

ohne Gegensatz: ist Gott dann statt der Heilig-Gute ein (asiatisches?) Unum (399) „jenseits von Gut und Böse“? – Wieweit ist NvC. bei allem Explikations-Relational-Denken noch von der klassischen Idee von „Abbild“ und (*similitudo*) „Ähnlichkeit“ beirrt (die man sich in der Tat immer noch ähnlicher denken kann), als ginge es beim Bild als Erscheinen = „Versichtbarung von Unsichtbarem“ nicht statt dessen um Entsprechung? (Wie sollen Laute [104] den Begriffen ähnlich sein?) Anders als bei Abbild und (Ur-)Bild steht es zwischen Zeichen und Bezeichnetem wie zwischen Erscheinung und in ihr Erscheinendem: Hier kann nicht bloß „Kongruenz ... nicht behauptet werden“ (555); sie soll es gar nicht – jedenfalls wenn man sie (statt als Entsprechung) als Gleichheit/Ähnlichkeit/Annäherung faßt (der Sohn sieht dem – unsichtbaren – Vater nicht ähnlich, den sieht man in ihm als seinem Gesicht). – Ein letztes Indiz für meine Anfrage sehe ich darin, daß NvC. das Wort vom Verbum internum her denkt, das der Wissenschaftler in seinem Turm, gestützt auf die Beute seiner fünf Kundschafter, sich selber sagt/schreibt; anstatt daß dialogisch das Wort ursprünglichst ein Du meint. Damit wären wir nochmals bei der Trinität, die sich vielleicht weniger leicht „in Klammern setzen“ läßt, als ein philosophischer Monotheismus glaubte, um damit in Pan(en)theismusgefahr zu geraten. – Vermutlich läßt seine Lehrtätigkeit in Afrika dem Verf. dazu keine Zeit; aber schön wäre es doch, wenn er aus seiner Vertrautheit mit Nikolaus einige Schritte in dieser Richtung gehen könnte, gerade aus franziskanischer Tradition. J. SPLETT

SCHRÖDTER, HERMANN, *Metaphysik des Ichs als res cogitans: Ideen und Gott. Zu Stellung, Struktur und Funktion des Gottesbeweises unter Beifügung des lateinischen und französischen Textes der „Meditationes III–V“ mit neuer Übersetzung* (Fuldaer Studien; 9). Frankfurt am Main: Knecht 2001. 212 S., ISBN 3-7820-0854-5.

Das vorliegende Werk gliedert sich in zwei Teile: in eine Interpretation der Gottesbeweise Descartes' (= D.) und den Text der 3. und 5. Meditation (= Med.) zusammen mit einer Auswahl aus der 4. Med. (insofern ist „Meditationes III–V“ im Titel nicht korrekt) in der lateinischen und französischen Fassung zusammen mit einer neuen deutschen Übersetzung. (Warum wurde bei der Auswahl aus der 4. Med. ausgerechnet die zentrale Stelle weggelassen, die die Möglichkeit des Irrtums erklärt: Unendlichkeit des Willens bei gleichzeitiger Endlichkeit des Verstandes?) Nach einführenden Überlegungen über die Neuheit von D.s Metaphysik erörtert Schrödter (= S.) die Gewißheit des *cogito* sowie die Gottesidee und geht von hier aus zur Analyse der 3. Med. Er erörtert die Gliederung der Ideen, analysiert den Gottesbeweis und geht nach einer kurzen Behandlung des 2. Gottesbeweises der 3. Med. zum Gottesbeweis der 5. Med. über. Dabei unterzieht S. insgesamt D.s Gedanken einer gründlichen Untersuchung und zieht auch D.s Antworten auf Einwände und Passagen aus seinen Briefen heran. Nach abschließenden Bemerkungen über die Funktionen des Gottesbeweises folgen die oben genannten Texte, die insgesamt ebensoviel Raum einnehmen wie die vorausgegangene Abhandlung. Hierbei liegt der Gewinn freilich weniger in der neuen Übersetzung als in der ausführlichen Gliederung und vor allem in der anderswo nicht zu findenden Nebeneinanderstellung der lateinischen und der französischen Version. Bei einem schon so oft untersuchten Text wie den cartesischen Med. ist es schwierig, noch wesentlich neue Gesichtspunkte zu entdecken. Darum seien im folgenden eher einige Punkte genannt, die dem Rez. problematisch scheinen.

17–24.: Wird die Abwendung D.s von der scholastischen Tradition in I.1 und 2 nicht ein wenig überinterpretiert? 33 oben: Bildliches Vorstellen (*imaginari*) und sinnliches Wahrnehmen (*sentire*) sind entgegen der Behauptung S.s gerade nicht ohne Gehirntätigkeit möglich; und genau dies sagt D. auch an der von S. angeführten Stelle AT VII, 358. D. hat immer die Meinung vertreten, daß *imaginari* und *sentire* keine reinen Denkprozesse sind, sondern die Mitwirkung des menschlichen Leibes erfordern; aber im Stadium der 2. Med. läßt sich dies noch nicht feststellen (es wird aber durch die Absetzung der *imaginari* und *sentire* durch das *quoque* angedeutet!), da bislang nur die Erkenntnis des Ich als Geist gewiß ist. Darum sind uns *imaginari* und *sentire* vorerst nur als Bewußtseinsmodi bekannt.

S.s Analyse der Ideen ist nicht in allem überzeugend. Die Rede vom logisch Konträren und dgl. (41 f. u. ö.) dient nicht der Klarheit. Der klassische und eindeutige Terminus heißt Kontradiktion (Widerspruch). 41: „Was nicht nicht-P ist, ist P und umgekehrt“ ist der Satz vom ausgeschlossenen Dritten und basiert auf dem Prinzip der Widerspruchsfreiheit. 42: Die Ideen im eigentlichen Sinn zeichnen sich nicht dadurch aus, daß sie „schlicht vom Denkenden gehabt werden“. Dies trifft in Wahrheit, anders als S. meint, eher für die Willensakte und Affekte zu, da diese weder formal noch material wahr oder falsch sein können. Ideen im engeren Sinn sind vielmehr dadurch ausgezeichnet, daß sie etwas nach Art eines Objektes darstellen. So wird es auch im weiteren Verlauf richtig dargestellt. Affekte als Zielsetzungen zu bezeichnen (43 u. ö.), ist abwegig: Affekte sind keine Willensakte, sondern Widerfahrnisse: D. hat ein Werk über die „passions de l'âme“ geschrieben! Wie paßt die Charakterisierung der Ideen auf 43 zu der Tatsache, daß D. den Ideen ausdrücklich zwei Aspekte zuschreibt: Sie sind (1) ihrer *realitas formalis* nach Bewußtseinsmodi, die (2) ein Objekt vorstellen (*realitas obiectiva*)? Wie läßt sich angesichts der Tatsache, daß D. die Ideen ausdrücklich als eine Art Bilder (was nicht in jedem Fall eine sinnliche Vorstellung sein muß) bezeichnet, deren Abbildcharakter bestreiten? S. müßte erklären, was die Ideen denn sonst sein sollen. Wie anders läßt sich denn ein Gegenstand sonst „vergegenwärtigen“? Die Rede von der „Bestimmtheit eines Verhältnisses ...“ (43) ist nichtssagend, und der angebliche Unterschied zwischen Präsentieren und Repräsentieren (43, Anm. 30) leuchtet dem Rez. ebenfalls nicht ein. Die Alternative zu einem Abbild wäre eine symbolische Repräsentation (z. B. durch das Wort); aber diese vermittelt gerade keine Erkenntnis davon, wie die Sache selbst ist, wenn die dazugehörige Idee fehlt. 44: Ideen werden nicht „durch Urteilsenthaltung“ wahrgenommen (D. ist nicht Husserl), sondern sie stellen die erste Stufe der Erkenntnis dar, die traditionellerweise *simplex apprehensio* genannt wurde und der Urteilsbildung vorausgeht. Unrichtig ist auch, daß der Species-Gedanke „von einem Vorgriff auf den Gottesgedanken lebt“ (44f.). Dies wäre platonisch-augustinisch; in Wahrheit ist die Theorie der Species intelligibilis aber aristotelischer Herkunft und beinhaltet gerade keine Bezugnahme auf Gott. 45: Daß wir die Ideen in uns haben, bedeutet nicht, „daß sie symbolisch, meist sprachlich ausdrückbare Inhalte darstellen“ (dies ist doch nicht die Bedeutung des Ausdrucks „in uns“), sondern, daß sie in unserem Bewußtsein sind. 50: *ideae innatae* sind keine „von innen kommenden“ Ideen, denn von innen kommen auch die von mir gemachten Ideen. „Innatus“ heißt nun einmal „angeboren“ oder „eingeboren“, d. h. mir von Geburt (Zeugung) an mitgegeben. Wenn man hierfür eine andere Übersetzung sucht, müßte man darum eher „naturgegeben“ o. ä. sagen.

Wenig hilfreich sind S.s Ausführungen über die *realitas formalis* und die *realitas obiectiva*, denn bei D. ist von der *realitas formalis* einer Idee nur einmal die Rede, wobei gesagt wird, daß sie ihr Eigensein dadurch bekommt, daß sie Modus meines Denkens ist. Sonst heißt es statt dessen, daß die Ideen *modi cogitandi* sind (III, 14). Was ab 48 Mitte zu diesem Thema gesagt wird, schafft mehr Verwirrung als Klarheit. Was soll man sich z. B. unter einem „Nachbereich der Vergegenwärtigungsrelation“ (52) vorstellen? Was soll die Einführung der bei D. nirgends zu findenden Termini „*realitas obiectiva obiective*“ und „*realitas obiectiva formaliter*“ (53)? Was D. interessiert, ist nicht die *realitas formalis sive actualis* unserer Ideen, sondern das Verhältnis der *realitas obiectiva* des Inhalts unserer Ideen zur entsprechenden *realitas formalis sive actualis*. Dies hätte S. im Zusammenhang mit dem folgenden Kap. III. genauer darlegen sollen. 52: Modi oder Akzidentien sind nicht unbedingt Eigenschaften: Die Modi des Denkens sind dessen Konkretisierungen oder Zustände, wie S. selbst an anderer Stelle zu Recht übersetzt. 53, letzter Absatz: Wie ist das *esse diminutum* des Scotus genauer bei D. zu interpretieren? Es handelt sich nicht um dasselbe Seiende, sondern nur um dieselbe „*realitas*“. Dies wird klar ersichtlich, wenn man an Fantasievorstellungen denkt. Deren verursachende *realitas formalis sive actualis* bin nämlich ich selbst. Aber es wird doch niemand behaupten, ich sei dasselbe Seiende wie die Inhalte (*realitates obiectivae*) meiner Phantasievorstellungen.

Zu Beginn des III. Kap.s vertritt S. die These, der Gottesgedanke sei an die Freiheit gebunden (56). Dies ist aber fraglich, denn der Beweisgang der 3. Med. läßt sich völlig vom Zweifel abkoppeln, ohne dadurch etwas an seiner Schlüssigkeit zu verlieren. Interessant ist die gründliche Analyse des Ursache-Begriffs bei D., der ein großer Teil des III. Kap.s

des Ersten Teils gewidmet ist. Bei dieser Gelegenheit kann S. auch zeigen, daß und warum die Hypothese des *genius malignus* das Kausalprinzip voraussetzt (56). Was den Ausdruck „*causa sui*“ angeht, wäre vielleicht noch zu fragen, inwieweit es sich hierbei um eine Transformation der (spät-)scholastischen Termini „*ens a se*“, „*ens per se*“ oder „*ens per essentiam*“ handelt. Demgegenüber fällt der Rest der Analyse ab. So werden die Einwände und die Antworten darauf nur ganz kurz referiert, und auch die Überlegungen zum zweiten Gottesbeweis der 3. Med. sind sehr knapp. Daß dieser „zweite Argumentationsgang [...] noch grundlegender“ ansetze (77), ist unzutreffend. Er ist vielmehr analog dem Wachsbeispiel in der 2. Med. weniger streng, da er, was strenggenommen noch nicht gemacht werden dürfte, die Existenz des sinnlich Wahrgenommenen unterstellt (vgl. den Text auf 152f. oben: *cum minus attendo!*). Unzutreffend ist auch: „Die Gottesidee ist wie alle anderen Ideen von mir als *res cogitans* erzeugt“ (80). Wäre ich der Erzeuger dieser Idee, so wäre sie mir nicht angeboren, sondern von mir gemacht.

Bei der Besprechung der 5. Med. arbeitet S. sehr gut heraus, daß es dabei um den Zusammenhang zwischen den ewigen Wahrheiten und der Existenz Gottes geht, und daß mit Hilfe dieser Med. das perfekte Wissen in der Perfektion Gottes seinen Grund erhält. Zu Beginn dieses Kap.s meint S., daß die 3. und die 5. Med. „ein einzige zusammenhängende Argumentation bilden“ (83). Dies leuchtet dem Rez. nicht ein. 86: Welchen Sinn soll es haben, im Fall Gottes von einer „Existenz in einem Kontext“ zu reden? Gottes Existenz auf einen Kontext zu beziehen, hieße, ihm die Absolutheit abzuspochen. In den Antworten auf die Einwände zeigt D., daß es ihm um notwendige Existenz im Gegensatz zu kontingenter Existenz geht. 87: „Mons“ heißt Berg und „vallis“ Tal; es ist kein Grund ersichtlich, statt dessen „Hügel“ und „Talgrund“ einzusetzen. Leider wird von S. die grundsätzliche Frage, wie es möglich sein soll, einen Gottesbeweis zu führen, der schon unter der Voraussetzung der Existenz Gottes steht, nicht beantwortet. Daß sich der Beweis der 5. Med. an Leute wende, „die bereits eine Wissenschaft haben“, überzeugt nicht. Wenn sich die 3. Med. an „Mitmeditierende“ wendet, so muß dies auch für die 5. Med. gelten (93). Als Funktion von D.s Gottesbeweis sieht S. nicht nur die Sicherung wissenschaftlichen Wissens, sondern er zeigt zum Abschluß seiner Darlegungen auch noch, wie D. das Verhältnis von Wissen, Glauben und Lebensführung auffaßt.

Zur Übersetzung der Texte: Bei „*res cogitans*“ kann man „res“ nicht mit Gegenstand übersetzen. 107, Anm. 3: Nach D.s Erklärung in Principia I, 45 ist „klar“ etwas anderes als „vollständig analysiert“. 113 muß es im unteren Kap. richtig heißen: „es gebe irgend einen täuschenden Gott“ (vgl. auch den franz. Text!). „Metaphysisch“ kann nicht „nicht wissenschaftlich begründet“ meinen, denn Metaphysik ist für D. eine Wissenschaft. (Richtiger wäre wohl der Verweis auf die spätscholastische Possibilenmetaphysik.) 114f.: Man kann nicht „res“ und „*subjectum*“ gleichermaßen als „Gegenstand“ übersetzen. 116–119: Zur Übersetzung von „*affectus*“ und „*innatus*“ vgl. oben. 119: „und so werden schließlich Sirenen ...“: Hier ist das „so“ irreführend und überflüssig. 122f.: „*spontaneus*“ heißt weder „unmittelbar“ noch „bestimmt“, sondern „selbsttätig“, „aus sich wirkend“. 125 fehlt die Erwähnung der Astronomie in der Übersetzung. 129: Warum nicht den traditionellen Terminus „Wirkursache“ wählen? 131, 3. Absatz: Der Nebensatz „sed talem esse naturam ipsius ideae ...“ hängt ebenso von „non ideo putandum est“ ab wie der vorausgehende Nebensatz („illam minus realem esse debere“): Beides ist eine falsche Meinung! Was die verschiedenen Seinsweisen der Gegenständlichkeit (*realitas*) angeht, so wäre „*formalis*“ mit „tatsächlich“, „existierend“, „real“ (im heutigen Sinn des Wortes) zu übersetzen. Denn wie das „*sive*“ zeigt, sind „*formalis*“ und „*actualis*“ (wirklich) in diesem Kontext Synonyma, da nach scholastischer Auffassung einem Möglichen die Wirklichkeit (*actualitas*) durch die Form verliehen wird. 150f. (Ende des Textes): „*Actualis*“ heißt „wirklich“ und nicht „konkret wirksam“. 186f. sagen der lat. und der franz. Text dasselbe, denn „*nullibi gentium*“ hat nichts mit Völkern zu tun, sondern heißt „nirgendwo auf der Welt“ (vgl.: *minime gentium* = ganz und gar nicht). Dasselbe gilt für 188f.: „und kein bloßes Nichts“. Und mit der Mathesis ist hier wie 208f. die Mathematik gemeint. 190f. oben: „*nempe*“ heißt hier „nämlich“ und nicht „selbstverständlich“. Und im ersten Satz von 8 heißt es: „trägt einen gewissen Anschein eines Trugschlusses an sich.“ Freier formuliert: „sieht so aus, als ob es ein Trugschluß wäre.“ 192f.: Zu „*mons*“ und „*vallis*“ vgl. oben.

H. SCHÖNDORF S. J.