiae nascitur ex vi firmitateque rationum ac demonstrationum, quibus nititur scientia, quarum maior copia est in aliis scientiis quam in Metaphysica, propter summam difficultatem earum rerum quas tractat.“ ebd.

26. A.a.O., S. 53.
27. Ebd.
28. A.a.O., S.58.
29. A.a.O., S.56.
30. „Physica non solum ageret de substantia ut est mobilis & sensibilis, sed etiam absolute, ut est substantia ... eorum quae rebus Physicis & Metaphyicis communia sunt“, a.a.O., S.57.
31. Vgl. a.a.O., S.70.
32. Rainer Specht, *Commercium mentis et corporis*, Stuttgart- Bad Cannstatt 1966, S.148.
33. Vgl. Chr. Wittich, „Annotationes ad Renati Des-Cartes Meditationes“, Dordrecht 1688; darin besonders: „Synopsis sex sequentium Meditationum“, S.1 [b]; vgl. A. Scheib, a.a.O., S.215 [1].
34. Vgl. das unpaginierte Vorwort zu „L’Homme de Rene Descartes, et la Formation du Foetus, avec les Remarques de Louis de la Forge“, Paris 1677.
35. Vgl. A. Scheib, a.a.O., S.94 ff.
36. Vgl. a.a.O., S.210 ff.
37. Für eine ausführliche Darstellung der Maignanschen und der Cordemoyschen Positionen vgl. A. Scheib, *Zur kreatürlichen Freiheit und zur moralischen Neutralität göttlicher Assistenz bei G. de Cordemoy*; *Archiv f. Geschichte der Philosophie* 1998 (im Druck)
38. E. Maignan, *Perspectiva*, Paris 1648.
39. Vgl. L. Molina, *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione, et Reprobatione, Concordia*, Antwerpen 1595.
40. *Sentimens de M. Des Cartes Touchant l’essence & les proprieté des corps, opposez à la doctrine de l’Eglise, et conformes aux erreurs de Calvin, sur le sujet de l’Eucharistie*, Paris 1680.

(74.) 3. KÉP