

Harald Schöndorf SJ

René Descartes

Die Grundlegung der neuzeitlichen Philosophie

Von Alfred North Whitehead stammt das berühmte Wort, die ganze europäische Philosophie bestehe aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon¹. Ähnlich könnte man sagen, die gesamte neuzeitliche Philosophie bestehe aus einer Reihe von Fußnoten zu Descartes. Ohne Descartes' Gründung der Philosophie im Selbstbewußtsein gäbe es weder die neuzeitliche Bewußtseinsphilosophie noch den Versuch von Pragmatismus und Sprachphilosophie, deren Aporien zu überwinden. Descartes' Verankerung allen Wissens in einem unerschütterlichen Fundament lebt heute weiter in den Überlegungen der Transzendentalpragmatiker zur Letztbegründung, und Poppers Behauptung, alles Wissen sei nur hypothetisch, ist die Gegenthese zu Descartes' absoluter Gewißheit. Descartes' Verständnis von Geist und Materie sowie seine Erklärung des Leib-Seele-Zusammenhangs durch eine Gehirndrüse sind die Voraussetzungen der heute verbreiteten, wenn auch unberechtigten Reduzierung des Leib-Seele-Problems auf den Zusammenhang von Gehirn und Geist.

Frankreichs bedeutendster Philosoph René Descartes hat am 31. März 1596, also vor 400 Jahren, in einem Ort zwischen Tours und Poitiers das Licht der Welt erblickt, der damals La Haye hieß und heute den Namen seines bedeutendsten Sohnes Descartes trägt. Wie andere berühmte Philosophen der beginnenden Neuzeit war Descartes nie in seinem Leben Kleriker oder Professor für Philosophie gewesen. Seine philosophischen Grundkenntnisse hatte er in dem zwischen Le Mans und Angers gelegenen renommierten Jesuitenkolleg von La Flèche erhalten, wo er auch die neuen naturwissenschaftlichen Ansichten seines Zeitgenossen Galilei kennenlernte.

Der Dreißigjährige Krieg gab Descartes die Möglichkeit, in militärische Dienste zu treten und auf diese Weise quer durch Europa zu reisen. In diese Militärzeit fällt das berühmte Erlebnis dreier traumhafter Erleuchtungen in oder bei Neuburg an der Donau, deren genauer Sinn sich nicht mehr klären läßt. Um ungestört seinen Forschungen nachgehen zu können, begibt sich Descartes an wechselnde Orte in den Niederlanden. Daß er auf Bitten der schwedischen Königin Christine im Herbst 1649 an deren Hof nach Stockholm kommt, wird ihm zum Verhängnis. Die winterliche Kälte und die Tatsache, daß die Königin den passionierten Langschläfer schon um fünf Uhr früh zu sich kommen läßt, haben sicher dazu beige-

tragen, daß Descartes sich eine Lungenentzündung zuzieht, an der er am 11. Februar 1650 stirbt.

Die Neugründung von Philosophie und Wissenschaft

Die Neuzeit kann nicht mehr selbstverständlich aus der Tradition oder aus dem Konsens leben. Die bisherigen Gewißheiten sind erschüttert: Man kann sich nicht mehr auf die Überlieferung oder die Überzeugungen der Allgemeinheit berufen; jeder ist auf sich selbst zurückgeworfen. Angesichts dieser geistesgeschichtlichen Lage kommt Descartes auf den genialen Gedanken, gerade diese Unvertretbarkeit des Individuums zur Basis der Gewißheit zu machen. Der Mensch findet in seinem Selbstbewußtsein Gewißheit, weil das Bei-sich-Sein des Geistes die unmittelbarste Form der Gegenwart darstellt. Wo Subjekt und Objekt nicht voneinander geschieden, sondern identisch sind, läßt die Unmittelbarkeit des Wissens keine Irrtums- oder Zweifelmöglichkeit zu, denn nichts kann sich verstellend zwischen mich und das Objekt schieben.

Die Gründung des Wissens auf den einzelnen und sein Selbstbewußtsein steht in Analogie zur Einmaligkeit und Unausweichlichkeit der individuellen Gewissensentscheidung. Die Besinnung auf das eigene Selbst und seine Verantwortung greift über den Bereich des Handelns hinaus auf das theoretische Wissen. Bei sich selbst vergewissert sich der Mensch nicht mehr nur der Richtigkeit seines Tuns, sondern auch seines Wissens. Ähnlich wie nach traditioneller Auffassung im Gewissen die Stimme Gottes spricht, so wird sich der um sich selbst wissende Geist als Bild Gottes im Menschen erweisen.

Geist als Bewußtsein

Wie das „Cogito, ergo sum“² („Ich denke, also bin ich“) besagt, ist für Descartes die im eigenen Denken erfaßte Gewißheit der eigenen Existenz das Fundament aller Erkenntnis. Zwar hatte schon Augustinus darauf verwiesen, daß die Täuschung meine eigene Existenz voraussetzt; aber Descartes macht nicht nur das Wissen um die eigene Existenz zum Ausgangspunkt für den Nachweis der Wahrheit unserer Erkenntnis, sondern nimmt es zum Ansatz für eine Neubestimmung des Verständnisses des menschlichen Geistes. Klassischerweise sind wir dank unseres Geistes dazu in der Lage, unsere individuelle Partikularität zu überwinden und das Allgemeine und das Höchste zu erfassen, miteinander in Kommunikation zu treten und uns über uns hinaus zu erheben. Dies bleibt zwar auch für Descartes gültig, aber die grundlegende Eigenart des menschlichen Geistes ist nun das Selbstbewußtsein, die nur mir selbst zugängliche innere Selbstgegenwart

meiner selbst, die ich im Gegensatz zu allem anderen unmittelbar und darum irrtumslos erfasse.

Damit bringt Descartes eine Tendenz zu einem gewissen Höhepunkt, die sich schon mit dem Ende des Mittelalters ankündigt und in der Renaissance voll durchbricht: die Herausstellung des menschlichen Individuums und seiner unvergleichlichen Einmaligkeit und Würde. Mit seiner neuen Bestimmung des Geistes setzt Descartes einen Markstein auf dem Weg, der mehr und mehr den Menschen als Subjekt in den Mittelpunkt rückt.

Typisch für die Neuzeit ist die Haltung der Aufklärung, die im eigenen Denken das Mittel zur Emanzipation, zur Befreiung des individuellen Subjekts sieht. Methode und Inhalt dieses eigenen Denkens ist die Wissenschaft, deren Prototyp die neuzeitliche Naturwissenschaft geworden ist. Das Programm der Aufklärung und der Moderne überhaupt könnte man darum in die Kurzformel fassen: Freiheit durch Wissen(schaft). Dieser zweifache Leitgedanke prägt neben vielen anderen Denkern auch Descartes. Die Besonderheit seines Denkens gegenüber anderen Denkern besteht aber darin, daß es ihm gelingt, aus ein und demselben gedanklichen Ansatz heraus die Sonderstellung des freien individuellen Subjekts und die Fundamente der neuzeitlichen Wissenschaft zu entwickeln.

Freiheit

1. *Freiheit als Distanzierung.* Ohne daß es so deutlich wird wie bei späteren Philosophen, steht auch schon bei Descartes die menschliche Freiheit im Mittelpunkt seines Denkens. Sie wird in der den Meditationen vorausgeschickten Synopse ausdrücklich genannt: Der Vorsatz, alles in Zweifel zu ziehen, was sich nicht als schlechterdings unbestreitbar erweist, läßt sich nur kraft der dem Menschen eigenen Freiheit durchführen. Die menschliche Freiheit besitzt die Fähigkeit, sich zumindest theoretisch zu allen Inhalten unseres Bewußtseins in innere Distanz zu setzen. Es ist dem menschlichen Geist eigentümlich, daß er zu keiner Stellungnahme gezwungen werden kann. Dies war der Tradition zwar bereits als die Eigentümlichkeit des Gewissens und der persönlichen Verantwortung für unser bewußtes Wollen und Tun bekannt, aber erst bei Descartes gilt dieses Charakteristikum des menschlichen Geistes nicht nur für den Bereich der Moral, sondern auch für den der Erkenntnis und des Wissens.

Durch den Zweifel gehört der Mensch nicht mehr einfachhin der Welt an, sondern steht ihr gegenüber, auch wenn Descartes noch nicht so weit geht wie spätere Philosophen, die dem Subjekt überhaupt keinen Platz mehr innerhalb der Welt zuweisen. Für Descartes gehört der Mensch nach wie vor in die Ordnung der Wirklichkeit, aber als Geist nimmt er eine Sonderstellung ein und ist von grundlegend anderer Art als die ihn umgebende Wirklichkeit.

Der durch die Freiheit ermöglichte Zweifel drückt nicht nur die Distanzierung von der Welt der Objekte, sondern auch die Absetzung von der Vergangenheit aus. Wenn sich Descartes von dem distanziert, was er in seiner Jugend auf Treu und Glauben hin von anderswo oder von seiner Sinneswahrnehmung aufgenommen und für wahr gehalten hat, so gehört hierzu auch das überkommene Wissen als solches. Die Freiheit dient dazu, sich von der Tradition abzusetzen. Dies geschieht freilich bei Descartes noch nicht in der Absicht einer Bestreitung aller traditionellen Inhalte. Er will vielmehr im Bereich des Religiösen und Gesellschaftlich-Politischen durchaus an der Überlieferung und ihren Regeln festhalten.

2. *Freiheit als neue Wissensbegründung.* Die negative Macht der Freiheit in der Form der abweisenden Selbstdistanzierung gegenüber allem möglichen Erkennen und Wissen hat im Grunde bereits in der Antike die Skepsis dargetan. Descartes greift skeptische Gedankengänge auf, aber nicht, um daraus die skeptischen Konsequenzen zu ziehen, sondern um sie zu einer Neubegründung des Wissens zu nutzen. Dieser Neubegründung geht also das negative Werk der Freiheit voraus, die alle bisherige Sicherheit in Zweifel zieht. Aus der negativen Freiheit des Zweifels folgt die positive Freiheit durch das Wissen, das zum Handeln befähigt. Die Anerkennung der Unbezweifelbarkeit der eigenen Existenz scheint sich freilich unbeschadet jeder Freiheit mit innerer Notwendigkeit aufzuzwingen. Aber andernorts spricht Descartes davon, daß jedes Urteil ein Freiheitsakt ist und freie Aufmerksamkeit erfordert.

Wenn Descartes den Menschen in der berühmten Formulierung in seinem Discours gleichsam als Herrn und Meister der Natur bezeichnet, so ist dies eine Folge dessen, daß der Mensch Herr und Meister seines Erkennens und Wissens ist. Was bei der stoischen Tradition, die Descartes in der dritten Maxime seiner „provisorischen Moral“ aufgreift, dem praktischen Zweck der Selbstbescheidung dient, nämlich die Tatsache, daß wir über nichts anderes als über unsere Gedanken Herr sind, das wird nun zum entscheidenden Gesichtspunkt unserer gesamten theoretischen Erkenntnis, die uns den Weg zur technischen Naturbeherrschung eröffnet.

3. *Klassisches und neues Freiheitsverständnis.* Die ausführlichsten Aussagen Descartes' zum Thema Freiheit finden wir in der 4. Meditation, wo Descartes die Frage nach der Möglichkeit des Irrtums aufwirft. Diese Frage wird von ihm nämlich durch einen Verweis auf einen Mißbrauch unserer Freiheit beantwortet und gerät dadurch in unmittelbare Nähe zur traditionellen Erklärung der Herkunft des Bösen. Obwohl sich Descartes nicht mit Fragen von Gut und Böse abgeben will, entschlüpft ihm bezeichnenderweise in diesem Zusammenhang das Wort „sündigen“³.

Zu Beginn der Meditationen diene die Freiheit dazu, alles bisher für richtig Gehaltene in Zweifel zu ziehen. Wir sind also kraft unserer Freiheit imstande, zu

allem nein zu sagen. Diese Freiheit ist aber insofern beschränkt, als jede Negation etwas bereits Vorgegebenes voraussetzt, worauf sie sich bezieht. Wo nichts ist, läßt sich auch nichts leugnen oder bestreiten. Descartes macht in seiner 1. Meditation darauf aufmerksam, daß wir nicht imstande sind, irgend etwas völlig Neues schlechterdings frei zu erfinden, sondern daß wir immer nur neue Kombinationen aus bereits Vorgegebenem verfertigen können. Daraus folgt aber, daß unser Bejahen und Verneinen sich immer nur auf etwas beziehen kann, das uns zumindest in seinen Grundbestandteilen bereits vorgegeben ist. Auch die Freiheit gegenüber unseren Handlungen ist nur eine Freiheit der Verwirklichung von Möglichkeiten, die uns im Kern bereits vorgängig zu unserem Tun zur Verfügung stehen. Wir können zwar alles bejahen oder verneinen, aber nur so, daß dies immer auch den Charakter einer Antwort hat.

In der 4. Meditation wird der kühne Bogen sichtbar, mit dem Descartes eine neuzeitliche Freiheitsauffassung mit klassischen Aussagen über Sinn und Zweck der Freiheit verbindet. Zunächst einmal kommt Descartes zu seiner gewagtesten neuen These über die menschliche Freiheit. Unter Absehung von allen Inhalten und von der Kraft oder Schwäche unseres Wollens sieht Descartes das Wesen der Freiheit in formalem Sinn nämlich einfach in der Bejahung oder Verneinung. Unter dieser Rücksicht gebe es aber keinen Unterschied zwischen der menschlichen Freiheit und der Freiheit Gottes, so daß die Gottähnlichkeit des Menschen vor allem in seiner Freiheit besteht. Diese rein formale Sicht der Freiheit birgt die Gefahr in sich, daß zwei verschiedene Weisen von Bejahung und Verneinung vermischt werden. Denn Gottes Freiheit ist im Gegensatz zur menschlichen Freiheit schöpferischer Natur. Was Gott im Vollsinn des Wortes bejaht, das erschafft er, ohne daß ihm dazu irgend etwas von irgendwoher vorgegeben wäre. Dadurch, daß Descartes von diesem Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit absieht, legt er die Geleise für ein späteres Denken, das in der menschlichen Freiheit den Ursprung aller Erkenntnis und die Quelle völlig neuer Wirklichkeit sehen wird. Auch wenn Descartes selbst niemals derart weitgehende Folgerungen gezogen hat, sind sie in seiner These von der Gleichartigkeit menschlichen und göttlichen Wollens angelegt.

Descartes nennt aber die bloße Möglichkeit des Ja oder Nein, die Freiheit der „Indifferenz“, nur die niederste Stufe der Freiheit. Sinn und Zweck der Freiheit und ihre wahre Verwirklichung besteht in der Entscheidung für das Gute. Damit bestätigt Descartes die Freiheitslehre der antik-mittelalterlichen Tradition, in der die Entschiedenheit für das Gute die Höchstform der Freiheit darstellt, da sie den bejaht, der das Gute selbst ist, nämlich Gott. Nun hat Descartes aber die Gottähnlichkeit ausdrücklich in die rein abstrakte Freiheit der Indifferenz gelegt. Wie geht beides zusammen? Descartes verbindet zwar die klassische mit einer modernen Freiheitskonzeption, aber es scheint, daß beide nicht bruchlos miteinander zu vereinbaren sind.

4. *Freiheit und Edelmut.* Die höchste Tugend des Menschen hängt mit seiner Freiheit zusammen. Descartes sieht sie im Edelmut (*générosité*). Denn hier verbindet sich die wahre Selbsteinschätzung mit der Achtung gegenüber den Mitmenschen. Was Descartes als Edelmut empfiehlt, ist die gesunde Verbindung von Selbstwertgefühl und vorurteilsfreier Offenheit für andere.

Der Grund für unsere Selbstachtung, aus der erst die edle Haltung anderen gegenüber entspringen kann, liegt in unserer Freiheit, die in unmittelbarer Beziehung zur Tugend steht. Die Würde eines jeden Menschen besteht nach Descartes in seiner Freiheit, die allein dazu dient, das Gute zu tun. Wenn wir hierzu fest entschlossen sind, sind wir zu unserer Selbstachtung berechtigt. Die Freiheit ist jedes Menschen ausschließliches Eigentum, und er darf auf sie stolz sein. Im Sinn der dritten Maxime der provisorischen Moral weist Descartes darauf hin, daß wir nichts besitzen außer der freien Verfügung über unseren Willen, und daß wir nur für den Gebrauch dieses Willens verantwortlich sind. Als Mittel, die den Edelmut in uns stärken und befestigen sollen, nennt Descartes darum auch an erster Stelle die Bewußtmachung der einzigartigen Bedeutung der Willensfreiheit.

Scharfsinnig sieht Descartes, daß die Achtung anderer Menschen nur dem Menschen möglich ist, der sich selbst achtet, aber nicht etwa aufgrund besonderer eigener Leistungen, sondern wegen der in seiner unverfügbaren Freiheit gründenden Würde. Wer um die Unveräußerlichkeit seiner Würde weiß, respektiert diese auch bei seinen Mitmenschen. Ferner ist er sich dessen bewußt, daß das Mehr oder Weniger an anderen Gütern im Vergleich zur uns allen gemeinsamen Freiheit unerheblich ist. So bewahrt uns der Edelmut davor, Lob und vor allem Beleidigung durch andere zu überschätzen und darauf unangemessen zu reagieren. Ferner meint Descartes, daß uns die edelmütige Selbstachtung auch dazu bewegt, die Fehler anderer zu entschuldigen und sie weniger dem schlechten Willen als vielmehr mangelnder Erkenntnis zuzuschreiben.

Neues Materieverständnis und moderne Physik

Der zweite Leitgedanke der Aufklärung, der von Descartes kraftvoll entwickelt wird, ist die Grundlegung und Entfaltung der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Descartes' Philosophie legt die Grundlagen für eine neue Naturwissenschaft, die sich vom ptolemäischen Weltbild ebenso wie von der aristotelischen Physik verabschiedet und statt dessen Galileis Erkenntnisse übernimmt und auch die Medizin und die Psychologie auf mechanische Gesetze zurückzuführen sucht.

Descartes schafft mit seiner These, daß nur klare und deutliche Einsichten eine Garantie für Wahrheit darstellen, die Voraussetzung für eine neue Konzeption von Welt und Materie. Klar und deutlich heißt nämlich für Descartes nichts anderes als auf eindeutige, das heißt begriffliche, logische oder mathematische Weise.

So wird die Mathematik zur Grundlage aller Physik. Auf diese Weise erhält das naturwissenschaftliche Denken der frühen Neuzeit, das alles mit Hilfe der für den gesamten Raum gültigen mathematischen Gesetze der Mechanik erklären will, eine philosophische Grundlage. Die Materie wird auf ihre mathematisch meßbaren, das heißt quantitativen Eigenschaften reduziert. Interessanterweise ist Descartes' Begründung hierfür subjektiver Art: Nur die Mathematik mit ihren eindeutigen Zahlen und Größen erfüllt die Bedingungen einer klaren und gewissen Erkenntnis, nicht aber die in ihrer Unterschiedlichkeit nicht eindeutig meß- und vergleichbaren Sinnesempfindungen.

Während der menschliche Geist sich selbst von inner her kennt und sich selbst darum transparent, anderen jedoch unzugänglich ist, bietet uns die Materie nur ihre äußere Oberfläche: ihre Länge, Breite und Tiefe, ihre Gestalten und ihre Bewegungen. Alles, was darüber hinausginge, wie etwa physikalische Kräfte, werden als ein verborgenes Innen abgelehnt. Die Materie erschöpft sich in ihrem Äußeren, während das Innen das Wesen des Geistes ausmacht.

Auf diese Weise hat Descartes zum einen Geist und Materie auf eine bisher noch nicht dagewesene Weise in Entgegensetzung zueinander konzipiert. Zum anderen hat er aber auch die Begründung für diese Sicht des Geistes und der Materie aus demselben Grundgedanken heraus entwickelt und so miteinander verknüpft. Die Freiheit, die sich auf ihrer Suche nach Gewißheit das Recht nimmt, alles Ungewisse in Zweifel zu ziehen, entdeckt als erstes den eigenen Geist als Grundlage aller Erkenntnisgewißheit, um von da aus dann durch das Kriterium der klaren und deutlichen Einsicht auch zum Wesen des Materiellen vorzudringen, das allein in dessen mathematischen Strukturen liegen soll.

Das Verhältnis von Geist und Natur (Materie) wird nur noch von Gott garantiert. Von sich her würden diese zwei Bereiche auseinanderfallen oder zumindest bloß verbindungslos nebeneinanderstehen. Hier deutet sich bereits das Problem an, unter dem wir heute leiden, daß nämlich die verschiedenen Wissenschaften keinen gemeinsamen Nenner mehr haben. Eine Konsequenz davon war und ist: „Eines nur durfte im Rahmen der modernen Weltanschauung nie geschehen: Nie durfte Natur selbst eine spirituelle, nie der Geist eine natürliche Dimension haben.“⁴

Leib, Seele, Gefühle

Die heutige Leib-Seele-Diskussion steht ganz unter cartesischen Vorzeichen, obwohl allenthalben davon die Rede ist, daß man den cartesischen Dualismus überwinden wolle. Denn Descartes macht gemäß seinem Verständnis von Geist und Materie aus Leib und Seele zwei gegensätzliche, von sich her unabhängige und nur noch von Gott zusammengefügte Wirklichkeiten. Zudem sieht er in der Zir-

beldrüse (Epiphyse) im Gehirn die physiologische Schaltstelle für den Zusammenhang von Geist und Körper. Mit dieser Theorie wurde der Grundstein für die heute weithin herrschende verkürzte Auffassung gelegt, das Leib-Seele-Problem sei dann gelöst, wenn man das Verhältnis von Leib und Gehirn richtig bestimme.

Descartes wußte noch, daß dies nur ein Aspekt des Leib-Seele-Problems ist, da „die Seele mit dem ganzen Körper“ und somit mit all seinen Teilen „verbunden ist“⁵. Außerdem hat Descartes nicht nur die Unterscheidung von Leib und Seele betont, sondern auch deren Einheit. Diese bezeugen uns unsere leiblichen Empfindungen wie Hunger, Durst oder Schmerz, die wir nicht haben könnten, wenn der Leib nicht Bestandteil unser selbst wäre⁶. Interessant ist, daß Descartes an anderer Stelle behauptet, die Leib-Seele-Einheit sei der selbstverständliche Ausgangspunkt unserer Alltagserkenntnis, während uns die Verschiedenheit von Leib und Seele erst durch unser Denken bewußt werde⁷. Hier sieht Descartes richtig: Das vorwissenschaftliche Denken denkt einheitlich, während das wissenschaftliche Denken analysiert und so die Unterschiede feststellt.

Seit Kant wird Descartes dem Rationalismus zugerechnet, da er lehrt, daß wir bestimmte angeborene Ideen und Denkschemata haben. Damit könnte sich leicht die Ansicht verbinden, Descartes sei in seiner Philosophie ein reiner Verstandesmensch und gestehe den menschlichen Gefühlen keine Bedeutung zu. Dies wäre ein großer Irrtum. Die Gefühle stellen nicht nur ein wichtiges Thema für Descartes' Philosophie dar, er drückt auch seine Hochschätzung für sie aus. Die Tatsache, daß wir Menschen mit Leib und Seele sind, so schreibt Descartes in seiner Korrespondenz, habe nur darin ihren Sinn, daß wir auf diese Weise Gefühlsempfindungen haben⁸.

Systematisch erörtert Descartes das Thema der Gefühle in seinem Spätwerk „Leidenschaften der Seele“ (*Les passions de l'âme*), das Psychologie und Ethik zugleich ist. Denn damals gehörte zur Ethik auch die Anleitung zum richtigen Umgang mit unseren Gefühlen, Affekten und Emotionen. Erst durch Kants „kritische“ Philosophie wurden diese Themen weitgehend aus der Philosophie vertrieben, was zu der bedauerlichen Entwicklung geführt hat, daß die Tradition einer in Lebenserfahrung gegründeten und philosophisch durchdachten Lebenslehre in bezug auf den Umgang mit unseren Gefühlen und Stimmungen, die ein Herzstück jeder wahren menschlichen und nicht nur technischen Kultur darstellt, weithin verlorengegangen ist.

Theorie und Praxis

Als typischer Repräsentant neuzeitlichen Denkens vertritt Descartes die These, daß unser Denken letzten Endes praktischen Zwecken zu dienen habe. Im 2. Abschnitt des 6. Teils des „Discours“ spricht Descartes davon, daß wir durch unsere

Kenntnisse „wie Herren und Besitzer der Natur“ (*comme maîtres et possesseurs de la nature*) werden sollen. Und in seinem Schreiben an Picot, das als Vorrede zur französischen Übersetzung der „Prinzipien der Philosophie“ dienen sollte, vergleicht Descartes die ganze Philosophie (= Wissenschaft) mit einem Baum, dessen Äste die Medizin, die Mechanik und die Moral, also die praktischen Wissenschaften vom Leib, von den Dingen und von der Seele sind. Und diese Äste liefern den hauptsächlichen Nutzen, den man von der Philosophie hat. Liest man nur diese Stellen, so scheint Descartes ganz auf die Praxis abzielen. Aber zuvor hatte er in derselben Vorrede auch davon gesprochen, daß das höchste Gut des Menschen die Erkenntnis der Wahrheit durch ihre ersten Ursachen, also die Philosophie ist. So zeigt sich, daß Descartes zwar großes Gewicht auf den praktischen Nutzen legt, daß er aber auch an der traditionellen Auffassung von der theoretischen Erkenntnis als höchstem Gut festhält.

Immer wieder wird gegen Descartes' Vorgehensweise in den Meditationen eingewandt, der dort geforderte radikale Zweifel sei praktisch gar nicht nachvollziehbar, denn man könne nicht an allem zweifeln, sondern müsse einiges für wahr halten, um weiterleben zu können. Dies ist aber kein Einwand gegen Descartes, denn er unterscheidet sehr wohl zwischen dem praktischen alltäglichen Leben und der rein theoretischen Ebene des wissenschaftlich abgesicherten Wissens, obgleich es ihm darum geht, daß die Theorie in die Praxis umgesetzt werden soll. Die Wissenschaft ist zwar auf die Praxis hin orientiert, aber sie darf nicht selbst Praxis sein, sondern muß gesichertes und unumstößliches Wissen darstellen. Descartes wußte sehr wohl, daß wir im Alltagsleben nicht an dessen Selbstverständlichkeiten zweifeln können. Zu diesem Zweck entwirft er zu Beginn des dritten Teils seines Discours eine „provisorische Moral“, nach der er sich in der Übergangszeit richten will, während der er über kein gesichertes theoretisches Wissen verfügt.

Die heute von verschiedenen Richtungen propagierte Tendenz, alles auf den pragmatischen Lebenskontext zurückzuführen, ist keine Lösung. Denn ohne die Distanzierung von der unmittelbaren Lebenspraxis wäre es nie zur Philosophie gekommen. Somit ist der Mensch aber zu dem universalen Zweifel befähigt, der immer wieder von Vertretern der Skepsis vorgetragen wird und den Descartes darum bis in seine Konsequenzen hinein durchdenkt.

Minimum-Maximum-Strategie

Sowohl in seiner „provisorischen Moral“ als auch in seinen „Meditationen“ verfolgt Descartes eine Minimum-Maximum-Strategie. In der provisorischen Moral reduziert Descartes unseren Machtbereich schrittweise bis dahin, daß er sich nur noch auf unsere eigenen Gedanken erstreckt, was er auch noch in seinem Spät-

werk „Die Leidenschaften der Seele“ verfißt. In Anlehnung an die Stoa stellt Descartes die Maxime auf, daß wir unsere Wünsche auf das beschränken sollten, worüber wir allein Herrschaft haben: unser Denken. Unserem Wünschen und Wollen wird hier also ein Rückgang auf ein Minimum zugemutet. Ganz analog ist die Vorgehensweise in den ersten beiden Meditationen in bezug auf unsere Erkenntnis. Der immer weiter ausgreifende und am Ende alles umfassende Zweifel reduziert den Bereich unserer Erkenntnis auch auf ein Minimum, nämlich auf die Gewißheit meiner eigenen Existenz, insoweit ich ein geistiges Wesen bin.

In beiden Fällen handelt es sich also um einen systematischen Rückgang auf den Bereich des eigenen Denkens als das einzige, was uns voll und ganz zur Verfügung steht. Aber diese Einschränkung auf ein Minimum geschieht einzig und allein zu dem Zweck, um am Ende zum Gegenteil zu gelangen. In der provisorischen Moral stellt dies nur ein Ziel dar. Descartes sagt, daß er nur deshalb diese Einschränkung akzeptiert, weil ihm dieser Weg die Gewißheit gibt, alles erreichbare Wissen und alle verfügbaren wahren Güter zu erlangen. In den Meditationen will Descartes im Ausgang vom Selbstbewußtsein über die Existenz Gottes zur verbürgten Erkenntnis der materiellen Welt gelangen und so die Grundlage für alle Wissenschaften legen.

Descartes verfolgt also sowohl für das Erkennen als auch für das Wollen die Strategie, durch die vorläufige Einschränkung auf das Minimum im Endeffekt das wahre Maximum zu erreichen. Diese Vorgehensweise hat viel Ähnlichkeit mit den Theorien frühneuzeitlicher Gesellschafts- und Wirtschaftstheoretiker, der Grundthese des klassischen Liberalismus, nach der der private Egoismus aller im Endeffekt den gesellschaftlichen Nutzen und Fortschritt herbeiführt. Hier liegen allem Anschein nach Wurzeln der neuzeitlichen Dialektik, wie sie dann im Deutschen Idealismus und bei Marx systematisch und durchgängig zum Prinzip erhoben wird. Dieses Vorgehen erinnert aber auch an die biblische Aufforderung, alles zu verlieren, um alles zu gewinnen.

Man kann aber hierin auch eine Art Wahrscheinlichkeitskalkulation sehen, die ein volles Risiko eingeht, da nur so die Chance besteht, den Hauptgewinn zu erzielen. So sehr nämlich Descartes in seiner erkenntnistheoretischen Grundlegung der Metaphysik vom Gedanken der absoluten Gewißheit beherrscht ist, der auch den geringsten Anflug eines Zweifels ausschließt, so sehr läßt er sich bei den praktischen Überlegungen seiner provisorischen Moral von Wahrscheinlichkeitserwägungen leiten. So macht die zweite Maxime zunächst die größere Wahrscheinlichkeit und dann die Wahrscheinlichkeit überhaupt zum Entscheidungskriterium. Haben wir uns dann entschieden, so sollen wir das Wahrscheinliche so ansehen, als ob es sicher wäre. Auf theoretischem Gebiet geht Descartes genau umgekehrt vor: Hier sollen wir auch das noch so Wahrscheinliche als unsicher betrachten und darum verwerfen, um nur das absolut Sichere gelten zu lassen.

Gründung des menschlichen Geistes in Gott

Der Gedankengang in Descartes' Meditationen führt zunächst zur Gewißheit der eigenen Existenz meiner selbst als geistiges Wesen. Doch dann stellt Descartes die Frage nach Gott. Der Grund, den er dafür angibt, liegt darin, daß nur Gott die Wahrheit klarer und deutlicher Erkenntnisse verbürgen kann. Aber dieser Grund dürfte doch ein wenig an der Oberfläche liegen. Es fällt auf, daß die ersten Meditationen Descartes' eine Fragerichtung nachzeichnen, die bereits für Augustinus entscheidend ist: die Frage nach Gott und der eigenen Seele.

Wie hängen beide für Descartes zusammen? Die Standardantwort auf diese Frage lautet: Der Erkenntnisgrund ist mein Geist, der Seinsgrund hingegen Gott. Bei dieser Antwort kann es aber so aussehen, als ob für Descartes die erkenntnismäßige und die seinsmäßige Begründung einfach nebeneinander stehenblieben. Dem ist aber nicht so. Zwar beginnt Descartes seinen ersten „Gottesbeweis“ in der 3. Meditation damit, daß er von der Idee Gottes spricht, die es in meinem Denken gibt, und er versucht dann zu zeigen, daß dem Gehalt dieser Idee auch eine wirkliche Existenz zukommt. Aber diese schulmäßige Beweisführung zeigt noch nicht den eigentlichen Gedankengang Descartes'.

Gott ist für Descartes nicht ein Objekt meines Denkens neben zahllosen anderen. Vielmehr sagt Descartes am Ende seiner Argumentation, daß mein Geist als ganzer mit dem Gottesgedanken identisch ist. Oder umgekehrt ausgedrückt: Ich bin Bild und Gleichnis Gottes, wie dies in Genesis 1, 26 geschrieben steht. Es geht also nicht oder nicht nur darum, eine Idee meines Geistes unter vielen anderen als wahr zu erweisen, weil diese Argumentation für die weiteren Überlegungen gebraucht wird. Wäre dem so, so stünde der Gottesbeweis tatsächlich mehr oder weniger beziehungslos äußerlich neben der grundlegenden Einsicht, daß meine eigene Existenz aufgrund meines Denkens unbezweifelbar ist. Descartes bleibt bei einer derart äußerlich aneinandergereihten Argumentation nicht stehen. Er zeigt vielmehr, daß die Denkbewegung des universalen Zweifels entgegen dem ersten Anschein in der Selbstvergewisserung meiner eigenen Existenz noch nicht zum Stillstand kommt, sondern ihr endgültiges Ziel erst in der Erkenntnis Gottes erlangt. Gott ist der innerste und mich zugleich vollständig übersteigende und überragende Grund meiner eigenen Existenz.

Daß ich aufgrund meines eigenen Denkens zu Gott finde, hängt also nicht nur daran, daß Descartes' Denken von der Erkenntnis ihren Ausgang nimmt, sondern hat seinen tieferen Sinn darin, daß Descartes auf diese Weise zeigen will und kann, daß der menschliche Geist selbst in seiner Ganzheit einen Verweis auf Gott darstellt. Die Endlichkeit menschlichen Wissens, die sich darin zeigt, daß wir mit unserem Fragen und Forschen nie zu Ende kommen und daß wir immer mit Fehlern und Irrtümern zu rechnen haben, kann nicht in sich selbst gründen, sondern weist notwendig über sich hinaus. So zeigt sich an der Endlichkeit immer als

ihr sie unvergleichlich überragender Gegensatz die wahre Unendlichkeit und Vollkommenheit Gottes.

Das zeitgenössische Denken wehrt sich weithin mit den verschiedensten Argumenten gegen diese Schlußfolgerung; aber ist sie nicht doch nach wie vor die einleuchtendste Erklärung dafür, daß wir einerseits unbestreitbar in unserem Wissen unvollkommen sind und andererseits doch so etwas wie Vollkommenheit denken und allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz irgendwo in unserem Herzen auch wünschen? Descartes fragt in seiner Philosophie nach einer Letztbegründung und liefert sie in einer zweifachen Weise: zunächst im Rückgang auf das Ich und dann im Rückgang auf Gott. Es bleibt die Frage, ob dieses Denken wirklich dadurch überholt wird, daß man eine derartige Letztbegründung für unmöglich erklärt oder in der intersubjektiven Sprach- und Wissenschaftsgemeinschaft sucht.

ANMERKUNGEN

¹ A. N. Whitehead, *Prozeß u. Realität* (Frankfurt 1979) 91.

² Diese Formulierung findet sich lat. in den „Prinzipien d. Philos.“, franz. im „Discours de la méthode“, während sie in den „Meditationen“ in dieser Formulierung nicht anzutreffen ist. Aber das damit Gemeinte wird nirgends so exakt begründet und entfaltet wie in den „Meditationen“.

³ 4. Meditation, 9. Abschnitt.

⁴ R. Spaemann, *Glück u. Wohlwollen* (Stuttgart 1990) 209.

⁵ Die Leidenschaften der Seele, hg. v. K. Hammacher (Hamburg 1984) 51 (Art. 30).

⁶ 6. Meditation, 13. Abschnitt.

⁷ Vgl. den Brief an Elisabeth v. 28. 6. 1643.

⁸ Aus einem vermutlich an Jean de Silhon, den Sekretär von Kard. Mazarin, gerichteten Brief Descartes' vom März oder April 1648: „Ich möchte hier nur noch ein Wort anfügen, nämlich, daß die Philosophie, die ich pflege, nicht so barbarisch oder so wild ist, daß sie den Gebrauch der Gemütsbewegungen ablehnt; ich lege im Gegenteil in ihn allein die ganze Süßigkeit und das Glück dieses Lebens.“ Aus dem Brief an Hector-Pierre Chanut, den französischen Gesandten in Stockholm, vom 1. November 1646: „Im übrigen scheint es, daß Sie hieraus, daß ich die Gemütsbewegungen untersucht habe, den Schluß ziehen, daß ich keine mehr haben dürfte; aber ich werde Ihnen sagen, daß ich im Gegenteil bei ihrer Untersuchung sie fast alle für gut und für so nützlich für dieses Leben befunden habe, daß unsere Seele keinen Anlaß hätte, einen einzigen Augenblick mit dem Körper verbunden zu bleiben, wenn sie sie nicht verspüren könnte.“