

„Et fallor et pecco“: Ethischer Intellektualismus bei Descartes?

Christian SCHÄFER (Regensburg)

1. Das Problem: Synopsis und Meditatio

In der *Synopsis sex sequentium Meditationum*, also in der proleptischen Übersicht, die René Descartes seinen Meditationen voranstellt, gibt er für die vierte Meditation an, er wolle in ihr über Wahrheit und Falschheit reden, *de vero et falso*, und insbesondere darüber, worin wohl der Grund des Irrtums, die *ratio falsitatis*, bestehe. Gleichzeitig insistiert Descartes, er wolle für diese Untersuchung all das unbehandelt lassen, was zur Ethik, zur praktischen Lebensführung (*ad vitam agendam*) – geschweige denn zum religiösen Glauben, *fides* – gehört, und sich auf die erkenntnistheoretische Erörterung beschränken, und auf die, wie er wörtlich sagt, „spekulativen [und] allein mit Hilfe des natürlichen Lichts erkannten Wahrheiten“. ¹ Der Leser habe also Überlegungen zur Erkenntnistheorie zu erwarten.

Umso erstaunter registriert der Leser dann in der Durchführung der vierten Meditation, daß Descartes offenbar mit diesem Vorhaben der Selbstbeschränkung auf die theoretische Philosophie ohne Erklärung oder Vorwarnung an zumindest einem Punkte bricht: Nach dem vorläufigen Abschluß seiner Untersuchung über das Zustandekommen von Irrtum allgemein verkündet er nämlich in Meditatio IV 9 (AT VII,58) resümierend: „[...] auf diese Weise also kommt es dazu, daß ich mich irre und sündige“, *atque ita et fallor et pecco*. Und in IV 15 (AT VII,61) ist dann z.B. davon die Rede, seine Erklärung des Irrtums würde gleichzeitig die Wurzeln der (theoretischen) Falschheit menschlichen Denkens wie der Schuld aufdecken: die *ratio falsitatis et culpae*. Sehr wohl ist hier also ganz offenkundig von ethischen Gegenständen (nämlich in der Rede von Schuld, *culpa*) und – um es einmal vorsichtig so auszudrücken – vom religiös-ethischen Grenzbereich (nämlich in der Rede von *peccatum*, Sünde) gehandelt.

Einige Interpreten – soweit diesen hier überhaupt eine mögliche Inkonsequenz zwischen *Synopsis* und *Meditatio* aufgefallen ist – wollen anscheinend nicht gelten lassen, daß man hier ein Problem sehen dürfe: Sie verweisen darauf, daß Descartes selbst in der *Synopsis* zur vierten Meditation von vornherein (sozusagen in Klammern: *interim*) feststellt:

¹ AT VII,15. Zitate hier und im folgenden nach der Standardausgabe Ch. Adam/P. Tannery (Hg.), *Œuvres de Descartes* (Nachdruck Paris 1964ff) [immer zitiert als AT].

„Ich muß indessen bemerken, daß es sich dort keineswegs (*nullo modo*) um die Sünde oder Irrung handelt, die bei der Befolgung von Gut und Böse (*in persecutione boni et mali*) begangen wird, sondern nur um die, die bei der Entscheidung über Wahr und Falsch (*de vero et falso*) vorkommt“ (AT VII 15).

Allerdings: Selbst wenn man denn diesen ungewöhnlichen Sinn von „Sünde“ gelten ließe: Auch mit dieser Selbstvorgabe scheint Descartes im Text der Meditationen dann zu brechen. Denn deutlich definiert er in IV 9 vor seinem resümierenden „*ita et fallor et pecco*“ den Irrtum als Abweichung vom Wahren (*deflectio a vero*), die Sünde aber als Abweichung vom Guten (*deflectio a bono*) und bringt somit den einleitend eigentlich ausgeklammerten Bereich durch das *peccare* offenbar nun doch wieder ins Spiel: Wollte er denn nicht *nullo modo*, auf keinen Fall, vom Bereich des Guten, *bonum*, handeln?

Die Frage, die ich im folgenden also stellen und behandeln will, lautet deshalb: Ist Descartes in diesem Punkte inkonsequent, wie es ja nun zunächst den Anschein erweckt? Hat er – aus welchen Gründen auch immer – in dieser Frage gegen seine eigenen Regeln verstoßen? War er tatsächlich unachtsam?

In doch recht eigenartiger Weise wird diese Frage oder Problematik des *peccatum* und der *culpa* bei den meisten der zur Standardlektüre gewordenen Descartes-Interpretationen entweder gar nicht erst gesehen oder stillschweigend übergangen – jedenfalls nicht explizit aufgeworfen und ausgeführt. Ob dabei die *Synopsis* oder der Anspruch der *Synopsis* gegenüber der Durchführung des Gedankens oder die reduzierten Erwartungen an eine innere Stringenz bei Descartes den Grund für die Vernachlässigung geben, mag ich hier nicht entscheiden. Aber auffällig ist es schon: Weder die gängigen Gesamtdarstellungen und Einführungen zu Descartes, noch die Einzelstudien, die sich konzentriert mit der vierten Meditation befassen (etwa die vielgelesenen einschlägigen Werke Étienne Gilsons oder Anthony Kennys²) setzen sich mit diesem spezifischen Problem eines möglichen Bruchs Descartes' mit seinen eigenen Vorgaben wirklich auseinander. Obwohl sie, auch das muß gesagt werden, das Problem der *fallor-pecco*-Parallelisierung in der vierten Meditation teilweise durchaus *in extenso* behandeln.

Es gibt allerdings in der neueren Literatur zu Descartes auch Ausnahmen, obwohl man sie schon sehr nachdrücklich und manchmal weit entfernt suchen muß. Eine solche ganz seltene und lobenswerte Ausnahme³ (und sicherlich die in der Bearbeitungsart ausführlichste) stellt etwa ein Aufsatz von Jorge Aurelio Díaz dar, der das Problem aus IV 9 im Titel wörtlich aufgreift: „Y así me equivoco y pecco“.⁴ – Leider bleibt aber auch in Díaz' Beantwortung meines Erachtens ein gewisses Ungenügen zurück: Descartes habe, so sagt seine Interpretation im Kern, sein eigenes Vorhaben, einer ethischen Diskussion in Meditation IV zu entgehen, nicht durch-

² Vgl. z.B. É. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie* (Paris 1982); A. Kenny, *Descartes on the Will*, in: R. J. Butler (Hg.), *Cartesian Studies* (Oxford 1972) 1–31; vgl. auch das einschlägige Kapitel bei Kenny in seinem *Descartes* (New York 1968), etc.

³ Eine weitere, die das Problem zumindest klar ausspricht, wenn auch letztlich dann doch nicht zu lösen versucht, wäre: B. Calvert, *Descartes and the Problem of Evil*, in: G. J. D. Moyal (Hg.), *René Descartes. Critical Assessments IV* (London/New York 1991) 397.

⁴ J. A. Díaz, *Y así me equivoco y pecco*, in: *Universitas Philosophica* XXVI (1996) 125–140.

halten können. Er habe sich dem allgemeinen Sog hochbrisanter theologischer Fragestellungen im Zeitalter der Glaubensspaltungen und Glaubenskriege nicht zu entziehen vermocht, denn wer sich im 17. Jhdt. auf eine philosophische Darlegung des Willensproblems einläßt (wie Descartes es in seinen Meditationen tut), der kann die konfessionellen Streitereien über den freien Willensge- und -mißbrauch, der kann die religiösen Glaubensdinge, *ea quae ad fidem pertinent* (wie es in der *Synopsis* heißt), eben bei allem Bemühen letztlich doch nicht außen vor halten. Descartes' aseptische Absichten seien also zwangsläufig vom geistigen Klima seiner Zeit eingeholt und zunichte gemacht worden.⁵

Angeführt sei diese Interpretation hier allerdings nur, um zu zeigen, welche nachträglich aufgesetzten Möglichkeiten und Ausflüchte sich der Deutung bieten. Wenn man Descartes hier eine Inkonsequenz zugestehen will (wie das wohl meistens geschieht), dann gibt es eben viele Wege, diese zirkumstantiell zu erklären oder in der historischen Rückschau durch äußere Einflüsse zu rechtfertigen.

Ich werde mir jedoch vornehmen, im folgenden einen anderen Weg der Erklärung zu beschreiten. Und zwar einen, mit dessen Hilfe ich hoffe, (1.) die angebliche Inkonsequenz in der *peccatum*-Frage auflösen, zumindest aber aus dem Kontext der Meditationen selbst heraus plausibel machen zu können, und (2.) dadurch vielleicht die ein oder andere Einsicht in den Ethikbegriff in den Meditationes zu gewinnen.

2. Die vierte Meditation

Vielleicht ist es am besten, mit einem Blick auf die vierte Meditation und ihr Thema insgesamt zu beginnen. Descartes hatte, was er auch zu Anfang der Meditation noch einmal zusammenfassend rekapituliert, im bisherigen Verlauf seiner Überlegungen über den hyperbolischen Zweifel zur Selbstgewißheit der *res cogitans* gefunden sowie darauf fußend in einer Art Beweisführung *ex necessitate* sich des Daseins Gottes versichert, also des Daseins eines unendlichen, vollkommenen Wesens, zu dem das endliche in Abhängigkeit steht. – Soweit war Descartes in den ersten drei Meditationen gekommen. Die fünfte und sechste werden darauf aufbauend die Gottesgewißheit neuerlich bestärken und der *res cogitans* die Weltgewißheit wiedergewinnen.

Die vierte Meditation hingegen erscheint innerhalb des Gesamtduktus der Schrift gewissermaßen als eigenartig, ja vielleicht sogar als Fremdkörper.⁶ Denn nicht zunehmend erarbeitete Gewißheit und die behutsam aufgebaute Überwindung des radikalen Anfangszweifels ist ihr Thema. Vielmehr scheint sie eine Parenthese dar-

⁵ Gänzlich peinlich berührt hingegen der (ebenfalls auf der Theorie einer „theologically overheated debate“ der Epoche basierende) Vorwurf bei H. Caton, *Will and Reason in Descartes' Theory of Error*, in: G. J. D. Moyal (Hg.), *René Descartes. Critical Assessments III* (London/New York 1991) 110: Descartes sei bei seiner Abwehr protestantischer, v. a. frühjansenitischer Tendenzen in der Willensdiskussion von Meditatio IV nachgerade zum „Pelagianer“ geworden.

⁶ Zu dieser Sonderstellung der vierten Meditation vgl. u. a. Caton, *Will and Reason*, 104, sowie D. M. Rosenthal, *Will and the Theory of Judgement*, in: V. Chapell (Hg.), *René Descartes Vol 1/II* (New York/London 1992) 257 f.

zustellen, die sich mit einer die Gesamtargumentation gefährdenden Zwischenfrage auseinandersetzt. Nämlich: Wenn Gott vollkommen ist und gleichzeitig alles, was ich bin, aus diesem vollkommenen Ursprung stammt, wieso kann ich mich dann irren? Ist mein Schöpfer denn nicht vollkommen, und kann man bei einem vollkommenen Schöpfer denn nicht davon ausgehen, daß er defektfreie, also auch irrumslose, Wesen schafft?

Descartes plagt sich recht ausführlich mit dieser Frage, kommt aber schließlich über einige Zwischenüberlegungen, die ich hier ebenso beiseite lasse wie einige stützende Lateralargumente, zu folgender Antwort: Der Irrtum liegt nicht in mir insofern ich Geschöpf des vollkommenen Gottes und somit bin und überhaupt *etwas* bin, sondern darin, daß ich etwas nicht bin, also in einem Mangel, in einer *privatio* oder einer *caerentia*. Nicht insofern ich mein Sein von Gott habe, sondern durch meine Teilhabe am Nichtsein kommt dieser Mangel, den Descartes als *ratio falsitatis* bestimmt, zustande.

Ein näherer Blick auf die mentale Konstitution kann das in Descartes' Augen bestätigen: Von Gott habe ich die Erkenntnisfähigkeit und die Fähigkeit zu Wollen, also die freie Fähigkeit, mich bejahend oder verneinend, befolgend oder meidend auf das zu beziehen, was der Verstand vorlegt. Nun wäre es jedoch falsch zu sagen, so Descartes, meine Erkenntnisfähigkeit oder mein Wille sei ein Mangel an mir, der für die *ratio falsitatis* herhalten könne. Vielmehr ist doch sowohl die Tatsache, Verstandeskraft (*intellectus*, also die Fähigkeit zu erkennen) und Willensbegabung (*voluntas*, also die Fähigkeit freien Wählens und freier Bezugnahme) zu besitzen gut und bejahenswert, wie auch die Art und Weise, in der ich beide besitze: Mein Wille ist ja (so Descartes) schier unbegrenzt und kann sich auf alles beziehen, meine Erkenntnisfähigkeit ist, wenn schon nicht unbegrenzt wie die göttliche, so doch immerhin noch erstaunlich groß und bei rechtem Gebrauch eines vollkommenen Ursprungs keineswegs unwürdig. Wie Bernard Williams über die Defektlosigkeit des Verstands schreibt: Natürlich hat Gott „mir einen begrenzten Verstand gegeben, aber das ist einem geschaffenen Wesen völlig angemessen und beinhaltet darüber hinaus [...] nicht von selbst die Neigung zum Irrtum“.⁷

In keinem von beiden Fällen – *voluntas* und *intellectus* – kann man also von einem irrumsbedingenden Mangel sprechen. Der Irrtum kommt vielmehr in unangebrachten Zuordnungen dieser beiden an und für sich guten Prinzipien zustande, in Zuordnungen, die nun keineswegs Werk des vollkommenen Schöpfers sind, sondern im autonomen Vollzugsbereich dieser beiden guten Fähigkeiten durch das frei und geistbegabt geschaffene Wesen liegen. Näherhin entsteht der Irrtum daraus, daß sich der für sich gute Wille, der sich auf alles beziehen kann, auf solches bezieht, was die für sich gute Einsichtskraft nicht oder (noch) nicht genügend erfaßt hat. Der Irrtum liegt also im Urteilen, das Descartes als bejahenden oder verneinenden, befolgenden oder meidenden Bezug des Willens auf die Vorlagen des Verstands bestimmt. Wo diese Vorlagen oder Einsichten nicht hingelangen und der

⁷ B. Williams, Descartes. A Project of Pure Enquiry (Hammondsworth 1978) 169; Übersetzung nach der deutschen Ausgabe: Descartes. Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung (Weinheim³1996).

Wille trotzdem den Urteilsbezug herstellt, dort kommt es zu Irrtümern, und genau das ist die Weise, die Descartes meint, wenn er seine These resümiert:

„[...] da das Betätigungsfeld des Willens sich weiter erstreckt als der Verstand, schließe ich ihn nicht in dieselben Grenzen ein, sondern betätige ihn auch in Dingen, die ich nicht verstehe. Weil er sich hiergegen gleichgültig verhält, weicht er leicht vom Wahren und Guten (*a vero et bono*) ab, und *auf diese Weise also täusche ich mich und sündige (*atque ita et fallor et pecco*)“ (AT VII,58).*

3. „... et pecco“?

Und damit zurück zur Ausgangsfrage: Woher kommt hier urplötzlich das Sündigen und die Frage nach dem Guten? Wollte sich Descartes denn nicht ausschließlich an die Untersuchung des theoretischen Irrtums und von Wahr und Falsch halten?

Der Hinweischarakter der Stelle

Vielleicht gibt es mehrere passende Antworten auf diese Anfrage, und teilweise ließen sie sich aus den Ausführungen der Sekundärliteratur zur Irrtumstheorie bei Descartes auf verschiedene Weise gewinnbringend isolieren. Bei genauerer Betrachtung der Formulierung und der Stellung der fraglichen Passage im Gesamt des Textverlaufs drängt sich allerdings folgende Antwortmöglichkeit als erste auf.

Es ist durchaus glaubhaft, daß das Einbeziehen von *bonum* und *peccare* im eben erläuterten Zusammenhang der vierten Meditation wertvollen Hinweischarakter für die Genese und die Weiterverfolgung der dargelegten These über den Irrtum hat, mehr aber auch nicht, und daß Descartes somit also auch nicht gegen seine vorab formulierte Selbstbeschränkung verstößt, keinesfalls eine ethische Untersuchung des Irrrens in der *persecutio boni* erarbeiten zu wollen. Die paarweise Parallelisierung *verum-bonum* und *fallor-pecco* in IV 9 sagt nach der vorläufig abgeschlossenen Untersuchung des theoretischen Irrtums lediglich zweierlei aus:

Gleichbehandelbarkeit von wahr und gut

Einmal: Wenn wir uns nun die Erklärung des Irrtums (die *ratio falsitatis*) innerhalb einer vorsätzlich erkenntnistheoretischen Untersuchung erarbeitet haben, so sei hier noch zusätzlich der Hinweis gestattet, daß es sich mit dem moralischen Irren übrigens genau parallel zum theoretischen verhält. Wahr und gut können hier zur Erklärung im selben formalen Rahmen ausgetauscht werden. Wenn Descartes also die ethische Verfehlung in einer eigenen Untersuchung erklären wollte – was er hier aber vorsatzgemäß nicht tut –, so könnte er das im großen und ganzen nach demselben Schema wie er bisher den Erkenntnisirrtum erklärt hatte.

Diese Austauschbarkeit von gut und wahr in der Erklärung des menschlichen Abweichens von beiden ist übrigens ein scholastisches Lehrstück, das sich u. a. auch

bei Thomas von Aquin findet: In der S.th. I–II q.94 a.2.⁸ Descartes mag das von *dort* übernommen haben oder von anderswoher, jedenfalls ist damit offensichtlich ein wohlbekannter philosophischer Topos in den Meditationes zur Anwendung gebracht.

Irrtum und Schuld haben nämlich, so hebt Descartes hinterher, nämlich in IV 15 noch einmal verdeutlichend heraus, ein und denselben formalen Grund (*ratio formalis*): Den Mangel, die *privatio* oder *caerentia*, die ich als endliches Wesen im Vollzug meiner guten Fähigkeiten an den Tag lege. Descartes in IV 15 (ich zitiere etwas ausführlicher):

„Diese sind nämlich, sofern sie von Gott abhängen, durchaus wahr und gut (*omnino veri et boni*) [...]. Der Mangel aber, der allein die *ratio formalis* der Falschheit und der Schuld ausmacht, bedarf keiner Mitwirkung Gottes, da er nichts Sachhaltiges ist (*quia non est res*) und auch nicht, auf Gott als Ursache bezogen, als Mangel, sondern nur als Nichtvorhandensein zu bezeichnen ist. Denn es ist in der Tat keine Unvollkommenheit in Gott, daß er mir die Freiheit gegeben hat, gewissen Dingen beizustimmen oder nicht beizustimmen, deren klaren und deutlichen Begriff er meinem Denken nicht eingepreßt hat; ohne Zweifel ist es aber eine Unvollkommenheit in mir, daß ich jene Freiheit nicht richtig gebrauche und über das, was ich nicht recht einsehe, ein Urteil fälle“ (AT VII,60f).

„Epistemische Theodizee“

Und noch einen zweiten Hinweis gewinnen wir aus der *fallor-et-pecco*-Parallelisierung in IV 9. Wenn Descartes gerade eben ein wenig ausführlicher zitiert wurde, so ist das mit Bedacht geschehen. Denn die eben zitierte Passage ist ein schönes Schaustück dafür, wie und warum gewisse Interpreten dazu kommen, in der vierten Meditation eine „epistemische Theodizee“ zu erkennen. Tatsächlich wird hier ja der liebe Gott ganz im Sinne einer Theodizee sozusagen von den Irrtümern im geschöpflichen Bereich freigesprochen. Theodizeen betreffen nun aber traditionell meistens nicht das Problem erkenntnistheoretisch verortbarer Verfehlungen, sondern die Frage nach Gott als dem Guten angesichts des Bösen und seines Grundes, also der *ratio mali* oder der *ratio malitiae*. Und die traditionell bekannteste Antwort darauf (und eine, die Descartes ganz sicherlich kannte), ist die Lösungserarbeitung über eine Bestimmung des Bösen oder Schlechten als Seinsmangel oder auch als *privatio boni*, also als Mangel an Gutem. Einige Interpreten, etwa Étienne Gilson in seinen berühmtgewordenen einschlägigen Arbeiten,⁹ denen ich mich hierin zumindest teilweise anschließen will, sehen in der Anlage, Durchführung und Wortwahl der „epistemischen Theodizee“ bei Descartes einen deutlichen Hinweis darauf, daß Descartes seine Theorie des Irrtums den bekannten theodizeetischen Privationstheorien nachgebaut hat und uns somit einen gewissen

⁸ Einer der Gründe für diese Parallelisierung bei Thomas ist im übrigen das vorausgesetzte Prinzip *nihil volitum quin cognitum* (De anima III q.13 a.2), das gut auch als Auslegungsgrundlage für Descartes' Zuordnung von *voluntas* und *intellectus* (im Sinne von *facultas cognoscendi*) hergenommen werden könnte. Vgl. auch Gilson, La liberté chez Descartes, 247f.

⁹ Vgl. etwa E. Gilson a. a. O., 215 ff. Ähnlich (und in gesuchter Anlehnung an Gilson) auch Caton, Will and Reason, 110.

Einblick in seinen eigenen intellektuellen Bios, in das Woher, die Inspirationsquellen und die Genese eines tragenden Gedankens seiner Meditationen erlaubt.

Zwischenfazit

Als Zwischenergebnis möchte ich also behaupten, daß zwischen dem Anspruch von Descartes in der *Synopsis*, keine Untersuchung ethischer Fragen liefern zu wollen, und dem Auftauchen des Problems des Guten und der Sünde (oder Schuld) in der Durchführung der vierten Meditation keine wirkliche Inkonsistenz oder ein Fehlen an Konsequenz auszumachen ist. Denn fast schon kurioserweise löst Descartes seinen Vorsatz, nicht über Ethik zu handeln, ja gerade dadurch ein, daß er vom Sündigen hier *hinweishalber* spricht: ‚Genau so, das heißt *formaliter* parallel, wie eben zur Wahrheitsfrage, die ich hier zum Gegenstand meiner Untersuchung mache‘ – so sagt Descartes ja gewissermaßen – ‚könnte ich nun auch die ethische Frage nach der Schuld abhandeln. Eine Untersuchung dessen zu liefern enthalte ich mich jetzt aber und belasse es bei diesem kurzen Hinweis‘.

Dieser Hinweis, der in der *fallor-et-pecco*-Konklusion von IV 9 beschlossen ist, bedeutet damit sozusagen eher eine Wiederaufnahme, eine Anamnese oder Bestärkung des anfangs gegebenen Versprechens und Vorhabens als einen Bruch damit. Und die Tatsache, daß sich Descartes ab IV 10 wieder ganz auf das Problem der erkenntnistheoretischen *falsitas* konzentriert (die ebenfalls noch einmal parallelisierend hinweisende Ausnahme in IV 15 einmal ausgeblendet), bestätigt (neben anderen Indizien),¹⁰ daß es sich bei dem *et-pecco*-Zusatz offenbar tatsächlich nur um einen ergänzenden Hinweis handelt, einen Hinweis auf das, was hier nicht explizit Gegenstand einer Untersuchung wird – einer Untersuchung freilich, die hier aber auf gleiche Weise angegangen werden könnte, wenn man denn über Ethik (*et ea quae ad fidem pertinent*) wirklich reden wollte.

4. Hinweis auf einen Cartesischen Ethikbegriff (?)

Und damit zum zweiten Punkt, der sich somit der Descartes-Deutung eröffnet. Der erste war ja, zu sehen, ob sich die eben noch einmal besprochene vermeintliche Inkonsequenz bei Descartes nicht auflösen läßt. Ich habe das versucht, indem ich die Zusätze *et bono* und *et pecco* aus IV 9 als hinweisend interpretiert habe. Als hinweisend darauf, wie sich Descartes in der angesprochenen Austauschbarkeit von „wahr“ und „gut“ innerhalb seines formalen Erklärungsrahmens des Irrs einen Weg der Begründung von Schuld bzw. Sünde wohl vorgestellt haben mag.

Im zweiten, eher tentativen (und dabei hoffentlich nicht allzu exzentrischen) thematischen Teil soll nun der Versuch gewagt werden, diesen Hinweis ernst zu

¹⁰ So insistiert Descartes etwa in seiner Erwiderung auf die Einwände von Arnauld, er habe sich in Meditation IV strikt an die Behandlung des theoretischen Irrtums gehalten und eine Untersuchung des moralischen Irrs ausgeklammert (AT VII,317).

nehmen. Der Versuch, Descartes aufgrund dieser Hinweisvorlage weiter zu denken und sich gewissermaßen auf das Spiel einzulassen, damit einem Cartesischen Ethikbegriff, wie er möglicherweise für die vierte Meditation vorzustellen wäre, auf die Spur zu kommen.

Im Sinne des *et fallor et pecco*, also der Parallelisierung von Erkenntnisfehler und ethischer Verfehlung, wird für Descartes oft von „ethischem Intellektualismus“ oder „intellektualistischer Ethik“ gesprochen. Diese Etikette wäre meines Erachtens dann unpassend, wenn das *et pecco* streng konsekutiv verstanden wäre, wenn man also meinte, das Sündigen ergibt sich aus einem Irrtum im theoretischen/spekulativen Begreifen der Dinge. Vielmehr ist aus dem vorigen hoffentlich klar geworden, daß Irren im Praktischen wie im Theoretischen eher deswegen irgendwie zusammengehören, weil sie ein gemeinsames Schema der Entstehung und *einen* formalen Grund haben. Dieses konsekutive Verständnis der Passage könnte übrigens u. a. der französischen Übersetzung der Meditationes (der sich die meisten modernsprachlichen Ausgaben hierin anzuschließen scheinen) mitverdankt sein.¹¹ Diese übersetzt das *atque ita et fallor et pecco* nämlich so, als stünde das *et* vor *fallor* gar nicht da: „Ce que fait que je me trombe et je pêche“, „und das macht aus, daß ich mich täusche und sündige“; *et fallor et pecco* heißt aber: „daß ich *sowohl* mich täusche *als auch* sündige“, womit der Parallelismus beider deutlicher herausgehoben wird: Es gibt die eben erarbeitete Erklärungsmöglichkeit, und die trifft sowohl auf das theoretische „Sich Täuschen“ als auch auf das schuldhafte Sündigen zu.

Aber warum eigentlich das? Was macht letztlich die Parallelität, die Möglichkeit der formalen Gleichbehandlung beider Bereiche aus? Warum ist richtig und falsch im moralischen Bereich genauso zu erschließen wie im erkenntnistheoretischen? Wo ist die gemeinsame Wurzel? Gibt Descartes auch darauf einen Hinweis? Einen Hinweis, der es erlauben würde, die innere Funktionsweise dieses Mangels, sofern er für die Ethik Relevanz hat, ein wenig klarer und distinkter herauszuarbeiten?

Nun, einen impliziten und zunächst sicher nur unscheinbaren Hinweis vielleicht, der aus der Art der Darstellung, näherhin der Wortwahl bei Descartes abzuleiten wäre, doch das dann (und das macht diesen Hinweis so interessant) mit einigem Gewinn für den spekulativen Entwurf eines Ethikbegriffs, wie er Descartes vielleicht für die Meditationes vorgeschwebt haben mag. – Wobei das als eine Art Etüde zu verstehen sein soll, als der Versuch, Descartes ohne gewaltsame Lizenzen auf seinen eigenen Grundlagen ein wenig weiterzudenken.

Es ist die grammatische Form *fallor*, die in dem beigeordneten Nebensatz, der hier im wesentlichen das Problem stellt, auffällig ist und als Hinweis gelten kann. *Fallor* kann im Zusammenhang der vierten Meditation nicht passivisch verstanden werden; bislang, also bis zum Abschluß des Gedankengangs von Meditatio IV 9, hat Descartes ja nur das Dasein Gottes und das Dasein seiner selbst als *res cogitans* zugegeben. Gleichzeitig hat er aber die Möglichkeit eines täuschenden Gottes, ei-

¹¹ Vielleicht u. a. auch deswegen, weil sie ja erst nach Sichtung durch Descartes selber herausgegeben wurde. Was aber für den Interpretationswert des Inhalts bei Abweichungen vom lateinischen Text nicht überzeugend sprechen muß. Vgl. dazu das erhellende Vorwort zur lateinisch-französischen Ausgabe von F. Khodoss, *Méditations métaphysiques* (Paris 21998).

nes *deus deceptor* oder *deus fallax*, abgelehnt.¹² *Fallor* muß also medial gebraucht sein und reflexiv verstanden werden: Ich (die *res cogitans*) werde nicht getäuscht, ich täusche mich, *fallor*. Auch dazu ist wieder zweierlei zu sagen:

Abschluß der Theodizee

Erstens: Das „*fallor*“ schließt sozusagen die Theodizee der Meditationen ab. An die Stelle des *deus fallax* rückt das *fallor* und damit die Einsicht, daß ich Fehlerhaftigkeit mir selbst anzurechnen habe und nicht Gott; der *deus fallax* war nur eine (methodische) Fiktion, die jetzt spätestens mit der Erkenntnis, daß ich es selbst bin, dem die *fallacitas* zuzuschreiben ist, gänzlich obsolet wird. (Ich denke, Descartes hat unter anderem deswegen, das heißt um diesen Hinweis zu geben, für das Wort *fallor* an dieser Stelle optiert, nicht für das inhaltlich ja zunächst einmal im großen und ganzen gleichbedeutende *erro*).

Die doppelte Täuschung

Zweitens: Der Ausdruck „sich täuschen“ geht uns im Deutschen recht leicht und unbedacht von der Zunge. Doch hat seine Konstruktionsart eine ernstzunehmende Doppelbödigkeit mit gewichtigen ethischen Konsequenzen, um die ich mich im folgenden abschließend kümmern will.

Die Eigenart der medialen Verwendung von „*fallor*“ in Meditatio IV 9 ist bezeichnenderweise gerade einem angelsächsischen Interpreten stark aufgefallen, nämlich Bernard Williams. Einem Interpreten also, dessen Muttersprache anders als die lateinische (*fallor*), die französische („je me trompe“) oder die deutsche das „sich täuschen“ eben nicht reflexiv bildet: „the French words, *je me trompe*, literally [mean] ‚I deceive myself‘“ stellt er erstaunt fest.¹³

Williams hat damit meines Erachtens auf einen starken Sinn von „sich täuschen“ aufmerksam gemacht, der in der fraglichen Passage als Doppelsinn Anwendung findet. In einem schwachen Sinne, dem landläufigen, verwenden wir „ich täusche mich“ wie „ich begehe einen Denk- oder Urteilsfehler“. Und das ist unbenommen eine Auffassungsweise, wie sie das *fallor* für Descartes' Erklärung des theoretischen Irrtums, der *deflectio a vero*, beibringt.

Man kann aber auch in einem verstärkenden Sinn die *Reflexivität* betonen und das *fallor* als Täuschung meiner selbst interpretieren, in der ich mein eigener *deceptor* bin; also nicht „ich täusche mich“ im Sinne einer Fehlauflassung, sondern „ich täusche *mich*“ im Sinne eines Selbstbetrugs. Und in *dieser* Bedeutung kommt tatsächlich die Ethik beim Sich-Täuschen ins Spiel; und es ist *diese* Bedeutung, die sozusagen das Scharnier darstellen kann, das uns erlaubt, einen gemeinsamen for-

¹² Meditatio III 38, AT VII, 51 f.

¹³ Descartes, 169 ([meine Einfügung], Kursiva im Original). Eine eingehendere Diskussion der „self-deception“ in diesem Sinne deutet Williams dann auf Seite 176f an.

malen Grund für die Fehler in der Verfolgung von Gut und Wahr anzunehmen, für *error* und *peccatum*: Der Grund (d. h. der *negative* Grund, in Descartes' Worten: der Mangel, die *privatio* oder *negatio*) heißt „sich täuschen“. ¹⁴

Das ist andererseits nicht neu. Descartes steht damit innerhalb einer platonischen oder wohl eher „platonisierenden“ Tradition (insbesondere augustinischer Prägung), die er von Guillaume Ghibieuf¹⁵ oder bereits in La Flèche vermittelt bekommen haben mag. Auch Platon als der (wenn man ihn so nennen will) „Archeget“ dieser Tradition unterscheidet in *Nomoi* 863c in einem längeren Passus über das ἀμαρτάνειν, das „Verfehlen“, zwei Arten, in denen man einer Täuschung unterliegen kann: Eine, die „einfache“ (ἀπλοῦν) ist eine Fehleinschätzung der Dinge oder Sachverhalte, die für unsere falschen Annahmen (Urteile) verantwortlich ist. Die zweite, als „doppelte“ aufzufassende (διπλοῦν), liegt hingegen dann vor, wenn einer sich täuscht, weil er nämlich noch dazu sich etwas vormacht, im Dünkel des Wissens (δόξη σοφίας) befangen ist, obwohl er sich eigentlich auf dem Holzweg befindet. Während für Platon das „einfache“ sich Täuschen also eine Art punktueller, situationsbezogenes Fehlurteil darstellt, ist die „doppelte“ Täuschung, also das „Sich-Selbst-Täuschen-über-seine-einfachen-Täuschungen“ umfassender, lebensbestimmend und die Ursache der – wie er sagt – großen Schuldhandlungen, der großen Sünden (τῶν μεγάλων ἀμαρτημάτων). ¹⁶ Es ist nämlich diese doppelte Täuschung, die uns im Dünkel über die eigenen Fähigkeiten verstocken und letztlich korrekturunfähig werden läßt.

Es ist nun verlockend und übrigens auch im Sinne einer stützenden Rekonstruktion durchaus schlüssig (weiter möchte ich hier mit meinen Ansprüchen gar nicht gehen), in Descartes' Formulierung und Verwendung des *fallor* in *Meditatio* IV 9 eine ähnliche These angesprochen zu sehen. Eine These, die also eine Brücke von dem Mangel der einfachen Täuschung (um die es zunächst primär geht) zur ethisch relevanten Selbsttäuschung schlägt.

Freilich, *fallor*: ich täusche mich in der Urteilsbildung dann und wann; wenn nämlich meine Willenswahl sich im indifferenten Bereich betätigt und auf etwas fällt, was der Verstand nicht klar und distinkt genug erfaßt und vorgelegt hat. Doch

¹⁴ A. Kenny, *Descartes on the Will*, 15, schreibt in diesem Zusammenhang des *et fallor et pecco*, man könne sich das Richtige als übergreifendes Genus für die beiden *species* „das Wahre“ und „das Gute“ vorstellen („we might say grandly“, meint Kenny einfürend mit vorsichtigem Understatement). Genauso könnte man in bezug auf die negative Seite desselben Bestimmungsgegenstands „großspurig“ sagen: Das „Sich Täuschen“ sei das Genus für die beiden *Species* „Sich Täuschen“ (als erkenntnistheoretisch relevante Täuschung) und „Sich Täuschen“ (als ethisch relevante Täuschung).

¹⁵ So Gilson, *La liberté chez Descartes*, 215 ff; a. a. O. und in den *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système Cartésien*, Paris ³1967, 191 ff, meint Gilson sogar feststellen zu dürfen, welche Schrift(en) Augustins Descartes während der Endredaktion der *Meditationen* gelesen hat.

¹⁶ *Nomoi* 863 cd: Τρίτον μὴν ἄγνοιαν λέγοντες ἂν τις τῶν ἀμαρτημάτων αἰτίαν οὐκ ἂν ψεύδοιτο διχῆ μὴν διελόμενος αὐτὸ ὁ νομοθέτης ἂν βελτίων εἴη, τὸ μὲν ἀπλοῦν αὐτοῦ κούφον ἀμαρτημάτων αἴτιον ἡγούμενος, τὸ δὲ διπλοῦν, ὅταν ἀμαθαίνῃ τις μὴ μόνον ἄγνοια συνεχόμενος ἀλλὰ καὶ δόξη σοφίας, ὡς εἰδὼς παντελῶς περὶ ἅ μηδαμῶς οἶδεν, μετὰ μὲν ἰσχύος καὶ ῥώμης ἐπομένης μεγάλων καὶ ἀμύσων ἀμαρτημάτων τιθεὶς αἰτία τὰ τοιαῦτα, ἀσθενείας δὲ ἐπομένης, παιδεία τε ἀμαρτήματα καὶ πρεσβυτέρων γινόμενα θήσει μὲν ἀμαρτήματα καὶ ὡς ἀμαρτάνουσιν νόμους τάξει, προσηγορίας γε μὴν πάντων καὶ συγγνώμης πλείστης ἐχομένους.

wie schlägt man durch diese Erkenntnis den Bogen, die Brücke zu *culpa* und *peccatum*, wie ist der wie selbstverständlich eingeflochtenen Zusatz *et fallor et pecco* zu rechtfertigen? Nun, schuldhaft wird die Tatsache, daß ich mich täusche, dann, wenn ich im starken Sinne des Sich-Täuschens als Täuschung meiner selbst meinen einfachen Urteils- oder Auffassungsfehler auch reflexiv begehe und zum Prinzip meines Urteils über mich selbst mache. Sobald ich einer Täuschung über mich selbst, über meine Fähigkeiten, ihre Reichweite und über die Fallstricke ihrer freigestellten Anwendung erliege, bleibe ich mir selbst fremd – das ist das eine – und – als zweite wichtige Facette – korrekturunfähig. Was, weil die Täuschung als reflexive mir selbst anzulasten ist, als schuldhaft gelten muß, als *culpa*; weil es aber eine Täuschung meiner selbst ist, die meinen an meinen guten Fähigkeiten ablesbaren gottgewollten Bestzustand pervertiert, als Sünde, *peccatum*.¹⁷

Daß ich mir selbst fremd bin und mich selbst nicht kenne, heißt nämlich, daß ich im moralischen Wollen, das heißt in der Entscheidung für das, was mir zuträglich – für mich gut – ist (*in persecutione boni*), versagen werde.¹⁸ – Womit dann übrigens der Boden bereitet wäre für eine Ausweitung auch auf Descartes' später vorgelegte Theorie der Sinneseindrücke, die, ähnlich wie unklare Ideen, einer falschen Willenswahl zur Vorlage dienen können. Erinnerung sei zum Vergleich an das Beispiel vom Wassersüchtigen bei Descartes (*Meditatio VI 18, AT VII,84*): Des Wassersüchtigen Sinneseindruck wäre ja, er müsse ständig trinken. Solange er sich selbst nicht durch vernünftige, reflexive Einsicht als krankhaft wassersüchtig erkennt, wird er aufgrund dieser Sinnesvorgabe durch Aktuierung seines Willens falsch urteilend ständig trinken, was ihm aber nicht zuträglich ist.¹⁹

Daß ich (als Kehrseite des Ganzen) korrekturunfähig werde, spricht (wie der „Dünkel“ bei Platon) eine gewisse Selbstgefälligkeit an, und auch *die* hat ihre Wur-

¹⁷ Am 27. April 1637 schreibt Descartes an Mersenne (*AT I,366*): *omnis peccans est ignorans*, jeder, der sündigt, handle also aus Unwissenheit. Auch dabei sollte man das konsekutive Mißverständnis vermeiden: *ignorare* und *peccare* können hier nämlich nicht kommutativ behandelt werden. Zwar handelt jeder Sünder aus Unwissen, aber nicht jeder Unwissende sündigt. Es kommt auf eine bestimmte Art der Unwissenheit an, und die allein ist hier auch angesprochen: Das doppelte, dünkelhafte Nicht-Wissen um sich selbst, also das Fehlverständnis über sich selbst als Urteilenden. Nur so läßt sich die Moral auch als „sagesse“ rechtfertigen. Wäre (vergleichsweise) jedes „Sich Täuschen“ etwa schuldhaft (wie es ein platter Begriff von ethischem Intellektualismus wollen würde), so könnte Descartes am Anfang seiner hyperbolischen Zweifelsbewegung, wo er seine kafkaesken methodischen Fiktionen einführt, nicht behaupten: *non male agam [...] si me ipsum fallam* (*Med. I 11, AT VI, 22*).

¹⁸ In seiner Spätschrift *Les Passions de l'âme II*, art. 85 (*AT XI, 391*) bestimmt Descartes als „gut“ in einem allgemeinen, noch nicht moralischen, Sinne, dasjenige, was unserer Natur zuträglich ist. Vgl. auch Rosenthal, *Will and the Theory of Judgement*, 421. Auch das ist im übrigen Augustinisches Gedankengut. Das Gute als das der Natur Zuträglich ist allerdings unspezifisch: instrumentelles, medizinisches, moralisches Gutes, etc. ist hier recht unterschiedslos miteingerechnet. Ähnliches gilt für Descartes' These, das Gute sei (wie „Einheit“, „Wahrheit“ u. a. m.) jedermann intuitiv einzusehen. Insbesondere das moralische Gute und die Vermeidung seines Gegenteils zu spezifizieren ist die introspektive Selbsterkenntnis der Weg.

¹⁹ In den *Passions* (*I*, art.45, *AT XI,362f*) sieht es Descartes als moralische Pflicht der Seele an, den ganzen Menschen (wenn ich so „uncartesisch“ formulieren darf) solchermaßen in den Griff zu bekommen, daß spontane Reaktionen auf körperliche Eindrücke zugunsten einer überlegten zurückgedrängt werden; vgl. dazu auch Dominik Perler, *Descartes* (München 1998) 239 ff.

ernsteste und kathartische Ratschlag, mit dem er sie an der Schwelle seines Tempels empfing und konfrontierte, war aber, vor allem sich selbst und zwar in umfassender, nicht nur in punktuell oder situativ urteilender Weise zu erkennen. Freilich, eine Aufforderung, die an die Gnosis, an das Erkennen, appelliert, in Wirklichkeit aber eben weit umfassender einen Weg für die gesamte Lebensführung aufweist.²⁴

ABSTRACT

Is there an inconsistency between Descartes' promise in the Synopsis of Meditation IV not to touch moral problems when pondering the question of human error, and his statement in IV 9 that his theory of error explains theoretical misjudgements as well as guilt, *culpa*, and sin, *peccatum*? I argue that there is no inconsistency here, but that the concluding phrase of *Meditatio* IV 9: *atque ita et fallor et pecco*, is very likely to show a way that can lead to several new insights into Descartes' tenets on ethics.

Ist Descartes eine Unachtsamkeit unterlaufen, als er in der Durchführung von Meditation IV behauptete, seine Theorie des Irrtums erkläre sowohl theoretische Falschurteile als auch Schuld, *culpa*, und Sünde, *peccatum*, obwohl er doch in der den Meditationen vorangestellten Synopsis versprochen hatte, er werde nicht an moralische Gegenstände rühren? Ich versuche nachzuweisen, daß dem nicht so ist, daß aber Descartes' resümierende Behauptung in *Meditatio* IV 9: *atque ita et fallor et pecco*, weiterführend zuende gedacht einen Hinweis auf einige seiner grundlegenden ethischen Vorstellungen zu geben imstande ist.

²⁴ Das paßt letzten Endes tatsächlich auch zur „provisorischen Moral“ aus dem Discours (AT VI,22–28). Deren erste beiden Maximen sind eindeutig Maßnahmen gegen den typischen Apraxie-Vorwurf, mit dem es die Skeptiker seit jeher zu tun haben, in deren Nähe sich Descartes mit seiner Zweifelsbewegung zu stellen scheint. Die folgende moralische Selbstvorgabe jedoch, nicht am Schicksal flicken, sondern hart an sich selbst, an den eigenen Wünschen, Vorstellungen und Fähigkeiten arbeiten zu wollen, und dazu seinen Geist unentwegt anzustrengen, paßt ausgezeichnet zur hier versuchten These eines moralischen Entwurfs über die Einsicht in seine eigene geistige Struktur und Fähigkeiten zur Vermeidung des schuldbedingenden Sich Täuschens.