

Grenzen des Zweifels

Skeptizismuskritik bei Augustinus, Heinrich von Gent und Descartes¹

Christoph KANN (Düsseldorf)

1. *Der methodische Zweifel: Motiv dreier Epochen*

Wer sich mit Philosophiegeschichte beschäftigt, sieht sich auf Epocheneinteilungen verwiesen und angewiesen. Dies ergibt sich aus genuin philosophischen Perspektiven oder Strukturierungsinteressen ebenso wie aus rein pragmatischen Gründen. Spätestens seit der Aufklärung sind wir gewohnt, allgemeinesgeschichtliche Epocheneinteilungen innerhalb der Philosophiegeschichte nachzuvollziehen. Was aber lässt uns innerhalb der Philosophiegeschichte sinnvoll von Epochen reden? Welche Binnenkontinuitäten der Epochen setzen wir dabei voraus? Welche Diskontinuitäten lassen uns Epochenwechsel konstatieren? Gibt es Kontinuitäten, die die verschiedenen Epochen transzendieren, und, wenn ja, welche sind das? Prominentester Gegenstand entsprechender Fragestellungen ist wohl das Mittelalter. Was kann als plausibelster Anfangs- und Endpunkt der Philosophie des Mittelalters gelten? Hier stellt sich nicht nur ein Datierungsproblem, sondern ebenso die in der philosophischen Mediävistik beständig diskutierte Frage, ob es überhaupt eine einheitliche, spezifisch mittelalterliche Philosophie gibt, die eine entsprechende Epochenfixierung rechtfertigt. Im Zusammenhang damit stellen sich Fragen wie die, ob ein Denker wie Augustinus oder Boethius eher der Spätantike oder eher der Grundlegung der mittelalterlichen Philosophie zuzurechnen ist, wobei dann gleichzeitig die Fixierung beider Epochen, Antike *und* Mittelalter, zur Disposition steht. Im Vergleich dazu scheint der Beginn der neuzeitlichen Philosophie eindeutiger fixierbar zu sein: Man identifiziert ihn häufig mit der Philosophie des Descartes. Die geläufige Kennzeichnung des Descartes als Vater der Neuzeit, als „Vater der neuern Philosophie“², wie etwa Schopenhauer sagt, ist ebenso wie die damit angezeigte Epochenäsur heute Allgemeingut und Gegenstand unbedenklicher Wiederholung. Gerade deshalb ist diese Sichtweise es nach wie vor wert, hinterfragt zu werden.

Die Charakterisierung des Descartes als Vater der neuzeitlichen Philosophie, als

¹ Ich danke Christoph Horn, Jochen Lechner und Martin Schäfer für ihre Durchsicht des Manuskripts und für wertvolle Hinweise.

² Schopenhauer (1977), 11. Zu dem verbreiteten Topos von Descartes als „Vater“ oder Initialfigur der neuzeitlichen Philosophie vgl. Schütt (1998), bes. 49–86.

Initiator des neuzeitlichen Subjektivismus oder der Moderne, verdankt sich – wenigstens *auch* – der geläufigen Formel *Cogito ergo sum*. Diese Formel verweist auf Grenzen möglichen und sinnvollen Zweifelns. An allem zu zweifeln ist eine Grundform des Skeptizismus. Nach dem erkenntnistheoretischen Skeptizismus der Antike wird wegen mangelnder Kriterien, die Wahrheit eines Urteils sicher zu erkennen, entweder – im Rahmen der pyrrhonischen Skepsis – Urteilsenthaltung als einzig legitime Position angesehen oder – im Rahmen der akademischen Skepsis – die über die Urteilsenthaltung hinausgehende, oft als dogmatisch bezeichnete Auffassung vertreten, dass Wissen unmöglich sei. Die Behauptung der Unmöglichkeit von Wissen – und dies ist die akademisch-skeptische Grundthese, um die es im Folgenden geht – stößt da an eine Grenze, wo der Nachweis gelingt, dass sich bestimmte Erkenntnisse oder Aussagen jedem Zweifel entziehen. Descartes' Methodisierung des Zweifels, d. h. der schrittweise entwickelte und zugleich universelle Zweifel an geltendem Wissen und bestehenden Orientierungen, dient dem Ziel herauszufinden, woran man nicht zweifeln kann bzw. wo der Zweifel notwendig an eine Grenze stößt. Der methodische Zweifel, der zugleich nicht mehr Bezweifelbares ermitteln will, mündet nach Descartes in die *Cogito*-Formel als letzte Gewissheit. Ernst Cassirer sah in diesem „archimedische[n] Punkt“ den „feste[n] und unbewegliche[n] Mittelpunkt einer neuen Welt philosophischer Wahrheit“³.

Die cartesische *Cogito*-Formel ähnelt indessen entsprechenden Reflexionen des Augustinus fast bis aufs Wort, was seit jeher zu der Frage nach direkter oder indirekter Abhängigkeit Anlass gegeben hat.⁴ Bedeutet nun das Vorkommen dieses Arguments bei Descartes *und* Augustinus schon eine epochentranszendierende Kontinuität, die sogar die Rede von Descartes als Vater der Neuzeit wenigstens relativieren könnte? Wie *neu* ist, mit Cassirer gesprochen, Descartes' „Welt philosophischer Wahrheit“?

Um die Frage nach der Kontinuität des *Cogito*-Arguments beantworten zu können, möchte ich mich dem Reflexionsmuster bei Augustinus und Descartes erneut vergleichend zuwenden. Zugleich möchte ich aber die Perspektive gegenüber der bisherigen Forschung erweitern: Da Augustinus einerseits wie nur wenige Denker das Mittelalter beeinflusst hat und andererseits die cartesische Philosophie in besonderer Weise von der Scholastik geprägt ist, werde ich mich der Rolle zuwenden, die der methodische Zweifel und die mit ihm verbundene Skeptizismuskritik auch für die Epoche zwischen Augustinus und Descartes – und das heißt ganz wesentlich: im Mittelalter – gespielt hat. Dabei möchte ich mich auf eine Version des *Cogito*-Arguments im 13. Jahrhundert bei Heinrich von Gent konzentrieren. Das Vorkommen des Arguments im Mittelalter lässt nur eine erste Annäherung an eine Antwort auf die Eingangsfrage nach einer epochentranszendierenden Kontinuität zu. Eine solche Antwort wird zugleich die weitere Frage berücksichtigen müssen, in welchen Kontexten und mit welchen Zielsetzungen das Argument jeweils, d. h. bei Augustinus, Heinrich von Gent und Descartes, verwendet worden ist. Kontinuierli-

³ Cassirer (1985), 215.

⁴ Eine besonders gelungene Bestandsaufnahme der hier relevanten Parallelen zwischen Augustinus und Descartes sowie der entsprechenden Diskussion und Forschungsliteratur bietet Horn (1997).

ches Vorkommen eines Arguments – und dies wird hier zu zeigen sein – bedeutet nicht zugleich die Kontinuität von Funktion und Intention dieses Arguments.

2. Augustinus' *Cogito*: Frühversion des methodischen Zweifels

Unter dem Eindruck systematischer und inhaltlicher Unstimmigkeiten des philosophischen und wissenschaftlichen Lehrbuchwissens gelangt Descartes bekanntlich zu der Zielsetzung eines Neuaufbaus des Wissens mit Hilfe der deduktiv-mathematischen Methode. Durch Eliminierung aller bezweifelbaren Aussagen fixiert er mit dem *Cogito*-Argument die Grenze sinnvollen Zweifels, um auf diesem Fundament das zuvor Bezweifelte ebenfalls gegen skeptische Einwände zu sichern. Dabei ist Descartes stark in der mittelalterlichen Tradition verwurzelt, was sich u. a. an seiner Argumentation für die Existenz Gottes zeigt. Auch in dem methodischen Zweifel erkennt Descartes selbst ein traditionsabhängiges Lehrstück: In seinen Er widerungen auf die Zweiten Einwände zu den *Meditationes* erklärt er, die ganze Erste Meditation auf Dinge verwendet zu haben, die schon von den antiken Skeptikern ausgiebig diskutiert wurden.⁵ Ist Descartes etwa weniger als der Vater der Neuzeit als vielmehr als ein Nachfahre älterer Traditionen relevant? Beides kann durchaus zusammenfallen: Insofern sinnvoll von einer Neubegründung gesprochen werden kann, handelt es sich um eine Neubegründung in latenter Orientierung an geistesgeschichtlichen Voraussetzungen. Gerade bei Descartes zeigt sich, welche traditionellen Voraussetzungen auch da noch wirksam sein können, wo man sich von ihnen prinzipiell zu lösen meint oder vorgibt. Dies führt unmittelbar zu der Frage: Welche Rolle spielt Augustinus für Descartes?

Der Weg, den erkenntnistheoretischen Skeptizismus durch die Selbstgewissheit des eigenen Denkens zu überwinden, wird nach heutiger Kenntnis wohl erstmals von Augustinus bewusst und explizit beschritten.⁶ Dabei ist zunächst von Augustinus' ‚Bekehrung‘ auszugehen. Wenn man von Augustinus' ‚Bekehrung‘ spricht, meint man seinen in *Confessiones* VIII, 6–12, allegorisch geschilderten Entschluss, den christlichen Glauben anzunehmen, der aus seiner Sicht mit dem Platonismus zusammenfällt. Als Voraussetzung für seine religiös-philosophische Konversion und die damit intendierte philosophische Rekonstruktion des Christentums musste Augustinus klären, ob Wahrheitssuche überhaupt sinnvoll ist. Die Unmöglichkeit, in der Gnosis des Manichäismus eine zuverlässige Einsicht zu gewinnen, und der Einfluss der Mittleren Akademie aus seiner Lektüre von Ciceros *Academica* und

⁵ AT VII, 130: „Da also nichts eher dazu führt, eine sichere Erkenntnis der Dinge zu erlangen, als wenn man sich zuvor daran gewöhnt, an allen Dingen, vorzüglich an den körperlichen, zu zweifeln, so konnte ich, wenngleich ich bemerkt hatte, daß es hierüber schon längst eine Reihe von Büchern von Akademikern und Skeptikern gab und ich diesen Kohl nur mit Widerwillen aufwärmte, dennoch nicht umhin, diesem Gegenstande eine ganze Meditation zu widmen“ (Übers. hier und im folgenden, sofern nicht anders vermerkt, A. Buchenau). An dieser Stelle wird die Ambivalenz deutlich, die Descartes' Haltung zur philosophischen Tradition insgesamt prägt.

⁶ Vgl. die Untersuchung zu möglichen Quellen der augustinischen Innenwelt-Konzeption bei Horn (1997), 124–127.

Hortensius hatten ihn – wenigstens hypothetisch – an der Möglichkeit von Wahrheitserkenntnis zweifeln lassen.

Der Skeptizismus diente Augustinus als theoretischer Rahmen, in dem er seine geistigen, sittlichen und religiösen Unsicherheiten adäquat zum Ausdruck bringen konnte.⁷ Die von ihm vorübergehend adaptierte skeptische Position lässt sich kurz so zusammenfassen: Die Möglichkeit von Wissen muss generell bezweifelt werden, da unser Erkennen (sowohl das sinnliche als auch das rationale) von Traum-, Phantasie- und Wahnvorstellungen geprägt bzw. anfällig dafür ist; es kann Trugschlüssen unterliegen, ohne dass es verlässliche Kriterien der Prüfung gibt. Nimmt man nun an, dass Wissen nicht zu erreichen ist, dann kann die philosophische Tätigkeit nur in permanentem Suchen ohne Hoffnung auf definitive Ergebnisse bestehen. Damit verbunden ist, dass der Philosoph keiner Sache zustimmen kann, sondern in Urteilsenthaltung verharren muss. Um aber im Alltag handlungsfähig zu sein, muss der Philosoph von der Überzeugung ausgehen, dass alles Erkennen und Handeln an einem Wahrscheinlichen (*verisimile*) orientiert sei. Auch diese skeptische Position selbst kann – wird sie konsequent vertreten – nicht mehr als Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen, muss doch wie alle anderen Gewissheiten auch die Gewissheit des eigenen Nichtwissens preisgegeben werden.

Sollte also Wahrheitssuche überhaupt sinnvoll sein, so musste sich Augustinus nach *Contra academicos* II, 9, 23 zunächst vom Einfluss des Skeptizismus befreien bzw. seine skeptizistische Einstellung überwinden. Das bekannteste Argument des Augustinus gegen die Skeptiker dokumentiert, wie der Weg zur Gewissheit über den Zweifel führt. Augustinus will nachweisen, dass die eigene Existenz nicht sinnvoll bezweifelbar ist. In *De libero arbitrio* II, 3, 7 argumentiert er gegenüber seinem Dialogpartner Evodius wie folgt: Die Frage nach deiner eigenen Existenz kannst du entweder von vornherein positiv beantworten oder aber negativ, wobei im zweiten Fall die Annahme deiner eigenen Existenz als eine Selbsttäuschung zu erklären wäre. Da aber bei dieser Selbsttäuschung deine Existenz als die des sich Täuschenden vorausgesetzt sein müsste, wäre auch hier die Frage nach der eigenen Existenz positiv zu beantworten. Also kurz: Du brauchst hinsichtlich deiner Existenz keine Täuschung zu fürchten, denn wenn du nicht existierst, könntest du nicht getäuscht werden. So weit das Argument, das auf das cartesische *Cogito* vorausweist; bei Augustinus schließen sich weitere Argumentationsschritte an: Dass du existierst, könnte dir nicht offensichtlich sein, wenn du nicht lebst. Da dir nun beide Sachverhalte – dass du existierst und dass du lebst – im Höchstmaß wahr (*verissima*) erscheinen, ist dir – so Augustinus' dritter und letzter Argumentationsschritt – offensichtlich, dass du es einsiehst. Nach dieser Schrittfolge ergibt sich für Augustinus, dass Existenz und Leben notwendige Voraussetzungen für Einsicht sind. Augustinus hat das Argument in ähnlicher Weise mehrfach wiederholt. In *De vera religione* XXXIX, 73 formuliert er als allgemeine Erkenntnisregel: „Jeder, der einsieht, daß er zweifelt, sieht etwas Wahres ein und ist dessen, was er einsieht, auch

⁷ Augustinus bezeichnet die Skeptiker pauschal als Akademiker. Er beruft sich namentlich, wenn auch wohl nicht aufgrund primärtextlicher Kenntnis, auf die Akademiker Arkesilaos und Carneades.

gewiß. Also ist er eines Wahren gewiß.“⁸ In *De trinitate* X, 10, 16 lautet das anti-skeptische Argument, dass der Geist nichts von dem sein könne, worüber er im Ungewissen sei. In *De civitate Dei* XI, 26, findet sich die prägnante Formel „Denn wenn ich mich täusche, bin ich“ (*Si enim fallor, sum*). Von der unmittelbaren Gewissheit seines Denkens schließt Augustinus auf ein Wissen dieses Wissens, woraus sich für ihn dann als Drittes eine Liebe zu den beiden zuvor genannten Gewissheiten ergibt. Die Intention der augustininischen Argumente, soweit sie die Annahme der eigenen Existenz als letzte Gewissheit sichern sollen, ist jedes Mal dieselbe: Sein Argument soll ihm eine Erkenntnis liefern, die gegen den Zweifel des Skeptikers prinzipiell immun ist. Augustinus geht es, so Flasch, „um die Selbsterfahrung eines Denkenden, in der sich der Skeptizismus zersetzt“⁹. Der Weg der Wahrheitssicherung mittels Selbsterfahrung führt ins eigene Innere: Die Gewissheit des eigenen Lebens ist für Augustinus das „innerste Wissen“ (*intima scientia*; *De trinitate* XV, 21), die Wahrheit wohnt im „inneren Menschen“ (*in interiore homine*; *De vera religione* XXXIX, 72). Keine auf die Außenwelt bezogene Erkenntnis, keine über das eigene Innere hinausweisende Erkenntnis erreicht die Gewissheit von Existenz, Leben und Denken des Zweifelnden. Das Argument des Augustinus dient jeweils der Wendung nach innen, zu sich selbst, um dort zu unhintergebar Gewissheit zu gelangen.

3. Descartes' *Cogito*: Original oder Kopie?

Die Affinität des cartesischen Zweifels und der aus ihm gewonnenen ersten Gewissheit des *Cogito*-Arguments zu Reflexionen des Augustinus ist schon Descartes' Zeitgenossen aufgefallen.¹⁰ So bemerkt Antoine Arnauld in den Vierten Einwänden gegen die *Meditationes*, man müsse sich zunächst „hier über eines wundern, daß nämlich der hochverehrte Mann [d. h. Descartes] genau dasselbe als Grundlage seiner ganzen Philosophie aufgestellt hat wie der heilige Augustinus [...]“¹¹. Augustinus' Feststellung in *De libero arbitrio* II, 3, 7, wonach die Tatsache der Täuschung die Existenz des Getäuschten voraussetzt, findet sich, so Arnauld, in eben derselben Weise in Descartes' hypothetischer Annahme eines Betrügergottes in der Zweiten Meditation, wo es heißt: „Nun, wenn er [d. h. der Betrügergott] mich täuscht, so ist es also unzweifelhaft, daß ich bin.“¹²

Arnauld weist keinesfalls beiläufig auf Descartes' Affinität zu Augustinus hin. Bereits im allerersten Satz seiner Einwände gibt er seinem Erstaunen Ausdruck. Anlass der Verwunderung ist zweifellos die Diskrepanz zwischen dem Anspruch der Voraussetzungslosigkeit einerseits und der offensichtlichen Augustinus-Anleihe andererseits, die ja Descartes' Originalität sehr deutlich in Frage stellt. In Descar-

⁸ Übers. W. Thimme.

⁹ Flasch (1980), 62.

¹⁰ Zu Hinweisen von Zeitgenossen des Descartes auf Augustinus-Affinitäten vgl. die Übersicht in Menn (1998), 66 f., Anm. 42.

¹¹ AT VII, 197.

¹² AT VII, 25.

tes' Erwiderung indessen erscheint Arnaulds Punkt als Bagatelle: „Ich will mich hier nicht damit aufhalten, dem ausgezeichneten Manne zu danken, daß er mich durch die Autorität des heiligen Augustinus gestützt und meine Gründe so dargelegt hat, daß es scheint, als fürchte er, sie möchten anderen nicht stark genug erscheinen.“¹³ Wer aufmerksam liest, erkennt, wie Descartes Arnaulds Punkt verfehlt: Arnauld wundert sich, dass ein dem Anspruch nach voraussetzungsfreier Neubeginn, der sich von allen tradierten Positionen programmatisch distanziert, auf eine klassische Vorgängerposition in fast wörtlicher Weise zurückführbar ist. Descartes versteht dies aber – wenigstens anscheinend – so, als wolle Arnauld ihn autoritativ stützen¹⁴, was ihm aus zwei Gründen missfallen muss: Erstens hält er sein Argument als solches für stark genug, als dass es noch einer autoritativen Stützung oder Legitimierung bedürfte; zweitens sucht Descartes gerade Distanz zu einer Philosophie, die auf Autoritäten aufbaut, gilt doch seine Kritik dem autoritativ verbürgten Lehrbuchwissen.

Arnaulds Vorwurf des uneingestanden Plagiats ist kein Einzelfall. Es gab zahlreiche ähnliche Kritiken, etwa bei Colvius und Mersenne. Andererseits fand Descartes aber auch Verteidiger. So sah sich Pascal veranlasst, die kritisierte Augustinus-Anleihe in ein angemessenes Licht zu rücken: „Ich möchte gerecht urteilende Menschen fragen, ob die Sätze: ‚Der Stoff ist von Natur und unvermeidbar unfähig, zu denken‘, und ‚Ich denke, also bin ich‘ tatsächlich im Geiste des Descartes und des Augustinus die gleichen sind. Hat doch letzterer das gleiche 1200 Jahre früher gesagt. Wirklich bin ich weit davon entfernt zu meinen, Descartes wäre nicht der wirkliche Urheber des Satzes, selbst wenn er ihn nur aus der Lektüre dieses großen Heiligen kennen würde. Denn ich weiß, welcher Unterschied besteht zwischen der zufälligen Niederschrift eines Satzes, ohne daß man eine ausführliche und ausgedehnte Überlegung daran anknüpft, und der Erkenntnis einer bewundernswürdigen Folge aus diesem Satz [...].“¹⁵ Das Verteidigungsargument Pascals findet sich in vergleichbarer Weise auch bei Descartes selbst. So bedankt sich Descartes bei Colvius für einen Hinweis auf *De civitate Dei* XI, 26 als augustinisches Paralleltext zu seinem *Cogito* unter Betonung des Anspruchs, dass das Argument bei ihm selbst eine weiterführende Funktion habe, die bei Augustinus fehle. Während nämlich Augustinus nur die Entdeckung der vom Zweifelnden nicht mehr bezweifelbaren Selbstexistenz gemacht habe, die prinzipiell jedem Autor zugänglich und insofern nichts Besonderes sei, habe er seinerseits hieraus die erheblich weitergehende Erkenntnis gewonnen, dass das Ich (verstanden als *res cogitans*) eine immaterielle Substanz sei.¹⁶ Dieser Gesichtspunkt entspricht dem Argument Pascals, wonach es weniger auf den im Wortlaut aufgegriffenen Einzelsatz ankommt als auf die Originalität von Intention, Funktion und Verwendung des Satzes in einem neuen Kontext.

¹³ AT VII, 219.

¹⁴ Genauso reagiert Descartes in einem Brief vom 2. Mai 1644, AT IV, 113, auf einen Augustinus-Hinweis von Mesland.

¹⁵ Pascal († 1963), 98 f.

¹⁶ Brief an Colvius vom 14. November 1640, AT III, 247; vgl. den Brief an Mersenne vom 23. Mai 1637, AT I, 376.

Allerdings ist diese Einschätzung einer Differenz beider *Cogito*-Versionen, wie sie von Descartes und Pascal zum Ausdruck gebracht wird, wiederum zum Anlass für Kritik genommen worden. So qualifiziert Horn den cartesischen Abgrenzungsversuch des Descartes bzw. die Verteidigung seines Originalitätsanspruchs als oberflächlich und bezieht sich auf Matthews, der richtig darauf hinweise, dass auch bei Augustinus, *De trinitate* X, 10, 14–16, die Unkörperlichkeit des sich selbst erkennenden Geistes, der weder mit Luft, Feuer, Gehirn, Blut noch Atomen zu identifizieren sei, klar zum Ausdruck komme.¹⁷

Ein weiterer Punkt, der Descartes zunächst unglaublich erscheinen lässt, relativiert sich bei näherer Betrachtung. In dem erwähnten Brief an Colvius berichtet Descartes, eigens die städtische Bibliothek aufgesucht zu haben, um die als angebliche *Cogito*-Quelle benannte Textstelle aus *De civitate Dei* XI, 26 nachzulesen. Dieser Bericht steht nach der Auffassung Horns vor allem im Dienste einer Distanzierung des Descartes von Augustinus, wobei jener eine „völlige Unvertrautheit“ mit den Schriften des Kirchenvaters nur suggeriere, während aber, wie schon durch die ältere Augustinus-Forschung (L. Blanchet, G. Lewis, H. Gouhier) plausibel gemacht wurde, Descartes im Rahmen seiner Ausbildung bei den Jesuiten von La Flèche die Zentraltexthe des Augustinus kaum ignoriert haben dürfte.¹⁸ Tatsächlich ist wohl beides richtig und auch vereinbar: Descartes kannte die fraglichen Augustinus-Texte von seiner Ausbildung her – trotz der inzwischen vollzogenen Distanzierung von tradiertem Lehrbuchwissen wird er das augustinische *Cogito* zumindest vage in Erinnerung gehabt haben – und hat sich trotzdem zu einem Bibliotheksbesuch veranlasst gesehen. Höchstwahrscheinliche Schulkenntnisse augustinischer Schriften bedeuten nicht schon deren gründliche und wirksame Präsenz in Denken und Schriften des Descartes.¹⁹ Die Quellenrecherche in der Bibliothek mag daher weniger der simplen Nachprüfung des *Cogito*-Motivs selbst als vielmehr einer Klärung der für Descartes eigentlich relevanten Frage gedient haben, wie das entsprechende Argument motiviert und eingebettet ist bzw. zu welchen weitergehenden Folgerungen es bei Augustinus hinführt. Dazu kommt die Tatsache, dass Augustinus im Gegensatz zu Descartes „keine abgekürzte, formalisierte Sprechweise“²⁰ bildet, um das Argument erkennbar und schlagwortartig wieder aufgreifen zu können. Vielmehr tritt das *Cogito* des Augustinus stets – so auch in *De civitate Dei* XI, 26 – in der

¹⁷ Horn (1997), 113; vgl. Matthews (1992), 15.

¹⁸ Horn (1997), 113.

¹⁹ Vgl. in diesem Sinne auch Menn (1998), 66: „We have direct evidence from Descartes' correspondence that Descartes did read Augustine, but we cannot say when or how much; certainly we cannot 'prove' by this type of evidence that Descartes drew on Augustine [...]“.

²⁰ Horn (1997), 115. Obwohl Descartes einer solchen formelhaften Formulierung eindeutig nähergekommen ist als Augustinus, hat jener sich dennoch viel weniger um eine Standardfassung bemüht, als dies oft vorausgesetzt wird. Bekanntlich handelt es sich bei dem Satz *Cogito ergo sum* um eine Formulierung, die in den von Descartes selbst publizierten Schriften einschließlich der von ihm autorisierten lateinischen Übersetzungen nur ausnahmsweise vorkommt, während Descartes andererseits eine beachtliche Fülle ähnlicher, manchmal kaum noch als Versionen des *Cogito* erkennbarer Formulierungen verwendet, die teils in der philosophiegeschichtlichen Forschung zu ganz unterschiedlichen Problematisierungen geführt haben. Die formelhafte Prägnanz und Konstanz ist also weniger eine besondere Qualität des cartesischen *Cogito* selbst, als vielmehr ein Produkt seiner Rezeption; vgl. Brands (1982), bes. 55–78.

eher latenten Form eines „cogito-like reasoning“²¹ auf. Insofern erscheint es durchaus glaubhaft, dass Descartes den augustinischen Argumentationszusammenhang zumindest über das reine Faktum des *Cogito* hinaus nicht mehr präsent hatte und deshalb, gerade im Zuge der wissenschaftlichen Korrespondenz mit bedeutenden Zeitgenossen, noch einmal sichten wollte.

Während sich also Argumente zur Stützung der cartesischen Position und ihres Originalitätsanspruchs prinzipiell anbieten, ist Pascals Parteinahme für Descartes allenfalls von der Zielrichtung her, nicht aber in Einzelheiten überzeugend. Pascal fasst seine Legitimierung des vermeintlichen cartesischen Eklektizismus zu eng und überdies in einer Weise, die dem konkreten Fall eines augustinischen oder cartesischen *Cogito* nicht gerecht wird: Wir begegnen bei Augustinus, wie wohl deutlich geworden ist, keinesfalls einer „zufälligen Niederschrift“ des *Cogito*-Satzes; auch ist die Qualität der „bewundernswürdigen Folge“, nämlich des Neuaufbaus des Wissens bei Descartes, den z. B. Husserl in seinen *Cartesischen Meditationen* scharf kritisiert, alles andere als unumstritten. Nicht nur bei Descartes, sondern bereits bei Augustinus fungiert das *Cogito* als Ausgangspunkt von Folgerungen, wenngleich auch unterschiedlichen. Bei beiden Denkern ist ferner das *Cogito* nicht nur Ausgangs-, sondern auch Endpunkt von Folgerungen, insofern es den Endpunkt bzw. Grenzen des Zweifels fixiert.

Gleichwohl werden die Eklektizismus- oder Plagiats-Vorwürfe gegen Descartes nicht zuletzt dadurch relativiert, dass die skeptizismuskritischen Argumente bei ihm eine ganz andere Ausprägung und Funktion haben als bei Augustinus. Für Augustinus stellt sich die Aufgabe der Selbstvergewisserung im Horizont der ‚Bekehrung‘ und damit innerhalb einer rationalen Glaubensvergewisserung. Ziel der Selbstvergewisserung ist eine zusätzliche Absicherung der im Glauben vollzogenen Affirmation gegen die Einwände der Nichtglaubenden. Augustinus will zeigen, dass „jedes Zweifeln – als eine tatsächlich vorkommende Tätigkeit – die Existenz und das Leben als Fakten in der Welt voraussetzt“²². Für ihn ist das *Cogito* (oder *Dubito*) schlicht der elementarste und unstrittigste Fall einer Erkenntnis, die wir zweifellos besitzen. Seine sich hierauf gründende Reflexion bleibt im Binnenbereich des Subjekts: Von der Selbstgewissheit des Seins gelangt er zu den Gewissheiten des Wissens und der darauf bezogenen Liebe. Bei Descartes hingegen steht die Ermittlung von Grenzen des Zweifels nicht im Dienste der individuellen Glaubenssicherung, sondern des umfassenden Wissensaufbaus. Der methodisch gesicherte Weg zum Selbst als *res cogitans* ist dabei nur Etappenziel. Descartes' Konzeption ist mit dem Anspruch verbunden, die Außenwelt zu erschließen.

Descartes wird auch unabhängig von der Frage einer möglichen Legitimierung von Eklektizismus- oder Plagiats-Vorwürfen kaum getroffen. Zwar formuliert er eine radikale Traditionskritik, erhebt damit aber keinen emphatischen Originalitätsanspruch. In seiner *Abhandlung über die Methode* VI legt Descartes vielmehr ausdrücklich dar, dass er seine Ideen weder vertreten wolle, *weil* sie zuvor bereits ver-

²¹ Matthews (1992), 13 ff.

²² Flasch (1980), 60.

treten wurden, noch *weil* sie niemals zuvor vertreten wurden.²³ Gegenüber Mesland grenzt er sich von denjenigen ab, die Wert darauf legen, ihre Auffassungen als neu oder originell darzustellen.²⁴ Prägnanter als das Motiv der möglichst weitgehenden Distanzierung²⁵ von möglichen Bezugsautoren wie Augustinus ist Descartes' Bemühen, philosophiegeschichtliche Positionen ganz unabhängig von Fragen ihrer Bestätigung oder Zurückweisung als irrelevant für den anvisierten Wissensaufbau erscheinen zu lassen und zu bagatellisieren. Strikt neutral zu bzw. unabhängig von und sogar gleichgültig gegenüber der Tradition will Descartes allein seine Vernunft als Maßstab dafür anerkennen, welche Ansichten er gelten lassen will und welche nicht. Die Geltungsfrage philosophischer Ansichten wird damit für traditionsunabhängig erklärt, die Tradition verliert für die Geltungsfrage jede Relevanz. Als Argument für die Evidenz seiner philosophischen Prinzipien macht Descartes im Vorwort zu den *Principia philosophiae* geltend, dass jene „zu allen Zeiten bekannt und von allen Menschen für wahr und unbezweifelbar“²⁶ gehalten worden seien. Denselben Gedanken äußert er gegenüber Dinet durch die Feststellung, dass es z. B. in der peripatetischen Philosophie nichts gebe, was nicht neu wäre, und an seiner eigenen nichts, was nicht alt wäre. Als Prinzipien, so resümiert Descartes, akzeptiert er nur diejenigen, die bisher allen Philosophen gemeinsam gewesen sind.²⁷ Der Neuanfang methodisch geordneten Philosophierens geht so mit der Formulierung eines historisch konstanten Bestandes definitiver Wahrheiten einher – entgegen Cassirers anfangs erwähntem Bild der cartesischen Philosophie als einer „neuen Welt philosophischer Wahrheit“. Wenn sich für Descartes die Geltungsfrage philosophischer Ansichten traditionsunabhängig entscheidet, ist damit allerdings nicht gesagt, dass die Tradition tatsächlich jede Wirksamkeit für die cartesische Konzeption verliert.

Eine offensichtliche Indifferenz hinsichtlich des Ursprungs des methodischen Zweifels ist nicht nur bei Descartes, sondern auch bei Augustinus zu registrieren. Augustinus gibt, wie Horn feststellt, „weder zu erkennen, woher sein Argument entlehnt ist, noch erhebt er den Anspruch, selbst der Entdecker des Arguments zu sein“²⁸. Die Schlussfolgerung, dass er es „also kaum für zentral gehalten“²⁹ haben kann, mag im Ergebnis zutreffen, sollte aber dennoch nicht so unbefangen gezogen werden. Wie gesagt, gibt auch Descartes keinen Aufschluss über die Herkunft seines *Cogito* und verzichtet programmatisch auf Originalitätsansprüche, hält aber deshalb sein Argument nicht für weniger zentral. Weder Augustinus noch Descartes greift also auf das die Grenzen des Zweifels markierende *Cogito* als ein tradiertes Instrument der Argumentation zurück. In ihrer gemeinsamen Indifferenz hinsichtlich Herkunft oder Ursprung des *Cogito* liegt ein wesentlicher Unterschied zu Heinrich von Gent.

²³ AT VI, 77.

²⁴ AT IV, 113.

²⁵ Vgl. Horn (1997), 113.

²⁶ AT IX.2, 10.

²⁷ AT VII, 580 f.

²⁸ Horn (1997), 115.

²⁹ Horn (1997), 115.

4. Zwischen Augustinus und Descartes: Skeptizismuskritik bei Heinrich von Gent

Augustinus hat das Mittelalter ebenso stark beeinflusst wie andererseits Descartes von der scholastischen Philosophie beeinflusst wurde. So drängt sich die Frage nach entsprechenden Reflexionen auf die Grenzen des Zweifels im Mittelalter geradezu auf. Die Erforschung von Skeptizismus und Skeptizismuskritik in jener Epoche steht allerdings erst in den Anfängen.³⁰ Noch 1995 behandelt das *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, als Epochen von Skepsis bzw. Skeptizismus *nur* Antike und Neuzeit (auf 36 Spalten) und vollzieht den Übergang lediglich mit dem Hinweis auf Augustinus' maßgeblichen Beitrag, das Wissen über den antiken Skeptizismus an die Renaissance weitergegeben zu haben.³¹ Eine beachtenswerte mittelalterliche Variante des methodischen Zweifels weist indessen die inzwischen verstärkt ins Zentrum des Interesses gerückte Erkenntnistheorie des Heinrich von Gent auf, die ich nun exemplarisch mit den antiken und neuzeitlichen Polen Augustinus und Descartes in Beziehung setzen möchte.³²

Wohl kein anderer Denker der Hochscholastik hat sich so ausführlich mit dem Skeptizismus auseinandergesetzt wie Heinrich von Gent in seiner *Summa quaestionum ordinariarum*.³³ Das Werk entstand im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts in einer Atmosphäre fundamentaler Auseinandersetzungen an der Universität von Paris, als es darum ging, aristotelisch-averroistische Lehren aufgrund ihrer tatsächlichen oder vermeintlichen Unverträglichkeit mit christlichen Glaubensinhalten zu verurteilen und aus den Lehrplänen zu eliminieren. Heinrich war zur fraglichen Zeit Lehrer der Theologie in Paris und zugleich Mitglied der Kommission, die 1277 mit der Auflistung von Lehrirrtümern beauftragt war, und ist also in den erwähnten Auseinandersetzungen der Seite der kirchlichen Orthodoxie zuzurechnen. In seiner *Summa* spiegelt sich die Kontroverse in Form eines Syntheseversuchs von Augustinismus und Aristotelismus wieder.³⁴ Dabei unterzieht Heinrich die aristotelisch motivierten Erkenntnisansprüche der *philosophi*, die ausschließlich an die menschliche Natur gebundene Erkenntnisvoraussetzungen in Anspruch nehmen, einer kritischen Analyse und stützt die augustinische Position der *theologici*, die für eine spekulative Lehre göttlicher Illumination eintreten. Der Anfangsteil seiner *Summa*, in dem eine Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie mit Blick auf das Verhältnis von Theologie und Philosophie entfaltet wird, beginnt auf einer noch grundlegenden Stufe – mit Fragen hinsichtlich Möglichkeit, Voraussetzungen, Grenzen, Vermitt-

³⁰ Vgl. Laarmann (1999b), Sp. 1973.

³¹ Vgl. Long (1995), Sp. 948. Eine kurze Bestandsaufnahme mittelalterlicher Rückgriffe auf den antiken Skeptizismus finden sich in Schmitt (1983), 225–231. Ausführlichere Exkurse zum Skeptizismus im Spätmittelalter, u. a. bei Heinrich von Gent (allerdings ohne nennenswerte Berücksichtigung des methodischen Zweifels), gibt Pasnau (1997), 222 ff.

³² Weitere mittelalterliche Varianten oder Ansätze des methodischen Zweifels finden sich insbesondere bei al-Gazali und bei Nikolaus von Autrecourt. Diese bleiben in der vorliegenden Untersuchung u. a. deshalb unberücksichtigt, weil ihre historischen und systematische Affinitäten zu Augustinus bzw. Descartes viel weniger prägnant sind als dies bei Heinrich von Gent der Fall ist.

³³ Vgl. Hödl (1992), 221.

³⁴ Vgl. Kann (2001), 41 ff.

lungsfähigkeit und Verfügbarkeit menschlichen Wissens überhaupt. Heinrichs Ausgangsbasis ist eine ausführliche, eng an Augustinus orientierte Skeptizismuskritik.

Um den Nachweis zu führen, dass Wissen möglich ist, geht Heinrich nach der üblichen scholastischen Systematik eines *pro* und *contra* vor. Diese Systematik impliziert die Widerlegung einer Position, die die Möglichkeit von Wissen bestreitet. Heinrich führt sechs aus der Tradition entnommene Argumente an:³⁵ Die ersten vier an Augustinus, *Contra academicos* I, 2, 5 orientierten Argumente gehen, zusammenfassend beschrieben, davon aus, dass ein natürliches Bedürfnis nicht vergeblich vorhanden sein kann, der Mensch aber ein natürliches Bedürfnis nach Wissen hat. Daher kann das natürliche Bedürfnis des Menschen nach Wissen nicht vergeblich sein. Insofern, so die Schlussfolgerung, muss menschliches Wissen, damit sich das natürliche Bedürfnis des Menschen erfüllen kann, möglich sein.

Die beiden letzten Argumente, die Heinrich gegen den erkenntnistheoretischen Skeptizismus anführt und ausgiebig erläutert, sind ganz anderer Art. Sie zeigen, unabhängig von empirischen oder metaphysischen Vorannahmen, welche unhintergehbaren Voraussetzungen ein erkenntnistheoretischer Skeptizismus selbst machen muss. Beide Argumente laufen darauf hinaus, dass die eigene Existenz durch einen Zweifelnden nicht sinnvoll bezweifelbar ist. Wer nämlich zweifelt, ob es möglich ist, irgend etwas zu wissen, ist sich zugleich sicher, und zwar im Hinblick auf etwas Wahres, dass er weiß. Denn er zweifelt eben nicht, dass er zweifelt. Also muss derjenige, der bezweifelt, dass er überhaupt Wissen besitzt, notwendig zugeben, dass er etwas weiß. Insofern ist der Zweifel an der Möglichkeit von Wissen seinerseits mit einem latenten Wissensanspruch, dem des Wissens um das eigene Zweifeln, verbunden, so dass der Skeptizismus sich selbst widerlegt.

Insoweit also referiert Heinrich traditionelle Argumente, die Grenzen des Zweifels aufzeigen. In seiner *responsio*, der eigentlichen Darstellung seiner eigenen Position, vertieft Heinrich den an Augustinus orientierten Grundgedanken:³⁶ Als Beispiel einer durch die akademischen Skeptiker nicht mehr hinterfragbaren Wahrheit nennt er die zur „sichersten Wahrnehmung“ (*firmissima perceptio*) erklärte Aussage „Ich weiß, dass ich lebe“ (*scio me vivere*). Dieses offenbar von der erwähnten Textstelle in Augustinus' *De libero arbitrio* II, 3, 7 übernommene Beispiel kann sich nach Heinrich nicht als Irrtum erweisen, denn wer sich irrt oder getäuscht wird, lebt. Insofern könnte auch aus der Sicht des Akademikers nicht argumentiert werden: Vielleicht schläfst du und siehst etwas im Traum und hast also kein Wissen. Denn weder kann man in dem Wissen zu leben durch Träume getäuscht werden, weil Schlafen und In-Träumen-Sehen Sache der Lebenden ist, noch kann der Akademiker sagen: Vielleicht bist du verrückt und hast insofern kein Wissen, als die Bilder der Verrückten denen der Gesunden gleich sind. Wer verrückt ist, lebt, und dem kann, so Heinrich, der Akademiker nicht widersprechen. Insofern kann man sich in seinem Wissen zu leben nicht täuschen.

Mag Heinrichs Skeptizismus-Kritik auch eindeutig und explizit auf Augustinus zurückgreifen, so weist sie doch zugleich auf die ganz anders akzentuierte Skepti-

³⁵ Heinrich von Gent, Summa I, a. 1, q. 1, fol. 1vA.

³⁶ Heinrich von Gent, Summa I, a. 1, q. 1, fol. 2rB.

zismus-Kritik des Descartes voraus. So wie es Descartes um die unbezweifelbare Basis eines systematischen Wissensaufbaus geht, so ist auch für Heinrich die kritische Fundierung seiner wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Gesamtkonzeption das zentrale Motiv. Indessen ist auszuschließen, dass Heinrichs Skeptizismus-Kritik als unmittelbares Vorbild der cartesischen fungiert – die Frage eines direkten Einflusses von Heinrich auf Descartes ist nach heutigem Forschungsstand negativ zu beantworten.³⁷ Auch können Heinrichs epistemologische Grundintentionen nicht mit denen des Descartes identifiziert werden, wie von der Heinrich-Forschung klar gesehen wurde.³⁸ Heinrich will seine philosophische Theologie auf ein sicheres Fundament stellen. Dabei bemüht er sich aber nicht um einen im cartesischen Sinn voraussetzungslosen Anfang – ein solcher Habitus ist den traditionsbezogenen Autoren des Mittelalters grundsätzlich fremd. Heinrich konzipiert weniger einen methodischen Zweifel, als dass er ihn referiert. Auch ist für ihn dieser methodische Zweifel weder absoluter noch alleiniger Ausgangspunkt, sondern ein Argument neben anderen. Zwar schließt auch Descartes nicht grundsätzlich aus, dass in seine Argumentation tradierte Positionen eingehen – die Rückführbarkeit auf die Tradition ist aber für ihn schlicht nicht von Interesse. Zu dieser indifferenten Attitüde steht die scholastische Methode in klarem Gegensatz, indem sie sich – affirmativ – zu der Traditionsgebundenheit der Philosophie bekennt, auf tradierte Argumente stützt, zu ihnen Stellung bezieht und aus ihnen als einem vorgängig vorhandenen Wissensreservoir neue Positionen gewinnt. Das mittelalterliche Philosophieren entfaltet sich in einem als hermeneutisch zu kennzeichnenden methodologischen Rahmen, insofern die Tradition als solche im jeweiligen Begründungszusammenhang stets präsent und für denselben oft genug sogar konstitutiv ist. In diesem Sinne macht Heinrich von den skeptizismuskritischen Argumenten des Augustinus jenen Gebrauch, von dem Descartes meint, dass Arnauld ihm einen solchen unterstelle: Den der traditionsorientierten Absicherung der eigenen Position – ein für die scholastische Methode übliches und typisches Interesse, dem die cartesische Methode aber, wenigstens dem Anspruch nach, diametral entgegengesetzt ist.

5. Funktionen und Intentionen des methodischen Zweifels

Reflexionen auf Grenzen des Zweifels erscheinen bei Augustinus, Heinrich von Gent und Descartes als ein in unterschiedlicher Weise zentrales Motiv. Zwar sind solche Reflexionen bei Augustinus im Vergleich mit Descartes weniger als „philosophischer Hauptgedanke“³⁹ anzusprechen, sie verlieren damit aber nicht ihre episte-

³⁷ Vgl. Laarmann (1999a), 404, Anm. 303.

³⁸ Vgl. Marrone (1985), 16: „In short, although Henry, like the rest of his contemporaries, did not have in mind anything like a Cartesian critique of human cognition, neither could he long rest content with merely stating that the intellect was able to achieve certain knowledge and close the philosophical issue with that. He had to give some attention to the philosophical concerns that in the modern world are associated with critical thought, at least enough attention to explain the different intensities with which he thought cognitive certitude could be attained.“

³⁹ Horn (1997), 115.

mologische Grundlegungsfunktion. Der spezifische, manchmal ausgreifend-erzählerische Darstellungsmodus der augustinischen Schriften trägt freilich dazu bei, dass sich in ihnen einem Gedanken weniger eindeutig eine Grundlegungsfunktion zuschreiben lässt als in den systematisch akzentuierten, deduktiv aufgebauten *Meditationes* des Descartes. Bei Heinrich von Gent steht der von Augustinus übernommene methodische Zweifel zwar im Dienste des systematischen Wissensaufbaus, hat hier aber wiederum eine weniger weitreichende Funktion als bei Descartes. Obwohl es in den Anfangsartikeln von Heinrichs *Summa* u. a. um die Möglichkeit, Reichweite und Verfügbarkeit menschlichen Wissens und damit um eine epistemologische Grundlegung alles Nachfolgenden geht, intendiert Heinrich keinen streng systematischen Wissensaufbau im cartesischen Sinn. Die Gesamtdurchführung der *Summa* erweist sich eher an einem die mittelalterlichen Summen generell prägenden Ordnungsgedanken als an einem für neuzeitliche Systeme charakteristischen Begründungsgedanken orientiert.⁴⁰ Damit steht der Topos des methodischen Zweifels bei Heinrich jenseits der Alternative der mit der augustinischen Verwendung häufig assoziierten Zufälligkeit oder Beiläufigkeit und der mit der cartesischen Verwendung identifizierten Systematizität.

Augustinus und Descartes suchen einen voraussetzungsfreien Anfang des Denkens; Heinrich von Gent macht eine tradierte Position zu seiner Voraussetzung, die ihrerseits voraussetzungsfreies Denken propagiert. Augustinus und Descartes weisen beide die Unhintergebarkeit der Tatsache eigenen Denkens auf. Das Ziel des Augustinus ist rationale Sicherung des Glaubens als Vor-Wissen, der Anspruch des Descartes ist systematischer Wissensaufbau.⁴¹ Heinrich von Gent intendiert eine Typisierung von Wissen, seine Perspektive ist eine Wissenschaftstheorie der Theologie, verbunden mit dem erkenntnistheoretischen Aufweis der Grenze zwischen natürlichem Wissen und göttlicher Illumination.

Bei Augustinus und Descartes begegnet uns die mehr oder weniger ausgeprägte Form der Selbstbiographie, stimuliert von der Unzufriedenheit der Verfasser mit vorgefundenem Wissen oder fragwürdigen Wissensansprüchen. Bei Heinrich tritt, wie im Mittelalter die Regel, dieser autobiographische Zug zurück. Bei allen drei Denkern erscheint die erkenntnistheoretische Fundierung durch ein Orientierungsinteresse motiviert – veranlasst durch objektive oder subjektive Konfusion. Augustinus sucht einen Ausweg aus seinen eigenen Irritationen zwischen Dogmatismus und Skeptizismus, um eine Orientierung zu finden. Descartes hat das Bild inkohärenter Wissenschaften und zerstrittener Philosophen vor Augen; die traditionelle Schulgelehrsamkeit als Orientierungsinstanz erscheint ihm obsolet. Descartes will wie Augustinus eigene Orientierung finden und Wissensaufbau leisten. Heinrich von Gent ist konfrontiert mit den universitären Kontroversen zwischen Philosophie und Theologie. Ihm geht es darum, den in die Kontroversen Verwickelten im Span-

⁴⁰ Vgl. Kann (2001), 39–41.

⁴¹ In diesem Sinne sieht Brands (1982), 78, das „eigentlich cartesische“ des *Cogito* in seinem „Status als erstes Prinzip der Philosophie“. Horn (1997), 128 f., hebt als „epochalen Auffassungsunterschied“ des Descartes gegenüber Augustinus hervor, dass jener das Ich des *Cogito* erstmals als strikt unkörperliche *res cogitans* aufgefasst habe.

nungsfeld der konkurrierenden Positionen eine verbindliche Orientierung zu geben.

Das denkende, die Grenzen des Zweifels reflektierende Subjekt ist also nicht nur für die Neuzeit charakteristisch; es hat Vorläufer in Antike *und* Mittelalter; es steht – so bestätigt der exemplarische Blick auf Heinrich von Gent – für eine Kontinuität philosophischer Reflexion durch alle Epochen. Heinrich von Gent übernimmt das Argument der zweifelnden Selbstvergewisserung ausdrücklich und programmatisch von Augustinus und macht es fruchtbar für systematische Ansprüche, die auf Descartes vorausweisen. Wir stehen vor der epochentranszendierenden Kontinuität des Vorkommens eines Arguments, nicht aber vor der Kontinuität der Verwendung dieses Arguments – eine Unterscheidung, die sich schon Pascals Differenzierung des augustininischen und des cartesischen *Cogito* entnehmen lässt. Offensichtlich kann das in ganz ähnlichen Formulierungen wiederkehrende Argument unterschiedliche Funktionen erfüllen und an verschiedenen Systemstellen auftreten. Es kann als Konstante erkenntnistheoretischer Reflexion gelten. Die Intentionen seines Vorkommens sind jedoch verschieden genug, um die etablierten philosophiegeschichtlichen Epochenabgrenzungen zu bestätigen.

LITERATURVERZEICHNIS

A.

- Auf Augustinus wird nach den sogenannten ‚autorspezifischen Konventionen‘, ohne spezielle Ausgabe, verwiesen.
 Heinrich von Gent, (1953), *Summa quaestionum ordinariarum*, Paris 1520; repr. New York–Louvain–Paderborn (= Summa).
 Descartes, R. (1964–1974), *Œuvres de Descartes*, hg. v. Ch. Adam u. P. Tannery, Neuausg. Paris (= AT).

B.

- Brands, H. (1982), *‚Cogito ergo sum‘. Interpretationen von Kant bis Nietzsche*, Freiburg–München.
 Cassirer, E. (1985), *Der Mythos des Staates*, Frankfurt/M.
 Flasch, K. (1980), *Augustinus*, Stuttgart.
 Hödl, L. (1992), „Die göttliche Wahrheit im Verständnis des Thomas von Aquin, des Heinrich von Gent und des Aegidius Romanus“, in: *Medioevo* 18, 201–229.
 Horn, Ch. (1997), „Welche Bedeutung hat das Augustinische Cogito? (Buch XI 26)“, in: ders. (Hg.), *Augustinus, De civitate Dei* (Klassiker Auslegen, Bd. 11), Berlin, 109–129.
 Kann, Ch. (2001), „Skepsis, Wahrheit, Illumination. Bemerkungen zur Erkenntnistheorie Heinrichs von Gent“, in: *Nach der Verurteilung von 1277* (Miscellanea Mediaevalia 28), Berlin–New York, 38–58.
 Laarmann, M. (1999a), *Deus, primum cognitum* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Bd. 52), Münster.
 – (1999b), „Skeptizismus“, in: *Lexikon des Mittelalters* VII, Stuttgart–Weimar, Sp. 1972–1974.
 Long, A. A. (1995), „Skepsis; Skeptizismus, I. Antike“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel, Sp. 938–950.
 Marrone, S. P. (1985), *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Ghent*, Cambridge/Mass.
 Matthews, G. B. (1992), *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Ithaca–London.
 Menn, St. (1998), *Descartes and Augustine*, Cambridge.
 Pascal, B. (1963), *Die Kunst zu überzeugen*, Heidelberg.

- Pasnau, R. (1997), *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge.
- Schmitt, C. B. (1983), „The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times“, in: M. Burnyeat (Hg.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London, 225–251.
- Schopenhauer, A. (1977), „Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen“, in: ders., *Parerga und Paralipomena I*, Zürcher Ausgabe Bd. VII, Zürich.
- Schütt, H.-P. (1998), *Die Adoption des ‚Vaters der modernen Philosophie‘*, Frankfurt/M.

ABSTRACT

Die Frage, ob es sich bei dem cartesischen und dem augustinischen *Cogito*, insofern es Grenzen möglichen Zweifels aufzeigt, um ein und dasselbe Argument handelt, ist seit jeher Anlass für Kontroversen. Bezieht man das *Cogito* Heinrichs von Gent als dritte, bislang vernachlässigte Version in die Betrachtung ein, so zeigt sich, dass die Grenzen des Skeptizismus in allen Epochen in ähnlicher Weise systematisch ermittelt wurden. Aber so auffallend die drei *Cogito*-Versionen auf den ersten Blick auch übereinstimmen mögen, so unterschiedlich erscheinen bei näherer Hinsicht ihre Funktionen und Intentionen.

The question whether the Cartesian and the Augustinian *Cogito*, in so far as they demonstrate the boundaries of possible doubt, represent one and the same argument has always been a controversial one. When we accept the *Cogito* in Henry of Ghent into our consideration as a third, hitherto neglected version, we notice that the limits of scepticism were systematically determined in a similar manner during all epochs. But however striking the similarity of the three *Cogito*-versions may appear at first glance, on closer inspection they turn out to be very different in their functions and intentions.