

Eustachius a Sancto Paulo (1573–1640) und René Descartes (1596–1650)

– Zwei Transzendentalphilosophen?

von Sascha Müller

Eustachius a Sancto Paulo (1573–1640) war ein bekannter Schulphilosoph seiner Zeit. Wer damals eine scholastische Ausbildung bei den Jesuiten genoss, kam mit seinem Werk in Berührung – so auch René Descartes (1596–1650), der ihn lobend erwähnt. Welche inhaltlichen Differenzen bestehen zwischen den beiden Denkern? Dieser Frage nachgehend, entwirft der folgende Beitrag eine Antwortskizze.

I. Was ist ein Transzendentalphilosoph?

Eustachius a Sancto Paulo (1573–1640) ist heute wenig bekannt¹: seine erstmals 1609 publizierte „*Summa philosophiae*“² ist kein Bestandteil des didaktischen Kanons gegenwärtiger Universitätsphilosophie. Anders verhält es sich jedoch mit seinem französischen Landsmann René Descartes (1596–1650), der bis dato – berühmt-berüchtigt – als paradigmatischer Denker neuzeitlich-moderner Autarkie ohne (personalen) Transzendenzbezug gilt³; im Jahre 1663 wird sein Werk auf den „*Index Librorum Prohibitorum*“ gesetzt, was schon damals auf eine gewisse Bekanntheit schließen lässt. Im 17. Jahrhundert war Eustachius allerdings selbst keineswegs ohne Renommee. Descartes lobt dessen vor allem bei den Jesuiten rezipiertes Lehrbuch *Summa philosophiae*, das er bei der Niederschrift seiner *Principia philosophiae* vor Augen hatte⁴; am 11. November 1640 betont er

¹ Systematische Annäherungen bieten z.B. G. Olivo, *L'efficience en cause: Suárez, Descartes et la question de la causalité*, in: J. Biard; R. Rashed (Hg.), *Descartes et le Moyen Age (Actes du colloque organisé à la Sorbonne du 4 au 7 juin 1996 par le Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Descartes [Études de Philosophie Médiévale: LXXV])*, Paris 1997, 91–105 und R. Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca – New York 1999.

² Das Werk erreichte 1623 die siebte Auflage, zahlreiche Nachdrucke folgten ab 1628 (Vgl. F. van de Pitte, *Some of Descartes' Debts to Eustachius a Sancto Paulo*, in: *The Monist* 71 [1988] 487–497; 494 [Anm. 1]).

³ Kritik kommt u.a. von prominenter philosophischer wie theologischer Stelle: „Die Krise des Personbegriffs ergibt sich aus dem cartesischen [sic!] Dualismus und aus der Unmöglichkeit, im Rahmen dieses Dualismus *Leben* zu denken“ (R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 1996, 146). „Aus dem Sumpf der Ungewißheit, des Nicht-leben-Könnens zieht sich niemand selbst empor, ziehen wir uns auch nicht, wie Descartes noch meinen konnte, durch ein ‚Cogito ergo sum‘, durch eine Kette von Vernunftschlüssen, heraus“ (J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 47).

⁴ „Vn Cours de ma Philosophie en forme de Theses“ (Brief an Mersenne [11. November 1640]; Ed. C. Adam u. P. Tannery, Paris 1964–1979, Bd. III, 233). Im Folgenden werden aus dieser Standard-Ausgabe der *Cœuvres* mit „AT“, römischer und folgender arabischer Ziffer die Bände und die Seitenangaben darin zitiert, z.B.: AT III, 233. Vgl. AT III, 196.

in einem Brief an Mersenne die Widersprüchlichkeit gängiger Schulphilosophien⁵, meint aber: „L'ay achepté la Philosophie du frere Eust. à sancto P., qui me semble le meilleur livre qui ait iamais esté fait en cette matiere.“⁶ Eustachius wird der damaligen, aristotelisch orientierten Scholastik zugeordnet, zu welcher sich Descartes nicht rechnet; vielmehr gelte es, erstere mit dem eigenen Ansatz zu vergleichen („vne comparaison de ces deux Philosophies“⁷). Descartes erschüttert mit seinem Ideal der Weisheit („Sagesse“⁸) das v.a. naturphilosophische Aristoteles-Bild(nis) seiner Zeit, indem er, z.B. in den *Meditationes de prima philosophia* die Prinzipien des Denkens neu entwickelt; ein Unterfangen freilich, das mit Widerstand rechnen musste⁹. Der Hauptgrund: Descartes vertritt die *creatio ex nihilo* und damit die Wahrheit Gottes als philosophische Grundeinsicht. Gleich zu Beginn der *Principia philosophiae* von 1644 wird, wenngleich im Kontext des methodischen Zweifels, das „Gottesgerücht“ (Robert Spaemann) eingeführt: „quia audivimus esse Deum, qui potest omnia, & à quo sumus creati“¹⁰. Descartes geht davon aus, dass seine (jüdisch-christlich geprägten) Leser, und sei es in der Kindheit, zumindest von Gott, dem freien Schöpfer aller Dinge, gehört haben – eine den Entstehungszusammenhang des Theismus betreffende Prämisse, die bei Aristoteles (384–322 v.Chr.) selbst nicht gegeben war. Aristoteles kommt in seiner Philosophie gar nicht auf die Idee eines universellen Zweifels an der Wahrheit, der Gott zum Mitwisser des eigenen Denkens macht¹¹ und so das göttliche Interesse am Menschen erahnen lässt; ein Interesse, das – näher meditiert – Descartes Anlass zu äußerster Freude gibt¹². In der französischen Fassung der *Principia* aus dem Jahr 1647 findet sich ein interessanter Vergleich von Platon und Aristoteles: Ersterer folgte seinem Lehrer Sokrates und bekannte freimütig („a ingenuément confessé“), dass die Empirie wechselhaft und unscharf ist; deshalb suchte er (im Dialog) nach Prinzipien, welche die Welt, so wie sie ist, verständlich machen könnten; eine unabschließbare Aufgabe, die immer im Schwebezustand bleibt. Letzterer hingegen – und dies ist für Descartes wichtig – besaß, obwohl er 20 Jahre lang bei Platon in die Schule ging und

⁵ „Pour la Philosophie de l'Ecole, ie ne la tiens nullement difficile à refuter, à cause des diuersitez de leurs opinions; car on peut aisement renuerser tous les fondemens desquels ils sont d'accord entr'eux; & cela fait, toutes leurs disputes particulieres paroissent ineptes“ (AT III, 231f.).

⁶ AT III, 232.

⁷ AT III, 233.

⁸ Les Principes de la philosophie, Preface: AT IX–2, 2.

⁹ „Car ceux qui fauorisent Aristote feroient peut-estre plus de difficulté de les [sc. les fondemens de ma Physique] approuuer; et i'espere que ceux qui les liront, s'accoutumeront insensiblement à mes principes, & en reconnoistront la verité auant que de s'appercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote“ (Brief an Mersenne [28. Januar 1641]: AT III, 298).

¹⁰ AT VIII–I, 6.

¹¹ „Da Descartes in der dritten Meditation beweist, dass der radikale Zweifelsversuch die Existenz Gottes jederzeit implizit voraussetzte, muss man auch bei Descartes an das Mitwissen eines idealen Beobachters denken“ (B. Hemig, „Conscientia“ bei Descartes [Symposion: 127. Philosophische Schriftenreihe], Freiburg – München 2006, 210).

¹² Vgl. Brief an Chanut (1. Februar 1647): AT IV, 609.

dessen Prinzipien anwandte, weniger Freimut („franchise“), d.h. er löste die Spannung zwischen Wissen und Nicht-Wissen einseitig in die Empirie hinein auf¹³.

Die Pointe in Descartes' Ausführungen zielt auf die Profilierung des transzendentalen Ansatzes in der Philosophie, dessen Kern eine praktische Entscheidung ist¹⁴, nämlich das Aushalten des Paradoxes menschlicher Freiheit, das sowohl mit der schier unauflöselichen Ambivalenz und Vorläufigkeit alles Weltwissens als auch mit dem zu tun hat, was den Tod des Sokrates auszeichnet: Rückhaltloses (= freimütiges) Bekenntnis zum „Freiheitsgrund Transzendenz“ (Jörg Splett), der sich aller Verobjektivierung und damit empirischer Beweisbarkeit entzieht¹⁵. Anders formuliert:

„Beweisbar ist allenfalls der kategoriale Zusammenhang eines Sachverhaltes und der Zusammenhang von Sachverhalten untereinander. Die *ganze* Wahrheit aber, auch eine nur geschichtlich-ganze Wahrheit, kann schon deswegen nicht objektiv bewiesen werden, weil sonst der Beweisgrund für sie ‚außerhalb‘ der ganzen Wahrheit gesucht werden müsste. Die ganze Wahrheit wird nicht bewiesen, sondern bezeugt. Oder besser: sie wird durch Bezeugung bewiesen. Der Tod des Sokrates liegt nicht außerhalb der Philosophie.“¹⁶

Es scheint kein Zufall zu sein, dass Descartes Sokrates und gleichzeitig ein Paradigma des Freimuts nennt, das ein Wissen des Nicht-Wissens zulässt, weil es *die* Wahrheit gibt, die je größer als der Mensch ist. Der bereits durch Platon verkörperte Transzendentalphilosoph klärt die Voraussetzungen der eigenen, stets durch Unsicherheit und Antinomien angefochtenen Freiheit. Die Freiheit des Menschen gründet in göttlicher Freiheit. Diese Einsicht einer *creatio ex nihilo* scheint Descartes bei Platon deutlicher aufzuleuchten als bei Aristoteles oder gar dessen Nachfolger im 17. Jahrhundert und davor, die die Überzeugungskraft ihres Meisters noch zusätzlich verdunkelt haben¹⁷.

Descartes, von seiner Nachwelt meist als Rationalist, selten als Transzendentalphilosoph eingeordnet¹⁸, plädiert also für eine Weisheit, die an der richtigen Stelle zur *docta ignorantia* gelangt¹⁹. Es klingt die transzendente Argumentation an: Wer aufgrund der unbestreitbaren Erfahrung der Begrenztheit der Erkenntnis *die* Wahrheitsfähigkeit des Menschen in Abrede stellt, verschweigt, was ein *vir doctus* wissen sollte – den Unterschied zwischen *dem* Wirklichkeitsanspruch und dessen Beantwortung in endlicher Weise²⁰. Wer diese Spannung zwischen verpflichtender Unbedingtheit und unausweichlicher Kontingenz leugnet, befließigt sich keiner *docta ignorantia*, da er hochmütig zu wissen

¹³ „Au lieu qu'Aristote a eu moins de franchise. & bien qu'il eust esté vingt ans son disciple. & n'eust point d'autres Principes que les siens, il a entierement changé la façon de les debiter. & les a proposez comme vrays & assurez, quoy qu'il n'y ait aucune apparence qu'il les ait jamais estimé tels“ (AT IX–2, 6).

¹⁴ Descartes spricht von einer „conduite de la vie“, die, wie manch andere anthropologische Grundwahrheiten, „par l'evidence de quelque raison“ (an-)erkannt wird (AT IX–2, 7).

¹⁵ Es geht um den „Ort“ unseres Wissens um das nicht eindeutig Objektivierbare und Fixierbare: das Ichbewusstsein“ (B. Weismahr, Die Wirklichkeit des Geistes. Eine philosophische Hinführung, Stuttgart 2006, 122).

¹⁶ H. Krings, Transzendente Logik, München 1964, 341.

¹⁷ Vgl. Principia philosophiae: AT IX–2, 7.

¹⁸ Z.B. aber bei Johannes B. Lotz: vgl. Metaphysica operationis humanae. Methodo transcendentali explicata (Analecta Gregoriana: Vol. XCIV. Series facultatis philosophicae. Sectio A [n. 7]). Romae 1958, 8.

¹⁹ „Quod tam saepe iactat de *doctâ ignorantia*, dignum est explicatione. [...]“ (Brief an Regius [Januar 1642]: AT III, 506).

²⁰ Vgl. Brief an Regius (Januar 1642): AT III, 507.

vorgibt, dass *die* Wirklichkeit notwendigerweise verborgen bleiben müsse, und damit sein Urteil zum Maß allen Erkennens erhebt. Der Transzendentalphilosoph erkennt demgegenüber den Ursprung aller Weisheit aus Gott an²¹.

Wie verhält sich Eustachius a Sancto Paulo zu diesen grundlegenden Fragen? Seine Anerkennung durch Descartes drängt zu der Vermutung, er bewege sich nicht ausschließlich in den Spuren eines verengten Aristotelismus, sondern lasse etwas von dem Freimut durchscheinen, der bereits Platon zum Protagonisten einer transzendentalen Denkart werden ließ. Ein Blick auf die *Summa philosophiae* tut Not.

II. Eustachius a Sancto Paulo – Aristoteliker und Transzendentalphilosoph?

Die „*Summa philosophiae quadripartita*“²² handelt „De rebus Dialecticis, Moralibus, Physicis, & Metaphysicis“. Moral, Physik und Metaphysik als Themen erinnern an Descartes' Motiv des *Baumes*, das er – in der literarischen Neuheit²³ des *Discours* von 1637, verbunden mit einer Kritik am Aristotelismus andeutend²⁴ – in den *Principes* von 1647 entfaltet²⁵; der Baum kann keine verabsolutierte Schulrichtung sein, sondern er ist die Liebe der Weisheit selbst²⁶. Eustachius a Sancto Paulo teilt in der Sache diese Grundeinsicht und bringt dabei das Buch Genesis ins Spiel: „Philosophia, si vocis etymologiam spectes, sapientiae studium ... Cuius origo non aliunde quam a Deo patre luminum, a quo

²¹ „Il n'y a véritablement que Dieu seul qui soit parfaitement Sage, c'est à dire qui ait l'entiere connoissance de la verité de toutes choses; mais on peut dire que les hommes ont plus ou moins de Sagesse, à raison de ce qu'ils ont plus ou moins de connoissance des veritez plus importantes. Et je croy qu'il n'y a rien en cecy, dont tous les doctes ne demeurent d'accord“ (AT IX–2, 2f.).

²² Mir vorliegend in der „Editio tertia ab Authore recognita & illustrata“ von 1614, „Parisiis, Apud Carolum Chastellain“. In den folgenden Anmerkungen mit „SP“ zitiert.

²³ Jean-Pierre Cavallé charakterisiert die neuen Literaturströmungen des Zeitalters von Descartes und folgert: „Le *Discours de la Méthode* est l'une de ces oeuvres novatrices, mais avec ceci de plus que l'individu y affirme pour la première fois sa dignité métaphysique“ (*Ders.*, Une histoire, un discours, des méditations: récit, éloquence et métaphysique dans le *Discours de la Méthode*. in: G. Belgioioso; G. Cimino; P. Costabel [Hg.], Descartes: Il metodo e i saggi. Tomo I [Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del *Discours de la Methode* e degli *Essais*], Roma 1990, 185–200: 186).

²⁴ Descartes problematisiert mit scharfen Worten die naturphilosophische Fixierung des zeitgenössischen Aristotelismus, der – wie ein Efeugewächs („le lierre“) – nie über den Stagiriten-Baum hinauskommt („ne tend point a monter plus haut que les arbres“): Die Schulphilosophie beruhigt sich mit einem Epigonentum und zieht sich damit in eine sichere und dunkle Höhle zurück, statt der Neuheit des Denkens, dem nie erschöpfend wissbaren Geheimnis menschlicher Freiheit Raum zu geben (AT VI, 70f.).

²⁵ „Ainsi toute la Philosophie est comme vn arbre ...“ (AT IX–2, 14). Geneviève Rodis-Lewis kommentiert: „Ainsi l'arbre de la philosophie, dont le tronc ‚physique‘ embrasse ‚la nature des plantes, celle des animaux, et surtout celle de l'homme‘ (AT, IX–2, 14) nourrit les sciences appliquées, qui s'entrelacent pour contribuer au bien-être de l'homme complet ... Et puisant jusque dans les racines métaphysiques de l'arbre, elle [sc. la philosophie] respecte aussi l'homme faible et même fautif, parce que sa liberté infinie peut toujours se reprendre et choisir le bien (*Passions*, art. 154)“ (*Ders.*, De l'animal-ange au ‚vrai homme‘ de Descartes. in: J.-L. Vieillard-Baron [Hg.], *Autour de Descartes. Le problème de l'âme et du dualisme*. Paris 1991, 75–83: 79f.).

²⁶ Auf der Seite 83 (Tract. III. de Categoriis) der *Summa philosophiae* bietet Eustachius ein an einen Baum erinnerndes Schema, das einen denkerisch-begrifflichen Zusammenhang von der „substantia“ bis zu den „individua“ (als Beispielnamen nennt er – wohl eine ekklesiologische Anspielung – Petrus und Paulus) statuiert.

omne bonum & donum perfectum est, repetenda.“²⁷ Explizit wird Gott, der Schöpfer und Geber alles Guten genannt und aus seinen Wirkungen bewiesen²⁸. Eustachius trennt auffällig scharf zwischen einem Aufweis „a priori“ und „a posteriori“ und negiert die Validität des ersteren für die Frage nach dem Sein Gottes („Deum esse“)²⁹. Als aposteriorischen Weg schlägt er die berühmten, aristotelisch orientierten „Quinque viae“ des Aquinaten vor: „Prima ducitur ex motu“. „Secunda sumitur ex ratione causae efficientis“. „Tertia ex possibili & necessario“. „Quarta ex gradibus perfectionum“. „Quinta ex gubernatione rerum“.³⁰ Wo bleibt in diesem klassisch gewordenen Ansatz nun jener Aristotelismus, den Descartes kritisiert?

Descartes' Einwände, die – wie wir gleich sehen werden – sogar Thomas von Aquin (1224/25–1274) selbst betreffen, haben mit der das Apriori menschlicher Freiheit verdeckenden aristotelischen Ursachenlehre und damit mit dem zu tun, was seit Immanuel Kant (1724–1803) der „ontologische Gottesbeweis“ (KrV B 620) genannt wird.

Eustachius behandelt die *causae* in einem eigenen Abschnitt: „Quaestio haec de causa per se & physica seu naturali intelligenda est, quam Aristoteles quadruplicem fecit, nempe efficientem, finalem, materialem, formalem.“³¹ Es folgt eine nähere Erläuterung: „Aut enim quaerimus cuius gratia aliquid fit, & est finis; aut a quo fit, & est efficiens; aut ex quo; & est materia; aut per quid, & est forma: quae quatuor reducuntur ad generale quaesitum propter quid sit.“³²

Aber meldet sich hier nicht – bei aller Notwendigkeit zu terminologischer und sachlicher Unterscheidung – jene von Descartes beklagte Attitüde an, welche weniger die Weisheit meditiert denn die Wahrheit des Seins auf den Begriff zu bringen trachtet? Suggestieren die Komposita „cuius gratia“, „a quo“, „ex quo“, „per quid“ und „propter quid“ nicht eine Exaktheit, die jedoch, angesichts des zu Bedenkenden (= Freiheitsgrund Transzendenz), gar nicht erreicht werden kann? Damit kein falscher Eindruck entsteht: Descartes schätzt (scholastische) Distinktionen und wendet sie in der Argumentation selbst an³³; trotzdem bleibt er gegenüber einer solch genauen Aufteilung sowie der Zergliederung in Form und Materie skeptisch und problematisiert die aristotelische Denkfigur der substantiellen Formen³⁴. Es geht Descartes um das unteilbare *Cogito*, die Selbstgegenwart menschlicher Freiheit³⁵. Wohl aber nimmt er den Gedanken einer *causa efficiens* sowie

²⁷ SP, Praefatio in vniversvm hoc opvs philosophicvm (ed. Chastellain, I).

²⁸ „Licet haec propositio, Deus est, à parte rei & secundum se, sit notissima seu per se nota, quia praedicatum idem est cum subiecto. Deus enim est suum esse: quia tamen non scimus de Deo quid est: non est nobis seu quoad nos per se nota: sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, id est, per effectus“ (SP, Tract. de partibus Entis, q. II [ed. Chastellain, 115]).

²⁹ „Quia esse diuinum est ipsamet essentia Dei, & fundamentum omniū attributorum diuinorum, cuius nulla causa aut ratio à priori nostro etiam intelligendi modo afferri potest“ (SP, Tract. de partibus Entis, q. II [ed. Chastellain, 115]).

³⁰ SP, Tract. de partibus Entis, q. II (ed. Chastellain, 115f.).

³¹ SP, Tract. II, de Causis, q. II (ed. Chastellain, 53).

³² SP, Tract. II, de Causis, q. II (ed. Chastellain, 53).

³³ Z.B.: „Mais afin que ie vous réponde *in forma*, quand vous dites que le mouuement n'est iamais sans le mobile, *distinguo*“; wenig später heißt es zweimal „*negō consequentiam*“ (Brief an Morin [13. Juli 1638]: AT II, 206f.).

³⁴ Vgl. Brief an Regius (Januar 1642): AT III, 506; AT VIII–2, 26.

³⁵ „Quia una & cadem mens est quae vult, quae sentit, quae intelligit“ (Meditatio VI, 109f.: AT VII, 86).

finalis auf, allerdings mit einer entscheidenden Modifikation, welche die apriori-aposteriori-Diastase überwindet und das ontologische Argument ins Gespräch bringt.

Doch zunächst zu Eustachius. Im Anschluss an Aristoteles definiert er die *causa efficiens* als: „Id vnde primum principiiū motus aut quietis.“³⁶ Weitere Spezifizierungen der Wirkursache folgen. Wichtig erscheint ihm, dass die Wirkursache u.a. im Sinne einer Totalursache („*causa totalis*“³⁷) verstanden werden kann. Er fragt: „An plures simul esse possint causae totales eiusdem effectus“³⁸, und meint, eine Wirkung könne zwar durch verschiedene Ursachentypen – etwa eine *causa efficiens* und *causa finalis* – hervorgebracht werden, aber nur durch eine *causa totalis*³⁹. Auffällig ist, dass Eustachius zur Veranschaulichung durchgängig auf Naturphänomene – wie z.B. Sterne, Feuer, Sonne – zurückgreift und diesen dann Gott als Letztursache gegenüberstellt⁴⁰; der Mensch wird in den Kontext physiologischer Ursachen eingereiht⁴¹. Die Freiheit erfährt keine Thematisierung – auch nicht an der Stelle, wo ein wichtiger Zusammenhang zwischen *causa* und *effectus* näher erörtert werden soll: „Causa efficiens producit sibi simile“⁴². Aber wie ist nun das Grundparadigma zu denken, nach dem das „simile“ erschlossen werden kann? Das große Apriori Gottes bleibt unvermittelt neben der aposteriorischen Wirkkette der Natur; die Korrelation zwischen diesen beiden Polen bleibt zu abstrakt, um aus ihr den Menschen als Subjekt des „Freiheitsgrundes Transzendenz“ erblicken zu können. Eustachius erweist sich als Transzendentalphilosoph, der auf halber Strecke stehen bleibt; zwar wird die aristotelische Konzeption des Unbewegten Bewegers überwunden und Gott als freier Geber der Welt affirmiert („à Deo patre luminum“), aber doch so, dass nicht deutlich wird, wieso Freimut („franchise“) nötig sei, um diese göttliche Freiheit *als sie selbst*⁴³ zu vergegenwärtigen. Die aposteriorische Beweiskette reicht nicht aus, um sich Klarheit über den Ursprung aller Weisheit zu verschaffen. Der konsequente Transzendentalphilosoph wird sich bemühen, die Einheit gott-menschlicher Freiheit selbst zu thematisieren, Apriorik und Aposteriorik zu vermitteln; die bereits durch Platon angedachte Dimension des ontologischen Arguments klingt an⁴⁴. Der Mensch ist nicht nur Effekt, sondern in gewisser Weise Ursache göttlicher Präsenz.

³⁶ SP, Tract. II. de Causis, q. III (ed. Chastellain, 59).

³⁷ SP, Tract. II. de Causis, q. III (ed. Chastellain, 61).

³⁸ SP, Tract. II. de Causis, q. IV (ed. Chastellain, 61).

³⁹ „Fieri non posse. vt plures simul sint eiusdem generis & ordinis causae totales eiusdem effectus“ (SP, Tract. II. de Causis, q. IV [ed. Chastellain, 62]).

⁴⁰ Vgl. SP, Tract. II. de Causis, qq. III, IV (ed. Chastellain, 60–62).

⁴¹ „Cum homo a Deo, Sole, & homine effectiue producur“ (SP, Tract. II. de Causis, q. IV [ed. Chastellain, 61]).

⁴² SP, Tract. II. de Causis, q. V (ed. Chastellain, 63).

⁴³ Descartes schreibt in den *Principia philosophiae*: „Deus de se ipso vel aliis aliquid reuelat“ (AT VIII–1, 14).

⁴⁴ Descartes notiert, durchaus im Kontext einer *causa efficiens* verstehbar: „Atque inde Socrates apud Platonem, puerum quemdam de Geometricis elementis interrogando, sicque efficiendo ut ille puer quasdam veritates ex mente propria erueret, quas prius in eâ fuisse non notaverat, reminiscientiam suam probare conabatur. Et huius etiam generis est Dei cognitio“ (AT VIII–2, 167, mit Verweis auf: *Platon, Menon*, 81. C. Kap. XV/XVI). Dort heißt es im Kapitel 16: „Du siehst doch, Menon, daß ich ihn [sc. den Sklaven] nichts lehre, sondern alles erfrage?“ (82e).

III. Der Mensch – die Idee Gottes

Es bleibt festzuhalten: die positive Bewertung von Eustachius durch Descartes, der den Gedanken des „sibi simile“ aufnimmt, aber nun auf den Freiheitsvollzug zu sprechen kommt: Der Denkende erfährt im Akt des Denkens eine Art Exemplarursächlichkeit Gottes, aus der heraus das Denken sich begründet⁴⁵. Das Sein der menschlichen Freiheit ist von solcher Art, dass es, insofern es überhaupt ist, notwendig die Gegenwart Gottes (= „idea Dei“⁴⁶) in sich trägt; dies besagt das ontologische Argument. Die Freiheit, so berichten die *Principia philosophiae*, erkennt sich als Adressatin einer Idee, die weder Natur- noch Menschenprodukt ist⁴⁷. Descartes formuliert hier in der Sache einen Gegenentwurf zu jener Position, die später z.B. durch G.B. Vicos (1668–1744), die Selbstgegenwart von Freiheit übergehenden Ansatz umrissen wird⁴⁸: „Alles, was der menschliche Geist in seinen Schöpfungen hervorbringt, ist für ihn selber intelligibel und wahr, *insofern und insoweit* er selber es hervorgebracht hat.“⁴⁹ In diesem Sinn möchte Descartes den Menschen im Blick auf die letzte Wirklichkeit nicht als Ursache verstanden wissen, denn die Gottesidee ist eben keine Projektion. Trotzdem hat das ontologische Argument etwas mit hervorbringender Eigentätigkeit (Aposteriorik) zu tun.

Gegen Thomas von Aquin plädiert er für die Validität des ontologischen Arguments als Verbindung apriorischer und aposteriorischer Denkstrukturen. Thomas wie Eustachius lehnen die Rede von der Existenz Gottes als eine Proposition „quoad nos per se nota“ ab. Selbstverständlich kennt auch Descartes die Beschwnernis der Materie sowie falscher Vorurteile⁵⁰ und pflichtet dem Aquinaten grundsätzlich bei⁵¹. Jedoch sieht er darin keine prinzipielle Hürde, sondern eine, die durch aufmerksame Meditation überwunden werden

⁴⁵ „Sed hinc loquimur de causâ totali et < causâ > ipsius esse; illa autem non potest aliquid producere, quin sibi sit simile: nam cum ipsa sit ens et substantia, producatque aliquid secundum esse, id est ex nihilo (qui producendi modus soli Deo convenit), oportet ad minimum illud esse ens et substantiam, et sic saltem Deo simile esse et ejus imaginem referre“ (Gespräch mit Burman [16. April 1648]; AT V, 156).

⁴⁶ Meditatio III, 48; AT VII, 45.

⁴⁷ „Sed neque etiam in nobis ideam sive imaginem ullius rei esse posse, cujus non alicubi, sive in nobis ipsis, sive extra nos, Archetypus aliquis, omnes ejus perfectiones reipsâ continens, existat“ (AT VIII–1, 12). Aber nicht erst die Metaphysik hat es mit unbedingten Vorgaben zu tun, sondern bereits die Logik und Mathematik in ihrer Entdeckung notwendiger, quasi ewiger Wahrheiten: „Vous me demandez *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*. Je vous répons que c'est *in eodem genere causae* qu'il a créé toutes choses, c'est à dire *vt efficiens & totalis causa*“ (Brief an Mersenne? [27. Mai 1630?]; AT I, 151f.).

⁴⁸ Dieses Übergehen führt auch dazu, dass geschichtliche Freiheit nun nicht mehr inhaltlich durch die göttliche Selbstgegenwart qualifiziert sein kann: So „bleibt die *Neue Wissenschaft* entschieden vom geschichts*theologischen* Ansatz getrennt. Geschichte ist nicht göttliches Walten. Die strenge Gesetzmäßigkeit – nach der alle Dinge verlaufen mußten, verlaufen müssen und verlaufen werden müssen – bildet, einmal in Kraft gesetzt, selbst für die göttliche Lenkung einen unabänderlichen Rahmen“ (*E. Angehörn*, Geschichtsphilosophie [Grundkurs Philosophie: 15], Stuttgart 1991, 66).

⁴⁹ S. Otto, Giambattista Vico: Rationalität und Phantasie, in: V. Schubert (Hg.), Rationalität und Sentiment. Das Zeitalter Johann Sebastian Bachs und Georg Friedrich Händels (Eine Ringvorlesung der Universität München, Wissenschaft und Philosophie. Interdisziplinäre Studien; Band 5), St. Ottilien 1987, 81–118: 91.

⁵⁰ Vgl. *Secundae Responsiones*, 226f.; AT VII, 166f.

⁵¹ „Nec denique ullâ hinc in re ab Angelico doctore dissentio. Quaeritur enim ab ipso, an Deum esse sit per se notum secundum nos, hoc est an unicuique sit obvium; quod negat, & merito“ (*Primae Responsiones*, 151; AT VII, 115).

kann hin zur Gottesevidenz *per se quoad nos*⁵². Freilich stellt – so Descartes' leidvolle Erfahrung – die Meditation selbst als das Sich-Ereignen und -Vergegenwärtigen von Lebensgeschichte für die meisten keine *propositio per se nota* dar⁵³, d.h. sie kann nicht als natürliche Grundeinstellung vorausgesetzt werden: „Vix enim ullos lectores expecto, qui tam accurate ad omnia quae scripsi velint attendere.“⁵⁴ Thomas rückt die Wirklichkeit der Evidenz mehr als Descartes in jenes Ereignis, da der Mensch aus den materiellen Bindungen dieser Welt entlassen wird (*visio beatifica*). Doch auch Descartes' Evidenz-Paradigma untergräbt den je größeren Anspruch der Wirklichkeit nicht. Descartes selbst gibt weiteren Aufschluss über sein Verhältnis zu Thomas, indem er sich den Anfragen des Theologen Johannes Caterus (1590–1655) bezüglich des ontologischen Arguments stellt. Caterus identifiziert den Ansatz von Descartes mit der bereits von Thomas abgewiesenen Position des Schlusses vom Begriff auf die Wirklichkeit⁵⁵. Thomas antwortet hier auf einen Einwand, den Caterus ebenfalls vorbringt⁵⁶:

Descartes formuliert folgendermaßen: Obersatz: „*Intellecto quid significet hoc nomen Deus, intelligitur id quo majus significari non potest;*“

Untersatz: „*sed est majus esse in re, & in intellectu, quam esse in intellectu tantum;*“

Schlussfolgerung: „*ergo, intellecto quid significet hoc nomen Deus, intelligitur Deum esse in re & in intellectu.*“⁵⁷

Diesem von Thomas zugrundegelegten Syllogismus wirft er jedoch „manifestum vitium in formâ“⁵⁸ vor und verteidigt so seine eigene Darlegung des ontologischen Arguments. Die formal richtige Schlussfolgerung müsste lauten: „*ergo, intellecto quid significet hoc nomen Deus, intelligitur significari Deum esse in re & in intellectu.*“⁵⁹

Diese *Conclusio* stellt keinen unerlaubten Schluss vom Begriff auf die Wirklichkeit dar, da sie weiterhin auf der sprachlichen Bedeutungsebene bleibt und nicht schon ein in der Realität existierendes Referenzobjekt („*Deum esse in re & in intellectu*“) nennt: „atqui quod verbo significatur, non ideo apparet esse verum.“⁶⁰ Allerdings enthält sie eine Pointe, denn es geht in ihr um eine *significatio*, die in ihrem axiologischen Gehalt nicht durch das Subjekt konstituiert wird⁶¹: Der Mensch versteht Begriffe, die über sich hinausweisen und ein *fundamentum in re* haben. Das Verstehen von Sprache wird zu Erkenntnistheorie. So gehört der Gottesbegriff in seinem Verstandenwerden bereits einer dem Sein verpflichteten Gnoseologie an⁶², denn er wird als *ontologisch transparent*, also

⁵² Vgl. Secundae Responsiones, 182: AT VII, 135.

⁵³ Vgl. Brief an Huygens (12. November 1640): AT III, 241f.

⁵⁴ Secundae Responsiones, 209: AT VII, 154.

⁵⁵ Vgl. Primae Objectiones, 129: AT VII, 99.

⁵⁶ „Intellecto quid significet hoc nomen Deus, statim habetur quid significet hoc nomen Deus, statim habetur quod Deus est; significatur enim hoc nomine id quo majus significari non potest. Majus autem est quod est in re & in intellectu, quam quod est in intellectu tantum; unde cum intellecto hoc nomine Deus statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re“ (Primae Objectiones, 127: AT VII, 98, mit Verweis auf: S.th. I, q. 2, a. 1).

⁵⁷ Primae Responsiones, 151f.: AT VII, 115.

⁵⁸ Primae Responsiones, 152: AT VII, 115.

⁵⁹ Primae Responsiones, 152: AT VII, 115.

⁶⁰ Primae Responsiones, 152: AT VII, 115.

⁶¹ Vgl. Sextae Responsiones, 567: AT VII, 422.

⁶² Vgl. Primae Responsiones, 158: AT VII, 119.

streng (= originär) (mit dem Sein) korrelierend („pertinere“)⁶³ erkannt, ein Merkmal, das Descartes nennt, wenn eine Entsprechung von Sein und Denken im Denken sich ereignet⁶⁴: Das Sein erscheint in seinem originären Korrelat, dem Denkvollzug als Seinsvollzug⁶⁵.

Descartes' Obersatz lautet: „*illud omne quod clare & distincte intelligimus esse verum*“⁶⁶; das „*clare & distincte intelligimus*“ bildet die durch eigene Anstrengung erst freizulegende („*satis accurate investigavimus*“) Schaltstelle zwischen *verstandener* Sprache und Realität. Die Schlussfolgerung „*quod existat*“ zaubert deshalb die göttliche Existenz Gottes nicht herbei, sondern expliziert die ontologische Valenz des Gottesbegriffs (= *idea innata*), der in seiner existentiellen *significatio* zwar sprachlich vermittelt ist, sich aber nicht in (aposteriorisch geknüpften) Sprachstrukturen erschöpft. Damit zeigt dieses Argument eine inhaltliche Übereinstimmung mit jenem Einwand von Thomas, den Descartes formal korrigiert hat: Dem „*intelligitur significari Deum esse in re & in intellectu*“ kommt der gleiche hermeneutische Stellenwert zu wie dem „*clare & distincte intelligimus esse verum*“, da in beiden Fällen die im Denken (Gottes) gegebene Begrifflichkeit des Gottesgedankens als Seinsnotwendigkeit erkannt wird.

Thomas behält mit seiner Auskunft: „*non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum*“⁶⁷, nur unter der Voraussetzung des von ihm begangenen formalen Fehlers recht, denn dann erscheint der Einwand als – in der Tat – illegitimer Schluss vom Begriff auf die Wirklichkeit. Das formal korrekte Argument jedoch schließt keineswegs von bloß aposteriori zusammengesetzten Begriffen auf die Wirklichkeit, sondern expliziert von Anfang an die Axiologie (= Seinsverpflichtung) von Sprache und Denken als Freiheitsvollzug. Descartes betont im Blick auf das ontologische Argument den Primat der menschlichen Entscheidungsfreiheit, der aus keiner empirischen Ursache-Wirkungskette erschlossen werden kann, sondern als Denk- und Seinswirklichkeit mit/vorgegeben ist⁶⁸. Menschliche Freiheit ist, so könnte in Anlehnung an Kant gesagt werden, die nicht als Teil der Aposteriorik empirischer Kausalverhältnisse beschreibbare („*a nullâ causarum serie dependet*“)⁶⁹ Kraft, eine Ursachenreihe beginnen zu können⁷⁰. Während Kant allerdings diese Unbedingtheit der Freiheit als „einen (uns unerforschlichen) ersten Grund“⁷¹ benennt, verweist Descartes mit Thomas auf das zwar zunächst „*sub quâdam tantum con-*

⁶³ Dies ist mein Übersetzungsvorschlag für Descartes' Wendung „*clare & distincte*“.

⁶⁴ Vgl. *Notae in Programma*: AT VIII-2, 351f.

⁶⁵ Vgl. *Primae Responsiones*, 152: AT VII, 115f.

⁶⁶ *Primae Responsiones*, 152f.: AT VII, 116.

⁶⁷ *S.th.* I, q. 2, a. 1, ad 2.

⁶⁸ Vgl. *Primae Responsiones*, 139f.: AT VII, 106f.

⁶⁹ Ähnlich schreibt Kant: „So ist seine [sc. des Menschen] Handlung doch frei, und durch keine dieser Ursachen [sc. „die auf ihn einfließende Naturursachen“] bestimmt ... denn durch keine Ursache in der Welt kann er auhören, ein frei handelndes Wesen zu sein“ (*Rel B 42*).

⁷⁰ Denn „die a parte priori unendliche Reihe der Begebenheiten, die ich immer nur, nach einer schon vorherbestimmten Ordnung, fortsetzen, nirgend von selbst anfangen würde, wäre eine stetige Naturkette, meine Kausalität also niemals Freiheit“ (*KpV A 170*).

⁷¹ *Rel B 7*. Nach Kant sei „die Tiefe des Herzens (der subjektive erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich“ (*Rel B 61*).

fusionem“ gegebene („nobis inesse“)⁷², aber nicht unerforschliche Gottesfundament, das bei aufmerksamer Betrachtung dem Menschen einsichtiger wird als er selbst⁷³. Die Gegenwartweise des „nobis inesse“ besagt die Bereitschaft (= Aufmerksamkeit, Scham), sich in der Konkretion des Lebens von der göttlichen Vollkommenheitsfülle ergreifen zu lassen („ab ipsis capi“), statt durch selbstersonnene Konstrukte auf das Phänomen sich (hin-)gebender Freiheit zugreifen zu wollen. Dieser den Entschluss zur Endlichkeit verlangende Ansatz lässt sich für Descartes mit dem Aquinaten vereinbaren⁷⁴. Es gilt nach Descartes die thomanische Maxime: „Receptum est in recipiente per modum recipientis.“⁷⁵ Das „quod omnes dicunt *Deum*“⁷⁶ ist im Kontext der Gottesbeweise eigentlich eine *benedictio*, also eben ein Akt der Freimut („franchise“), und schwingt noch bei Gottfried Wilhelm Leibnizens (1646–1716) „principe de la convenance“ und „choix de la sagesse“ nach⁷⁷.

IV. Transzendentalphilosophie als Vermittlungsversuch

Nochmals zurück zum Ausgangspunkt: zwei Transzendentalphilosophen? Ich meine ja. Allerdings in unterschiedlicher Reife. Transzendentalphilosophie thematisiert die Selbstgegenwart menschlicher Freiheit und ihren Grund, also die Einheit beider⁷⁸. In diesem Sinn hat bereits Platon (427–348/47) Subjektivität und Objektivität zu vermitteln versucht⁷⁹. Auch Eustachius ist um eine Vermittlung bemüht und setzt dabei ganz auf die Objektivität; Leslie Armour charakterisiert diesen Ansatz folgendermaßen: „So transcendental truth is nothing other than the relation by which things conform to the divine speculative intellect.“⁸⁰ Die *Summa philosophiae* bietet dabei jedoch keine ausführliche Diskussion voluntativer wie intellektiver Freiheit („cogito“), sondern nähert sich dem Problem einer aktiven Rolle des Subjekts im Weltverstehen anhand scholastischer Vorgaben,

⁷² „Dixit S. Thomas, loco citato [sc. S.th. I. q. 2. a. 1]. Dei cognitionem *sub quâdam tantum confusione nobis inesse*“ (Primae Responsiones, 150: AT VII, 114).

⁷³ Vgl. Primae Responsiones, 150: AT VII, 114.

⁷⁴ Vgl. Primae Responsiones, 150: AT VII, 114.

⁷⁵ S.th. I. q. 84. a. 1. Respondeo.

⁷⁶ S.th. I. q. 2. a. 3. Respondeo.

⁷⁷ „Et cette dernière raison des choses est appelée *Dieu*“ (Kleine Schriften zur Metaphysik. Philosophische Schriften: Bd. 1. Französisch und deutsch. Hgg. und übersetzt von H.H. Holz, Frankfurt a.M. 1996, 426). „Car j'ay trouvé qu'il y faut recourir aux *causes Finales*, et que ces loix ne dependent point du *principe de la nécessité*, comme les verités Logiques, Arithmetiques et Geometriques, mais du *principe de la convenance*. c'est à dire du choix de la sagesse“ (ebd., 430).

⁷⁸ „Das Ichbewusstsein oder Selbstbewusstsein ist der eigentliche ‚Ort‘ des uns (freilich immer nur ‚hintergründig‘ oder ‚unthematisch‘) gegebenen unbezweifelbaren Wissens um das Wirkliche, um das An-sich-Seiende, um das Sein (d.h. dann auch darum, dass uns eine ‚implizite intellektuelle Anschauung‘ zukommt)“ (Weissmahr, Die Wirklichkeit des Geistes [Anm. 15], 125).

⁷⁹ „Wenn sie [sc. die Seele] sich auf das heftet, woran Wahrheit und das Seiende [ἀληθεία τε καὶ τὸ ὄν] glänzt: so bemerkt und erkennt sie es, und es zeigt sich daß sie Vernunft hat“ (Platon, Politeia 508d: ed. Hülser: Sämtliche Werke V, Frankfurt a.M. – Leipzig 1991, 499).

⁸⁰ Descartes and Eustachius a Sancto Paulo: Unravelling the Mind-Body Problem, in: British Journal for the History of Philosophy 1 (1993) 3–21: 7.

wie z.B. der Universalienfrage⁸¹. „Eustachius does not imagine any major change in the scholastic or Aristotelian world picture in which the main features of the landscape are God, matter and form.“⁸² Demgegenüber spielen die aristotelischen Themen eines aktiven und passiven Intellekts sowie einer ontologischen Einteilung in Materie und Form für Descartes' Erste Philosophie keine ausgezeichnete Rolle. Descartes wollte *Neues* versuchen, wohl in dem Wissen, dass die Wahrheit schon längst anwesend ist: „quia nihil est veritate antiquius“⁸³. Ist es ihm gelungen? Immerhin scheint Descartes für einen Ernstfall transzendentalphilosophischen Denkens gerüstet zu sein, nämlich dann, wenn das Subjekt in der Suche nach seinen Möglichkeitsbedingungen sich als ein „Du“ erblickt erfährt; Emmanuel Levinas (1906–1995) hat in Descartes' *Meditationen* solche Neuheit entdeckt:

„Der letzte Absatz der dritten Meditation führt uns zurück auf die Beziehung mit dem Unendlichen, das durch das Denken hindurch das Denken überschreitet und persönliche Beziehung wird. Die Betrachtung wird zur Bewunderung, Anbetung und Freude ... So erscheint uns dieser Absatz nicht als Stülfigur oder als kluge Ehrerweisung gegenüber der Religion, sondern als Ausdruck des Umstandes, daß sich die Idee des Unendlichen, zu der Descartes durch die Erkenntnis gelangt ist, in Majestät verwandelt, die als Antlitz angesprochen wird.“⁸⁴

Eustachius a Sancto Paulo (1573–1640) was a well-known scholastic philosopher in his time. Everyone undergoing a scholastic education at the Jesuit's institutions in those days touched his work – so did René Descartes (1596–1650), who lauded him. What are the differences between those two thinkers? By taking up this question, the following essay drafts an answer.

⁸¹ „Res vniuersales quatenus vniuersales, nunquam verè & realiter existunt, sed tantùm objectiuè & per operationem intellectus“ (SP, Tract. II, de Vniuersalibus, q. II [ed. Chastellain, 47]).

⁸² *Armour*, Descartes and Eustachius a Sancto Paulo [Anm. 80], 3–21: 5.

⁸³ AT VII, 3.

⁸⁴ *E. Lévinas*, Totalität und Unendlichkeit, Versuch über die Exteriorität (Übersetzt von W.N. Krewani), Freiburg – München 1987, 306f.