

Philosophische Bibliothek

René Descartes
Meditationen

Mit sämtlichen Einwänden und
Erwiderungen

Meiner





RENÉ DESCARTES

Meditationen

Mit sämtlichen
Einwänden und Erwiderungen

Übersetzt und herausgegeben von
CHRISTIAN WOHLERS

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-1888-9

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2009. Alle Rechte vorbehalten.
Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner
Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertra-
gung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere
Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.
Satz: Tanovski & Partners, Leipzig. Druck: GGP Media, Pößneck.
Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungs-
beständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus
100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Vision und Illusion des Neuanfangs.	
Von Christian Wohlers	VII
1. Die Entstehung der <i>Meditationes de prima philosophia</i>	VII
2. Die <i>Meditationes de prima philosophia</i> als epochemachendes Werk	XXXII
3. Zu dieser Ausgabe	LV
Bibliographie	LVII

Die Meditationen über die Erste Philosophie des René Descartes

SCHREIBEN AN DIE SORBONNE	3
VORWORT AN DEN LESER	9
ÜBERSICHT ÜBER DIE SECHS FOLGENDEN MEDITATIONEN	13
ERSTE MEDITATION	19
Über das, was in Zweifel gezogen werden kann.	
ZWEITE MEDITATION	27
Über die Natur des menschlichen Geistes: daß er bekannter ist als der Körper.	
Dritte Meditation	39
Über Gott, daß er existiert.	
VIerte Meditation	59
Über das Wahre und Falsche.	
Fünfte Meditation	69
Über das Wesen der materiellen Dinge; und erneut über Gott, daß er existiert.	

SECHSTE MEDITATION	79
Über die Existenz materieller Dinge und die reale Unterscheidung des Geistes vom Körper.	

Einwände einiger Gelehrter gegen die vorangegangenen
Meditationen mitsamt den Antworten des Autoren.

ERSTE EINWÄNDE	101
ERSTE ERWIDERUNGEN	111
ZWEITE EINWÄNDE	131
ZWEITE ERWIDERUNGEN	139
ÜBERLEGUNGEN MORE GEOMETRICO	169
DRITTE EINWÄNDE UND ERWIDERUNGEN	179
VIERTE EINWÄNDE	205
VIERTE ERWIDERUNGEN	227
FÜNFTE EINWÄNDE	263
FÜNFTE ERWIDERUNGEN	353
SECHSTE EINWÄNDE	393
SECHSTE ERWIDERUNGEN	403
SIEBTE EINWÄNDE UND ANMERKUNGEN	427
 Analytische Synopsis	 541
Sachregister	569

VISION UND ILLUSION DES NEUANFANGS

1. Die Entstehung der *Meditationes de prima philosophia*

Zu Beginn der Adventszeit 1628 verläßt René Descartes Paris und reist in die Niederlande. Zuvor betraut er seinen Freund Picot mit der Verwaltung seiner häuslichen Angelegenheiten und installiert Marin Mersenne als Schaltzentrale der Korrespondenz. Es wird Mersenne nicht schwergefallen sein, der Bitte des Philosophen um Verschwiegenheit bezüglich seines Aufenthaltes in den Niederlanden (Baillet I, 168) zu entsprechen, denn über seinen ersten Zufluchtsort schweigt Descartes sich auch ihm gegenüber aus, und noch heute herrscht Unklarheit darüber, ob er den Jahreswechsel 1628/29 noch in Nordfrankreich oder bereits in den Niederlanden verbracht hat (Baillet I, 169). Einmal dort angekommen, wechselt Descartes seinen Aufenthaltsort jedoch so oft, daß Mersenne ihn selbst bei bestem Willen kaum hätte verraten können. Anfang 1629 finden wir ihn in Amsterdam, von wo aus er noch im selben Jahr in die Nähe von Franeker und wieder zurück nach Amsterdam zieht. 1633 geht er nach Deventer und nach Amsterdam zurück, wo er einen Teil des Jahres 1634 verbringt. Mit seinem Pariser Freund Villebressieu unternimmt er 1634/35 eine Reise nach Dänemark, kehrt nach Amsterdam zurück, wechselt für einige Monate nach Dortrecht, wieder nach Amsterdam und übersiedelt zum zweiten Mal nach Deventer. Schließlich geht er nach Leeuwarden, der Hauptstadt Westfrieslands, verbringt dort den Winter 1635/36 und kehrt wieder nach Amsterdam zurück. 1636 finden wir ihn in Leiden, wo er Verhandlungen bezüglich des Drucks seines *Discours* führt. In dieser Zeit wohnt er in Santpoort in der Nähe von Utrecht; doch auch dort hält es ihn nicht lange: Egmond de Binnen in Holland ist seine nächste Station, die er verläßt, um wieder nach Utrecht zurückzukeh-

ren, das er seinerseits verläßt, um sich 1639 nach Harderwijk zurückzuziehen, von wo aus er in einen Landsitz in der Nähe von Utrecht wechselt. Anfang 1640 finden wir ihn wieder in Leiden, schon sechs Monate später in Ammersfoort, 1641 wieder in Leiden, einige Monate des Jahres 1642 in Endegeest, wo er bis zum Winter 1643 bleibt. Von dort geht es nach Egmond de Hoef in der Nähe von Alkmaar, wo er vom Mai 1643 bis zum Mai 1644 bleibt. Danach wieder Leiden. Er unternimmt seine erste Reise nach Frankreich, eine zweite folgt 1647, eine dritte 1648. Im November 1644 siedelt er sich wieder in Egmond de Binnen an, wo er bis zu seiner Übersiedelung nach Haarlem, die sich nicht genau datieren läßt, bleibt. 1649 tritt er die Reise nach Stockholm an, an den Hof der Königin Christine, von der manche behaupten, sie habe ihn 1650 ermorden lassen.¹

Vereinfachend läßt sich sagen: Abgesehen von den Reisen nach Dänemark, Frankreich und zuletzt nach Schweden hielt sich Descartes in den Niederlanden auf: und zwar so gut wie überall. Überall: Das sind die Vereinigten Niederlande, also jene 1581 aus dem Kampf gegen das habsburgische Spanien hervorgegangene Republik, deren äußerer Frieden nur durch einen 1609 geschlossenen Waffenstillstand gefestigt war, der erst 1648, am Ende des Dreißigjährigen Krieges, im Westfälischen Frieden bestätigt wurde. Der Katholik Descartes siedelte damit in ein stark calvinistisch geprägtes Land über, und eben nicht in die dem Katholizismus nächststehenden spanischen Niederlande. Der Streit Descartes' mit dem Leidener Theologen Voëtius, den dieser in den 1640er Jahren stellvertretend für Descartes mit dessen Adepten Henricus Regius anzettelte und der letztlich zum Zerwürfnis Descartes' mit seinem berühmtesten Schüler führte, ihm die Niederlande verleidete und zu seinem Entschluß, nach Schweden zu gehen, nicht unerheblich beitrug –

¹ So z. B. Peter Godman: *Die geheime Inquisition*. übers. v. Monika Noll u. Ulrich Enderwitz. München: List 2001, 170; zum Durcheinander der Aufenthaltsorte Descartes' vgl. Baillet I, 175–177; Geneviève Rodis-Lewis: *L'Oeuvre de Descartes*. Paris: Vrin 1971, Bd. 1, 141–143.

dieser Streit legt Zeugnis davon ab, daß die Niederlande alles andere als ein Land waren, in dem ein katholischer Philosoph, der sich mit den Grundlagen der Metaphysik beschäftigte, unbehelligt leben konnte. Sollte also jene Flucht in die Einsamkeit, die man einem gängigen Klischeebild zufolge einem Philosophen zuschreibt – nämlich, sich irgendwo im Nirgendwo niederzulassen, um die Welt zu erklären, die man beharrlich ignoriert – tatsächlich Descartes getrieben haben, Frankreich zu verlassen, so könnte man dieses Vorhaben getrost als gescheitert bezeichnen.

Was Descartes sich erhoffte, war indes nicht Abgeschiedenheit, sondern Unabhängigkeit, es war weniger Einsamkeit als die Freiheit, nach eigenem Ermessen mit den Menschen umzugehen, mit denen er Umgang haben wollte. Seinen Freund Guez de Balzac fordert er am 5. Mai 1631 auf, nicht auf einen Landsitz oder in ein Kloster zu gehen, sondern ihm nach Amsterdam zu folgen:

»Sie müssen es sogar meinem Eifer verzeihen, wenn ich Sie dazu auffordere, Amsterdam zu Ihrem Zufluchtsort zu wählen und es, möchte ich sagen, nicht nur allen Kapuziner- und Kartäuserklöstern vorzuziehen, wohin sich sehr viele rechtschaffene Leute zurückziehen, sondern auch allen den schönsten Sitzen Frankreichs und Italiens, selbst jener berühmten Einsiedelei, in der Sie im vergangenen Jahr waren. Wie vollkommen auch ein Landsitz sein kann, es fehlt dort immer eine Unzahl von Bequemlichkeiten, die sich nur in den Städten finden; und selbst die Einsamkeit, die man davon erhofft, trifft man dort niemals ganz vollständig an. Ich möchte wohl, daß Sie ein Flößchen fänden, das die größten Schwätzer zum Träumen veranlaßt, und ein derart einsames Tal, daß es Ihnen Entzücken und Freude einflößen kann; mißlicherweise kann es aber geschehen, daß Sie ebenso eine Menge kleiner Nachbarn haben, die Sie zuweilen belästigen werden, und deren Besuche noch unbequemer sind, als die, die Sie in Paris empfangen; statt dessen ist in dieser großen Stadt, in der ich mich befinde, da es in ihr außer mir keinen Menschen gibt, der nicht Han-

del triebe, jeder derart auf seinen Nutzen bedacht, daß ich mein ganzes Leben hier bleiben könnte, ohne je von jemandem aufgesucht zu werden. Ich gehe jeden Tag mitten im Wirrwarr einer großen Bevölkerung mit ebenso viel Freiheit und Ruhe spazieren, wie Sie es in Ihren Alleen tun würden, und betrachte die Menschen, die ich dabei sehe, nicht anders als die Bäume, auf die man in Ihren Wäldern trifft, oder die Tiere, die dort grasen. Selbst das Geräusch ihres Gewerbes unterbricht meine Träumereien nicht mehr, als es das irgendeines Baches tun würde« (AT I, 202–203 = Bense 57–58).

Amsterdam ist keine Berghütte in den Alpen, und Descartes war nicht der Mensch, sich durch Einsamkeit in den Wahnsinn treiben zu lassen. Ganz im Gegenteil. Erst durch den Umzug in die Niederlande wurde der umfangreiche Briefwechsel möglich, in dem Descartes Teile seiner Metaphysik darlegte und ein Gutteil seines mathematischen Wirkens Gestalt annahm, Gestalt also stets in Auseinandersetzung wenigstens mit einem Zuhörer, wenn nicht mit einem Diskussionspartner oder Widerpart. Descartes war, dank Mersennes unermüdlicher Vermittlung, nicht nur nicht von Frankreich abgekoppelt, sondern er war auch in den Niederlanden selbst alles andere als isoliert. Er schrieb sich an der Universität von Franeker als Philosoph und in Leiden als Mathematiker ein. Die Fleischer seiner Wohnorte werden sich womöglich über den Appetit des Franzosen gewundert haben, der bei ihnen weit öfter innere Organe als Fleisch erstand; Descartes jedoch war alles andere als ein französischer Gourmet, der Rinderherz in Schweinskaldaunen verzehrte, sondern ein unermüdlicher Anatom, der die Funktionsweise des Körpers studieren wollte. Er war, diese Einschätzung vertritt schon Adrien Baillet, weit davon entfernt, ein Melancholiker und Misanthrop zu sein (Baillet I, 174), der sich von der Welt abwenden wollte.²

² Freilich ist dies das Urteil eines Menschen, der Descartes weder je gesehen haben kann – Baillet wurde 1649 geboren, ein Jahr vor Des-

Descartes' Ruf gründete sich zu dem Zeitpunkt seiner Übersiedelung in die Niederlande allein auf sein persönliches Wirken in Gesprächen, Diskussionen und Korrespondenz. Bislang hatte Descartes nur zwei Werke verfaßt, jedoch keines von beiden veröffentlicht, nämlich 1618 das *Compendium musicae*, das erst 1650 erschien, und die erst lange nach Descartes' Tod im Jahre 1701 erschienenen *Regulae ad directionem ingenii*. Auch wenn das Datum der Abfassung der einzelnen Teile der Fragment gebliebenen *Regulae* unklar ist, so herrscht doch Einigkeit darüber, daß die Abkehr von diesem Projekt mit dem Datum der Übersiedelung in die Niederlande zusammenfällt (LG: *Regulae*, XXI–XXX). Bereits am 18. Juli 1629 berichtet Descartes Gibieuf jedoch von einer kleinen Abhandlung, die er begonnen habe und deren Vollendung er in zwei oder drei Jahren erwar-

cartes' Tod, und schrieb seine große Biographie 1691, einundvierzig Jahre später –, noch der sich moderner Psychologie bedienen konnte, sondern der sein Objekt, den Philosophen Descartes, gegen banale und ungerechte Vorwürfe in Schutz nehmen wollte. Aus heutiger Sicht müßte ein sehr viel differenzierteres Urteil gefällt werden. Eine gewisse Angst – ob berechtigt oder unberechtigt, sei hier dahingestellt – ist bei Descartes nicht von der Hand zu weisen; so fordert Descartes am 15. Mai 1634 Mersenne auf, in seinen Briefen nur solche Dinge zu schreiben, bei denen er keine Bedenken trage, wenn sie bekannt würden. Descartes bezieht sich auf den Verlust mehrerer im November 1633 geschriebener Briefe, die Mersenne nicht erreicht hatten; er vermutet, jemand habe davon Kenntnis erhalten, daß Descartes Mersenne *Le Monde* habe schicken wollen, und dieser jemand habe versucht, die Abhandlung abzufangen (AT I, 292). Seine Gegner hält Descartes sogar für so geschickt, ihre Gegnerschaft in Lob und Anerkennung zu packen. So äußert er gegenüber Mersenne im Zusammenhang mit seinem Plan, einen Abriss der jesuitisch-scholastischen Philosophie zu verfassen, die Befürchtung, man werde, wenn man von seinem Plan erfahre, ihn durch die Betrauung mit anderen Aufgaben von dieser Arbeit abzuhalten versuchen, und das »könnte auch vielleicht die Genehmigung der Sorbonne verhindern, die ich wünsche und die, wie mir scheint, meinen Absichten äußerst nützen kann: denn ich will Ihnen sagen, daß dieses bißchen Metaphysik, das ich Ihnen schicke, alle Prinzipien meiner Physik enthält« (AT III, 233 = Bense 209).

te; dann werde er Gibieuf an sein Versprechen erinnern, diese Abhandlung zu korrigieren und letzte Hand an sie zu legen; vielleicht werde er sie auch verbrennen, jedenfalls aber werde er sie nicht aus den Händen geben, »sans être bien considéré« (AT I, 17).

Nun, woran arbeitet Descartes im Jahre 1629? Am 25. November 1630 (AT I, 181–182) spricht er von einem *Traité de Méthaphysique*, den er begonnen habe, während er sich in Friesland aufhielt – also 1629 in Franeker – und in dem ihm sowohl ein ihn völlig befriedigender Beweis der Existenz Gottes gelungen sei, der an Sicherheit den Beweisen der Geometrie in nichts nachstehe, als auch ein Beweis der Verschiedenheit der menschlichen Seele vom Körper, woraus sich die Unsterblichkeit der Seele ergebe. Jedoch wisse er noch nicht, ob er in der Lage sein würde, diesen Beweis allen verständlich zu machen, und er glaube, daß es besser sei, diesen Gegenstand lieber gar nicht anzurühren als ihn schlecht zu behandeln. Dem entspricht seine Äußerung gegenüber Mersenne vom März 1637, er habe »vor ungefähr acht Jahren [...] einen Anfang der Méthaphysik auf lateinisch geschrieben, wo das alles umständlich genug dargelegt ist« (AT I, 350 = Bense, 78). Am 8. Oktober 1629 (AT I, 22–32) spricht Descartes in einem Brief an Mersenne über das Phänomen der Parhelien (Nebensonnen), die am 20. März desselben Jahres in Rom sichtbar gewesen waren; am 13. November 1629 (AT I, 69–75) spricht er von einem kleinen *Traité*, den er über dieses Phänomen zu schreiben beabsichtige, und dankt Mersenne für dessen Bereitschaft, sich für die Veröffentlichung dieses Aufsatzes stark zu machen. Freilich werde dieser Aufsatz nicht vor einem Jahr fertig werden; denn er habe sich entschlossen, anstatt bloß *ein* Phänomen zu erklären, *alle* Erscheinungen der Natur zu erklären, »c'est-à-dire toute la physique« (AT I, 70). Genau das aber: Im Ausgang von einem optischen Phänomen die gesamte Physik zu erklären, ist das Leitmotiv des 1633 liegengelassenen naturphilosophischen Fragments *Le Monde ou Traité de la Lumière*. Freilich enthält gerade dieses Fragment keine Abhandlung über

die Parhelien, sie fand aber Eingang in den zweiten jener *Essais*, die Descartes als Proben von der Brauchbarkeit seiner Methode seinem 1637 anonym erschienenen *Discours de la Méthode pour bien conduire sa Raison et chercher la Vérité en Sciences* (AT VI) anfügte, nämlich als zehntes Kapitel von *Les Météores* (AT VI, 354–366). Von der Forschung der Jahre 1629/30 geht also eine direkte Linie zum Fragment *Le Monde* über die *Essais Dioptrique* und *Météores* bis zu Descartes' umfassendstem Werk, den *Principia philosophiae* von 1644. Dasselbe gilt für die Gnoseologie der *Regulae*, denn die deutliche, sich schon im Titel ausdrückende methodische Ausrichtung des Cartesischen Denkens und Forschens bildet gerade das Leitmotiv des späteren *Discours*, und stellt damit einen sich durchhaltenden Grundzug dar, auch wenn Descartes die einundzwanzig überlieferten, mehr oder weniger ausgeführten Regeln des Frühwerks auf vier hauptsächliche reduziert (AT VI, 18–20 = LG, 31–35).

Der Gesamtentwurf der Cartesischen Philosophie – das scheint mir offensichtlich zu sein – ist durch zwei äußere Merkmale gekennzeichnet, nämlich 1. Er verändert sich seit der Übersiedelung in die Niederlande nur in den Einzelheiten; und 2. Er ist in keinem der Werke Descartes' vollständig ausgearbeitet, sondern ist eine Sache der Rekonstruktion oder zumindest der Kombination der vorliegenden Werke. Auf der Basis dieser Thesen läßt sich die obige Frage erneut stellen: Woran arbeitet Descartes 1629, als er Gibieuf eine kleine Abhandlung ankündigt, deren Vollendung erst im Verlauf der nächsten zwei bis drei Jahre erfolgen werde? Oder, anders gefragt: Ist dies dieselbe Abhandlung, die er Mersenne gegenüber erwähnt? Möglich, aber nicht notwendig. Denn ebenso wie sich die Abhandlung über die Parhelien bis zu den *Essais* von 1637 weiterverfolgen läßt, lassen sich die Ausführungen Descartes' über Metaphysik im *Discours* bis in das Jahr 1629 zurückverfolgen. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Metaphysik, wie sie später in den *Meditationes de prima philosophia* von 1641 Gestalt annimmt, sachlich bereits 1637 im *Discours* vorliegt, denn die

Übereinstimmungen zwischen dem Abriss der Metaphysik im *Discours* IV (AT VI, 31–40 = LG, 51–67) und den *Meditationes* sind so offensichtlich, daß man den *Discours* IV als Vorwort zu den *Meditationes* lesen kann.

Was hier indes sehr viel interessanter ist, aber auch sehr viel größere Schwierigkeiten bereitet, ist die Tatsache, daß Descartes im *Discours* IV vorgibt, nicht den Inhalt einer zukünftigen, sondern den einer bereits vorliegenden Schrift darzustellen. In *Discours* II nennt Descartes als Zeitpunkt der Initialzündung seiner methodischen Überlegungen, aus denen dann zunächst die ersten Entwürfe und Partien der *Regulae* hervorgingen, 1619/20, also den Zeitpunkt seiner Stationierung als Söldner in Deutschland (AT VI, 11 = LG, 19). Auch wenn Descartes' autobiographischen Angaben im *Discours* nicht unbesehen geglaubt werden darf – Monsieur neigen bekanntlich zum Flunkern –, so kann nicht von der Hand gewiesen werden, daß Descartes selbst keineswegs jenen harten Bruch zwischen seinen frühen Überlegungen zur Methode und seiner späteren, reifen Metaphysik, wie sie in den *Meditationes* vorliegt, anerkennt, den zu konstatieren in der Forschung eine zeitlang gang und gäbe war. Ganz im Gegenteil pointiert Descartes die Kontinuität, die es ihm nämlich sogar erlaubt habe, den Aufschub durchzuhalten, den er für nötig gehalten habe, weil er sich noch für zu unreif hielt, neue Grundlagen in der Philosophie zu legen.³ Wenn Descartes die Erkenntnis der vier im *Discours* formulierten methodischen Regeln auf das Jahr 1619 zurückdatiert, so ist dies nun entweder

³ Am Ende von *Discours* II führt Descartes aus, er habe sich damals nicht getraut, »gleich anfangs die Prüfung jeder sich anbietenden Schwierigkeit zu unternehmen, denn gerade das wäre gegen die Ordnung gewesen, die [die Methode] vorschreibt. Sondern ich hatte ja beobachtet, daß ihre [der Methode] Prinzipien alle der Philosophie entlehnt sein müssen, in der ich noch keine gewissen Grundlagen fand; daher meinte ich, ich müsse vor allem danach trachten, in ihr solche aufzustellen und dürfe [...] nicht versuchen, damit fertig zu werden, bevor ich nicht ein viel reiferes Alter erreicht hätte als meine damaligen dreiundzwanzig Jahre« (AT VI, 21–22 = LG, 37).

tatsächlich eine bloße Projektion, oder das Fragment der *Regulae* – das er ja erst in der Folge beginnt – stellt gerade umgekehrt den Versuch einer genaueren Ausführung dieser Regeln dar.

Wie dem auch sei: Am Ende von *Discours* III spricht er von den seitdem verflossenen »neun Jahren«, während derer er sich nicht in Streitigkeiten der Gelehrten eingemischt habe; dann jedoch habe man das unzutreffende Gerücht verbreitet, »daß ich damit zum Ziele gekommen sei«, und deshalb habe er sich in die Niederlande zurückgezogen, um dieses Ziel tatsächlich zu erreichen (AT VI, 30–31 = LG, 49–51). Die Überlegungen, die er daraufhin seinem eigenen Bericht zufolge in den Niederlanden anstellte, legt Descartes in den Abschnitten IV und V des *Discours* dar, und diese beiden Abschnitte beinhalten sowohl die Grundlagen der Metaphysik als auch die der Physik. Zu Beginn von *Discours* VI heißt es: »Vor nun gerade drei Jahren war ich mit der Abhandlung, die dies alles enthält, zu Ende gekommen und fing an, sie wieder durchzusehen, um sie zum Druck zu geben« (AT VI, 60 = LG, 99). Das Datum, auf das Descartes hier anspielt, ist das Jahr 1633, das Jahr der Verurteilung Galileis, die ihn erklärtermaßen bewogen hat, *Le Monde* liegenzulassen und physikalische Themen erst später in den *Essais* wieder auszuarbeiten. Nimmt man Descartes' Bericht ernst, so bedeutet das aber auch, daß die 1633 liegengelassene Abhandlung, deren Reste heute unter dem Titel *Le Monde* bekannt sind, Teil eines Gesamtentwurfes ist, der Metaphysik und Physik umfaßt, und damit Teil eben jenes Gesamtentwurfes, dessen umfangreichste, wenn auch keineswegs vollständige Ausführung die *Principia philosophiae* sind. Die Antwort auf die Frage, womit Descartes sich 1629 beschäftigte und worüber er zuerst Gibieuf und dann Mersenne berichtete, kann demnach, wenn man sie auf die Alternative zwischen Metaphysik und Physik zuspitzt, nur lauten: mit beidem. Wenn also Descartes in *Discours* VI mit dem Plan kokettiert, die »Grundlagen meiner Physik« (AT VI, 68 = LG, 111) zu veröffentlichen, so ist es demnach einigermaßen müßig, sich zu überlegen, ob er damit auf *Le Monde*, die späteren *Principia* oder die *Meditationes* anspielt; denn sachlich

gesehen sind alle drei genannten Werke Teile desselben, Metaphysik und Physik verbindenden Gesamtentwurfs.

Was jedoch bindet Physik und Metaphysik so eng aneinander? Ganz sicherlich mehr als die Descartes historisch vorfindliche Situation, daß sich die Physik als eine von der Philosophie unabhängige Wissenschaft gerade erst auszubilden beginnt. Im Brief vom 18. Dezember 1629 (AT I, 82–104) dankt Descartes Mersenne für dessen Bereitschaft, sich für die Veröffentlichung der kleinen Abhandlung einzusetzen, die anonym geschehen solle, weil man die Theologie so eng an Aristoteles gebunden habe, daß es fast unmöglich sei, eine andersgeartete Philosophie zu entwickeln, ohne sogleich den Eindruck zu erwecken, diese widerspreche dem Glauben (AT I, 85–86). Die spätere Aussage, die *Meditationes* enthielten die Grundlage der gesamten Physik (AT III, 233 = Bense, 209), scheint hier von der anderen Seite aufgerollt zu sein: Neue Ansichten in der Physik verweisen auf Grundlagen in der Metaphysik, Grundlagen, die weder gelegt sind, noch deren Grundlegung gestattet ist; deshalb motiviert die Notwendigkeit, eine neue Physik zu betreiben, auch die Notwendigkeit einer neuen Metaphysik, die wiederum die Grundlage legt, auf der als einer festen Basis die Physik betrieben werden kann. Wenn jedoch, wie es dann 1633 durch die Verurteilung Galileis geschieht – ist es ein Zufall, daß Descartes am 15. April 1630 gegenüber Mersenne die Fertigstellung der Abhandlung gerade für dieses Jahr ankündigt? (AT I, 137 = Bense, 43) – wenn nun jedoch neue Ansätze in der Physik verboten werden, dann ist gerade dann, wenn sie das Fundament dieser Physik bildet, offenbar auch die Metaphysik falsch. Wenn Descartes von den »Schwierigkeiten der Physik« spricht, so liegen diese Schwierigkeiten zwar vorderhand darin, daß die physikalischen Erscheinungen miteinander verkettet sind und so stark voneinander abhängen, »daß es mir unmöglich sein würde, eine zu erklären, ohne sie alle zusammen zu erläutern; was ich nicht früher und bündiger als in der Abhandlung machen könnte, die ich vorbereite« (AT I, 140–141 = Bense, 45); aber es ist umwillen der Möglichkeit einer Physik eben auch nötig, der Physik ihre

Bedrohung für die Theologie zu nehmen. Das wiederum aber ist nur nötig, weil die Physik immer auch metaphysische Implikationen hat; deshalb kann die Physik in ihr Recht gesetzt und die Theologie in ihrem Recht belassen werden, nicht indem man die theologische Irrelevanz physikalischer Theoreme behauptet und etwa oberflächlich die Behauptung, die Erde drehe sich um die Sonne, bloß als Hypothese hinstellt, mit der sich astronomische oder kalendarische Berechnungen bequemer anstellen ließen, sondern auf einem grundsätzlicheren Wege, nämlich indem man die Aufgabenfelder der Theologie und der Metaphysik voneinander abgrenzt. Dies tut Descartes in demselben Brief an Mersenne vom 15. April 1630: Theologie ist »das von der Offenbarung Abhängige« (AT I, 144 = Bense, 48) im Gegensatz zur Metaphysik, die Descartes methodisch und gerade nicht gegenständlich bestimmt als Prüfung von Fragen durch die menschliche Vernunft:

»Nun schätze ich aber, daß alle, denen Gott den Gebrauch dieser Vernunft gegeben, verpflichtet sind, sie hauptsächlich zu dem Versuch zu verwenden, ihn und sich selbst zu erkennen. Damit jedenfalls habe ich versucht, meine Studien zu beginnen; und ich sage Ihnen, daß ich niemals die Grundlagen der Physik zu finden verstanden haben würde, wenn ich sie nicht auf diesem Wege gesucht hätte. Diesen Gegenstand aber habe ich am meisten von allen studiert, und in ihm habe ich mir dank Gott irgendwie Genugtuung verschafft; wenigstens glaube ich, gefunden zu haben, wie man die metaphysischen Wahrheiten beweisen kann, und zwar auf eine Art, die augenscheinlicher als die geometrischen Beweise ist; ich sage dies gemäß meinem Urteil, denn ich weiß nicht, ob ich die anderen davon werde überzeugen können. Die in diesem Lande verbrachten ersten neun Monate habe ich an nichts anderem gearbeitet, und ich glaube, Sie haben mich schon früher davon sprechen hören, daß ich den Plan gefaßt hatte, etwas davon schriftlich niederzulegen; aber ich halte es nicht für ratsam, dieses zu tun, ehe ich nicht zuerst gelesen habe, wie die Physik aufgenommen werden wird« (AT I, 144 = Bense, 48).

1630 ist also das Jahr, in dem Descartes aus äußerer Motivation heraus das metaphysische Vorhaben aus dem Verbund mit der physikalischen Abhandlung trennt, die er bis über die Veröffentlichung der *Meditationes* 1641/42 hinaus seine *Welt* nennt (zuerst am 4. November 1630 an Mersenne: AT I, 176). Bereits im November 1630 trennt Descartes die *Dioptrique* von *Le Monde* (AT I, 179) ab; die *Dioptrique* werde »quasi une physique toute entière« (AT I, 179) enthalten, sei bereits zur Hälfte fertiggestellt und werde zumindest dazu dienen können, das Versprechen einzulösen, »d'avoir achevé mon *Monde* dans trois ans, car c'en sera quasi un abrégé« (AT I, 179). Offenbar hat Descartes beide Abhandlungen parallel bearbeitet und dafür die Abhandlung über Metaphysik liegengelassen. Im Juni 1632 schreibt Descartes aus Deventer an Mersenne, er wolle diesen Ort nicht verlassen, bis die *Dioptrique* vollendet sei (AT I, 254), während er die »fable de mon Monde« (AT I, 179), deren Kerngedanke darin bestehe, »das Chaos zu entwirren, um aus ihm das Licht entspringen zu lassen, was einer der größten und schwierigsten Gegenstände ist, den ich jemals angegangen bin, weil fast die gesamte Physik darin enthalten ist« (an Mersenne, 23. Dezember 1630: AT I, 194), erst am 5. April 1632 an Mersenne als »fast fertig« (AT I, 242) meldet; er wolle diese Abhandlung aber noch einige Monate zurückhalten, um sie erneut durchzusehen, ins reine zu schreiben und die Abbildungen hinzuzufügen. Descartes gibt eine Inhaltsübersicht, die ziemlich dem Inhalt der späteren *Principia* entspricht. Bezüglich des Programms von *Le Monde* fügt er hinzu, er habe sich entschlossen, nichts über die belebte Natur in das Buch hineinzunehmen, sondern es bei der Beschreibung der unbelebten zu belassen, weil ersteres ihn zu lange aufhalten würde (AT I, 254); lediglich über den Menschen wolle er einiges hinzufügen, nämlich »toutes ses principales fonctions«. ⁴ Ende November

⁴ »J'ai déjà écrit celles qui appartiennent à la vie, comme la digestion de l'aliment &c., & les cinq sens. J'anatomise maintenant les têtes de divers animaux, pour expliquer en quoi consistent l'imagination, la memoire

1633 schreibt Descartes dann den berühmten Brief, in dem er Mersenne mitteilt, *Le Monde* nicht zu veröffentlichen. Wenn die Bewegung der Erde falsch ist, sind »alle Grundlagen meiner Philosophie es ebenfalls, denn jene wird durch diese klar bewiesen« (AT I, 271 = Bense, 64). Die Grundlagen der Philosophie – und eben nicht bloß die Grundlagen der Physik.

1630 also trennt Descartes Physik und Metaphysik literarisch, ohne dadurch ihr gegenseitiges Bezogensein aufzuheben. Die Metaphysik steht zugunsten der Physik zurück; für die Annahme, bei dem *Traité de Metaphysique* handle es sich um ein sachlich von den späteren *Meditationes* abweichendes, fallengelassenes und verlorengegangenes Werk, gibt es m. E. keine hinreichenden Beweise. Es ist Baillets Einschätzung zuzustimmen, es sei eben dieser *Traité*, den Descartes später nach zehn Jahren wieder hervorhole, um ihn in seine endgültige Fassung, nämlich die *Meditationes*, zu bringen (Baillet I, 181; II, 181). Tatsächlich ruht der *Traité de Metaphysique* offenbar bis in das Jahr 1639; Descartes ist mit den Einwänden gegen den *Discours* und die *Essais* beschäftigt, ein Gutteil seiner Korrespondenz ist mathematischen Problemen gewidmet, den teilweise heftig geführten Auseinandersetzungen mit Plempius, Fermat und Roberval. Im Sommer 1639 sendet Mersenne Descartes die französische Fassung von *De veritate* von Her-

&c. J'ai vû le livre *De motu cordis* [Harvey] dont vous m'aviez autrefois parlé, & me suis trouvé un peu different de son opinion, quoi que je ne l'aie vû qu'après avoir achevé d'écrire de cette matière« (im November oder Dezember 1632 an Mersenne: AT I, 263). Auch die Konzeption, nicht alle Erscheinungen der Physik ein-für-allemal zu beschreiben, sondern vielmehr Grundlagen zu liefern, auf deren Basis andere die Forschung weiterführen könnten, ist bereits im April 1632 vorhanden, wenn auch freilich noch in der Weise, daß die Behandlung der »substantiellen Formen« veranlassen solle, »que par succession de temps on les puisse connaître toutes, en adjoutant l'experience à la ratiocination. Et c'est ce qui m'a diverti tous ces jours passé: car je me suis occupé à faire diverses experiences, pour connaître les differences essentielles qui sont entre les huiles, les esprits ou eaux de vie, les eaux communes, & les eaux fortes, les sels, &c.« (AT I, 243).

bert von Cherbury. Am 27. August antwortet er Mersenne, derzeit keine Muße zu einer Lektüre zu haben, fügt jedoch an, es zuvor bereits auf Lateinisch gelesen zu haben. Er moniert die Vermengung der Religion mit der Philosophie (AT II, 570 = Bense, 169). Am 16. Oktober 1639 äußert er sich detaillierter. Dieses Buch, so führt er aus, behandle einen Gegenstand, über den er sein ganzes Leben lang gearbeitet habe (AT II, 596 = Bense, 173).⁵ Am 13. November 1639 schreibt Descartes

- ⁵ In der Auseinandersetzung mit Herbert entstehen Formulierungen, die in den *Meditationes* wiederkehren. So will Descartes die Wahrheit den Prädikabilien oder Kategorien zugeordnet wissen, also zu Gestalt, Größe, Bewegung, Ort, Zeit usw., »so daß man diese Dinge verdunkelt und sich verwirrt, wenn man sie definieren will. Denn derjenige zum Beispiel, der in einem Saal spazieren geht, bringt das, was Bewegung ist, sehr viel besser zum Verständnis als der, der sagt: est actus entis in potentia prout in potentia« (AT II, 596 = Bense, 174). Die Regel der Wahrheit ist demnach nicht die »allgemeine Übereinstimmung [consentement universel]« (AT II, 597 = Bense, 174), sondern das natürliche Licht, was insofern der allgemeinen Übereinstimmung entspricht, als, weil »alle Menschen ein und dasselbe Natürliche Licht haben, [...] sie alle dieselben Begriffe haben müssen. Es besteht aber darin eine große Verschiedenheit, daß fast niemand sich dieses Lichtes richtig bedient, woher es kommt, daß mehrere (zum Beispiel alle, die wir kennen) einem gleichen Irrtum zustimmen, und daß es eine Menge von Dingen gibt, die durch das Natürliche Licht erkannt werden können, über die noch niemals irgendwer Überlegungen angestellt hat« (AT II, 597–598 = Bense, 174). Herbert »will, daß in uns ebensoviele Fähigkeiten sind, wie es Verschiedenheiten des Erkennens gibt, was ich nicht anders verstehen kann, als wenn man sagte, daß das Wachs, weil es eine Unzahl von Gestalten annehmen kann, eine Unzahl von Fähigkeiten, diese anzunehmen, in sich enthielte« (AT II, 598 = Bense, 174), was man wohl so sagen kann, aber völlig nutzlos ist. »Deshalb ziehe ich die Auffassung vor, daß das Wachs allein durch seine Biegsamkeit alle Arten von Gestalten annimmt, und daß die Seele alle ihre Kenntnisse durch die Überlegung erwirbt, die sie anstellt, und zwar bezüglich der intellektuellen Dinge über sich selbst oder bezüglich der körperlichen Dinge über die verschiedenen Veranlagungen des Gehirns, mit dem sie verbunden ist, sei es daß diese Veranlagungen von den Sinnen oder von anderen Ursachen abhängen« (AT II, 598 = Bense, 175).

an Mersenne, er habe »jetzt einen Discours in Arbeit«, der nur »fünf oder sechs Druckbogen umfassen« werde; »ich hoffe aber, daß er einen guten Teil der Metaphysik enthalten wird. Zu seiner Verbesserung habe ich die Absicht, nur zwanzig oder dreißig Exemplare davon drucken zu lassen, um sie den zwanzig oder dreißig gelehrtesten Theologen zu schicken, von denen ich Kenntnis erlangen könnte, damit ich ihr Urteil darüber erhalte und von ihnen erfahre, was gut zu ändern, zu verbessern oder hinzuzufügen sein würde, bevor ich es veröffentliche« (AT II, 622 = Bense, 179–180). Ein leicht zu übersehendes Detail ist hier von Bedeutung, nämlich daß Descartes von 5 oder 6 *Druckbögen* spricht, nicht etwa von 5 oder 6 *Seiten*. Im Format der späteren *Meditationes* gerechnet entspricht ein Druckbogen 16 Seiten, Descartes' Manuskript umfaßt also etwa 80 bis 96 Seiten. Zum Vergleich: Die erste Auflage der *Meditationes* umfaßt im Druck 116, die zweite 96 Seiten. Welche andere Schlußfolgerung läßt sich daraus ziehen, als daß die *Meditationes* spätestens 1640 weitestgehend Gestalt angenommen hatten? Spätestens am 11. März 1640 zieht Descartes einen Druck in Betracht,⁶ und dem entspricht die Aussage vom 30. Juli 1640 gegenüber Mersenne, er habe seine fünf oder sechs »feuilles« Metaphysik noch nicht drucken lassen, »obgleich sie seit langem fertig sind« (AT III, 126 = Bense, 195). Huygens gegenüber bezeichnet er ebenfalls im Juli 1640 diese Abhandlung als »Erläuterung dessen [...], was ich im vierten Teil der *Methode* [= des *Discours*] geschrieben habe« (AT III, 102 = Bense, 188), und er hebt hervor, seiner Ansicht nach »die Existenz Gottes und die Unkörperlichkeit der menschlichen Seele vollständig bewiesen zu haben« (AT III, 102–103 = Bense, 189).

Die Äußerungen Descartes' seit November 1639 lassen folgende Schlüsse zu: 1. Descartes benutzt für die Abfassung der *Meditationes* bzw. die Neuredaktion des *Traité de Metaphysique* so gut wie keine Literatur. (Darüber scheint sich sogar Marin Mersenne gewundert zu haben; denn Descartes hält es am

⁶ AT III, 35–36.

25. Dezember 1639 für nötig, seinen Freund diesbezüglich zu beruhigen: »Du reste, je ne suis point si depourvü de livres que vous pensez, & j'ai ici une *Somme* de S. Thomas, & une *Bible* que j'ai apportée de France« (AT II, 630)). Aus der Auseinandersetzung mit Herbert von Cherbury gewinnt er keine grundlegenden neuen Erkenntnisse, sondern beurteilt Herberts Werk souverän auf der Basis bereits erlangter Erkenntnisse. 2. Spätestens im März 1640 sind die *Meditationes* fertiggestellt. 3. Descartes verfolgt spätestens seit November 1639 den Plan, von den *Meditationes* nur zwanzig bis dreißig Exemplare drucken zu lassen, um sie ausgesuchten Theologen zur Prüfung vorzulegen.⁷ Dieser allgemeine Plan hat sich spätestens am 30. Juli 1640 dahingehend verwandelt, daß Descartes die *Meditationes* den Doktoren der Sorbonne vorzulegen gedenkt.⁸

Descartes hatte es sich inzwischen seiner eigenen Einschätzung nach durch seinen Streit mit Pater Bourdin mit den Jesuiten insgesamt verdorben – was ihn freilich nicht hinderte, Kontakt zu Vatier, einem seiner Lehrer am Jesuitenkolleg von La Flèche, aufzunehmen, dessen Reaktion Descartes ermutigte.⁹ Am 30. September 1640 kommt Descartes gegenüber Mersenne auf sein bereits am 18. Juli 1629 geäußertes Vorhaben zurück, Gibieuf die Abhandlung vorzulegen (AT III, 183–184). Im selben Brief an Mersenne bittet er um die Namen von Jesuiten,

»qui ont écrit des cours de Philosophie & qui sont les plus suivis par eux, & s'ils en ont quelques nouveaux depuis 20 ans; je ne me souviens plus que les Conimbres, Toletus & Rubius. Je voudrais

⁷ An Mersenne am 13. November 1639: AT II, 622 = Bense, 179–180; an Huygens im Juli 1640: AT III, 102–103 = Bense, 188–189.

⁸ An Mersenne AT III, 126–127 = Bense, 195.

⁹ Descartes schreibt an Vatier am 22. Februar 1638 (AT I, 558–565 = Bense, 98–104), und bereits zu diesem Zeitpunkt antwortet er offenbar auf eine dementsprechende Anregung Vatiers, er wünsche die Veröffentlichung seiner Physik und Metaphysik, halte die Bedingungen dafür aber für nicht gegeben. Zu Vatier vgl. auch: an Mersenne, 1. März 1638: AT II, 28 = Bense 107; an Huygens im März 1638: AT II 48–50 = Bense 121–122.

bien aussi savoir s'il y a quelqu'un qui ait fait un abrégé de toute la Philosophie de l'École, & qui soit suivi; car cela m'épargnerait le temps de lire leurs gros livres. Il y avait, ce me semble, un Chartreux ou Feuillant qui l'avait fait; mais je ne me souviens plus de son nom« (AT III, 185).

Diese Bitte geschieht also zu einem Zeitpunkt, an dem die *Meditationes* nach dem bisher Gesagten bereits vollendet sind, denn bereits im Mai 1640, so berichtet Baillet, hatte Descartes das Manuskript Regius und Emilius gezeigt, die einige Korrekturen am Latein vornahmen (Baillet II, 103; Adam 289). Und tatsächlich bezieht sich die Lektüre der Schulphilosophie, die Descartes dann vornimmt,¹⁰ bereits auf die ersten Überlegungen hinsichtlich der *Principia*, die er schreiben wolle, bevor er das Land verlasse, und binnen eines Jahres zu veröffentlichen gedenke.¹¹

»In demselben Buch will ich einen Lehrgang der üblichen Philosophie drucken lassen, wie etwa den des Bruders Eustache, mit meinen Bemerkungen zum Schluß jeder Frage, wo ich die verschiedenen Meinungen der anderen hinzufügen werde und was man von allen glauben muß; und vielleicht werde ich am Ende einen Vergleich dieser beiden Philosophien ziehen. Ich flehe Sie aber an, noch niemandem etwas von dieser Absicht zu sagen, besonders nicht, ehe meine Metaphysik gedruckt ist.«¹²

¹⁰ Und zwar anhand von Eustache de Saint-Paul (= Feuillant): *Summa philosophica quadripartita, de rebus Dialecticis, Moralibus, Physicis et Metaphysicis*. Paris 1609 von deren Erwerb er Mersenne am 11. November 1640 berichtet (AT III, 232 = Bense, 208).

¹¹ AT III, 233 = Bense, 209; vgl. auch den Brief an Mersenne am 3. Dezember 1640: AT III, 251, aus dem hervorgeht, daß Descartes die *Commentarii Collegii Conimbricensis* wohl schlicht überhaupt nicht gelesen hat.

¹² AT III, 232–233 = Bense, 209; vgl. auch den Brief vom Dezember 1640 an Mersenne: AT III, 259–260 = Bense, 219–220; die Bitte um Verschwiegenheit wiederholt Descartes in diesem Brief weiter unten: AT III, 234 = Bense, 210.

Die restliche Geschichte ist schnell erzählt. Am 28. Oktober 1640 kündigt Descartes Mersenne an, die *Metaphysik* in acht bis vierzehn Tagen zu schicken.¹³ Am 11. November 1640 teilt er Mersenne mit, er habe sie »gestern« an Huygens verschickt (AT III, 235 = Bense, 210; Baillet II, 104); allerdings ist der entsprechende Brief an Huygens ebenfalls auf den 11. November datiert (AT III, 229–230). Am selben Tag schreibt Descartes an Gibieuf und bittet ihn, sich an der Sorbonne für die *Meditationes* einzusetzen (AT III, 236–238 = Bense, 211–212); in einem zweiten Brief an Mersenne kündigt Descartes das *Schreiben an die Sorbonne* an (AT III, 239 = Bense, 213). Entgegen dieser Angaben ist das Paket mit diesen Briefen, den *Meditationes*, dem *Schreiben an die Sorbonne* sowie den *Ersten Einwänden* (Baillet II, 104–105) dann erst am 16. November nach Paris abgegangen.¹⁴ Die *Synopsis*, am 24. Dezember 1640 Mersenne angekündigt (AT III, 268 = Bense, 225), scheint er am 31. Dezember geschickt zu haben (AT III, 271; Baillet II, 108), mitsamt etlicher Korrekturen am Manuskript der *Meditationes*.¹⁵ Descartes' eigene Bezeichnungen seines Werkes schwanken zwischen *Traité*, *Metaphysique*, *Meditationes* und sogar *Rêveries*,¹⁶ und tatsächlich scheint das Manuskript keinen Titel aufgewiesen zu haben, denn Descartes schreibt im ersten Brief an Mersenne vom 11. November 1640, er habe keinen Titel genannt, als geeignetster erscheine ihm aber *Renati Descartes Meditationes de Prima Philosophia* (AT III, 235 = Bense, 210–211), und ebenso äußert er sich im zweiten Brief desselben Tages (AT III, 239 = Bense, 212). Der lange Untertitel *in qua Dei existentia et Animae immortalitas demonstrantur* der ersten Auflage Paris: Soly 1641 stammt daher nicht von Descartes und wurde von ihm bekannt-

¹³ AT III, 216 = Bense, 207.

¹⁴ An Mersenne am 18. November 1640: AT III, 243.

¹⁵ Weitere Korrekturen sendet er am 4. März 1641: AT III, 329–330 und am 18. März 1641: AT III, 334–337 an Mersenne.

¹⁶ An Huygens am 12. November 1640: AT III, 241; vgl. auch den Brief vom März 1637, in dem Descartes bereits von »méditation/méditer« spricht: AT I, 352–354 = Bense 79–80.

lich bereits in der zweiten Auflage Amsterdam: Elzevier 1642 in *In quibus Dei existentia, & animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur* verändert. Dem entspricht die Aussage Descartes' im Brief an Mersenne vom 24. Dezember 1640, er habe die Unsterblichkeit der Seele gar nicht beweisen können.¹⁷ Konkretere Vorschläge für die Titel der einzelnen Meditationen macht Descartes am 28. Januar 1641.¹⁸ Die erste Auflage der

¹⁷ »Was Ihre Behauptung betrifft, daß ich kein Wort über die Unsterblichkeit der Seele gesagt habe, so dürfen Sie darüber nicht erstaunt sein. Denn ich könnte ja nicht beweisen, daß Gott sie nicht vernichten kann, sondern nur, daß sie eine von der des Körpers gänzlich verschiedene Natur hat, und daß sie folglich nicht auf natürliche Weise dem Zwang unterworfen ist, mit dem Körper zusammen zu sterben, was alles ist, das für die Setzung der Religion erfordert wird. Und das ist auch alles, was ich mir zu beweisen vorgenommen habe. Sie dürfen es ebenfalls nicht seltsam finden, daß ich in meiner zweiten Meditation nicht beweise, daß die Seele wirklich vom Körper unterschieden ist, und daß ich mich damit begnüge, sie ohne den Körper begrifflich zu machen, weil ich an dieser Stelle noch nicht die Prämissen habe, aus denen man jenen Schluß ziehen kann; man findet ihn aber nachher in der sechsten Meditation« (an Mersenne, 24. Dezember 1640: AT III, 265–266 = Bense, 223; vgl. auch an Mersenne am 31. Dezember 1640: AT III, 272).

¹⁸ »Ich sehe aber, daß man mehr auf die in den Büchern befindlichen Titel achtet als auf alles Übrige. Das läßt mich daran denken, daß man zum Titel der zweiten Meditation, über *Mente humana*, hinzufügen kann *quod ipsa sit notior quam corpus*, damit man nicht glaubt, daß ich dort seine Unsterblichkeit habe beweisen wollen. Und danach bei der dritten, *de Deo, – quod existat*. Bei der fünften, *de Essentia rerum materialium, – et iterum de Deo, quod existat*. Bei der sechsten, *de Existentia rerum materialium, – et reali mentis a corpore distinctione*. Denn das sind die Dinge, auf die man, wie ich wünsche, am meisten achten soll. Ich glaube aber, noch sehr viele andere Dinge dort vorgebracht zu haben; und ich will Ihnen unter uns sagen, daß diese sechs Meditationen alle Grundlagen meiner Physik enthalten. Man darf es aber bitte nicht sagen; denn diejenigen, die Aristoteles begünstigen, würden dann vielleicht mehr Schwierigkeiten machen, sie zu billigen; und ich hoffe, daß diejenigen, die sie lesen, sich unmerklich an meine Prinzipien gewöhnen und ihre Wahrheit einsehen werden, ehe sie bemerken, daß sie die des Aristoteles zerstören« (AT III, 297–298 = Bense, 232–233).

Meditationes erschien dann am 28. August 1641 (Baillet II, 137) mitsamt den ersten sechs *Objectiones* und den jeweiligen *Responsiones* Descartes', die zweite ein Jahr später, 1642, erweitert um die siebten *Objectiones* und den *Brief an Pater Dinet* (Baillet II, 165). Bereits am 17. November 1641 schreibt Descartes an Mersenne, er habe seit dem Tag, an dem er die Antwort auf den sich Hyperaspistes¹⁹ nennenden Gassend-Adepten abgeschickt habe – also seit August 1641 – nicht mehr an Metaphysik gedacht (AT III, 436).

Es kann keine Rede davon sein, daß der Rückzug in die Niederlande Descartes jenes ruhige, von Belästigungen freie Leben bescherte, das er sich erhofft hatte. Tatsächlich war gerade die Zeit der Redaktion der *Meditationes* von vielerlei Querelen überschattet, von denen die Auseinandersetzungen mit Gisbert Voëtius und mit Pater Bourdin ihn am stärksten beanspruchten. Descartes hatte damit ausgesprochene Feinde sowohl auf der fundamentalistisch-protestantischen als auch der katholisch-jesuitischen Seite; und es wäre durchaus unangebracht, eine der Seiten für gefährlicher als die andere zu halten. Descartes versuchte, sich in dreierlei Hinsicht politisch abzusichern: Durch die Kontaktaufnahme mit Jacques Dinet, Provincial de France der Jesuiten und damit jemand, der Bourdin in Schranken weisen konnte; durch die Unterstützung von Henricus Regius (Henry le Roy), Professor in Leiden und erklärtem Cartesianer, mit dem er zu diesem Zeitpunkt noch in Verbindung stand und der im Streit mit Voëtius – nicht zuletzt auch aus dessen Sicht – die Stelle Descartes' einnahm; vor allem aber auch durch den Versuch einer Annäherung an die Doktoren der Sorbonne, denen Descartes nicht von ungefähr die *Meditationes* widmete und auf deren Unterstützung er hoffte. Aus dieser Perspektive betrachtet stellt sich die zunächst überraschende Tatsache als politisch notwendig dar, daß Descartes, dessen Fähigkeit, Kritik mit Gelassenheit aufzunehmen, gelinde gesagt ein wenig unterentwickelt war, vor der Veröffentlichung der *Meditationes*

¹⁹ *Responsio ad Hyperaspistem*: AT III, 421–435.

Einwände abfragte und diese sogar veröffentlichte, anstatt auf die Kraft seiner Argumente zu vertrauen oder Kritik schlicht in den Wind zu schlagen.

Als Erfolg konnte er in dieser Hinsicht freilich nur die vierten Einwände verbuchen. Ihr Verfasser war der damals erst 29 Jahre alte Antoine Arnauld (1612–1694), gerade promovierter Doktor der Theologie an der Sorbonne und späterer Miverfasser der *Logik von Port-Royal* (*L'art de penser*, 1662). Allerdings war Arnauld der einzige Gelehrte der Sorbonne, der Descartes antwortete, trotz der ohne Zweifel großen Bemühungen Marin Mersennes, weitere Mitglieder der Universität dazu zu bewegen (Baillet II, 124–125). Umgekehrt war Arnauld der einzige, der Descartes zu Änderungen im Kerntext der *Méditationes* bewegen konnte (Baillet II, 127) – Zeugnis vielleicht eben nicht nur der sicherlich zurecht bestehenden inhaltlich hohen Wertschätzung dieser Einwände durch Descartes, sondern auch der politischen Bedeutung eines Verbündeten an der Sorbonne. Die anderen beiden namhaften Kommentatoren aus dem von Mersenne vermittelten Pariser Zirkel waren der Brite Thomas Hobbes (dritte Einwände) und Pierre Gassend (fünfte Einwände). Thomas Hobbes (1588–1679) war 1640 nach Paris geflohen und suchte seitdem den Kontakt mit Descartes. Hobbes verfaßte Einwände gegen die *Dioptrique*, mit denen Descartes sich im Februar 1641 auseinandersetzte und die ihn sogleich gegen Hobbes einnahmen. Er hielt die Einwände von Hobbes gegen die *Méditationes* für flach und antwortete stellenweise lakonisch. Zu einer persönlichen Begegnung beider Philosophen kam es nie. 1642, ein Jahr später, äußerte Descartes sich zu Hobbes' *De Cive* in dem Sinne, daß Hobbes' Fähigkeiten auf dem Gebiet der Moralphilosophie immerhin besser seien als diejenigen in der Metaphysik und Physik; wobei Descartes letztere für so schlecht hielt, daß er auch die Prinzipien und Maximen der in *De Cive* vertretenen Politologie für »sehr schlecht und überaus gefährlich« hielt (Baillet II, 174). Als Descartes dann 1643 einige Manuskripte aus der Feder von Hobbes zugesandt wurden, äußerte er sich Mersenne gegenüber, er sei nicht erpicht

darauf, Schriften des Engländers anzusehen (Baillet II, 202) – in der Tat blieb Hobbes für Descartes stets bloß »der Engländer«, obwohl ihm bereits im Zusammenhang mit dessen Kritik an der *Dioptrique* klar gewesen war, mit wem er es zu tun hatte.

1641 siedelte Pierre Gassend (1592–1655) nach Paris über und erhielt sogleich von Mersenne das Manuskript der *Meditationes*. Zu diesem Zeitpunkt bestand die Feindschaft zwischen Gassend und Descartes bereits, die schon Baillet auf den Umstand zurückführte, daß Descartes es unterlassen hatte, in seinem Abschnitt über die Parhelien in den *Météores* Gassend zu erwähnen. Freilich hatte Descartes für seine Ausführungen nicht Gassends Aufsatz benutzt, sondern eine Abschrift des Originalberichtes von Christoph Scheiner. Aber wie dem auch sei: Gassend verstand die Nichtnennung seines Namens bei Descartes nicht nur als Mißachtung seiner Person und als schlichtes Plagiat, sondern wird ohne Zweifel auch seine Vorbehalte in methodischer Hinsicht bestätigt gefunden haben. In der Tat waren Descartes und Gassend diesbezüglich inkompatibel: Gassends stark von den Kommentatoren der Scholastik geprägtes Verfahren, zu einem Thema sämtliche Belegstellen zusammenzusuchen und so lange zu ventilieren, bis die Wahrheit herausgefunden ist, stand unvereinbar dem Verfahren Descartes' gegenüber, genau das zu unterlassen, d. h. ohne Belege und Zitate nur das für das jeweilige Argument Benötigte zu benutzen. So wird Descartes in Gassends Werken nichts anderes gesehen haben als aufgeblähte Kompendien streckenweise ohne erkennbaren Eigenanteil, während für Gassend Descartes' vergleichsweise kurze Abhandlungen, die im Falle der *Meditationes* völlig ohne irgendwelche Belegstellen operierten, arrogant die Verdienste anderer unterschlugen und so indirekt die des Auoren hervorhoben. Gassend überarbeitete seine Einwände aufgrund der Replik von Descartes und veröffentlichte sie 1644 unter dem Titel *Disquisitio metaphysica seu Dubitationes* (anstelle von *Objectiones*) & *Instantiae* erneut, was Descartes dazu veranlaßte, in den weiteren Auflagen der *Meditationes* die 5. Einwände fortzulassen; bereits bei der französischen Über-

setzung der *Meditationes* durch Clerselier hatte Descartes die 5. Einwände unterdrückt (Adam, 299).

Der einzige Verbündete neben Marin Mersenne, den Descartes in Paris gewann, war damit Antoine Arnauld. Marin Mersenne vermittelte die 2. und 6. Einwände; die Verfasser der 6. Einwände sind unbekannt,²⁰ die 2. Einwände hat wohl Mersenne selbst verfaßt, wie er später in einem Brief ausgerechnet an Gisbert Voëtius zugegeben hat (Adam, 295). Mersenne erhielt nach der Drucklegung der 1. Auflage der *Meditationes* weitere Einwände, die jedoch auch in der 2. Auflage nicht veröffentlicht wurden, nämlich zum einen aus London von Hübner (AT III, 438–439), vom Pater Duval de Rouen (AT III, 547–549) und insbesondere diejenigen unter dem Pseudonym Hyperaspistes (»der letzte Kämpfer«) (Baillet II, 138; Adam 302; AT III, 397 ff.). Der niederländische Priester Johan deKater (Johannes Caterus, gest. 1656) übte wohlwollende Kritik, die als erste Einwände veröffentlicht wurden und die die einzigen waren, die nicht durch die Vermittlung von Mersenne zustande kamen, sondern umgekehrt von Descartes am 10. November 1640 an Mersenne geschickt wurden (Baillet II, 104–105). Indes stammten sie von einem Verfasser, der schlicht zu unbedeutend war, um als politischer Verbündeter relevant zu sein und mit dem Descartes darüber hinaus persönlich gar nicht bekannt war. Die Bitte Descartes' um Unterstützung durch die Herren Doktoren der Sorbonne bleibt unerhört, und damit blieb es Descartes verwehrt, in seinen Auseinandersetzungen mit Voëtius und Bourdin die Autorität der Sorbonne hinter sich zu wissen und auf sie verweisen zu können. In der Tat liegt es nahe, das Cartesische Diktum aus dem Schreiben an die Sorbonne, daß Atheisten »gewöhnlich eher halbwissende als geistreiche oder gelehrte Menschen sind« (AT VII, 6, 7–8), als einen nur halbherzig kaschierten Seitenhieb auf Voëtius zu verstehen, der 1639 Thesen zum Atheismus veröffentlicht hatte, die offenkundig gegen Descartes gerichtet waren, den er als Atheisten hin-

²⁰ Charles Adam nennt den Pater de la Borde als einen der Autoren (300).

stellen wollte (Baillet II, 32). Descartes blieb bekanntlich in den Anfängen dieser Auseinandersetzung im Hintergrund und überließ Henricus Regius das Feld, der allerdings dadurch als (wohlwollender) Kommentator der *Meditationes* ausfiel, weil ihm die politische Unabhängigkeit fehlte, die Descartes benötigte.

Ebenfalls politisch zu erklären ist die Ausführlichkeit, mit der Descartes auf die bizarren Einwände des Jesuitenpaters Bourdin (1595–1653), Professor für Mathematik am Collège de Clermont der Jesuiten in Paris, antwortete, die erst in der zweiten Auflage veröffentlicht wurden. Die sachlich ganz unangemessene Beachtung dieser Einwände durch Descartes beruht auf einem Mißverständnis, das Descartes selbst in den Erwidern auf die siebten Einwände wiederholt, offenbar ohne seine Einschätzung als Fehleinschätzung erkannt zu haben: Nämlich die Unterstellung, daß die Einwände unter dem Namen Pierre Bourdins die Ansicht des gesamten Jesuitenkollegs darstellen (AT VII, 452, 13 ff.). Descartes berichtet dort, daß er 1640 einen Seitenhieb Bourdins – gemeint sind dessen Einwände gegen die *Dioptrique* – zu Gesicht bekommen und sich nur deshalb entschlossen habe, Bourdins Einwände gegen die *Meditationes* nicht schlicht zu ignorieren, weil Jesuiten eigentlich nie irgendetwas öffentlich sagen würden, was nicht die Meinung des gesamten Ordens wäre. Auch wenn dies generell richtig gewesen sein mag, so war dies doch im Falle Bourdins unzutreffend. Descartes waren die Jesuiten durch seine Erziehung in La Flèche und durch die nicht abreißenden Gerüchte, es seien die Jesuiten gewesen, die den Prozeß gegen Galileo Galilei betrieben hätten (ein Vorgang, der Descartes immerhin bewogen hatte, *Le Monde* nicht zu veröffentlichen), ebenso vertraut wie unheimlich. Als er 1640 davon hörte, der Jesuitenpater Bourdin, immerhin Mathematiker am Jesuitenkolleg in Paris, habe Einwände gegen die *Dioptrique* verfaßt, wandte er sich an den Rektor des Collège de Clermont, um die offizielle Meinung der Jesuiten zu erfahren (Baillet II, 75). Descartes sandte diesen Brief an Claude Mydorge, der ihn aber nicht weiterreichte, sondern statt dessen Mersenne gab (Baillet II, 78), weil er ei-

nen »Sturm« (der Entrüstung) fürchtete. Erst sehr viel später erreichte Descartes' Schreiben dann den Rektor, der Bourdin veranlaßte, persönlich Descartes zu schreiben (Baillet II, 80). Descartes verstand aufgrund seines Schreibens an den Rektor und der verzögerten Antwort darauf den Brief Bourdins als offizielle Verlautbarung des gesamten Ordens. Bourdin versprach in dem Brief, Descartes seine Schriften zuzusenden, was indes nie geschah; aus der Sicht Descartes' war also die Befürchtung angebracht, entweder der gesamte Orden oder zumindest entscheidende Teile von ihm würden im Verborgenen gegen ihn agitieren. Im Falle der Einwände Bourdins gegen die *Meditationes* war es folgerichtig dann auch wiederum Descartes, der, diesmal über Dinet, Bourdin dazu brachte, ihm seine Einwände überhaupt zur Kenntnis zu bringen (Baillet II, 163). Die zunächst befremdliche und von Descartes denn auch prompt zurückgewiesene Behauptung Bourdins, Descartes habe ihm Fragen gestellt, die er (Bourdin) nunmehr beantworte, reflektieren dieses für Descartes ganz untypische Verhalten und erklären letztlich auch die Akribie, mit der Descartes die Einwände Bourdins zu widerlegen sucht.

2. Die *Meditationes de prima philosophia* als epochemachendes Werk

Die philosophische Geschichtsschreibung hat es sich angewöhnt, den Strom des philosophischen Denkens in Abschnitte vor und nach bestimmten Denkern einzuteilen. Gegen ein solches Verfahren ist zunächst nichts einzuwenden, erlaubt das Erstellen solcher zeitlicher Abteilungen immerhin eine vorläufige grobe Kategorisierung der zunächst unüberschaubaren Fülle philosophischer Entwürfe und Konzepte. So herrscht Einigkeit darüber, eine Philosophie vor von einer nach Sokrates zu unterscheiden – wobei Sokrates der Titel eines epochemachenden Denkers stellvertretend für das Dreigestirn Sokrates, Plato und Aristoteles verliehen wird. Einigkeit herrscht auch darüber, die

Geschichte der Philosophie in eine solche vor und nach Immanuel Kant einzuteilen, der die Philosophie der Neuzeit zu einem solchen Abschluß und Höhepunkt führt, daß man sagen kann, mit ihm beginne die Moderne. Was den Übergang von der antiken Philosophie zur mittelalterlichen betrifft, so herrscht bereits weniger Einigkeit, vielleicht auch einfach weniger Beachtung, weil man sich angewöhnt hat, mit Hegel in der mittelalterlichen Philosophie bloß eine Art von philosophierender Theologie²¹ zu sehen, so daß die Frage nach dem Beginn und den Akzenten innerhalb der Scholastik erst möglich wird, wenn man sich von diesem Vorurteil befreit hat. Selbstverständlich nimmt die Einigkeit ab, je näher man der Gegenwart kommt. Eines indes scheint mir klar zu sein: Solange es Philosophie gibt, wird niemand an der epochemachenden Leistung René Descartes' zweifeln, mit dem die Philosophie des Mittelalters endet und die der Neuzeit beginnt, und es wird auch immer Einigkeit bestehen, daß es in allererster Linie ein Werk ist, anhand dessen man ihm diesen Status zubilligt: Die *Meditationes de prima philosophia*.

Wer sich der Fülle philosophischer Konzepte, Lehrmeinungen und Ansichten gegenübersieht, tut gut daran, mit René Descartes zu beginnen. Unsinnig der Versuch, sich durch die Geschichte der Philosophie bis zur Gegenwart hindurchlesen zu wollen; unsinnig aber auch, die Philosophie der Gegenwart verstehen zu wollen ohne Perspektive auf die Tradition – übrigens auch ungerecht, denn nicht immer steht der Denker der Gegenwart, den man leichter versteht, weil vielleicht seine Sprache gefälliger und seine Beispiele geläufiger sind, auch systematisch über seinen Vorgängern. Sinnvoller ist es da schon, bei einem Denker zu beginnen, der am Scheidepunkt zweier Epochen steht, zweier Epochen zudem, von denen die eine uns wenigstens insofern vertraut ist, als wir bislang noch nicht auf-

²¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III.* = Hegel: *Werke* 20. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971/1986, 121.

gehört haben, sie die unsrige zu nennen, und der anderen der Ruf des Abgeschlossenen, Längst-Vergangenen anhaftet. Wenn dieser Ruf zudem noch auf das Wirken eben dieses Denkers zurückgeführt werden darf, dann ist dies noch ein weiterer Grund, gerade mit ihm zu beginnen. Trifft es sich darüber hinaus, daß sich der Ruf dieses Denkers auf ein zentrales, nicht zu umfangreiches Werk gründet, dann wird die pragmatische Überlegung, mit diesem Werk zu beginnen, fast schon zur logischen Notwendigkeit.

In René Descartes findet man einen Denker, der wohl wie kaum ein anderer sich den Neubeginn auf die Fahnen geschrieben hat und dem ein solcher Neuanfang wie kaum einem anderen auch gelungen ist. Descartes aber propagiert diesen Neuanfang nicht nur, er vollzieht ihn in seinem Denken – mehr noch: sein Denken ist nichts anderes als eben dieser Vollzug eines Neuanfangs im Denken. Wer deshalb dieses Denken nachvollzieht, hat in weit größerem Maße als es bei anderen Philosophen der Fall ist, die Fähigkeit erlernt, sich durch das Denken im Denken zu orientieren. Descartes bedroht den Leser also nicht nur nicht mit der Forderung, er müsse, bevor er zu den Geheimnissen der Wissenschaft vordringen dürfe, erst einmal akademische Ererzitionen über sich ergehen lassen, sondern ganz im Gegenteil ist die Abkehr gerade von allem Akademischen ein Grundzug der Cartesischen Philosophie selbst. Descartes verfaßt unabhängig vom akademischen Betrieb und in bewußter Absetzung davon ein Werk, das diese Abkehr insofern selbst zum Thema macht, als die in ihm dargelegten Inhalte offensichtlich unabhängig von diesem akademischen Betrieb gewonnen und verständlich gemacht werden können. Weil dies so ist, können die *Meditationes de prima philosophia* von jederman gelesen und ihre Inhalte verstanden werden. Die langatmigen Summen des Mittelalters und der Renaissance, etwa die *Disputationes metaphysicae* des Franciscus Suárez, mit denen Descartes am Jesuitenkolleg von La Flèche traktiert wurde, benutzt Descartes weder für die Abfassung der *Meditationes*, noch nimmt er in ihnen auf sie Bezug. Er verlangt auch

von keinem Leser, einen solchen Bezug herzustellen, noch ist dies nötig, um die Inhalte zu verstehen. Descartes verfaßt ein Werk von etwa einhundert Seiten, in dem es nicht einen einzigen Quellennachweis, Verweis oder irgendeine Erläuterung gibt, die Geschichte der Philosophie nicht aufgearbeitet wird und es keine Auseinandersetzung mit seinen Zeitgenossen gibt. Descartes verfaßt dabei aber auch keine Abhandlung, in der er die Ergebnisse seiner Forschung bloß darstellte, sondern einen Text, der den Leser in den Prozeß des Philosophierens hineinzieht, oder ihm doch zumindest kaum eine Chance läßt, sich nicht einbezogen zu fühlen: Hätte Descartes Kriminalromane geschrieben, so wäre ihm wohl die Überwindung des Paradoxons gelungen, einen Kriminalroman zu schreiben, in dem der Leser der Mörder ist.

Dieser grundsätzlich einleitende Charakter des Cartesischen Denkens und Schreibens macht einen Gutteil der Faszination aus, die von den *Meditationes de prima philosophia* ausgeht. Es ist dies auch der Grund, weshalb die von Descartes selbst verfaßte Inhaltsübersicht, die *Synopsis*, aber auch das *Vorwort an den Leser*, und allemal das *Widmungsschreiben* an die Lehrer an der Sorbonne Zutaten sind, die man beim ersten Lesen getrost übergehen kann. Descartes hatte das eigentliche Vorwort bereits 1637 vorausgeschickt, den anonym publizierten *Discours de la Méthode*. Anders als die hinter seinen veröffentlichten Werken an Qualität kaum zurückstehenden Briefe wirken die von Descartes verfaßten Präliminaria seltsam fremd. Das von Picot für die französische Übersetzung der *Principia philosophiae* eingeforderte Vorwort verbleibt sogar ganz in der Form eines durchweg im Optativ gehaltenen *Lettre-Préface*: Vorworte »sind nicht Descartes' Ding«, weil die Werke selbst Einleitung genug sind. »Bücher machen« ist ohnehin alles andere als Descartes' Lieblingsbeschäftigung,²² ebensowenig wie akademische Titel, Ämter, Macht und Ruhm²³ Ziel seiner Lebensfüh-

²² *Disc.*: AT VI, 60 = LG, 99.

²³ *Disc.*: AT VI, 9 = LG, 15; *Disc.*: AT VI, 74 = LG, 121.

rung sind, sondern das sind gerade die Dinge, die er verachtet und denen überläßt, die dergleichen nötig haben. Die Philosophie der »Schulen«, die Scholastik, die wir heute noch mit diesem Namen nennen, weil Descartes sie so genannt hat, ist der Hort all dieser Eitelkeiten. Dort, wo er, wie im *Lettre-Préface*, sich zu Philosophiegeschichte äußern muß, spricht er über Sokrates, Plato und Aristoteles – alle anderen werden namentlich nicht genannt; Descartes will das Hin-und-Her bloßer Meinungen hinter sich lassen und sich den Fragen selbst zuwenden; um dies zu tun, muß man zu den Quellen des Wissens vordringen, und diese Quellen sind vor allem das Denken selbst, das es anzuleiten gilt – zuerst durch einundzwanzig *Regulae ad directionem ingenii*, besser noch, wie im *Discours*, durch bloß vier komprimierte methodische Anleitungen. Den Geist anzuleiten: Das heißt, dem Geist jene Unbefangenheit zurückzugeben, die die Schulen ihm geraubt haben. Deshalb hat Descartes, so sagt er in einem Brief an Huygens vom März 1638, »Achtung« für alle, die »beim Ausprobieren neuer Wege wenigstens von der breiten Straße abgehen, die nirgendwohin führt und nur dazu dient, die ihr Folgenden zu ermüden und zu verwirren« (AT II, 52 = Bense 123) – dies hier stellvertretend für alle Stellen, an denen Descartes die »Schulen« kritisiert und die zu zahlreich sind, um hier angeführt zu werden. Gelingt es, den Einfluß der Schulen zurückzudrängen, so wird der »bon sens«, die unverdorbenne Urteilskraft, nicht nur potentiell, sondern tatsächlich wieder, wie der erste Satz des *Discours* behauptet, die »bestverteilte Sache der Welt« (AT VI, 1 = LG, 3) sein. Um dies zu erreichen, muß man für eine Begegnung der wahren Philosophen mit Leuten sorgen, die durch die Schulen noch nicht verbildet sind, also mit Menschen, die glücklicherweise nicht studiert haben; wahre Philosophen findet man, wenn man schon dieses systematische Problem durch einen historischen Zugriff angehen will, in der Antike, eben in Sokrates, Plato und Aristoteles. Das Allerbeste aber ist, alle Anflüge von Jäger-und-Sammlertum hinter sich zu lassen und durch Meditation die Probleme zu lösen. Wer das nicht selbst kann, dem gibt Descartes mit den *Meditationes* ein

Hilfsmittel an die Hand, und im späteren *Lettre-Préface* gibt er die Gebrauchsanweisung, wie man mit einem solchen Hilfsmittel umgehen sollte, noch dazu:

»Ich hätte ebenfalls gern eine kurze Anleitung hinzugefügt über die Art und Weise, dieses Buch [= die *Principia philosophiae*!] zu lesen, die den Wunsch enthielte, daß man es zuerst insgesamt wie einen Roman überfliegen, und weder seine Aufmerksamkeit überanstrengen, noch sich bei Schwierigkeiten aufhalten möge, auf die man dort vielleicht trifft, mit dem Ziel, lediglich im großen und ganzen zu wissen, was die Inhalte sind, die ich behandelt habe. Und erst danach, sofern man findet, daß sie es verdienen, untersucht zu werden, und man die Wißbegierde aufbringt, ihre Ursachen zu erfahren, kann man es ein zweites Mal lesen, um sich die Kette meiner Begründungen bewußt zu machen, freilich ohne sich von neuem abschrecken zu lassen, wenn man die Kette nicht insgesamt überblickt, oder wenn man nicht alle Begründungen versteht, sondern man muß nur mit einem Stift die Stellen markieren, wo man auf Schwierigkeiten gestoßen ist, und ohne Unterbrechung bis zum Ende weiterlesen. Wenn man dann das Buch ein drittes Mal wieder zur Hand nimmt, so wage ich die Behauptung, daß sich die Lösung des weitaus größten Teils der zuvor markierten Schwierigkeiten finden wird, und daß, wenn dabei wiederum einige ungelöst zurückbleiben, man deren Lösung beim erneuten Lesen finden wird« (AT IX-2, 11-12 – eig. Übers.).

Die laienhafte Vorstellung vom Philosophen als einem Menschen, der sich von der Welt absondert, um seinen eigenen Gedanken nachzugehen, deren Steigerung die Vorstellung von einem Menschen ist, der aus einer solchen Weltfremdheit heraus die Welt zu erklären versucht – dieses Zerrbild kann Descartes, wie wir gesehen haben, nicht treffen. Seltsam ist freilich, daß man Kant später vorgeworfen hat, die gesamte Metaphysik zermalmt zu haben, während man Descartes die Eigenständigkeit zubilligt, Philosophie und insbesondere Metaphysik ganz neu begonnen und alles Vorherige hinter sich gelassen zu haben.

Sollte Descartes es darauf abgesehen gehabt haben, in diesen Ruf zu geraten, so kann man ihm nur vollen Erfolg bescheinigen. Es ist allerdings ein und derselbe Descartes, der – sympathisch – gegen die Schulen und die Eitelkeiten des akademischen Betriebs wettet und das selbstdenkende, freie Individuum in sein Recht setzen will; und der Descartes, der – schon weniger sympathisch – ausgesprochen gereizt reagiert, wenn er zugeben müßte, anderen Menschen intellektuelle Anregungen oder gar Erkenntnisse zu verdanken (Beeckman), oder wenn er bemerkt, daß die von ihm Befreiten ihre Freiheit dann auch tatsächlich gebrauchen (Regius). Descartes jedenfalls hat nichts unversucht gelassen, sich den Ruf völliger Eigenständigkeit zu verschaffen, den er heute genießt. Aber auch das Bild des Descartes, der nie zuerst Philosophie zu lernen gehabt hätte, bevor er so philosophieren konnte, wie er es in den *Meditationes* tat, der Bücher immer nur geschrieben und nie gelesen, kurz und gut: der die Metaphysik neu erfunden hätte, ist ein Zerrbild. Gleichwohl klebt ihm dieser Ruf so unablösbar an, daß man hartnäckig auch heute noch jede Buchausgabe der *Meditationes* allein mit seinem Namen versieht – und dabei geflissentlich darüber hinwegsieht, daß die rund einhundert Seiten lateinischen Textes der Meditationen 1–6 nur ein Sechstel desjenigen Werkes ausmachen, das 1642 in Amsterdam erschien, und das eigentlich die Namen von Antoine Arnauld, Pierre Bourdin, Caterus, Pierre Gassend, Thomas Hobbes und Marin Mersenne ebenfalls mit auf dem Titel nennen müßte. So radikal Descartes' Abkehr von der Summa-Tradition, durch die Rezeption möglichst sämtlicher Belegstellen ein Thema zu traktieren und dies nach Möglichkeit noch mit Bibelbelegen zu bestärken, die eigene Haltung des Autors jedoch dahinter eher zu verbergen als kundzutun – so radikal Descartes' Abkehr von dieser Art des Philosophierens ist, die ihm durch Denker wie Thomas, Toletus und Suárez von La Flèche her geläufig war und der noch sein hartnäckigster Gegner, Pierre Gassend, verpflichtet war, so radikal neu ist auch der Zug, ein fundamental andersgeartetes Werk der Philosophie als Sammelband mehrerer Au-

toren herauszugeben. Nicht daß irgendein Zweifel darüber aufkommen könnte, wer in diesem Sammelband den Platzhirsch macht, zwingt Descartes seine Gegner doch, sich mit seinem Text auseinanderzusetzen und damit zu einer eigenartig zwispältigen Arbeitsweise, nämlich sich einerseits, wie sonst auch, einer Autorität zu unterwerfen, nur eben diesmal »der richtigen«, nämlich Descartes; andererseits aber seine Position nicht mehr verstecken zu können, weil sonst keine Einwände möglich wären, also das autoritätsgläubige Versteckspiel selbst ad absurdum zu führen. Trotz einer gewissen Perfidität eines solchen Vorgehens ist dieser Zug bemerkenswert und meines Wissens einmalig.

Keine Rede also davon, Descartes habe seine Zeitgenossen links liegen gelassen. Dasselbe gilt für die Positionen der Philosophiegeschichte. Die Kehrseite der oben anhand der Ausführungen Descartes' im *Lettre-Préface* sichtbar gewordenen Notwendigkeit, auf der Suche nach »wahren Philosophen« außer Descartes selbst auf Plato und Aristoteles zurückzugreifen, ist, daß die philosophischen Fragestellungen, die durch diesen Rückgriff beantwortet werden sollen, eben schon in der Antike vorhanden gewesen sind. Keine Rede davon, daß Descartes die Metaphysik neu erfindet. Ganz im Gegenteil: Es gibt kein Thema oder Motiv in den *Meditationes*, das nicht bereits seit der Antike besprochen worden war. Ganze Bände füllen die Untersuchungen zu den historischen Vorläufern des *Ich denke, also bin ich* und zu den Gottesbeweisen, ganz zu schweigen davon, daß sich keine der Fragen nach der Seele, nach der Welt und nach Gott aus der Metaphysik heraustrennen ließe, ohne die Metaphysik insgesamt aufzuheben, und die deshalb zentrale Bestandteile des menschlichen Denkens sind, seit die griechische Philosophie sich von der Naturphilosophie in die Metaphysik weiterentwickelt hat.²⁴ Dies gilt aber nicht weniger auch für die Bestimmung der Metaphysik als Grundlagenwissenschaft

²⁴ Die historischen Vorläufer der angegebenen Themenkomplexe sind Gegenstand einschlägiger Literatur, und bleiben daher in dieser Ausgabe

der Einzelwissenschaften, die oft als genuin Cartesische Leistung angesehen und gegen ihn gewendet wird, die sich aber bei Aristoteles ebenso findet.²⁵ Keine Rede übrigens auch davon, daß Descartes die banale Tatsache seiner Verbundenheit mit der Tradition und insbesondere Aristoteles hätte vertuschen wollen. Mitunter spricht er Originalton Aristoteles, wie etwa, wenn er aus dessen rhetorischer Floskel, »die erste Philosophie schien über alles nur stammelnd zu reden (wie ein Kind), da sie noch jung war und am Beginn stand« (*Metaphysik* I, 10 = 993a = Seidl, 69) den ersten Satz der *Principia philosophiae* (AT VIII, 5 = CW, 11) gewinnt, oder wenn er die Frage des Aristoteles, »ob die Seele auf diese Art Vollendung für den Körper ist, wie der Schiffer für das Schiff« (*De anima* II, 1 = 413a = Seidl, 65) – bei Suárez besprochen in *Disp.* XXVI, sec. VI, 15 – für die Behauptung nutzbar macht, »daß ich zu meinem Körper nicht etwa nur so hinzugefügt bin, wie ein Seemann sich auf einem Schiff aufhält, sondern daß ich mit ihm aufs engste verbunden und gewisserma-

unkommentiert – dies gilt insbesondere für die Gottesbeweise. Die Frage nach historischen Vorläufern des »Je pense, donc je suis« erhebt sich natürlich schon in bezug auf den *Discours* (Brief vom November 1640: AT III, 247–248 = Bense, 214–215), in dem dieser Satz zuerst auftritt, dessen Grundform deshalb übrigens französisch, nicht lateinisch ist, weswegen das »ergo« eine schwächere Bedeutung zukommt als man ihm vom Lateinischen allein her zubilligen würde. Im Brief an Mersenne vom Dezember 1640 kommt die Sprache auf Anselm von Canterbury (»Ich werde St. Anselm bei erster Gelegenheit durchsehen«: AT III, 261 = Bense, 220), und Augustinus; diesmal ist es offenbar Descartes, der Mersenne eine Textstelle kenntlich macht, nämlich *De civitate Dei*, XI, 26 (ebd.).

²⁵ Aristoteles spricht ganz offen von einer Wissenschaft, die noch über der Physik steht: »Die Physik ist zwar auch eine Weisheit, aber nicht die erste« (*MPh* IV, 3 = 1005a/b = Seidl, 135). Wer jetzt meint, wenigstens der transzendentalphilosophische Zug sei eine Neuerung, irrt jedoch nicht weniger: »Denn ein Prinzip, welches jeder notwendig besitzen muß, der irgend etwas von dem Seienden erkennen soll, ist nicht Annahme (Hypothese), und was jeder erkannt haben muß, der irgend etwas erkennen soll, das muß er schon zum Erkennen mitbringen« (*MPh* IV, 3 = 1005b = Seidl, 137).

ßen vermischt bin, so daß ich mit ihm ein einziges Etwas bilde« (*Med.* VI: AT VII, 81 = hier 165; bereits im *Discours* V: AT VI, 59 = LG, 97). Wie wenn die Descartes zugeschriebene Eitelkeit, anderen Beispiele und Zitate zu entlehnen, ohne darüber Rechenschaft abzulegen, vielmehr ein Problem des heutigen Lesers ist, dem die Quellen Descartes' im Gegensatz zu dessen Zeitgenossen nicht mehr geläufig sind und deshalb Descartes bei einer vermeintlichen Unredlichkeit erlappt zu haben meint, die damals gar nicht als solche wahrgenommen wurde? Richtig ist, daß Descartes' Kenntnis der scholastischen und antiken Philosophie weit in seine Jugend zurückreicht und damit einen Grundstock seines Denkens bildete, dessen Quellen er höchstwahrscheinlich vergessen hatte. Wenn Descartes am 30. September 1640 Mersenne um die Namen aktueller Philosophen der Jesuiten bittet und anfügt, er erinnere sich nur dunkel an die Conimbricenser, an Toletus und an Rubius, so ist dies weniger Koketterie als ein Zeichen dafür, daß die von ihm so heftig kritisierte scholastische Ausbildung letztlich dann doch erfolgreicher war als er zuzugeben bereit ist, hat sie ihn doch in die Lage versetzt, mit den Themen, aber eben auch den Mitteln der Scholastik und der Antike zu operieren, ohne sich das dafür notwendige Wissen erneut aus Büchern aneignen zu müssen.

Die Ordnung der *Meditationes*, wie er später in der Antwort auf die zweiten Einwände sagen wird, »besteht allein darin, daß die zuerst vorgebrachten Gegenstände ohne die Hilfe der folgenden erkannt werden müssen und alles Folgende dann derart anzuordnen ist, daß es allein durch das Vorhergehende bewiesen wird« (AT VII, 155 = Buchenau, 140). Diese Charakterisierung ist nicht nachgeschoben, sie ist Plan, nicht Ausrede. Bereits am 24. Dezember 1640 schreibt er an Mersenne:

»Es ist bei allem, was ich schreibe, zu beachten, daß ich nicht der Ordnung der Gegenstände (l'ordre des matières) folge, sondern allein der Vernunftgründe (raisons): das heißt, daß ich es nicht unternehme, an einer Stelle alles zu sagen, was zu einem Gegenstand gehört, weil es mir unmöglich sein würde, es richtig zu beweisen, da es Gründe gibt, die von sehr viel weiter hergeholt werden müssen als andere. Indem ich aber in der Ordnung *a facillioribus ad difficiliora* überlege, leite ich daraus ab, was ich bald für den einen Gegenstand, bald für einen anderen vermag. Das ist nach meiner Meinung der wahre Weg, um die Wahrheit richtig zu finden und zu erklären« (AT III, 266 = Bense 223–224).

Aber: Auch das ist nicht neu. Aristoteles hat den Fortgang von dem für uns Einfachen (aber an sich Komplizierten) zu dem an sich Einfachen (aber für uns Komplizierten) zum methodischen Programm erhoben (*Physik* 184a = Zekl, 3). Für Descartes sind diese Bezüge geläufig. Er gewinnt daraus nicht nur den Aufbau der *Meditationes*, sondern inhaltlich auch die heute im ersten Zugriff eher befremdliche, Descartes aber ganz selbstverständliche Rede davon, die Seele sei *notior* = *bekannter* als der menschliche Körper – so, als könne es Grade der Bekanntheit geben, während damit doch gemeint ist, daß auf dem Wege des geregelten Denkens die Seele zuerst auftritt und der Erkenntnis leichter zugänglich ist.²⁶ Wenn die Lehre von dieser der Erkenntnis leichter zugänglichen Seele dann ein zentrales Geschäft der Metaphysik ist, so liegt darin ein Kontrapunkt zu einer Rede, die Metaphysik als das bestimmt, was jenseits der Physik liegt (und sei es auch nur in der Form einer Bandzählung innerhalb einer Werkausgabe, z. B. der Werke des Aristoteles). Descartes liebt solche klammheimlichen Umbiegungen, die uns heute gar nicht mehr auffallen: Denn daß die Lehre von

²⁶ Das soll selbstredend keine vollständige Interpretation dieser Behauptung sein. – Wenn vielleicht auch nicht direkt von Aristoteles entlehnt, so wird Descartes möglicherweise mit Suárez' Interpretation vertraut gewesen sein (*Disp.* I, sec. V, 17).

der Seele eine Frage der Metaphysik und nicht der Physik ist, ist keineswegs selbstverständlich.²⁷ Die Weigerung Descartes', die beiläufigeren Begriffe der Metaphysik zu definieren oder auch nur zu erläutern (*Prin.* I, 10: AT VIII, 8 = CW, 17), erscheint vor dem Hintergrund der Vertrautheit Descartes' mit der scholastischen Terminologie in einem anderen Licht. Gerade weil nämlich die Neuartigkeit seiner Philosophie in einer Neuordnung der bisherigen begrifflichen Bezüge besteht, kann die hergebrachte Terminologie bestehen bleiben; andererseits ist es dann auch unausweichlich, daß hergebrachte Bedeutungen in den Begriffen gelegen sind, die dem heutigen Leser entgehen.

Diese Bedeutungen werden mitunter gerade dadurch verschleiert, daß diese Begriffe in die Umgangssprache eingegangen sind und dort eine Abnutzung erfahren haben, dergegenüber es ihren philosophischen Gehalt zu betonen gilt, und zwar insbesondere im Falle einer Übersetzung, die ihrerseits in einer Tradition des Übersetzens steht, die sie weder leugnen will noch kann. Das betrifft Fälle, in denen Descartes an scholastischen Bedeutungen festhält, die heute verloren gegangen sind, etwa beim Adjektiv *subjectivus*: *subjektiv* ist für uns das, was bloß einer Privatmeinung nach sich auf eine bestimmte Weise verhält, im Gegensatz zu der *objektiven* Bestimmung eines Gegenstandes, worin der wahre Sachverhalt getroffen ist. Deshalb gilt eine *subjektive* Behauptung als eine bloße Meinung, eine

²⁷ Für Suárez ist die Wissenschaft, die sich mit der Seele beschäftigt, nicht automatisch Metaphysik. Insofern nämlich die Seele als mit dem Körper verbunden betrachtet wird, ist sie Gegenstand der Physik: »Non est ergo dubium quin cognitio animae, quantum ad substantiam eius, et proprietates per se illi convenientes, et modum seu statum existendi vel operandi quem habet in corpore, ad physicum pertineat. De statu vero animae separatae, et modo operandi quem in eo habet, considerare, putant aliqui ad metaphysicum per se pertinere« (*Disp.* I, sec. II, 20). Eine physikalische Erklärung reicht deshalb für die niederen Lebewesen völlig aus, d. h. alle jene Lebewesen, die lediglich über eine anima vegetativa oder anima nutritiva verfügen; die anima rationale jedoch entzieht sich physikalischer Erklärbarkeit und verweist über die Metaphysik hinaus auf die Theologie.

objektive als Wissen. Anders Descartes. Subjekt ist das, was dem Geist unterworfen (*subijcere*) ist, was also Gegenstand des Geistes ist, nach unserem heutigen Sprachverständnis also ein Objekt des Geistes, während das Subjekt der Geist selbst wäre. Für Descartes dagegen ist das, was dem Geist Objekt seiner Beschäftigung ist, stets *subjektiv = Gegenstand im Geist*. Jede Idee ist also Idee des Geistes und ist insofern *subjective*. Jede Idee ist aber auch sowohl Gegenstand des Geistes und insofern *objective*, als auch ein Produkt des Geistes, und als solche ist sie *formaliter* vorhanden, sie ist *idea formalis*,²⁸ insofern an ihr pointiert wird, daß der Geist sie stets – sei sie ansonsten (in Kantischer Terminologie) empirisch oder transzendental – bildet, formt; ganz entsprechend der Aristotelischen Vorstellung, ein Gegenstand (in diesem Falle also eine Idee) entstehe durch die Aufprägung einer Form auf eine rohe Materie. Die Ausdrücke *subjective* und *objective* beinhalten also im Gegensatz zu unserem heutigen Gebrauch keine Behauptungen bezüglich des außergeistigen Vorhandenseins des in der Idee Vorgeestellten. Descartes stellt diese Frage bekanntlich, indem er nach den Ursachen der Ideen fragt, die er in sich findet. Diese Frage richtet sich dann aber nicht mehr auf die Tatsache des Vorhandenseins der Ideen im Geist, sondern auf den Inhalt der Ideen, den Descartes in scholastischer Redeweise *realitas = Sachgehalt* (und eben nicht die *Realität = Wirklichkeit* in unserem heutigen Sinne) nennt. Ideen haben Ursachen. Eine Ursache erzeugt entweder etwas, was in dieselbe Gattung fällt, der sie selbst angehört, dann ist sie *univoce* Ursache; oder sie kann Dinge erzeugen, die einer anderen Gattung angehören, dann ist sie *aequivoce* Ursache.²⁹ Alles, was die Ursache hervorbringt, muß in ihr gelegen sein. Sie ist *causa formalis*, wenn sie das von ihr Hervorgebrachte, also die Idee, zu dem

²⁸ Vgl. Suárez *Disp.* II, sec I, 1.

²⁹ Zu den Begriffen *univoce* vs. *aequivoce* vgl. *Disp.* XVII, sec II, 21 = Freddoso, 32; *Disp.* XXI, sec 3, 9 = Freddoso, 136; *Disp.* XXVI, sec VI, 11; *Disp.* XLVIII, sec III, 13.

macht, was sie ist, sie formt, und deshalb genau jene *realitas* in sich enthält, die in der Idee vorliegt; oder sie ist *causa eminens*, eine Ursache, die mehr erzeugen kann, als in dieser konkreten Idee vorliegt. Die *causa eminens* par excellence ist Gott.³⁰ Die Lehre von dem »Realitätsgehalt« einer Ursache, d. h. die Behauptung, in einer Ursache müsse das, was sich in ihrer Wirkung verwirklicht, bereits enthalten sein, ist von zentraler Bedeutung für den ideologischen Gottesbeweis, weil er ohne sie hinfällig ist.³¹ Übrigens ist auch die Trennung von ideologischem und ontologischem Gottesbeweis bei Suárez zumindest angelegt.³²

Die Cartesische Bestimmung einer Erkenntnis als *clare et distincte* ist zum Gemeingut der Alltagssprache geworden und hat dementsprechend seine präzise Bedeutung längst eingebüßt. Descartes schärft diese Bedeutung, aber es handelt sich bei diesem Begriffspaar keinswegs um eine Schöpfung Descartes.³³ Übersetzt wird es traditionell mit *klar und deutlich*, und auch die vorliegende Übersetzung folgt dieser Tradition. Dies zu tun, hat seinen Grund in der sich durchhaltenden Orientierung des Cartesischen Sprechens an Lichtmetaphern: Wer etwas erkennt, *sieht es ein (intelligere)*, indem er sich dabei des

³⁰ Dazu gibt es unzählige Textbelege bei Suárez, z. B.: *Disp.* XXX, sec I, 9; *Disp.* XXX, sec I, 10.

³¹ Zu dem Themenkomplex »Kausalität bei Descartes« vgl. meine Einleitung zu den *Principia philosophiae* (CW, XXXII–XLIII) sowie die dort angegebenen Belegstellen. – Darüber hinaus vgl. z. B. Suárez, *Disp.* XII, sec III, 9; *Disp.* XIII, sec V, 14; *Disp.* XXVI, sec I, 2; sec I, 5. – Übrigens hat bereits Suárez gesehen, daß gerade diese Lehre eine Reduktion der vier Aristotelischen Ursachen auf zwei – nämlich *causa efficiens* und *causa finalis* – geradezu herausfordert: “Not every cause is nobler than its effect. To the objection given at the beginning, I respond by simply denying the major. For it is not necessary that every cause be nobler than its effect, but only in the case of some efficient and final causes. But it is not the case in the material cause, as all agree, nor even in the formal cause for almost the same reason” (*Disp.* XV, sec VII, 10 = Kronen, 95).

³² Vgl. *Disp.* XXIX, sec 3, 2 = Doyle, 114–115.

³³ Z. B. *Disp.* XV, sec I, 7 = Kronen, 21; sec II, 10 = Kronen 51.

Natürlichen Lichtes (lumen naturale) bedient. Descartes' erster Entwurf zur Physik ist ein *Traité de la Lumière*, anhand dessen er die gesamte physische Welt erklären will und dessen Haupttitel deshalb auch *Le Monde* ist. Das *lumen naturale* ist der *bon sens*, die *unverdorbene Urteilkraft*. Der Ausdruck findet sich bei Descartes bereits in den *Regulae* I (AT X, 361 = LG, 5), kann sich dort finden, weil er Descartes von Suárez her geläufig gewesen ist,³⁴ und ihm sicherlich auch nicht unbekannt war, daß er bis auf Cicero³⁵ zurückgeht und zudem der im Christentum gelegenen und schon längst von der Philosophie aufgenommenen Lichtmetaphorik entspricht.³⁶ Wer sich des so verstandenen *lumen naturale* bedient, ist in der Lage, Dinge *clare et distincte* zu erkennen, *klar und deutlich*; *clarus* meint aber eben nicht nur, daß vor etwas kein Schleier oder Nebel liegt, wie wenn keine Wolke den Anblick des Himmels trübt, sondern auch, daß es von sich aus leuchtet. Der *poeta clara*, mit dem wir im Lateinunterricht gequält wurden, weil er trotz seiner weiblichen Endung in der Regel männlich ist, ist der *berühmte Dichter* eben nicht nur, weil Ruhm auf ihn gekippt wird, sondern weil er von sich aus etwas mitbringt, was ihm Ruhm verschafft: er leuchtet, d. h. er zeichnet sich vor anderen irgendwie aus, und sei es durch die Erbärmlichkeit seiner Verse, die er, wie Kaiser Nero, vom Palatin herableiert. Wenn demnach etwas *clare* erkannt wird, so liegt das nicht nur daran, daß wir das Licht unserer Erkenntnis auf es werfen, sondern auch daran, daß es selbst leuchtet, also unsere Aufmerksamkeit erregt. Dann fragt es sich immer noch, was es denn ist, das uns durch sein Leuchten veranlaßt, ein näheres Licht auf es zu werfen. Wenn wir erkennen, worum es sich handelt, dann erkennen wir es deutlich, etwa wenn wir feststellen, daß es kein sterbender Schwan ist, der dort singt, sondern

³⁴ Z. B. *Disp.* XXXI, sec. XIV, 7 = Wells, 236.

³⁵ *Gespräche in Tusculum* III, 2. Übers. v. Olof Gigon. München: Heimeran 1970, 173/175.

³⁶ Vgl. *Prin.* I, 11: AT VIII, 8–9 = CW, 19–21, sowie die Anmerkung dazu (CW, 639).

Kaiser Nero. Damit hängt die Rede von *Evidenz* zusammen (*evidens, evidentia*): Was *evident* ist, wird nicht nur unzweifelhaft eingesehen, weil die Einsicht unzweifelhaft ist, sondern auch, weil das so Eingesehene eine solche Einsicht möglich macht, obwohl es ohne unsere Fähigkeit, es so zu erkennen, unbekannt bliebe.

Neben dieser Lichtmetaphorik aber hat die Kennzeichnung eines erkannten Dinges als *distincte* erkannt auch eine logische Konnotation, nämlich die, innerhalb eines logisch-dihäretischen Verfahrens aus einer übergeordneten Gattung oder Art ausdifferenziert worden zu sein. Was *distincte* erkannt ist, ist im Hinblick auf die über und unter ihm stehenden Gattungen, Arten und Exemplare deutlich erkannt. Es ist *distincte* = *unterschieden* erkannt, indem es einer anderen Art oder Gattung zugeordnet wird als etwas anderes.³⁷ Es gilt, sich zu klarzumachen, daß es sich bei dem Verfahren der logischen Dihärese keineswegs um eine nebensächliche Praxis handelt, sondern um die zentrale Technik der Metaphysik und das zentrale Geschäft der Physik vor der Neuzeit. Die neuzeitliche Wissenschaft hat in Teilbereichen wie der Systematik der Lebewesen dieses Verfahren beibehalten, und niemand, der Systematik der Tiere oder Pflanzen betreibt, würde behaupten, er bediene sich eines beliebigen Verfahrens oder die Ergebnisse, die sich aus ihm ergäben, seien bloß marginaler Natur, sondern er wird die Landkarte – und sei es bloß eines Teilbereiches der Lebewesen – aus obersten Gattungen, über untergeordnete Gattungen und Arten letztlich bis zum Exemplar für einen nach menschlichem Ermessen vollständig beschriebenen Bereich der Realität halten; wobei sich die Vollständigkeit mißt an der zugrundeliegenden Fragestellung, etwa: einen Teil-

³⁷ Zu der Verwendung von »distinctus« bei Suárez vgl. *Disp.* I, sec. V, 48; *Disp.* II, sec I, 4. Die Scholastik verbindet die Lehre von *genus-differentia* mit der von *materia-forma*: »Fundamentum esse potest, primo, quia genus sumitur a materia, et differentia a forma; ergo ubi non est materia ac forma, non erit genus et differentia« (*Disp.* XXXV, sec III, 34). Freilich verwirft Suárez diese Ansicht in *Disp.* XXXV, sec III, 36.

bereich der mitteleuropäischen Insekten in Gattungen, Arten und Familien einzuteilen, d. h. die nicht-mitteleuropäischen auszuklammern und von anderen Lebewesen zu unterscheiden. Die Pointe ist, daß die nach dem Vorbild der Aristotelischen Physik und Biologie agierende mittelalterliche Naturwissenschaft, so detailliert experimentell sie entgegen einem weitverbreiteten Irrglauben gewesen ist, stets vor dem Hintergrund der Grundannahme agiert, daß die Realität letztlich vollständig beschreibbar ist, und zwar beschreibbar, indem die vorfindlichen Exemplare in die Landkarte der logischen Dihärese eingeschrieben werden, die dann letztlich ein Abbild der gesamten, sich historisch (naturgeschichtlich) selbstredend nicht verändernden Natur darstellt. Spätere enzyklopädische Ansätze sind abgeschwächte Formen dieser Grundannahme. Physik (= Naturwissenschaft) vollzieht sich damit nur marginal im Aufweis von Naturgesetzmäßigkeiten, sondern zentral in dem gerade beschriebenen logisch-dihäretischen Verfahren, und genau das bildet das Unterscheidungsmerkmal einer Ontologie von einer Physik im neuzeitlichen Sinne. Das ist bei Descartes auch noch so: Naturgesetzmäßigkeiten, wie er sie versteht, sind keine mathematischen Naturgesetze, sondern ontologische Grundsätze von der Art *Aus nichts kann nichts entstehen*, und diese ontologischen und im Cartesischen Verständnis physikalischen Gesetze gehören nach unserem heutigen Verständnis fast ausnahmslos in die Metaphysik, will sagen: Sie sind allesamt Grundsätze, die kein heutiger Physiker zu beweisen sich anheischig machen würde, sondern solche, die er bei seiner Arbeit stillschweigend voraussetzt. Darin liegt ein besonderes Verhältnis von Metaphysik und Physik, das zu dem weitverbreiteten Irrtum führt, Descartes konzipiere seine Physik in einem solchen »deduktiven« Abhängigkeitsverhältnis von der Metaphysik, daß die Gesetze der Physik – warum dann nicht gleich die physis, die Natur selbst? – aus der Metaphysik gezogen (»deduziert«) werden könne wie das Kaninchen aus dem Hut eines Zauberers, ein offener Unsinn, gegen den zu argumentieren sich nicht lohnt. Vor diesem

Hintergrund erhält die Cartesische Lehre von den Unterscheidungen, die er dann in Aufnahme der extensiven Diskussionen u. a. von Franciscus Suárez³⁸ in den *Principia* ausarbeitet (*Prin.* I, 60–62: AT VIII, 28–30 = CW, 65–71) eine besondere Relevanz.

Kann Physik (Naturwissenschaft) zugespitzt als der Vollzug einer logischen Dihärese in bezug auf einen vorliegenden Gegenstandsbereich – also Teile der Natur oder sie insgesamt – bezeichnet werden, so ist Metaphysik derselbe Vollzug in bezug auf das vollziehende Subjekt. Metaphysik kann zugespitzt bestimmt werden als methodisches Bewußtsein, als das Bewußtsein, daß alles, was erkannt wird, in seinem Andersein in bezug auf ein Anderes bestimmt wird. Erkenntnis ist damit stets und unausweichlich beides: Das Feststellen von am Gegenstand vorfindlichen Unterschiedlichkeiten wie auch das Setzen dieser Unterschiedlichkeiten. Insofern das Setzen einer Unterschiedlichkeit kein Akt bloßer Beliebigkeit ist, liegt im Erkennen immer ein reflexiver Zug, nämlich der der Erkenntnis, eine Unterschiedlichkeit erkannt zu haben, bzw. sie gerade eben zu erkennen. Daß Metaphysik keine naive Ontologie der äußeren Dinge ist, die wie in einem Krämerladen herumliegen und die man sich in die Tasche packen mag – wie etwa, böswillig überspitzt, im *Orbis sensualium pictus* des Pädagogen Johann Amos Comenius –, sondern immer auch Fragen nach der menschlichen Erkenntnis aufwirft, versteht sich vor dem Hintergrund der methodologischen Herangehensweise Descartes' von selbst, bleibt aber natürlich auch nicht ohne Folgen für die Terminologie, in der die Metaphysik sich vollzieht, nämlich dahingehend, daß in allen Termini des Unterscheidens die angedeutete Ambivalenz liegt. Eine Übersetzung kann davon einiges sichtbar machen. Das ist hier geschehen, indem der tätige Anteil an diesen Ausdrücken hervorgehoben wurde. Demnach ist, ge-

³⁸ Suárez hat seine gesamte VII. Disputation der *distinctio* gewidmet. Vgl. insbesondere *Disp.* VII, sec I, 7 = Vollert, 20; sec I, 21 = Vollert, 32; sec III, 6 = Vollert, 65.

ordnet auf einer Skala, die von der Subjektseite allmählich auf die Objektseite überwechselt *distinctio Unterscheidung, differentia Unterschied, discrimen Nichtübereinstimmung, diversitas Verschiedenheit*. In allen diesen Begriffen findet sich die Subjektseite aber stets mit der Objektseite verbunden. Die korrespondierenden Verben sind: *distinguere = unterscheiden, differere = verschieden sein*; die Adjektive sind: *diversus = verschieden* und, ganz auf der Objektseite, *separatus = getrennt* (von *separare = abtrennen*). *Distinctus* wird jenseits des Begriffspaares *clare et distincte = klar und deutlich* mit *unterschieden* übersetzt; umgekehrt habe ich bei allen anderen lateinischen Floskeln wie z. B. *perspicue cognoscere*, wo das deutsche Sprachgefühl ebenfalls *klar erkennen* erwartet, stets andere Lösungen gesucht – was möglicherweise zu einigen seltsamen Schnörkeln geführt haben mag.

Ich habe mich – diese Bemerkung sei bereits an dieser Stelle gemacht – bemüht, diese Festlegungen nach Möglichkeit durchzuhalten, also auch dort, wo man umwillen des Schönklanges des deutschen Textes andere Ausdrücke erwarten würde. Der Schönklang einer Übersetzung ist jedoch bei einem philosophischen Text, der im wesentlichen ein begriffliches System darstellt, von untergeordneter Bedeutung. Frühere Übersetzungen haben es – ich kann es leider nicht anders ausdrücken – daran etwas mangeln lassen, und ich nehme es in kauf, daß der Leser vielleicht an der einen oder anderen Stelle stocken wird, weil mir der Gewinn an terminologischer Transparenz diesen möglichen Nachteil bei weitem aufzuwiegen scheint. Der Leser wird sich jedoch darauf verlassen können, daß dort, wo er *Seele* findet, im Lateinischen *anima*, wo *Gemüt animus*, und wo *Geist mens* steht – wobei dies stilistisch keine Schwierigkeiten aufwirft. Dies ist schon eher der Fall bei *experientia = Erfahrung* und *experimentum = Experiment*, die der deutsche Sprachgebrauch anders verteilt. Es kann in einer Übersetzung aber auch nicht darum zu tun sein, wirkliche oder vermeintliche Befremdlichkeiten zu glätten – denn ob diese sachlich oder bloß sprachlich sind, dies zu beurteilen muß dem Leser überlassen

bleiben. Ich habe deshalb auch *natura* einheitlich mit *Natur* übersetzt, und zwar auch dort, wo man vielleicht *Wesen* erwarten würde; denn das ist *essentia*. Gerade hierin bedient sich Descartes genuin scholastischer Terminologie, nämlich einer Rede, die *existentia* (die *Existenz* von etw.) von *ens* (*das Seiende*), diese ihrerseits von der *essentia* (*Wesen*) und letztere wiederum terminologisch genau von *natura* unterscheidet.³⁹ Eineindeutig übersetzbar sind Ausdrücke wie *res* oder *ratio* natürlich nicht, dafür ist ihre Bedeutungsvielfalt zu groß. Auffällig ist, daß *ratio* bei Descartes weitaus öfter in der Bedeutung von Grund oder Begründung auftritt als in der von Vernunft, was mir ein starker Hinweis auf das instrumentelle Verständnis gnoseologischer Begriffe zu sein scheint. *Res* bildet in aller Regel so etwas wie den Gegenpol zu *ratio* und bezeichnet das dem in Aktivität versetzten *Geist* (*mens*) gegenüberstehende zunächst undifferenzierte Etwas, das *Ding*, das in einem Fluß des Denkens (*ratio*) zu erkennen der Geist sich anschickt. Sowohl die Terminologie als auch die Topoi der Metaphysik entnimmt Descartes allesamt der Tradition, vor allem Aristoteles; deshalb bestreitet Descartes auch nicht, daß Metaphysik die Wissenschaft von dem Seienden ist – auch wenn er die Aristotelische Formulierung, Metaphysik untersuche »das Seiende als Seiendes« (z. B. *Metaphysik* IV, 1 = 1003a = Seidl, 123) wohl eher als mißlungenen Schüttelreim denn als tiefe Weisheit aufgefaßt haben mag.

Metaphysik ist keine historische Wissenschaft: In diesen einen Satz läßt sich die Ambivalenz des philosophischen Ansatzes von René Descartes zusammenfassen. Metaphysik ist keine historische Wissenschaft, weil ihr Geschäft nicht der Nachvollzug historischer Positionen ist. Sie sucht keine Antwort auf die Frage, wie andere Denker zentrale Begriffe verstanden und wie sie sie zu einem mehr oder weniger einheitlichen Gebäude zusammengefügt haben. Metaphysik ist nicht der Nachvollzug, sondern die Einnahme von Positionen. Sie versucht, Fragen zu beantworten, die sich nicht etwa deswegen stellen, weil ande-

³⁹ *Disp.* XV, sec. 11, 4-6 = Kronen, 179–180; sec 11, 11 = Kronen, 183.

re sie bereits gestellt haben, sondern weil sie sachlich relevant sind. Ihr erstes Geschäft ist daher, zu bestimmen, »was Sache ist«, also welche Fragen es sind, die überhaupt beantwortet werden müssen. Auf der Grundlage dieses Fundaments nimmt sie eine Bestimmung der Begriffe vor, die im Hinblick auf die Sache relevant sind, trennt ab, was irrelevant ist, und fügt die so bestimmten Begriffe zu einem Gesamtentwurf zusammen. Der Neuanfang in der Philosophie, den Descartes wie wohl kaum ein anderer propagiert und durchführt, hat einen konservativen Zug: Gerade Descartes besteht darauf, daß seine Philosophie die älteste ist, die es überhaupt geben kann, und eine solche Aussage hat nur Sinn, wenn Metaphysik als Rekonstruktion der ursprünglichen Fragen verstanden wird, die anfänglich das philosophische und insbesondere metaphysische Geschäft überhaupt ins Rollen gebracht hatten. Descartes setzt einem philosophischen Diskurs ein Ende, der nach seinem Eindruck die Fragen, die er lösen wollte, vergessen hat, ganz wie jemand, der zu einer Diskussion hinzukommt und die Redner an ihr ursprüngliches Thema erinnert. Darin liegt dann andererseits aber auch, daß Descartes und die in der Geschichte der Philosophie vorfindlichen Positionen im Kern dieselbe Sache verfolgen, und deshalb kann Descartes sich mit dem Material, das er vorfindet, nicht nur auseinandersetzen, sondern es auch für seinen eigenen Entwurf verwenden. Mit Descartes beginnt deshalb nicht etwa nur jenes systematische Philosophieren, dem es um die Beantwortung der Fragen selbst, nicht um den Nachvollzug bisherigen Redens darüber geht, sondern auch ein Philosophieren, das die Behandlung der Fragen selbst in der Auseinandersetzung und mit dem Material jener Positionen vollzieht, die es zu überwinden versucht. Es ist gerade der starke systematische Ansatz, der einen Zugriff auf das vorfindliche Material ermöglicht, nach dessen Durchführung der Rezipient des neuen Entwurfes so gut wie völlig überzeugt ist, nicht nur einen neuen Entwurf, sondern auch einem aus völlig neuem Material gebildeten Entwurf gegenüberzustehen. Die zentrale Innovation der *Meditationes* liegt also weder in der bloß scheinbaren Unabhän-

gigkeit von aller vorherigen Metaphysik, noch in einer neuen Terminologie, sondern in der völligen Neuordnung des vorhandenen Materials. Descartes agiert souverän in der Terminologie des Aristoteles und der scholastischen Metaphysik, greift nicht weniger souverän die Themen dieser Tradition auf und fügt sie zu einem völlig neuen Gebäude zusammen. Descartes bedient sich der scholastischen Philosophie wie in einem Steinbruch, er bricht heraus, was ihm gelegen kommt, und baut ein neues Haus, von dem derjenige, der es zuerst betritt, sehr gerne glaubt, es sei ein völlig neues, und deshalb gar nicht auf die Idee kommt, es handele sich um ein aus alten Steinen errichtetes, weil es Descartes gelingt, die Erinnerung an das vorherige Haus zu tilgen.⁴⁰ Das Neue an Descartes' Metaphysik ist, daß er *mit* der hergebrachten Metaphysik agiert, nicht *in* ihr. Dies gelingt Descartes, indem er das Geschäft der Metaphysik, die »Sache, um die es zu tun ist«, auf die Grundkonstellation reduziert, die integraler Bestandteil jeder Metaphysik ist: Die Bestimmung des Verhältnisses von Ich, Welt und Gott. Metaphysik beinhaltet deshalb die Grundlagen der Psychologie, der Physik und der Theologie – daher Descartes' Bemühen, zumindest glaubhaft den Eindruck zu erwecken, letzterer, die nicht einfach eine Wissenschaft ist, sondern hinter der machtvolle Institutionen stehen, »nicht ins Handwerk zu pfuschen«. Metaphysik steht damit jenseits von Einzelwissenschaften wie Psychologie, Ethik und Politik, die Einzelaspekte der Seele, bzw. ihres Zusammenhanges mit der Welt thematisieren; sie steht auch jenseits der Physik – also, daran sei hier erinnert, der Naturwissenschaft überhaupt einschließlich der Medizin –, die ihre Grundlage in der Metaphysik hat; und sie steht auch jenseits der Theologie und zwar über ihr, da die Theologie allein jene Themen zu traktieren hat, die sich aus dem von Gott Geoffenbarten erge-

⁴⁰ Dies betrifft nicht nur die inhaltliche Seite, sondern eben auch den selbst-reflexiven Zug der Metaphysik. Aristoteles dagegen hält es für »unstatthaft, [. . .] zugleich die Wissenschaft und die Weise ihrer Behandlung zu suchen, da (auch) jedes von diesen beiden für sich zu finden nicht leicht ist« (*MPh* II, 3 = 995a = Seidl, 81).

ben. Metaphysik bestimmt das Verhältnis also genau jener drei zentralen Begriffe, in denen alle Bereiche angesprochen sind, in denen menschliches wissenschaftliches Agieren überhaupt stattfinden kann. Darin liegt, daß Metaphysik sich ihre Grundlagen selbst schaffen muß. Sie darf sich deshalb nicht beliebig auf irgendeinen dieser Bereiche stürzen, der vielleicht gerade en vogue ist, sondern muß zunächst die Möglichkeit menschlichen Wissens überhaupt thematisieren. Die beiden Bereiche der Metaphysik selbst sind deshalb Gnoseologie, die Wissenschaft von den Möglichkeiten des menschlichen Wissens, und Ontologie, die Wissenschaft von den Grundlagen des Seienden.

Metaphysik, das liegt damit in der Natur der Sache, beginnt beim Ich. Dieses Ich sieht sich einer Welt gegenüber, die es verstehen und in der es agieren will. Verständnis und Orientierung kann das Ich aber nur erlangen, wenn Ich und Welt auf eine solche Weise vermittelt sind, daß die Wahrheit der Erkenntnisse, die das Ich von der Welt erkennt, unzweifelhaft sind und deshalb das Agieren des Ich in der Welt auf einem sicheren Fundament steht. Der Garant dieser Vermittlung ist Gott. Deshalb gilt es, Gott zu erkennen und seine Existenz unzweifelhaft zu machen. Dies muß wiederum im Ausgang vom Ich geschehen. Deshalb wird eine Thematisierung der Ideen nötig, die der Mensch in sich findet; diese Thematisierung aber ist erst sinnvoll, wenn der Wald aller jener Gedanken, die der Mensch in sich hat, gelichtet und nur dasjenige übriggelassen wird, was das Ich ohne die Welt, um deren Erkenntnis es ja erst zu tun ist, in sich findet. Diese Idee ist Gott. Gelingt es, die reale Existenz dessen, was in dieser Idee gedacht wird, zu versichern, und gelingt es gleichzeitig, die Abhängigkeit des Ich selbst davon zu beweisen, also die Abhängigkeit des Ich von Gott, dann wird es auch gelingen, die Erkenntnismittel, die das Ich anwendet, um die Welt zu erkennen, mit dem Verweis auf die Wahrhaftigkeit Gottes selbst als wahrhaftig zu erweisen. Wenn aber die Erkenntnis der Wahrhaftigkeit der Erkenntnismittel gelingt, dann ist eben nicht nur die Wahrheit der Erkenntnis von der Welt, sondern auch die Existenz einer äußeren Welt gesichert und eine siche-

re Grundlage gelegt, in dieser Welt – nicht zuletzt wiederum wissenschaftlich, nämlich in der ganzen Bandbreite der Einzelwissenschaften – zu agieren. Es muß deshalb der menschliche Irrtum thematisiert werden und es muß das menschliche Erkennen thematisiert werden, insofern es nicht bloß rational ist, sondern selbst ein weltliches Geschehen, also ein mechanisches, es muß, mit anderen Worten, der menschliche Körper beschrieben und alles gesagt werden, was sich überhaupt über die Verbindung der menschlichen Seele mit dem Körper sagen läßt – was nicht viel ist, weil sich diese Verbindung der Erkenntnis – auch der philosophischen – entzieht.

3. Zu dieser Ausgabe

Die hier vorliegende Ausgabe ersetzt die bisherige Ausgabe der *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen* unter der Nummer 27 der Philosophischen Bibliothek, Leipzig: Meiner 1915 (unv. Nachdrucke Hamburg: Meiner ab 1954). Die Übersetzung wurde völlig neu erstellt. Sie übernimmt die Absatzenteilung von AT, die nicht von Descartes stammt, inzwischen aber zum Standard geworden ist. Aufgrund des ohnehin schon großen Umfangs des Bandes war es unumgänglich, das Register auf einige zentrale Schlagworte zu beschränken. Für ein vollständiges Register (freilich nur der Meditationen selbst) sei auf Jean-Luc Marion u. a.: *Index des »Meditationes de prima philosophia« de René Descartes*. Besançon 1996 verwiesen. Auf Sachanmerkungen wird in dieser Ausgabe verzichtet. Die Fußnoten verweisen auf Parallelstellen und Zitate zwischen den Meditationen und den Einwänden, jedoch nur dort, wo eine Passage ausdrücklich (wenn auch nie in einem modernen philologischen Sinne wörtlich) herangezogen wird.

Zur klaren Differenzierung sind Textanteile Descartes stets – auch in nicht-wörtlichen Zitaten – in Antiqua (Serifenschrift) gesetzt, jene anderer Autoren in einer leichten, serifenlosen

Schrift. Die Formatierung von Zitaten Dritter (Augustinus, Thomas von Aquin) erfolgt im Kontext desjenigen Autors, der sie zitiert. Die Seitenangaben in den Verweisen beziehen sich auf die Paginierung von Band VII der maßgeblichen Descartes-Gesamtausgabe von Charles Adam und Paul Tannery: *Œuvres de Descartes*. Paris: Cerf 1897–1913 in der vom Centre National du Livre besorgten Neuausgabe Paris: Vrin 1996. Die Seitenzahlen von AT befinden sich mit Zeilenangaben entsprechend der Absatzeinteilung bei AT jeweils an deren Rand.

Hamburg, im Januar 2009

Christian Woblers

BIBLIOGRAPHIE

A. Ausgaben

1. Erste Ausgaben und Referenzausgabe

Erstausgabe: RENATI DES-CARTES MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA, IN QUA DEI EXISTENTIA ET ANIMAE IMMORTALITAS DEMONSTRATUR. Paris: Soly 1641.

Zweite Auflage: RENATI DES-CARTES MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA, in quibus Dei existentia, & animae humanae a corpore distinctio demonstrantur. Amsterdam: Elsevier 1642.

Referenzausgabe: *Meditationes de Prima Philosophia.* in: *Œuvres de Descartes.* hrsg. v. Charles Adam und Paul Tannery. Band VII. Paris: Cerf 1897–1913; Paris: Vrin 1964–1967/1969 f./1974 f./1996.

2. Deutsche Übersetzungen

Betrachtungen über die Metaphysik. Das Dasein Gottes und der Unterschied zwischen Seele und Körper. in: *René Descartes' Hauptschriften zur Grundlegung seiner Philosophie.* übers. v. Kuno Fischer (1863). Heidelberg: Winter 1930.

Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie. in: *René Descartes' philosophische Werke.* Zweite Abteilung. übers. v. Julius Hermann von Kirchmann. (PhB 25) Berlin: Heimann 1870; weitere Auflagen: Heidelberg: Weiss 1882.

Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. in: *René Descartes' philosophische Werke.* Zweite Abteilung. übers. v. Arthur Buchenau. (= PhB 27) Leipzig: Dürr 1882; 27; Leipzig: Dürr 1902; Leipzig: Dürr 1904; Leipzig: Meiner 1913; unter

Nummer 27/1 nachgedruckt: Hamburg: Meiner 1953, 1955, 1958. Neubearbeitungen dieser Ausgabe von Lüder Gäbe. Hamburg 1960 (PhB 271); durchgesehen von Hans Günter Zekl 1976.

Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen. übers. v. Artur Buchenau (= PhB 27). Leipzig: Meiner 1915. Nachdrucke 1954, 1965, 1972. Enthält die Einwände und Erwiderungen 1–7.

Meditationen über die erste Philosophie. übers. v. Gerhart Schmidt. Stuttgart: Reclam 1971 (= Universal-Bibliothek 2887/7732).

3. Lateinisch-Deutsche Ausgaben

Meditationen über die erste Philosophie. Auf Grund der Ausgaben von Artur Buchenau neu herausgegeben von Erich Christian Schröder (= PhB 250). Hamburg: Meiner 1956.

Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Auf Grund der Ausgaben von Artur Buchenau neu herausgegeben von Lüder Gäbe (PhB 250a). Hamburg: Meiner 1959. Neubearbeitung dieser Ausgabe von Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner 1977.

Meditationes de Prima Philosophia/Meditationen über die Erste Philosophie. übers. v. Gerhart Schmidt. Stuttgart: Reclam 1986 (= Universal-Bibliothek Nr. 2888).

Andreas Schmidt: *Meditationen.* Dreisprachige Parallelausgabe. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004.

4. Französische Ausgaben

Meditationes de Prima Philosophia. Méditations Métaphysiques. Texte latin et traduction du Duc de Luynes. hrsg. v. Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Vrin 1978. (französischer Text von Duc de Luynes in modernisierter Orthographie).

- Méditations métaphysiques*. Texte, Traduction, Objections et Réponses par Florence Khodoss. Paris: Quadrige/PUF 1956. 3. Aufl. 1992 (Les Grands Textes). Französische Übersetzung in modernisierter Orthographie von Duc de Luynes, nur Ausschnitte aus den Einwänden und Er widerungen.
- Méditations métaphysiques. Meditationes de Prima Philosophia. Méditations de Philosophie Première*. hrsg. v. Michelle Beysade. Librairie Générale Française 1990 (Le Livre de Poche. Classiques de la Philosophie). Bringt neben der Übersetzung von Duc de Luynes eine moderne französische von Michelle Beysade.
- Méditations métaphysiques*. in: *Œuvres Philosophiques de Descartes*. Band 2 (1638–1642). hrsg. v. Ferdinand Alquie. Paris: Garnier 1967. Französische Übersetzung von Duc de Luynes in modernisierter Orthographie.

5. Englische Ausgaben

- The Method, Meditations and Selections from the Principles of Descartes*. übers. v. J. Veitch. Edinburgh/London 1907.
- Meditations on First Philosophy. Objections Against the Meditations, and Replies*. in: *The Philosophical Works of Descartes*. übers. v. Elisabeth Haldane und G. R. T. Ross. Cambridge 1911–12. Nachdruck 1931–34, 1967. New York, 1955. Außerdem in: *Great Books of the Western World*. hrsg. v. Maynard Hutchins. Band 31: Descartes/Spinoza. Chicago/London/Toronto: Encyclopaedia Britannica/William Benton 1952.
- Meditations on First Philosophy*. in: *Descartes' Philosophical Writings*. übers. v. Norman Kemp Smith. London/New York 1952.
- Meditations on First Philosophy. Objections and Replies, the Third Set*. in: *Philosophical Writings*. übers. v. Elizabeth Anscombe und Peter Thomas Geach. Upper Saddle River (New York): Prentice Hall 1954. überarbeitete Auflage 1970. Nachdruck 1971.

- Meditations on First Philosophy.* in: John Cottingham/Robert Stoothoff/Dugald Murdoch: *The Philosophical Writings of Descartes.* Bd. 2. Cambridge: University Press 1984.
- Meditations and other Metaphysical Writings.* übers. v. Desmond M. Clarke. Penguin 1998. überarbeitete Aufl. 2000. erneut überarbeitet 2003.

B. Nachweise

Die in der Einleitung und den Anmerkungen verwendeten Kürzel beziehen sich auf folgende Literatur:

AT: s. o.

Baillet: Adrien Baillet: *La Vie de Monsieur Des-Cartes.* Paris 1691. Repr. Genf: Slatkine 1970 (2 Bände in 1).

Bense: *Briefe.* Hrsg. v. Max Bense, übers. v. Fritz Baumgart. Köln: Staufen 1949.

Buchenau: s. o.

LG: *Regulae ad directionem ingenii/Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft.* hrsg. v. Heinrich Springmeyer, Lüder Gäbe und Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner 1973; *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité en sciences / Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung.* hrsg. v. Lüder Gäbe, durchgesehen v. George Heffernan. Hamburg: Meiner 1997.

Seidl: Aristoteles: *Metaphysik.* Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz. hrsg. v. Horst Seidl. Hamburg: Meiner 1989; *Über die Seele.* hrsg. von Horst Seidl. Hamburg: Meiner 1995.

CW: René Descartes: *Die Prinzipien der Philosophie.* übers. v. Christian Wohlers. Hamburg: Meiner 2005.

Zekl: Aristoteles: *Physik. Vorlesung über Natur.* übers. v. Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner 1987.

Zittel: René Descartes: *Les Météores / Die Meteore*. hrsg. u. übers. von Claus Zittel. Frankfurt a. M.: Klostermann 2006 (= Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit, Bd. 10 (2006), Heft 1/2).

Die *Disputationes metaphysicae* werden angeführt nach:

Franciscus Suárez: *Disputationes metaphysicae*. in: *Opera Omnia* Bd. 25/26. Paris: Vivès 1866. Nachdruck: Hildesheim: Olms 1965.

sowie in folgenden Übersetzungen (Angabe des Übersetzers, Seite):

Disp. V = Über die Individualität und das Individuationsprinzip. übers. v. Rainer Specht. Hamburg: Meiner 1976.

Disp. VI = On Formal and Universal Unity. übers. v. Tr. James F. Ross. Milwaukee: Marquette University Press 1964.

Disp. VII = On the Various Kinds of Distinctions. übers. v. Tr. Cyril Vollert. Milwaukee: Marquette University Press 1947, 1976.

Disp. X, XI = The Metaphysics of Good and Evil according to Suárez: Metaphysical Disputations X and XI and Selected Passages from Disputation XXII and Other Works. übers. v. Jorge J. E. Garcia/Douglas Davis. München: Philosophia Verlag 1989.

Disp. XV = On the Formal Cause of Substance. Metaphysical Disputation XV. übers. v. John Kronen u. Jeremiah Reedy. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press (= Mediaeval Philosophical Texts in Translation Nr. 36) 2000.

Disp. XVII, XVIII, XIX = On Efficient Causality. Metaphysical Disputations 17, 18, and 19. übers. v. Alfred J. Freddoso. New Haven & London: Yale University Press 1994.

Disp. XX, XXI, XXII = On Creation, Conservation, & Concurrence. Metaphysical Disputations 20–22. übers. v. Alfred J. Freddoso. South Bend (Indiana): St. Augustine's Press 2002.

Disp. XXVIII–IXX = The Metaphysical Demonstration of the Existence of God. Metaphysical Disputations 28–29. übers. v. John P. Doyle. South Bend (Indiana): St. Augustine's Press 2004.

- Disp. XXXI = On the Essence of Finite Being as Such, on the Existence of that Essence and their Distinction.* übers. v. Norman J. Wells. Milwaukee: Marquette University Press 1983.
- Disp. LIV = On Beings of Reason (De Entibus Rationis). Metaphysical Disputation LIV.* übers. v. John P. Doyle. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press (= Mediaeval Philosophical Texts in Translation Nr. 33) 1995.
- Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis = A Commentary on Aristotle's Metaphysics or »A Most Ample Index to the Metaphysics of Aristotle«.* übers. v. John P. Doyle. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press (= Mediaeval Philosophical Texts in Translation Nr. 40) 2004.

C. Sonstige Literatur

- Charles Adam: *La Vie de Descartes.* Paris: Cerf 1910.
- Aurelius Augustinus: *De libero arbitrio / Der freie Wille.* übers. v. Johannes Brachtendorf. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 2006. (= Augustinus: Opera – Werke, Bd. 9).
- Selbstgespräche.* übers. v. Hanspeter Müller. München/Zürich: Artemis 1986.
- De utilitate credendi / Über den Nutzen des Glaubens.* übers. v. Andreas Hoffmann. Freiburg u. a.: Herder 1992 (= Fontes Christiani Bd. 9).
- Anicius Malius Severinus Boëthius: *Die Theologischen Traktate.* übers. v. Michael Elsässer. Hamburg: Meiner 1988.
- Joannis Damascenus: *Opera Omnia quae exstant.* Paris: Migne 1864 (= Patrologiae Cursus Completus series Graeca, Bd. 94).
- Pierre Gassend: *Opera Omnia in sex tomos divisa.* Lugduni: Anisson & Devent 1658; reprint Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann 1964.
- P. Lombardus: *Magistri Sententiarum [...] Opera Omnia.* Paris: Garnier 1880 (= Patrologiae Cursus Completus Series Latina, Bd. 192).

- Lukrez: *De rerum natura/Von der Natur*. übers. von Hermann Diels. München: Artemis & Winkler 1993.
- T. Maccius Plautus: *Miles gloriosus/Der glorreiche Hauptmann*. übers. v. Peter Rau. Stuttgart: Reclam 1984.
- Thomas von Aquin: *Summa Theologica*. Deutsche Thomas Ausgabe Bd. 1. Salzburg/Leipzig: Pustet 1934. (DTA 1)
- Tridentiner Konzil: *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*. Herausgegeben vom Istituto per le scienze religiose Bologna. Paderborn et al.: Schöningh 2002. Band 3: Konzilien der Neuzeit. übers. v. Josef Wohlmuth.

