

Die Anerkennung des Historischen in der Lebenserfahrung und der Weg des Denkens bei Descartes

Von Luis NOUSSAN-LETTRY (Mendoza/Argentinien)

Vorbemerkung: Es ist eine sehr verbreitete Auffassung, daß das Denken der Neuzeit vor Hegel ungeschichtlich oder unhistorisch sei. Die umfassende spekulative Geschichtsphilosophie Hegels hat das Vorhergehende überschattet. Dazu haben natürlich auch das ‚Erwachen des geschichtlichen Bewußtseins‘ und die Entwicklung des Historismus im 19. Jahrhundert Entscheidendes beigetragen. Die Arbeiten Kants zur Geschichtsphilosophie haben fast keine Beachtung gefunden, auch nicht bei den Neukantianern. Ludwig Landgrebe hat diese Lage klar dargestellt¹.

Eine verbreitete Auffassung kann zur Selbstverständlichkeit werden. Das Selbstverständliche bleibt unbefragt und wird historisch hingenommen. Die Ansicht über die Ungeschichtigkeit des neuzeitlichen Denkens kann bestimmte Fragen der philosophiegeschichtlichen Forschung im voraus zum Schweigen bringen. Es ist bekannt, daß die Kenntnis der vergangenen Philosophien in der Neuzeit auffallend zunimmt. Man denke nur an die großen Geschichten der Philosophie des 18. Jahrhunderts. Aber neben der Zunahme an historischer Kenntnis, der äußeren Historisierung, vollzieht sich eine innere Vergeschichtlichung der Philosophie, welche zur ausdrücklichen Thematisierung der Geschichte der Philosophie im eigenen Philosophieren bei Hegel führt. Wie operiert die Gegenwart der vergangenen Philosophie in der Philosophie bei den Denkern der Neuzeit? Wenn ausschließlich die aktuelle, die eigene Philosophie als solche gelten kann und von den vergangenen nur eine bloß historische Erkenntnis möglich ist, wie ist dies, z. B. bei Descartes, als thematisch notwendig zu verstehen? Wie verhalten sich der Begriff der historischen Erkenntnis und die Auffassung des Historischen zur Einstellung gegenüber der vorhergehenden Philosophien bei anderen Denkern der Neuzeit?

Wir möchten an den Begriff der historischen Erkenntnis bei Kant kurz erinnern und nach diesem Begriff in Verbindung mit der Auffassung des Historischen als solchen bei Descartes fragen.

1. *Der Begriff der historischen Erkenntnis bei Kant:* Der Begriff der historischen Erkenntnis wird von Kant ausdrücklich erörtert. Wir können auf zwei bekannte Stellen hinweisen. In der *Transzendentalen Methodenlehre* unterscheidet er zwischen der historischen Erkenntnis (*cognitio ex datis*) und der

¹ Ludwig Landgrebe, Die Geschichte im Denken Kants, in: *Phänomenologie und Geschichte* (Darmstadt 1968) 46–64.

rationalen (*cognitio ex principiis*). „Eine Erkenntnis mag ursprünglich gegeben sein, woher sie wolle, so ist sie doch bei dem, der sie besitzt, historisch, wenn er nur in dem Grade und so viel erkennt, als ihm anderswärts gegeben worden, es mag dieses ihm nur durch unmittelbare Erfahrung oder Erzählung, oder auch Belehrung (allgemeiner Erkenntnisse) gegeben sein“². Dieselbe Unterscheidung finden wir in der *Logik*³. Bei der Unterscheidung kommt es nicht auf den Inhalt der Erkenntnis oder auf die Natur der entsprechenden Erkenntnisquelle an, sondern auf die Weise, die Erkenntnis zu erwerben und zu besitzen. Die Erkenntnis der Vergangenheit ist nur eine Art der historischen Erkenntnis, diese ist nicht primär auf die Vergangenheit bezogen. Grundsätzlich kann jede Erkenntnis, subjektiv gesehen, bloß historisch sein. Die einzige Ausnahme wäre die mathematische Erkenntnis⁴.

Es ist bekannt, daß dieser Begriff der historischen Erkenntnis und die überlieferte Einteilung der Historie – *historia sacra, civilis, naturalis* – auf das griechische *ιστορία* zurückzuführen sind⁵. Der Kantische Begriff entspricht dieser überlieferten Bedeutung von *historia*. Historische Erkenntnis ist Erkenntnis durch Gesicht und Gehör, äußere Erkenntnis, Erkenntnis von etwas als bloß Gegebenem. Die Notion operiert freilich vor Kant und nach Kant. Wenden wir uns jetzt Descartes zu.

2. *Descartes als Leugner der Geschichte. Hermeneutische Überlegung*: Descartes gilt als Paradigma der Ablehnung der Geschichte und jeder Überlieferung im Namen der Wissenschaft und der *ratio*, zugleich des Unvermögens dieser, das Geschichtliche zu verstehen. Aber bei der schon erwähnten Auffassung, nach der alle Denker der Neuzeit für ungeschichtlich ausgegeben werden, liegt eine gewisse Gefahr. Wenn man sagt, auch nur vorübergehend oder beiläufig, daß die historischen Wissenschaften für die Denker der Neuzeit oder für Descartes im besonderen keine Wissenschaften *waren*⁶, setzt man, ohne es zu be-

² KrV, A 836 = B 864.

³ Kant, *Logik*, Einleitung, III, Akad.-Ausg., IX, 22.

⁴ KrV, A 837 = B 865: „Es ist aber sonderbar, daß das mathematische Erkenntnis, so wie man es erlernt hat, doch auch subjektiv für Vernunftkenntnis gelten kann...“.

⁵ Vgl. Karl Keuck, *Historia, Geschichte des Wortes und seiner Bedeutung in der Antike und in den romanischen Sprachen* (Dissertation, Münster 1934) und Johannes Hennig, *Die Geschichte des Wortes ‚Geschichte‘*, in: *Deutscher Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 16. Jahrgang (Halle/Saale 1938) 511–521.

⁶ Z. B. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Stuttgart 1953) 112: „Die historischen Wissenschaften sind für Descartes überhaupt keine Wissenschaften“. Über die Einstellung Descartes' zur Geschichte, vgl. Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes* (Paris 1960) Kap. II, besonders 107, 117 und 119; Pierre Menard, *L'esprit cartésien est-il compatible avec le sens de l'histoire?*, in: *L'homme et l'histoire, Actes du VIe. Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (Paris 1952) 273–280; Lucien Lévy-Bruhl, *The cartesian spirit and history*, in: *Philosophy and history, Essays presented to Ernst Cassirer* (Oxford 1936) 191–196. Pierre Mesnard zeigt in seiner Mitteilung, wie die Einstellung der Kartesianer zur Geschichte auf das Bild eines Descartes als Verleugner der Geschichte zurückwirkt. Belaval (S. 85) zitiert aus Robert Lenoble, *Essai sur la notion d'expérience* (Paris 1943) 13: „Leibniz apporte une nou-

merken, einen Begriff voraus, der erst später ausgearbeitet worden ist. Man setzt dabei auch voraus, daß bereits *damals*, in jener *Vergangenheit*, die *res gestae* schon ein würdiger Gegenstand wissenschaftlicher, strenger Forschung *waren*. Man läuft eigentlich Gefahr, sich die Geschichte als einen Gegenstand mit bestimmten Eigenschaften vorzustellen.

Klarer noch kommt diese Gefahr zum Vorschein, wenn man sagt, die Denker der Neuzeit seien blind für den Sinn der Geschichte gewesen. Wenn man dies wörtlich nimmt, dann wäre die Geschichte ein objektiver Geschehenablauf, der *bereits* einen Sinn *hatte*. Dabei kann *Sinn* als kategoriale Bestimmung stillschweigend hingenommen werden. Solche Kritiken haben andererseits das Aussehen einer äußeren Widerlegung, sie bemerken nur das Negative. Und wie Hegel sagt: „widerlegen ist leichter als rechtfertigen . . . Nichts ist leichter, als das Negative daran zu zeigen . . . Widerlegt man etwas, so ist man darüber hinaus. Wenn man über die Sache hinaus ist, dann ist man nicht in sie eingedrungen“⁷.

Wir möchten versuchen, nach der Sache selbst bei Descartes zu fragen. Welcher Begriff der historischen Erkenntnis und der Historie, welche Auffassung des Historischen als solchen gelten bei ihm? Ist seine Auffassung des Historischen *historisch* zu erklären oder im inneren Verhältnis zu seinem Denken thematisch zu verstehen?

Für unser Vorhaben ist es erforderlich, den Text *wieder* zu *lesen*. Vorher müssen wir aber gewisse Interpretationen abweisen. Man hat Descartes in seiner Einstellung zur Geschichte und Politik entweder als verkappten Revolutionär gesehen, der an alle Mittel denkt, um sich den Rücken frei zu halten, oder als Reaktionär, als Verehrer der beständigen Ordnung. Beide Deutungen sind genetisch und als solche nicht textuell. Um eine thematische Interpretation zu entwerfen, muß man grundsätzlich jede Zurückführung auf die empirische Person Descartes' und auf seine empirischen Absichten ausschließen, und nur nach der textuellen oder thematischen Absicht zu fragen.

I. *Discours*, 1. Teil

3. *Herkunft und Ziel der litterae humaniores*: Descartes hatte seinem Freund Balzac „l'histoire de son esprit“ versprochen⁸. Der *Discours* löst das Versprechen großzügig ab. Seine Selbstbiographie wird in den drei ersten Teilen prägnant dargestellt. Ortega hat als auffallenden Umstand hervorgehoben, daß die neuzeitliche Philosophie nicht mit Quaestiones, mit Disputationes oder mit einem Traktat, sondern gerade mit einer Selbstbiographie anfängt. Er meint

veauté ,qui a fait défaut à Descartes: le sens de l'histoire“⁹. Unser Versuch folgt dem Leitfaden einer einzigartigen Fragestellung. Es ist aus diesem Grunde schwierig, ihn in die Descartes-Literatur einzuordnen.

⁷ Hegel, Einleitung in die Geschichte der Philosophie (Philos. Bibl., 31959) 127 f.

⁸ Nach einem Brief von Balzac, A.-T. I, 570 f.

aber, daß der *Discours* die Schrift sei, in der am wenigsten die Methode sichtbar wird⁹. Wir möchten im Gegenteil vorausschicken, daß der *Discours* als Selbstbiographie die strengste Darstellung der Methode ist, daß Selbstbiographie, Philosophie und Methode übereinstimmen. Für einen späteren Versuch, dies aufzuzeigen und für andere Fragen, die mit der inneren Vergeschichtlichung der Philosophie in der Neuzeit zusammenhängen, soll dieser Aufsatz als Vorarbeit dienen.

Wir werden nur einige Stücke aus den drei ersten Teilen des *Discours* wiederlesen. Nach der oft kommentierten Einleitung nimmt Descartes Stellung zu den Disziplinen, die er in La Flèche studiert hatte, nämlich den *litterae humaniores*¹⁰. Diese Disziplinen umfassen das, was man die humanistische Überlieferung nennen darf. Sie stammen aus der *enkykliospaideia* des Hellenismus, aus der römischen *humanitas*. Solche Lehrfächer waren bestimmt, den Menschen als Menschen, d. h. in dem, was er an Menschlichem sein eigen nennt, zu bilden. Sie hatten zum Ziel, auf diesem Weg den Menschen in die Welt einzuführen und ihm in der Welt einen Platz zu sichern.

Die Studienfächer in La Flèche waren die Grammatik, die Historie, die Dichtkunst und die Rhetorik, verbunden mit Philosophie und Theologie. Man kann sie in Gruppen einteilen, wenn man der kritischen Erörterung Descartes' folgt. Zuerst diejenigen, die zur Gelehrsamkeit gehören: das Studium der Sprachen, der Historien und der Fabeln. Diese Disziplinen wird Descartes in ihrem Inhalt und in ihrem Sinn erörtern. Danach die Rhetorik und die Poesie. Descartes stellt die Tatsache in Frage, daß sie Gegenstand des Unterrichts und des Lernens seien. Eine dritte Gruppe umfaßt die Theologie und die Philosophie, im Unterricht eng miteinander verbunden. Die Einstellung Descartes' zu diesen Fächern ist nicht gerade einfach zu beschreiben, weil sie voll von Nuancen, Verknüpfungen und thematischen Andeutungen steckt. Descartes nimmt auch Stellung gegenüber den Schriften über die Sitten und gegenüber der Mathematik, in denen er unterrichtet worden war. Die Gegenüberstellung von Mathematik und Moral gilt meistens als ein Zeichen des Vorrangs der naturwissenschaftlich-mathematischen Erkenntnis in der Neuzeit.

4. *Die Enttäuschung Descartes' am Ende des Studienganges*: Sehen wir zuerst die Stellungnahme Descartes' gegenüber den erstgenannten Disziplinen, les *sciences d'érudition*. Bei diesen werden wir die Notionen, die uns interessieren, finden und zugleich den Leitfaden für das Verständnis seiner Stellungnahme gegenüber den übrigen Disziplinen¹¹.

⁹ Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y el origen de la teoría deductiva* (Buenos Aires 1958) 252 f.

¹⁰ Über die Kritik der humanistischen Bildung und über die politische Einstellung Descartes' stimmen wir zum Teil mit Henri Gouhier überein. Vgl. *Essais sur Descartes* (Paris 1949) 14–42 und 253–281.

¹¹ Über die Kritik der humanistischen Fächer haben wir bereits auf einer Tagung eine Mitteilung vorgetragen. Vgl. *La crítica de las humanidades en Descartes*, in: *Actas de las II Jor-*

Im Absatz 6 des ersten Teiles fängt Descartes die „Historie seines Geistes“ mit der Erzählung der Enttäuschung an, die er am Ende seines Studienganges in La Flèche erfahren hatte. Man hatte ihn zu überzeugen versucht, daß man durch das Studium eine klare und sichere Erkenntnis von allem, was für das Leben nützlich sei, erwerben könnte. Das Studium hat ihm aber solche Erkenntnis nicht vermittelt¹².

Das Zufällige wird von Descartes ausgeschlossen. Die Enttäuschung ist weder der Schule, noch den Lehrern, noch Descartes selbst, auch nicht dem Jahrhundert zuzuschreiben. Daraus schließt Descartes, daß es keine solche Lehre gibt, wie man ihm versprochen hatte¹³. Die Enttäuschung bedeutet also im Grunde, daß die *enkykliospaideia*, die *artes liberales* allein nicht genügen, um einen Menschen zu bilden, um ihm in der Welt einen Platz zu verbürgen. Dasjenige, was dem Menschen seinen *topos* zuteilt und seine Menschlichkeit ausmacht, stimmt mit den *litterae humaniores* nicht überein und kann wahrscheinlich nicht Gegenstand einer Lehre werden. Man hat bemerkt, daß Descartes nur den Inhalt, nicht aber die Form – die Pädagogik – des Unterrichts bemängelt. Aber diese Unterscheidung wird im Text nicht vorgenommen. Wenn es die versprochene Lehre nicht gibt, dann kann es überhaupt keine ihr entsprechende Unterrichtsform geben.

5. *Die Einschätzung der Disziplinen:* Und dennoch ist nicht alles an den *litterae humaniores* zu verwerfen. Im Absatz 7 bewertet Descartes, und zwar mit einem *Doch* – d. h., trotz der Enttäuschung – die gelernten Disziplinen. Kommentieren wir die Einschätzung der Disziplinen der ersten Gruppe, denn dort werden wir finden, was uns hauptsächlich interessiert. Die Bewertung der Studienfächer deutet bereits Bedenken an, die er im Absatz 8 vortragen wird. Den Disziplinen wird von Anfang an nur ein relativer Wert zugeschrieben. Sie werden nicht als Zweck an sich angesehen, sondern nur als Mittel, als Vermittlungsweisen im Hinblick auf Weltliches.

Die Bedeutung der Sprachen, die zum Verständnis der alten Bücher nötig sind, hängt vom Sinn der alten Bücher selbst ab¹⁴. Die Fabeln erwecken den Geist, die Historien erheben das Gemüt und fördern die Urteilsbildung, aber nur wenn wir sie mit Diskretion lesen¹⁵. Der Vergleich des Lesens mit der

nadas Universitarias de Humanidades (Mendoza 1964) 207–217. Der Inhalt jener Mitteilung wird hier in einem weiteren Zusammenhang aufgenommen.

¹² A.-T., VI, 4: „J’ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et pour ce qu’on me persuadait que, par leur moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j’avais un extrême désir de les apprendre.“

¹³ A.-T., VI, 5: „Ce qui me faisait prendre la liberté de juger par moi de tous les autres, et de penser qu’il n’y avait aucune doctrine dans le monde qui fût telle qu’on m’avait auparavant fait espérer.“

¹⁴ A.-T., VI, 5: „Je ne laissais pas toutefois d’estimer les exercices, auxquels on s’occupe dans les écoles. Je savais que les langues, qu’on y apprend, sont nécessaires pour l’intelligence des livres anciens; . . .“

¹⁵ A.-T., VI, 5: „. . . que la gentillesse des fables réveille l’esprit; que les actions mémorables des histoires le relèvent, et qu’étant lues avec discretion, elles aident à former le jugement; . . .“

conversation, d. h. mit dem Umgang mit Menschen, wird von den selben Bedenken begleitet. Der gesellschaftliche Umgang ist nicht an sich und ohne Einschränkung gut. Es kommt darauf an, wie wir von ihm Gebrauch machen¹⁶.

6. *Kritik der litterae humaniores. Vom Nutzen und Nachteil des Lesens und Reisens. Anerkennung und Übernahme der eigenen Situation oder Entfremdung in die zwei Dimensionen des Historischen. Die Unterscheidung zwischen dem Historischen und dem Rationalen:* Im Absatz 8 werden die Bedenken gegen die Gelehrsamkeit expliziert. Die Sprachen und die alten Bücher werden nicht als völlig wertlos verurteilt, aber das Adverb *genug* (*assez*) leitet die Entfaltung der vorher angedeuteten Bedenken ein, denn es meint, daß eine solche Beschäftigung keinen Sinn an sich hat und sie nicht die Betätigung des ganzen Lebens sein kann¹⁷. Die Behauptung dieses ersten Satzes erhält nun ihre Begründung aus dem Nachfolgenden, der mit einem *car* anfängt¹⁸. Im Absatz 7 hat Descartes das Lesen der alten Schriftsteller mit dem gesellschaftlichen Umgang verglichen. Hier vergleicht er direkt das Lesen – als Umgang – mit dem Reisen. Dieser zweite Vergleich drückt mit Klarheit aus: wir können das Lesen der alten Autoren aus denselben Gründen beurteilen, aus denen wir den Umgang mit Menschen und das Reisen beurteilen dürfen.

Bücher lesen und das Lesen im großen Buch der Welt, d. h. Reisen und mit Menschen umgehen, werden als Weisen des Umgangs mit dem Weltlichen überhaupt angesehen. Der letzte Vergleich fügt eine räumliche Dimension hinzu, nämlich die Fortbewegung von einem Ort zum anderen. Diese Dimension deutet von Anfang an auf einen *topos*, auf einen Ort hin, den wir in der Erfahrung gewinnen oder verlieren können. Bücher lesen, indem es dem Reisen ähnlich ist, bringt mit sich, aus seinem eigenen *topos* hinauszugehen. Es wird darauf ankommen, sich zu besinnen, inwiefern eine solche Erfahrung sinnvoll für unsere Einstellung in der Welt werden kann. Der Text weist zuerst auf den Standpunkt hin, von welchem aus das Reisen und das Lesen der alten Bücher unsere Einstellung in der Welt fördern können¹⁹.

„Es ist gut, *etwas* zu wissen . . .“ setzt voraus, daß solches Wissen kein Wissen von allem sein soll. *Etwas* zu wissen als angebracht verweist auf die Ablehnung der bloßen Anhäufung von Kenntnissen. *Etwas*, d. h. nur das, was erforderlich ist, um den Sinn eines solchen Wissens, welcher nicht im Wissen selbst liegt, zu erreichen.

¹⁶ A.-T., VI, 5: „... que la lecture de tous les livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés, qui en ont été les auteurs, et même une conversation étudiée, en laquelle ils ne nous découvrent que les meilleurs des leurs pensées; . . .“

¹⁷ A.-T., VI, 6: „Mais je croyais avoir déjà donné assez de temps aux langues, et même aussi à la lecture des livres anciens, et à leurs histoires, et à leurs fables.“

¹⁸ A.-T., VI, 6: „Car c'est quasi le même de converser avec ceux des autres siècles, que de voyager.“

¹⁹ A.-T., VI, 6: „Il est bon de savoir quelque chose des moeurs de divers peuples, afin de juger des nôtres plus sainement, et que nous ne pensions pas que tout ce qui es nos modes es ridicule, et contre raison, ainsi qu'ont coutume de faire ceux qui n'ont rien vu.“

Diejenigen, welche nichts gesehen und von den Bräuchen anderer Völker nichts wissen, pflegen diese als lächerlich, als unvernünftig und absurd anzusehen, nur weil solche fremden Bräuche von den eigenen verschieden sind. Sie erheben also ihre Bräuche, ihre Gewohnheiten, ihre geschichtliche Ordnung, die nur geschichtlich zu sein vermag, schließlich zum Rang von etwas „Rationalem“. Im Hinblick darauf ist Bücher lesen, Reisen, mit Menschen umgehen angebracht, insofern als solche Erfahrungen uns gegen die Verwechslung des Historischen, das nur relativ und faktisch sein kann, mit dem Rationalem schützt. Im Historischen droht die Gefahr für denjenigen, der es nicht als das, was es ist, nicht als Historisches anerkennt, daß das Historische bestrebt ist, sich als Notwendiges, als etwas Absolutes durchzusetzen. In solchem Fall ist es schwierig, wenn nicht unmöglich, sich nach einem echten Absoluten zu orientieren. Wer keinen Sinn für das Relative hat, hat auch keinen für das Absolute.

In der nachfolgenden Bemerkung stellt der Text, auf dem Gegenweg, die Gefahren des Übermaßes bei solchen Erfahrungen dar und bestärkt das bereits implizit Gemeinte²⁰. In den Anspielungen an den „Fremden im eigenen Lande“ und an den „sehr Unwissenden in der Gegenwart“ werden zwei Dimensionen der Entwurzelung aus dem eigenen *topos* oder der Entfremdung in die Mannigfaltigkeit des Historischen anvisiert. Es gilt, die Entsprechung der zwei Dimensionen als Weisen der *atopia* aufzuzeigen.

Der Fremde im eigenen Lande ist ein entwurzelter Mensch. Er verlacht nicht die fremden Sitten und Bräuche, wie der Dorfbewohner, sondern bemängelt und bedauert diejenigen seines Landes. Er betrachtet sie sogar als unvernünftig und lächerlich. Und dies geschieht im Namen fremder Sitten und Bräuche oder allgegenwärtiger Bräuche, die er in seinen Reisen angetroffen zu haben glaubt. Der entwurzelte Mensch verkennt seine eigene historische Ordnung im Namen anderer Ordnungen, die ihm logischer, vernünftiger scheinen, oder im Namen einer ‚ideellen‘, bloß gedachter Ordnung, die ihm vorschwebt. Es fällt ihm nicht ein, daß diese bloß gedachte Ordnung, wenn sie sich verwirklichen würde, sich keineswegs als rationale Ordnung, sondern nur als eine historische verwirklichen könnte.

Wie man sieht, der entwurzelte Mensch verkennt das Historische, entweder um einer besonderen Erscheinung des Historischen willen, die von ihm zum Rang des Rationalen erhoben wird, oder im Namen einer bloß gedachten Konstruktion. Diese ist rational, wenigstens in dem Sinne, daß sie keinen formalen Widerspruch enthält. Auf einem entgegengesetzten Weg begeht der entwurzelte Mensch denselben Fehler, den der Dorfbewohner, der nichts gesehen hat, sich zuschulden kommen läßt. Wenn dieser falsch eingestellt, *atopos* ist, weil er seinen eigenen *topos*, das Historische an seiner Situation nicht sieht, ist jener falsch eingestellt aus einem Übermaß von Hinsehen und von Umgang mit Menschen.

²⁰ A.-T., VI, 6: „Mais lorsqu'on emploie trop de temps à voyager, on devient enfin étranger en son pays; et lorsqu'on est trop curieux des choses qui se pratiquaient aux siècles passés, on demeure ordinairement fort ignorant de celles qui se pratiquent en celui-ci.“

Die zweite, im zweiten Glied des Stückes gemeinte Dimension der Entfremdung besteht in der Entwurzelung aus der Gegenwart in die Vergangenheit. Wer sich der bloß historischen Vergangenheit mit unmäßiger Neugier hingibt, läuft Gefahr, seine eigene Gegenwart zu ignorieren. Dies bedeutet die historische Ordnung, der er angehört, zu übersehen und schließlich das Historische als solches zu verkennen. Das Nichtwissen des „Unwissenden in der Gegenwart“ ist nicht Unkenntnis von diesem und jenem, von gewissen Bräuchen und Ereignissen. Das Nichtwissen ist in diesem Fall das Spiegelbild der *atopia* des Fremden im eigenen Lande. Der überneugierige Antiquar ist wie ein vergangener Mensch in seiner eigenen Gegenwart. Nichtwissen meint also hier Trennung von der eigenen Situation. Man könnte Beispiele dieser *atopia* in der von den Humanisten ins Lächerliche gezogene Figur des Gelehrten finden. Wir wählen ein direktes, auf die Zeit der Wiederentdeckung des klassischen Altertums bezogenes Zeugnis, eine Stelle über Cola di Rienzo aus einer anonymen römischen Chronik²¹. Es ist klar: die Verzauberung durch die historisch monumentale Vergangenheit hatte bei Cola di Rienzo die Entscheidung heraufbeschworen, in der Vergangenheit leben zu wollen. Das „verzückte Lächeln“ (*riso per così dire fantastico*) mutet wie das des Verwirrten, fast Wahnsinnigen aus *atopia*, aus Unlauterkeit im Verhältnis zu seiner Situation an. Descartes – will es uns scheinen – würde denken, daß Cola di Rienzo in der Tat zu viel las und zu schnell.

7. *Fabeln und Historien. Kritik der pragmatischen Geschichte. Die Gefahr der Verwechslung des bloß Möglichen mit dem real Möglichen*: Im Fall des Lesens kommt zu der Entfremdung in die Mannigfaltigkeit des Historischen noch eine Gefahr hinzu. Sie wird anschließend in demselben Absatz 8 angegeben. Es ist gerade die Stelle, an der man fast immer einen historischen Pyrrhonismus, eine Verneinung der historischen Erkenntnis und der Geschichte überhaupt glaubte feststellen zu können²². Man kann mit Recht erwidern, das Unmögliche als möglich vorzustellen, sei den Fabeln und ihrer Beschwörung des Imaginären eigen. Aber die Bemerkung über die Fabeln ist beiläufig, und in ihr geht es nicht um die Fabeln selbst. Das Auffallende ist die Notion der Möglichkeit, die dabei

²¹ „Was für ein rascher Leser er war! Viel verkehrte er im Geiste mit Titus Livius, Seneca, Tullius und Valerius Maximus, und es freute ihn sehr, von den Taten des Julius Caesar zu künden. Ganze Tage lang versenkte er sich in die Inschriften auf den Marmorsteinen, die rings um Rom ruhen. Da war niemand außer ihm, der die alte Epitaphe zu lesen wußte. Alle antiken Schriften übertrug er, und er deutete genau die marmornen Urkunden. Oh wie oft sagte er: Wo sind jene ehrwürdigen Römer? Wohin ist ihre höchste Gerechtigkeit? Könnten wir uns doch in jenen Zeiten befinden, da sie lebten! Schön war er, und um seinen Mund spielte stets ein irgendwie verzücktes Lächeln.“ Wir entnehmen das Zitat aus Ernesto Grassi, *Verteidigung des individuellen Lebens. Studia Humanitatis als philosophische Überlieferung* (Bern 1946) 27.

²² A.-T., VI, 6 f.: „Outre que les fables font imaginer plusieurs événements comme possibles qui ne lo sont point; et que même les histoires les plus fidèles, si elles ne changent ni n'augmentent la valeur des choses, pour les rendre plus dignes d'être lues, au moins en omettent-elles presque toujours les plus basses et moins illustres circonstances: d'où vient que le reste ne paraît pas tel qu'il est, et que ceux qui règlent leurs moeurs par les exemples qu'ils en tirent, sont sujets à tomber dans les extravagances des Paladins de nos romans, et à concevoir des desseins qui passent leurs forces.“

operiert. Es handelt sich um zwei Möglichkeitsweisen, einerseits die formale oder bloße Möglichkeit aufgrund der Widerspruchslosigkeit, andererseits die reale, historische Möglichkeit. Diese Unterscheidung wird eine wichtige Rolle in der provisorischen Moral, besonders in ihrer dritten Maxime, und sogar in der ersten Meditation spielen. Die Fabeln können veranlassen, daß wir das formal Mögliche mit dem wirklich Möglichen verwechseln und damit den Sinn für das echt Mögliche verlieren. Die Verwechslung bezieht sich nicht nur auf das Imaginär-Vergangene, sondern auch auf unsere Zukunft. Die zweite Richtung der Verwechslung ist in einem Zusatz bei der lateinischen Übersetzung des *Discours* zu lesen: „... invitanteque nos hoc pacto vel ad ea suscipienda quae supra vires, vel ad ea speranda quae supra sortem nostram sunt“²³.

Der Sinn dieser Bemerkung wird in der anschließenden Äußerung über die Historien expliziert. *Selbst die treuesten Historien*, d. h. die wahrhaftigen, jede Erdichtung ausschließenden Erzählungen bieten etwas an, das den Fabeln ähnlich ist. Die historische Erzählung wählt, läßt gewisse Tatsachen aus und verstellt die Vergangenheit, auch wenn sie sie nicht veredeln will. Wer sein Leben nach Beispielen der Geschichte einrichtet, setzt sich der Gefahr aus, unbesonnen zu handeln, das Unmögliche oder bloß formal Mögliche als *möglich* hinzunehmen, formale mit geschichtlicher Möglichkeit zu verwechseln. Man könnte diese Verwechslung auf einen Paralogismus zurückführen, dessen Form dann wäre: was einmal geschehen ist, ist nicht unmöglich, denn es ist wirklich gewesen; das, was nicht unmöglich ist, ist möglich; dann ist es möglich, hier und jetzt die Tat X, die in der Vergangenheit vollzogen worden ist, nochmals zu vollziehen. Der Fehler liegt natürlich darin, daß dabei ‚möglich‘ als eindeutig hingenommen wird²⁴.

Wir dürfen nicht, sagt Descartes, ohne weiteres aus den Historien Belehrungen für den *usus vitae* ziehen. Er verneint nicht die historische Erkenntnis, wenn man darunter die Erkenntnis der Tatsachen versteht, so wie sie tatsächlich geschehen sind. Er kann auch nicht die ‚historischen Wissenschaften‘ ablehnen, die es ja noch nicht gab. Seine Kritik der Historien setzt vielmehr ein Kriterium voraus, das uns ermöglichen sollte festzustellen, wie die Tatsachen eigentlich geschehen sind. Das, was Descartes bestreitet, ist die pragmatische Geschichte. Dieselbe, die Hegel diskutiert, wenn er sagt: „Man verweist Regenten, Staatsmänner, Völker vornehmlich an die Belehrung durch die Erfahrung der Geschichte. Was die Erfahrung aber und die Geschichte lehren, ist dies, daß Völker und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren, die aus derselben zu ziehen gewesen wären, gehandelt haben“²⁵.

Nach dem Gesagten sind zwei der Gesichtspunkte festzuhalten, von denen aus Descartes die *litterae humaniores* kritisch erörtert: a) insofern sie uns zur Ver-

²³ A.-T., VI, 543.

²⁴ Siehe den Paralogismus im verwandten Zusammenhang bei Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Zweites Stück, Nr. 2: Werke in drei Bänden, hrsg. von Karl Schlechta, Bd. I, 221.

²⁵ Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 5. Aufl., hrsg. von Johannes Hoffmeister (Philos. Bibl., 1955) 19.

wechslung des Historischen und des Rationalen verleiten können und folglich zur Verkennung des Historischen als solchen; b) insofern sie uns zur Verwechslung des bloß Möglichen mit dem echt Möglichen verleiten, mit dem, was sich als möglich erweist, indem es sich verwirklicht, oder sich als wirklich zeigt, und auf diese Weise verhindern, daß wir einen Sinn für das echt Mögliche erreichen.

Die Standpunkte entsprechen sich. Die Unterscheidung zwischen dem Rationalen und dem Historischen entspricht der Unterscheidung zwischen dem bloß Möglichen und dem real Möglichen. Im Bereich der *ratio* herrscht die formale Möglichkeit: alles ist möglich, was widerspruchsfrei ist. Im Bereich des Historischen deckt sich die Möglichkeit mit der Widerspruchsfreiheit nicht. Diese reicht nicht aus, damit etwas möglich sei. Etwas Analoges ist im Bereich des Ontologischen anzutreffen: das, was schlechthin ist, Gott, ist nicht nur nicht der formalen Möglichkeit unterworfen, sondern Grund jeder Möglichkeit.

In den angegebenen Standpunkten finden wir den Schlüssel, um die Einstellung Descartes' gegenüber den übrigen Disziplinen thematisch zu verstehen.

8. *Form und Inhalt. Rhetorik und Dichtkunst als Historie:* Bei der Stellungnahme zur Rhetorik und Dichtkunst im Absatz 9 kommt es nicht direkt auf die Unterscheidung des Historischen und des Rationalen, sondern auf die von Naturbegabung und Lernen an, und zugleich auf die Einheit von Inhalt und Form²⁶. Wenn das Überzeugen von der Beherrschung der Sache und von dem gesunden Verstande, das Dichten von der Begabung abhängig sind, dann ist es fraglich, ob die Beredsamkeit und die Dichtkunst Gegenstand des Lehrens und Lernens sind. Bei den überzeugenden Argumenten eines einfachen Mannes von gesundem Menschenverstand, der die Sache beherrscht, sind Form und Inhalt eins. Dieselbe Einheit sollte in den Werken naturbegabter Dichter anzutreffen sein. Wozu also lediglich die Form in der Rhetorik und in der Dichtkunst lernen? Diese als in Büchern enthaltene Lehrstoffe sind vielmehr Historie. Die gelernte Rhetorik und Dichtkunst können uns zu dem Wahn verleiten, daß Beredsamkeit und dichterische Kraft bei uns ‚möglich‘ sind.

9. *Die historische Mathematik und die angeblich rationale Moral:* Im Absatz 10 stellt Descartes die gelernte Mathematik den Schriften über die Sitten gegenüber²⁷. Die rationale Wissenschaft schlechthin wird nur für technische Zwecke

²⁶ A.-T., VI, 7: „J'estimais fort l'éloquence, et j'étais amoureux de la Poésie; mais je pensais que l'une et l'autre étaient des dons de l'esprit, plutôt que des fruits de l'étude. Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, et qui digèrent le mieux leurs pensées, afin de les rendre claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlent que bas breton, et qu'ils n'eussent jamais appris de Rhétorique. Et ceux qui ont les inventions les plus agréables, et qui les savent exprimer avec le plus d'ornement et de douceur, ne laisseraient pas d'être les meilleurs poètes, encore que l'art poétique leur fût inconnu.“

²⁷ A.-T., VI, 7 f.: „Je me plaisais surtout aux Mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons; mais je ne remarquais point encore leur vrai usage, et, pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnais de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé. Comme, au contraire, je comparais les écrits des anciens païens, qui traitent des mœurs, à des palais fort superbes et fort magnifiques, qui n'étaient bâtis que sur du sable et sur de la boue.“

betrieben. Sie wird im Grunde historisch gelehrt und gelernt. Descartes stimmt mit Kant darin überein: für eine technische Anwendung genügt es, oder ist es nicht schädlich, von einer Vernunftkenntnis eine bloß historische Erkenntnis zu besitzen²⁸. Bei der Mathematik handelt es sich um eine rationale Erkenntnis, die historisch gelernt und technisch angewandt wird. Die Schriften über die Sitten der alten Schriftsteller jedoch stellen sich als großartige Gebäude, als rationale Betrachtungen heraus, die allgemein gelten wollen, die aber nur auf Sand oder Lehm aufgebaut worden sind. Descartes muß also eine Moral ablehnen, die ohne rationale Begründung als rational auftreten will. Wir werden sehen, daß die provisorische Moral die Anerkennung des Historischen als Grundlage hat.

10. *Die Historische und die angeblich rationale Theologie. Historische Auffassung von den Philosophien:* Die Einstellung Descartes' gegenüber der Theologie verweist auf die gesamte Gottesfrage in seinem Denken und im Denken der Neuzeit. Wir beziehen uns nur auf den Absatz 11. Das Seelenheil hängt nicht von der Gelehrsamkeit ab, und die geoffenbarten Wahrheiten, die zu ihm führen, stehen über dem menschlichen Verstand²⁹. Descartes bejaht die positive oder historische Theologie und lehnt die rationale, scholastische Theologie ab. Diese will als rational auftreten, aber wie die gesamte Wissenschaft der Bücher ist sie nur Historie. Die geoffenbarte Theologie muß als ein Moment der historischen Ordnung anerkannt werden. Eine Theologie, welche im Gegenteil als rationale Konstruktion auftritt, wird natürlich als Historie, als gegebene Lehre angesehen.

Die Philosophie, die er in La Flèche studiert hatte und überhaupt die Philo-

²⁸ Kant, Logik, Einleitung, III, Akad.-Ausgabe, IX, 22: „Bei einigen rationalen Erkenntnissen ist es schädlich, sie bloß historisch zu wissen, bei anderen hingegen ist dieses gleichgültig. So weiß z. B. der Schiffer die Regeln der Schifffahrt historisch aus seinen Tabellen; und das ist für ihn genug. Wenn aber der Rechtsgelehrte die Rechtsgelehrsamkeit bloß historisch weiß, so ist er zum ächten Richter und noch mehr zum Gesetzgeber völlig verdorben.“ Bei Kant kann die gelernte Mathematik, subjektiv gesehen, auch eine Vernunftkenntnis sein (vgl. Anm. 4). Bei Descartes ist die gewöhnliche, gelernte Mathematik bloß Historie. *Regulae*, III, A.-T., X, 367: „Et nihil prodesset suffragia numerare, vt illam sequeremur opinionem, quae plures habet Auctores: nam, si agatur de quaestione difficili, magis credibile est ejus veritatem a paucis inveniri potuisse, quàm a multis. Sed quamvis etiam omnes inter se consentirent, non tamen sufficeret illorum doctrina: neque enimvquam, exempli gratiâ, Mathematici evademus, licet omnes aliorum demonstrationes memoriâ teneamus, nisi simus etiam ingenio apti ad quaecumque problemata resolvenda; vel Philosophi, si omnia Platonis & Aristotelis argumenta legerimus, de propositis autem rebus stabile judicium ferre nequeamus: ita enim, non scientias videretur didicisse, sed historias.“ *Gespräch mit Burman*, A.-T., V, 176 (Descartes antwortet in Beziehung auf den *Discours*, 2. Teil, A.-T., VI, 19, „... bien que je n'espérasse aucune autre utilité, sinon qu'elles [les mathématiques] accoutumeraient mon esprit à se repaître de vérités, et ne se contenter point de fausses raisons“): „Ille usus ex Mathesi vulgari hauriri non potest; ea enim constat sola fere historia seu explicatione terminorum et similibus, quae omnia facile per memoriam addisci possunt, quam etiam excolunt.“

²⁹ A.-T., VI, 8: „Je révérais notre Théologie, et prétendais, autant qu'aucun autre, à gagner le ciel; mais ayant appris, comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées, qui y conduissent, sont au dessus de notre intelligence, . . .“

sophie der Bücher wird als Historie angesehen. Descartes hat eine propositionelle Auffassung von den Philosophien und denkt nicht an ein inneres Verhältnis zwischen ihnen und der Wahrheit, sondern sieht es als äußeres und zufälliges Verhältnis, wie einen Glückstreffer³⁰. Da die sich einander widersprechenden Philosophien bloß aus Propositionen bestehen, die Meinungen ausdrücken, kann nur eine einzige von ihnen wahr sein, so wie nur *eine* Proposition über die Seitenzahl des Dreiecks die Wahrheit treffen kann. Die Gegenwart der vorhergehenden Philosophien ist also für Descartes bloß historisch. Von der Philosophie der Bücher haben wir nur eine historische Erkenntnis. Die Philosophien befinden sich nicht in einer Vergangenheit, die ihn doxographisch interessieren würde. Sie befinden sich in der Gegenwart, in dem Unterricht, der ihm erteilt wurde, und in dieser Gegenwart sind sie Historie, etwas Gegebenes.

11. Das große Buch der Welt. Wiederholung und Bestätigung der Unterscheidungen in der Welterfahrung: Die Kritik der *litterae humaniores* ist nicht eine rein theoretische, lebensferne Erwägung. Sie entspricht seiner persönlichen Erfahrung. Descartes ist aus seinem eigenen *topos* in beide Richtungen hinausgegangen durch das Lesen, den Umgang mit Menschen und das Reisen. Die zwei letzten Absätze des ersten Teiles schildern das Lesen im großen Buch der Welt, die Welterfahrung, die er zwischen dem Abschluß der Studien im Jahre 1616 und den Reflexionen von 1619 gemacht hat.

Ob Descartes seine nuancierte Kritik schon *damals*, beim Abschluß der Studien ausüben *konnte*, und anschließend die Erfahrung in die Zweite Richtung seine Stellungnahme bestätigte, ist freilich eine historische Frage, welche die faktische Historizität des *Discours* als Schrift betrifft. Wir sind auf den Text angewiesen und bei diesem geht es um die Entsprechung der Stellungnahme mit der eigenen Lebenserfahrung. Die in der Kritik der humanistischen Bildung operierenden Unterscheidungen und die Anerkennung des Historischen sind, wie gesagt, nicht endgültige Resultate. Als Sache einer Lebenserfahrung müssen sie in jeder Etappe des Lebenslaufes wiederholt und vertieft werden.

Am Ende seines Studienganges gab der enttäuschte Descartes die literarischen Studien auf. Er war entschlossen, keine andere Wissenschaft zu suchen als diejenige, die er in sich selbst oder im großen Buch der Welt finden könnte. Das Buch der Welt bot ihm aber die Wahrheit auch nicht, doch war die Erfahrung positiv zu deuten. In den Bräuchen anderer Menschen bemerkte er eine fast so große Verschiedenheit, wie er sie vorher in den Meinungen der Philosophen an-

³⁰ A.-T., VI, 8: „Je ne dirai rien de la Philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et pour conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres; et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable.“

getroffen hatte³¹. Die Verschiedenheit als Kennzeichen des Historischen ist sowohl in den Bräuchen als in der Philosophie anzutreffen, gerade weil die Philosophie der Bücher und der Schule Historie ist. Der größte Nutzen, den er daraus zog, bestand in der Beobachtung, „daß manches, obgleich es uns ganz überspannt und lächerlich scheint, doch immerhin bei anderen großen Völkern allgemein verbreitet ist und gebilligt wird“³². Er bestätigte also in der Welterfahrung die Notwendigkeit, das Historische als solches und in seiner eigentümlichen Beschaffenheit anzuerkennen. Aus der Erfahrung lernte er „nichts allzu fest zu glauben, wovon man mich nur durch Beispiel und Herkommen [coutume] überzeugt hatte“³³. Er lernte also, daß Historische als etwas bloß Gegebenes anzusehen und es nicht als etwas Absolutes hinzunehmen, und dies bedeutet, daß Historische als solches anzuerkennen. Durch die Welterfahrung konnte er sich von vielen Irrtümern befreien, „die das natürliche Licht unseres Verstandes verdunkeln und uns unfähiger machen können, Vernunft anzunehmen“³⁴. Die Irrtümer sind alle, unserer Interpretation zufolge, auf die erörterten Verwechslungen zurückzuführen. Wenn diese uns verhindern können, die Stimme der Vernunft zu vernehmen, dann sind die entsprechenden Unterscheidungen selbst vernünftig.

Die Lebenserfahrungen in beiden Dimensionen der Mannigfaltigkeit des Historischen bergen einen Sinn, der seinerseits kein Gegenstand einer historischen Feststellung ist. Dieser Sinn, der die Erfahrungen als Weg zum Denken und Weg des Denkens konstituiert ist dasjenige, was die Selbstbiographie verfolgt.

II. Discours, 2. Teil

12. *Die Anerkennung des Historischen als solches und die politische Einstellung Descartes'*: Im zweiten Teil des Discours, vor der Darstellung der Regeln der Methode, trifft Descartes gewisse Vorkehrungen, um den Charakter seines Vorhabens zu klären und es zu rechtfertigen. Er unterstreicht, daß sein Vorhaben ausschließlich in einer individuellen und rein theoretischen Revolution besteht. Dabei erklärt er sich gegen eine politische Revolution. Man kann ihn als konservativ und sogar als reaktionär deuten, aber auch im Gegenteil als ver-

³¹ A.-T., VI, 10: „Il est vrai que, pendant que je ne faisais que considérer les moeurs des autres hommes, je n'y trouvais guère de quoi m'assurer, et que j'y remarquais quasi autant de diversité que j'avais fait auparavant entre les opinions des philosophes.“

³² A.-T., VI, 10: „... plusieurs choses qui, bien qu'elles nous semblent fort extravagantes et ridicules, ne laissent pas d'être communément reçues et approuvées par d'autres grands peuples, ...“. Wir zitieren nach der Übersetzung von Lüder Gäbe, Hamburg, Philos. Bibl., 1960, S. 8.

³³ A.-T., VI, 10: „... à ne rien croire trop fermement de ce qui ne m'avait été persuadé que par l'exemple et par la coutume; ...“. Nach derselben Übersetzung, S. 8.

³⁴ A.-T., VI, 10: „... je me délivrais peu à peu de beaucoup d'erreurs, qui peuvent offusquer notre lumière naturelle, et nous rendre moins capables d'entendre raison.“ Nach derselben Übersetzung, S. 8.

kappten und listigen Revolutionär, dem jedes Mittel recht ist, sein wirkliches Vorhaben zu verschleiern. Die ersten Absätze des zweiten Teiles können in beide Richtungen interpretiert werden. Dazu braucht man nur das Verhältnis zwischen der Absicht des Verfassers und seiner Schrift entweder als direktes Verhältnis anzusehen oder als ein durch einen Umweg vermitteltes Verhältnis zu deuten. Nun, wie wir schon bemerkt haben, beide Deutungen sind genetisch. Sie appellieren an die empirischen Absichten des Verfassers, die nur mutmaßlich erkannt werden können, und bedeuten eine Mediatisierung des Textes zu etwas, das jenseits desselben liegt. Und das Jenseitige ist in diesem Fall etwas bloß Historisches, das wir nicht befragen können. Die Schrift würde schließlich nur als Ausdruck empirischer Absichten oder als Mittel zum Zweck angesehen werden. Sie würde also nichts Thematisches enthalten.

Im ersten Absatz vergleicht er Gebäude, Städte und Gesetzgebungen, die Wissenschaft der Bücher mit den Einsichten eines einfachen Mannes vom gesunden Verstande und schließlich die individuelle Entwicklung als Historie mit dem, was die Vernunft leisten kann. Der Leitfaden der Vergleiche ist folgender: Werke, die aus verschiedenen Teilen zusammengestellt sind oder an deren Herstellung viele gearbeitet haben, sind nicht so vollkommen wie jene, die einzelne Menschen verstandesmäßig hervorgebracht haben. Das von einem Architekten in einem Zuge entworfene Gebäude ist schöner, so wie die auf einer freien Ebene von einem einzigen Ingenieur geplante Stadt. Die Gesetzgebung des Lykurg ist vollkommener als das allmählich anwachsende Gewohnheitsrecht vieler Völker. Und es kommt nicht auf die Beurteilung einzelner Gesetze, sondern auf das Ganze an. Die Gedanken eines Mannes vom gesunden Verstande über die Sachen, die ihn angehen, stehen der Wahrheit näher als die Wissenschaft der Bücher, die mindestens zum Teil aus allmählich angehäuften Meinungen und Mutmaßungen bestehen. Und wir selbst sind, unserer individuellen Entwicklung entsprechend, wie ein von vielen Händen geschriebenes Buch, nämlich von den Sinnen, von Lehrern und Begierden.

Bei den Vergleichen lesen wir nicht eine Wertung des Verstandesmäßigen, sondern die schlichte Bestätigung heraus, daß das Historische eigenartig und von dem Rationalen verschieden ist. Beim Historischen ist keine innere Einheit, kein System, kein Weg zur Wahrheit, d. h. keine Methode, keine gewisse und evidente Wahrheit zu finden. Die neutrale Entgegensetzung bedeutet eine Anerkennung des Historischen in seiner eigenen Beschaffenheit. Das Historische ist vielfältig und heterogen, asystematisch und amethodisch, es liegt diesseits oder jenseits rationaler Wahrheit und Unwahrheit. Und doch ist es nicht etwas Disparates und Absurdes, es bildet eine gewisse Ordnung, die ihren eigenen Sinn besitzt. Man muß gerade das Historische anerkennen, um nach innerer Einheit, nach System, nach einem Weg zur gewissen und evidenten Wahrheit streben zu können.

Der Absatz bedeutet nicht, dem Verstande einen Vorrang gegenüber dem Geschichtlichen zuzuschreiben, und auch nicht, daß das faktisch Gegebene keinen (inneren) Sinn habe. Die Anerkennung des Historischen bedeutet im Gegenteil,

für das Historische einen Sinn zu postulieren. Jede Privatperson darf ihr Haus niederreißen, um ein neues bauen zu lassen, vor allem wenn es zusammenzubrechen droht. Aber es ist nicht üblich, daß alle Häuser einer Stadt niedergerissen werden, nur um die Straßen schöner zu gestalten. Auch in der Gesellschaft wäre es unbesonnen, den Staat völlig zu ändern versuchen, oder sogar nur den Körper der Wissenschaften und die Schulordnung, insofern diese der historischen Ordnung angehören. Indessen jeder darf eine persönliche und intellektuelle Revolution durchführen. Die Schwierigkeiten eines Umsturzes der alten Meinungen sind nicht mit denjenigen zu vergleichen, welche die Reform des Gemeinwesens begleiten würden.

Jede politische Ordnung weist Unvollkommenheiten auf, aber Zeit und Gewohnheit haben sie gemildert. Das Historische hat irgendwie einen eigenen Sinn und es ist nicht ratsam, es im Namen der *ratio* ändern zu wollen. Descartes erklärt sich gegen die Sozialrevolution. Ein solches Unterfangen wäre gefährlich und, wenn im Namen der *ratio* unternommen, im Voraus zum Scheitern verurteilt, denn durch die Änderung der historischen Ordnung kann man niemals eine rationale Ordnung stiften. Es kann immer nur eine andere historische Ordnung entstehen.

Das Historische ist so beschaffen, daß es nur historisch sein kann. Es ist nicht Quelle der rationalen, wissenschaftlichen Wahrheit, und zugleich kann es weder Gegenstand der Wissenschaft werden, noch durch die *ratio* direkt verändert werden.

Die politische Einstellung des empirischen Descartes mag subjektiv revolutionär oder konservativ gewesen sein, das wissen wir definitiv nicht und es ist thematisch auch nicht entscheidend. Die textuelle Ablehnung der Sozialrevolution ist kongruent mit der Thematik. In der revolutionären Haltung lauert die Gefahr, daß bloß formal Mögliche dem historisch Möglichen gleichzusetzen.

Jetzt können wir die Frage beantworten, inwiefern Descartes die Überlieferung und die Autorität ablehnt. Er lehnt die Überlieferung, die nur historisch zu sein vermag, ab, insofern diese als rational, einheitlich, systematisch, notwendig auftreten will. Die Autorität des Historischen, sei es in der Form der bestehenden politischen Verhältnisse, der Kirche, der Bräuche und Sitten seiner Mitmenschen, weist er keineswegs zurück.

Das Historische wird in seinem ganzen Umfang aufgefaßt und dem Rationalen entgegengesetzt: sowohl das Überlieferte und das Gelernte, als auch das scheinbar unmittelbar Gegebene. Die Unterscheidung und Trennung zwischen Historischem und Rationalem wird bei Descartes vollzogen, also am Anfang des ‚Rationalismus‘. Der Empirismus dagegen, indem er die Überlieferung und die Autorität diskutiert, bezieht sich auf die Empirie, die gerade für Descartes eine Weise des Historischen darstellt. So sagt Locke mit Recht, daß er bei der Untersuchung der Erkenntnis einer einfachen historischen Methode folgen wird^{34b}. In derselben ontologischen Linie des neuzeitlichen Denkens, bei der am

^{34b} Locke, An essay concerning human understanding, I, I, § 2.

Anfang die radikale Trennung vorgenommen wird, liegen später die Bedingungen für die Synthese des Geschichtlichen mit dem Vernünftigen, immer im Gegensatz zum bloß Historischen.

Die politische Einstellung Descartes' am Anfang des zweiten Teiles bedeutet auch, daß die Unterscheidungen nicht auf einmal und für immer festgelegt worden sind. Sie müssen geübt und weiter erfahren werden. Die Einstellung gegenüber der gesellschaftlichen Ordnung ist eine Gelegenheit, um die Unterscheidungen und die Anerkennung des Historischen zu üben. Sie ist sogar eine Vorwegnahme der provisorischen Moral.

13. Das Bild des historischen Weges und der Weg der Methode: Am Ende des zweiten Absatzes bietet uns Descartes ein Bild des historischen Weges, das dem Bilde der Methode entgegengesetzt ist und an das alte *via trita via tuta* erinnert. Er vergleicht die politische Ordnung mit den großen Straßen, die sich an den Bergen entlangschlängeln. Sie bilden eine weite Strecke, sie sind aber sicher und durch den Verkehr gebenet³⁵.

Das Bild ist demjenigen der Methode im ersten Absatz des ersten Teiles entgegengesetzt³⁶. Der Weg der Methode ist der gerade und umweglose, auf dem wir uns sicher der Wahrheit nähern können. Auf dem Berge ist es nicht ratsam, diesen geradlinigen Weg der Methode zu versuchen. Wer ihm folgte, liefe Gefahr, später, niemals oder nicht unversehrt das Ziel zu erreichen. Die Biegungen der Straße verraten nicht eine Unvollkommenheit des Berges. Die Krümmungen sind einfach durch die Seinsweise des Historischen bestimmt, sie entsprechen seiner Natur. Es ist auch nicht ratsam, dem historischen Weg zu folgen, wenn es sich um die Wissenschaft handelt, weil diese nichts Historisches ist. Durch die Bücher, deren entgegengesetzte Meinungen den Wegbiegungen ähnlich sind, kann sie nicht gefunden werden.

14. Die Anerkennung des Historischen als Bedingung für das theoretische Projekt und als Hintergrund der ersten Regel der Methode: Im dritten Absatz des zweiten Teiles wird das Vorhaben als eine Reform seiner eigenen Gedanken geschildert und es werden diejenigen Arten von Menschen erwähnt, die seinem Beispiel nicht folgen sollen³⁷.

³⁵ A.-T., VI, 14: „... en même façon que les grands chemins, qui tournoient entre des montagnes, deviennent peu à peu si unis et si commodes, à force d'être fréquentés, qu'il est beaucoup meilleur de les suivre que d'entreprendre d'aller plus droit, en grim pant au-dessus des rochers, et descendant jusques au bas des précipices.“

³⁶ A.-T., VI, 2: „... et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent, et qui s'en éloignent.“

³⁷ A.-T., VI, 15: „La seule résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance, n'est pas un exemple que chacun doit suivre; et le monde n'est quasi composé que de deux sortes d'esprits auxquels il ne convient aucunement. A savoir, de ceux qui, se croyant plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuvent empêcher de précipiter leurs jugements, ... Puis, de ceux qui, ayant assez de raison, ou de modestie, pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux, que quelques autres par lesquels ils peu-

Ich würde zu jenen gehören, sagt Descartes im vierten Absatz, die sich mit den Meinungen Anderer zufrieden geben, wenn ich nur einen einzigen Lehrer gehabt hätte, wenn ich nicht gewußt hätte, wie verschieden die Meinungen der Gelehrten zu allen Zeiten gewesen sind, wenn ich nicht gereist wäre und sogar nicht die Veränderung der Moden wahrgenommen hätte. Die Stelle ist wichtig für unsere Interpretation. Der Text erinnert an die Erfahrung in beiden Dimensionen des Historischen und stellt sie in Beziehung zu dem Projekt. Descartes hätte also niemals an die Methode gedacht, niemals den Umsturz der alten Meinungen unternommen, niemals philosophiert, wenn er das Historische an den Lehren und Meinungen, an den Sitten und Moden nicht anerkannt hätte. Die Erfahrung des Historischen ist also eine Bedingung für das theoretische Projekt. Aber – wir werden es zu zeigen versuchen – es handelt sich nicht lediglich um eine faktische, zufällig erfüllte Bedingung, auch nicht um eine nackte vorphilosophische Erfahrung.

Schließlich wird im vierten Absatz der Konsensus als Wahrheitskriterium abgelehnt, so wie es schon in der dritten Regel geschieht, obwohl es als ein historisches aufzunehmen ist³⁸. Auch wenn alle Meinungen und Beispiele übereinstimmen würden, stände die Übereinkunft in keinem inneren Verhältnis zur Wahrheit, weil sie nur etwas historisch Gegebenes wäre. Aber für den *usus vitae*, d. h. eben als etwas auf das Historische Bezogenes, werden der Konsensus und die Wahrscheinlichkeit ohne weiteres angenommen.

Die gelernten Disziplinen, welche zu der Ausarbeitung der Methode beitragen könnten, nämlich die Logik, die geometrische Analyse und die Algebra, werden im Absatz 6 kritisiert. Neben den von Descartes angegebenen Gründen erinnern wir daran, daß die gewöhnliche und gelernte Mathematik Historie ist.

Wir können nicht auf die Interpretationen der Methode eingehen und werden nur die erste Regel berücksichtigen. Erlauben wir uns doch, zwei Interpretationen als Idealtypen zu skizzieren. Die Methode kann in Beziehung zu dem mathematisch-wissenschaftlichen Entwurf und zu den *Regulae ad directionem ingenii* als ein besonderes Moment der Entwicklung des cartesischen Denkens oder von den *Meditationen* her interpretiert werden. Im letzten Fall kommen die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Implikationen der ersten Regel zur Geltung. Lesen wir die erste Regel von unserem Standpunkt wieder³⁹. Nun, in beiden Interpretationen setzt diese Regel die Anerkennung des Historischen voraus. Sowohl die mathematische als auch die ontologische Evidenz setzen sich vom Historischen ab. Wir werden zu zeigen versuchen, wie in der ersten Medi-

vent être instruits, doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres, qu'en chercher eux-mêmes de meilleures.“

³⁸ *Regulae*, III, A.-T., X, 367, zitiert in Anm. 28.

³⁹ A.-T., VI, 18: „Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vrai, que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.“

tation die Evidenz des *a priori* der Hypothese des ununterbrochenen Traumes standhält, welche alles in ein gegebenes, *historisches* Traumbild verwandelt hat. Aber die Fiktion des bösen Geistes historisiert das *a priori*, verwandelt es in etwas Gegebenes. Die Zweifellosigkeit der unbeschränkten Freiheit und die immanente Evidenz des *cogito me cogitare* heben sich von allem bloß Gegebenen, das *a priori* inbegriffen, ab.

Die Übereilung ist verständlich auf Grund des Verhältnisses zwischen Verstand und Wille. Sie hat aber ihre Quelle im Historischen: dieses drängt uns auf, ohne Evidenz zu urteilen. Die Voreingenommenheit zu vermeiden, bedeutet alle Vorurteile auszuschließen. Die Quelle der Vorurteile ist gerade das Historische als das bloß Gegebene und zugleich das Historische in uns selbst⁴⁰. Um gegen die Vorurteile zu kämpfen, muß man den Feind kennen, d. h. das Historische als solches umgrenzen. Klarheit und Deutlichkeit als Kennzeichen des Wahren setzen auch die Anerkennung des Historischen voraus. Um vollkommen klar zu sein, muß eine Idee deutlich sein. Die Voraussetzung jeder Deutlichkeit aber ist die elementarste Unterscheidung, nämlich des Historischen vom Rationalen. Wie könnte man überhaupt Deutlichkeit erreichen, wenn man in der Verworfenheit lebt?

III. Discours, 3. Teil

15. *Die Anerkennung des Historischen und des echt Möglichen als Grundlage der provisorischen Moral. Die Moral als askesis. Textuelle Kongruenz des dritten Teiles des Discours*: Die provisorische Moral hat immer für die Interpretation Probleme aufgeworfen. Der im Titel „moral par provision“ enthaltene Hinweis auf eine definitive Moral, die niemals geschrieben wurde, kann zu der bedenklichen Frage verleiten, wie eine solche Moral hätte aussehen können. Andererseits besteht ein Gegensatz zwischen der durchbrechenden und revolutionären Haltung und Leistung Descartes' im Bereich der Mathematik und der Metaphysik und seiner provisorischen Moral. In dieser sieht man vielmehr Konformismus und Einfügung in eine Überlieferung.

Die Moral scheint auf Grund äußerer Umstände erklärbar, und Descartes selbst hat an manchen Stellen zu dieser Erklärung beigetragen. Sie wäre der Philosophie äußerlich. „Die provisorische Moral – sagt Gouhier – ist nicht ein Glied des cartesischen Systems“⁴¹. Das Denken liege im System, Moral, Mathe-

⁴⁰ Die Vorurteile haben zum großen Teil ihre Herkunft in unserer Kindheit. Vgl. *Principia*, I, LXXI f.

⁴¹ Henri Gouhier, a.a.O., 248. Aber die Moral ist nicht ohne Weiteres auf äußere Umstände zurückzuführen. Wir zitieren die Stelle des geistvollen Buches Gouhiers, um seiner nuancierten Interpretation gerecht zu werden: „La morale provisoire n'est pas une articulation du système cartésien; pas plus que la méthode ou les mathématiques, elle n'a sa place marquée sur l'arbre de la science; elle est, comme le doute, extérieure à la philosophie achevée parce qu'elle lui est antérieure. La morale provisoire n'est donc pas un simple épisode dans l'histoire des rapports du philosophe avec ses contemporains: elle appartient d'abord à l'Histoire des rapports de Descartes avec son système...“ Die Moral ist zwar nicht bloß auf Grund äußerer

matik und Zweifel betreffen den Weg zum Denken, nicht aber das Denken selbst. Wir gehen im Gegenteil von der Voraussetzung aus, daß der Weg irgendwie in der Sache aufgehoben werden muß.

Wenn man den dritten Teil des *Discours* von unserem Standpunkt aus liest, dann wird die textuelle Kongruenz der provisorischen Moral sichtbar. Es sei uns erlaubt, in einigen Sätzen ihre thematische Interpretation zusammenzufassen.

1. Die Anerkennung des Historischen und die Unterscheidung zwischen dem formal und dem real Möglichen ist die Grundlage der provisorischen Moral.
2. Sie ist eine Bestätigung der Erfahrung des Historischen und der zwei Möglichkeitsweisen.
3. Sie ist zugleich *askesis* der Unterscheidungen, die Sache der Lebenserfahrung und nicht propositionell geprägte Resultate sind.
4. Das Verhältnis zwischen Moral und Methode ist nicht nur äußerlich und vorläufig (die Methode als Rechtfertigung einer *provisorischen* Moral, diese als faktische Bedingung für die Anwendung der Methode), weil Methode und Moral einen gemeinsamen Hintergrund haben. Dieselbe Anerkennung des Historischen und des real Möglichen wird sowohl im theoretischen als auch im praktischen Bereich vorausgesetzt.
5. Es besteht ein inneres Verhältnis zwischen Moral und Metaphysik, indem die Unterscheidung des formal Möglichen vom historisch Gegebenen und die des real Möglichen vom formal Möglichen in der Erfahrung des Meditierens als etwas Entscheidendes vollzogen werden. Oder: indem die geübten Unterscheidungen auf einer ontologischen Ebene nochmals erfahren werden.
6. Der dritte Teil ist ein Glied in der organischen Einheit der Selbstbiographie^{41b}.

Die äußere Erklärung der Moral bleibt eine auf ihrer eigenen Ebene immer gültige Interpretation, aber die thematische Interpretation überschreitet sie und hebt sie auf. Die äußeren Umstände, auf denen die Moral zurückzuführen wäre, gehören zugleich der historischen Ordnung an, die der Philosoph anerkennen soll. Auf diesem Weg ist jede äußere Motivation der Moral zugleich eine innere, aus der Thematik selbst entspringende Motivation.

Versuchen wir das oben Behauptete kurz zu erläutern. Die Moral enthält Maximen für das Handeln im Bereich des Historischen. Es ist nicht verwunderlich, wenn diese keinen rationalen Grund aufweisen können. Ihr Grund muß gerade das Historische selbst in seiner eigentümlichen Beschaffenheit sein. Die drei Maximen setzen die Anerkennung des Historischen und des real Möglichen voraus. Bei der ersten sind die Faktizität und die Verschiedenheit des Historischen entscheidend. Wir sind auf eine *bestimmte* historische Ordnung angewiesen, die wir nicht gestaltet haben. In der Vielfältigkeit der Meinungen und Verhaltensweisen der Mitmenschen muß man dem Wahrscheinlichsten folgen. In ihr können Konsensus und Autorität ihr Recht behaupten.

Umstände erklärbar, aber sie bleibt immerhin der Philosophie äußerlich, denn sie gehört der Historie der Beziehungen zwischen Descartes, d. h. seiner empirischen Person, und seinem System, d. h. seiner Philosophie.

^{41b} Vgl. unseren Artikel *Para una interpretació temàtica de la moral provisorial*, in: *Philosophia* 39 (Mendoza 1972).

Die Entschlossenheit der zweiten Maxime verweist auf die Eigenart des Historischen, das uns faktisch nötigt, zu wählen und zu handeln. Der im Walde Verirrte, der bald hierhin, bald dorthin schweift, begeht nicht einen theoretischen Irrtum, sondern einen viel primäreren: er verkennt seine faktische Situation. Er begeht sozusagen einen theoretisch-praktischen Irrtum, weil die Anerkennung des Historischen das Primärste sowohl für den *usus vitae* als auch für die *contemplatio veritatis* ist. Die zweite Maxime nimmt sogar die dritte vorweg. Der Unentschlossene, der etwas als gut wählt und später als schlecht beurteilt und Reue empfindet, hegt den Wunsch, daß die Entscheidung nicht so getroffen worden wäre, wie sie in der Tat getroffen wurde. Die dritte Maxime fordert gerade zwischen Wunsch und Wille zu unterscheiden. Wir dürfen alles wünschen, der Wunsch kann sich in alle Zeitrichtungen orientieren. Wir können das bloß Mögliche und sogar das Unmögliche wünschen.

Die provisorische Moral hat also die anfänglichen Unterscheidungen zur Grundlage und ist zugleich Bestätigung und *askesis* derselben. Sie steht nicht außerhalb der Philosophie; die Unterscheidungen sind auch Sache der denkenden Erfahrung in den *Meditationen*. Die provisorische Moral kann wohl als mit einer stoischen Tradition vereinbar angesehen werden. Sie weist jedoch textuelle Kongruenz auf. In der thematischen Interpretation ist der dritte Teil des *Discours* nicht eine aus Vorsicht hinzugefügte Moral, sondern ein sinnvolles Glied im Ganzen der Selbstbiographie.

IV. Erste Meditation

16. *Die Unterscheidungen werden in der ontologischen Erfahrung nochmals vollzogen. Die Lebenserfahrung bleibt nicht außerhalb der Philosophie, der Weg wird in der Sache aufgehoben:* Wenden wir uns nun der ersten Meditation zu. Bei den Interpretationen begegnen wir auch hermeneutischen Fragen. Man hat sie als eine literarische Einleitung in die Darstellung der Metaphysik angesehen. In diesem Fall kann die Frage nach ihrer Entstehung am Platze sein⁴². Aber wenn die erste Meditation genetisch erklärt werden kann, dann bilden die *Meditationen* keine organische Einheit und es fällt bei ihnen Form und Inhalt auseinander. Die Form wäre zufällig und äußerlich, Descartes könnte eine andere Form für denselben Inhalt gewählt haben, so wie er tatsächlich im ersten Teil der *Prinzipien* getan hat. Die aus bestimmten Gründen gewählte Form würde nicht aus der Sache selbst entspringen und könnte mit dieser keineswegs übereinstimmen. Aber wenn man die *Meditationen* als eine ontologische Erfahrung ansieht, dann ist *meditatio* keine Form, oder sie ist die notwendige Form, und die Sache ist nicht von der Darstellungsweise zu trennen. Die erste Medi-

⁴² Étienne Gilson, La genèse de la Première Méditation, in: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Paris 1951) 184–201. Zu den *Meditationen* verweisen wir auf unseren Versuch *Experiencia y trascendencia ontológica en las 'Meditaciones' cartesianas*, in: *Philosophia*, Jg. 26 (Mendoza 1962) 24–49.

tation und ihre Thematik, der hyperbolische Zweifel, zeigen sich dann als ein notwendiges Glied der ganzen Erfahrung, sogar als eine Vorwegnahme des ganzen metaphysischen Entwurfes.

Der cartesische Zweifel ist dialektische Bewegung in mehreren Schritten, die sich selbst überholt und aufhebt. In einem ersten Schritt wird das Sinnfällige bezweifelt. Die Unterscheidung zwischen entfernten Gegenständen und dem anscheinend Unmittelbar-Sinnfälligen, unserem Leibe, entkräftet das Argument. Man darf also nicht alles bezweifeln auf Grund der Tatsache, daß die Sinne uns bisweilen täuschen.

Der zweite Schritt überholt den ersten und hebt die Fraglichkeit des Arguments auf. Die Hypothese des ununterbrochenen Traumes verwandelt die ganze Erfahrungswelt in ein Traumbild, in dem die erwähnte Unterscheidung beim Sinnfälligen keine Rolle mehr spielt. Aber auf Grund der Traumhypothese darf er auch nicht alles in Zweifel setzen. Das Traumbild wird in seine Elemente abgebaut und in dieser Analyse leuchtet das *a priori* auf, welches dem Zweifel standhält: „Denn ich mag wachen oder schlafen, so ist doch stets $2 + 3 = 5$, das Quadrat hat nie mehr als vier Seiten, . . .“⁴³.

Der Zweifel, bis jetzt direkt an das Gegenständliche gerichtet, ist im zweiten Schritt sozusagen erschöpft. Dann geschieht die Peripetie vom Gegenstand, dem standhaltenden *a priori* zur Subjektivität. Das *a priori* ist gewiß für ein Ich, das es für wahr hält. In einem dritten Schritt kehrt die Zweifelsbewegung ihre Richtung um. Die Gewißheit des *a priori* ist eine subjektive Gewißheit und sie wird an der Selbstgewißheit des Ich selbst gemessen werden. Die Subjektivität ist ihres eigenen Seins durchaus nicht gewiß. Die gedankliche Überlegung auf Grund einer alten Meinung führt zur Hypothese des täuschenden Gottes, die ein Motiv bietet, um das *a priori* zu bezweifeln: „. . . und so sehe ich mich endlich gezwungen, zuzugestehen, daß an allem, was ich früher für wahr hielt, zu zweifeln möglich ist . . .“⁴⁴. Auf Grund der Hypothese des täuschenden Gottes ist es also ‚möglich‘, zulässig, d. h. widerspruchsfrei, an allem zu zweifeln. Die Zweifelsbewegung wird bis zu dieser Hypothese durch die formale Möglichkeit bestimmt. Alle nacheinander überholten und aufgehobenen Motive oder Argumente sind darauf gerichtet zu zeigen, daß man ohne Widerspruch zweifeln darf. Die formale Möglichkeit genügt aber nicht, das Bezweifelbare bleibt immer wahrscheinlich⁴⁵.

⁴³ A.-T., VII, 20: „Nam sive vigilem, sive dormiam, duo & tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quàm quator; . . .“. Wir zitieren nach der deutschen Übersetzung von Artur Buchenau (Philos. Bibl., 1953) 14.

⁴⁴ A.-T., VII, 21: „. . . sed tandem cogor fateri nihil esse ex iis quae olim vera putabam, de quo non liceat dubitare, . . .“. Nach der angeführten Übersetzung, S. 15.

⁴⁵ A.-T., VII, 22: „. . . nec unquam iis (consuetis opinionibus) assentiri & confidere desuescam, quamdiu tales esse sponam quales sunt revera, nempe aliquo quidem modo dubias, ut jam jam ostensum est, sed nihilominus valde probabiles, & quas multo magis rationi consentaneum sit credere quàm negare.“ Nach der angeführten Übersetzung, S. 15. Die Unterscheidung zwischen trügerischem Gott und genius malignus entspringt hier – eigentlich als Unterscheidung zwischen Hypothese und Fiktion – einfach dem Leitfaden der Unterscheidung

Im Bereich der formalen Möglichkeit hat der Zweifel seinen vollen Umfang erreicht und ist erschöpft. Der Zweifel kann in dieser Richtung nicht weitergehen. Man darf ohne Widerspruch an allem Gegenständlichen zweifeln, aber nichts weiter. Die Fiktion des *genius malignus* ist etwas ganz Anderes. Sie ist kein Motiv neben den anderen, keine Hypothese, sondern eine willkürliche Entscheidung, eine Tat, welche die ganze Zweifelbewegung aufhebt. Mit ihr geschieht der Umschlag von der formalen zur wirklichen Möglichkeit. Die Unterscheidung zwischen Hypothese (des täuschenden Gottes) und Fiktion ist natürlich entscheidend. Die Fiktion verwirklicht die unbeschränkte Freiheit zu bezweifeln und zu verneinen. Und auf diese Weise zeigt sie diese Freiheit als möglich, aber nicht auf Grund der Widerspruchslosigkeit, sondern durch ihre faktische Verwirklichung. Es ist bekannt, daß nur die Fiktion des bösen Geistes das Einzigartige und Neue des cartesischen Zweifels darstellt. Nur durch diese Fiktion ist der Zweifel eigentlich hyperbolisch, d. h. äußerst übertrieben und transzendierend. Die Freiheit, die sich in ihr als wirklich möglich zeigt, ist das Einzige, das dem Zweifel standhält. Diese Freiheit zeigt sich als das den Zweifel selbst Ermöglichende. Als Bedingung der Möglichkeit des Zweifels kann die Freiheit selbst nicht bezweifelt werden.

Die unbeschränkte Freiheit zeigt sich als ein Faktum. Die Zweifelbewegung geht zuerst von den zweifelhaften, von den Sinnen vermittelten *facta*, zur vorläufigen Zweifellosigkeit des *a priori*, und danach von diesem zur Zweifellosigkeit eines Faktums, welches alles Gegenständliche, das *a priori* *inbegriffen*, transzendiert. Dieses Faktum ist bereits die Selbstgewißheit des Ich, an welcher Descartes die Gewißheit des *a priori* und des Gegenständlichen überhaupt messen wollte. Das Faktum wird sich in der zweiten Meditation als *cogito me cogitare* explizieren. Die Unterscheidung zwischen formaler und realer Möglichkeit ist also im dialektischen Gang des Zweifels entscheidend, in ihr gründet die Originalität des cartesischen Zweifels und seine ontologische Relevanz. Die Unterscheidung, wie wir es gezeigt haben, operiert bereits in der kritischen Betrachtung der Fabeln und Historien. Hier wird sie in der ontologischen Erfahrung wieder vollzogen.

Der Zweifel an dem Sinnfälligen bedeutet nicht eine Verkennung des Historischen als Gegebenen. Wenn im ersten Schritt alles, was er als wahr angenommen hatte, auf dem Niveau des Gegebenen gleichgemacht wird, setzt dies vielmehr als Hintergrund die Anerkennung des Historischen in der vormeditativen Erfahrung voraus. Die Unterscheidung des Rationalen vom Historischen wird jetzt auf der ontologischen Ebene des Meditierens erfahren. Das *a priori* hebt sich vom bloß Gegebenen stark ab. Dieser Bereich des Rationalen aber wird auch

zwischen formaler und realer Möglichkeit. Vgl. vom Verf. den in Anm. 42 angeführten Artikel, § 2. Jene Unterscheidung ist heute in der Descartes-Literatur geläufig. Sie erscheint zuerst bei Gouhier, *Essais sur Descartes* (Paris 1937) Kap. IV. Über die Unterscheidung in der Literatur vgl. von dem selben Gouhier *La pensée métaphysique de Descartes* (Paris 1962) besonders 119, Anm. 14. Sie ist auch grundlegend bei Walter Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (1959) 33 f.

transzendiert. In der Fiktion des bösen Geistes *historisiert* die unbeschränkte Freiheit das *a priori*, sie verwandelt es in etwas bloß Gegebenes. Etwas Ähnliches ist in der vormeditativen Erfahrung geschehen. Die Betrachtung der Mathematik als Historie⁴⁶ ist eine Vorform der Transzendierung des *a priori* in der Zweifelbewegung. Die Anerkennung des Historischen zeigt sich als eine Notwendigkeit und zugleich als eine freie Entscheidung. Der Bereich des Rationalen wird auch transzendiert, und zwar durch ein Faktum. Die Faktizität des Historischen – *facta, data* – und die Faktizität der unbeschränkten Freiheit – Faktum – sind verschieden, es besteht jedoch zwischen ihnen eine gewisse Analogie. Die im *Discours* erfahrenen und geübten Unterscheidungen sind grundlegend, um den Bereich der *ratio* und der Wissenschaft zu umgrenzen und zu sichern. Aber die Unterscheidungen haben nicht einen bloß instrumentalen Charakter. Sie operieren auch beim Transzendieren des Bereichs der *ratio* und der Wissenschaft in der ontologischen Erfahrung. Der Ursprung der Anerkennung des Historischen und des real Möglichen liegt im Denken selbst.

Wir haben die erste Meditation berührt, um zu zeigen, wie die Unterscheidungen des *Discours* und die entsprechende Thematik – Kritik der humanistischen Bildung, politische Einstellung, Methode des zweiten Teiles und Moral – nicht außerhalb der Philosophie bleiben. Sie betreffen nicht nur den Weg zum Denken, sondern auch das Denken selbst, oder: der Weg zum Denken wird in der Sache aufgehoben, er wird zum Weg des Denkens und ist schließlich vom Denken selbst unzertrennlich.

Vom Begriff der historischen Erkenntnis bei Kant ausgehend, haben wir einen gleichen, aber operativen Begriff bei Descartes freigelegt, der mit einer besonderen Auffassung des Historischen verbunden ist. Diese bedeutet nicht eine Verkennung der Geschichte. In der Kritik der humanistischen Bildung diskutiert Descartes die pragmatische Geschichte, das äußere Wissen der Vergangenheit in der Weise der Vorstellung, und bestreitet, daß solche Kenntnis und solche verfügbare Vergangenheit einen echt menschlichen Sinn haben, wenn sie uns aus unserer Situation und unserer Gegenwart entwurzeln können. Bei unserem Wiederlesen begegnen wir Sachverhalten, die wir in der Descartes-Literatur bisher nicht erörtert finden. Am Ende stoßen wir auf das Verhältnis zwischen Lebenserfahrung und Denken. Die Selbstbiographie, welche den Sinn der Lebenserfahrung ausarbeitet, soll der Philosophie nicht äußerlich sein, und man kann sich fragen, ob sie nicht die Methode selbst ist. Das Dargestellte verweist ferner, wie am Anfang gesagt wurde, auf eine weitere Untersuchung über die innere Vergegenständlichung der Philosophie im neuzeitlichen Denken.

⁴⁶ Vgl. Anm. 28.