

Descartes' Lehre von der Freiheit*

Von Ludger OEING-HANHOFF (Gießen)

I.

Freiheit ist ein großes Wort – zu groß, als daß nicht sein widersprüchlicher Gebrauch als Schlagwort in politischen Auseinandersetzungen Aufklärung darüber nötig machte, was es eigentlich besagt. Und angesichts der These, Freiheit sei nur ein Wort, weil letztlich alles – mit welchen unerklärten Spielräumen auch immer – naturgesetzlich determiniert sei oder weil unsere staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse nur Scheinfreiheiten böten, aber keine wahre, konkrete Freiheit ermöglichten, bedingt solche von der Philosophie zu leistende Aufklärung geradezu die Wahrung des Bewußtseins von Freiheit. Wer nicht weiß, wie es um die Freiheit, um ihre Verwirklichung und Gefährdung steht, verspielt sie leicht selber.

Einer philosophischen Aufklärung möchte auch die folgende Darstellung der Freiheitslehre Descartes' dienen; denn man treibt Philosophiegeschichte ja letztlich um der Philosophie willen. Und ist man nicht schon in der Philosophie, nicht mehr in bloßer Historie, wenn eine geschichtlich vorgegebene Lehre in ihrer sachlichen Wahrheit einleuchtet?¹ Einiges und nicht Unwichtiges, meine ich, kann man auch heute noch von Descartes lernen, da wir keineswegs in der weiteren Geschichte nur hinzugelernt, sondern vieles vergessen, manches sogar verstellt haben.

Solches Lernen setzt freilich die Bereitschaft voraus, die eigenen Vorurteile in Frage stellen und korrigieren zu lassen, indem man zunächst hört und hinnimmt, was Descartes sagt. Wie sehr man Descartes' Freiheitslehre entstellen und den Sinn der Texte verdrehen kann, ist in Sartres Essay „La Liberté cartésienne“ dokumentiert. Sartre erklärt nämlich Descartes zum Vater des existentialistischen Freiheitsgedankens: Descartes habe „vollkommen verstanden, daß der Begriff der Freiheit zwangsläufig eine absolute Autonomie einschließt“, die nicht durch eine ihr vorgegebene „Ordnung von Wahrheiten und Werten beschränkt“ wird. Das schließt zwar die Negation einer göttlichen, schöpferischen, allmächtigen Freiheit ein, aber Descartes *mußte* seine Einsicht

* Durch Anmerkungen ergänzter Vortrag, den ich am 25. 11. 1966 an der F. U. Berlin und nach erneuter Überarbeitung am 2. 7. 1969 an der Universität Regensburg gehalten habe.

¹ Vgl. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1950, 346. – Descartes wird nach der Ausgabe von Ch. Adam und P. Tannery, *Oeuvres de Descartes*, Paris 1897 ff. (Abk.: A T) zitiert. Bei den Doppelbänden VIII und IX wird nur die zweite Hälfte durch eine eingeklammerte (2) eigens gekennzeichnet. Außer diesem zureichenden Nachweis durch Band- und Seitenangabe werden bei wichtigeren Stellen auch das Werk in seiner Einteilung (mit den üblichen Abkürzungen) oder Adressat und Datum des Briefes genannt, so daß die Angabe auch in anderen Editionen verifiziert werden kann.



in die Absolutheit der Freiheit, welche auch „Wurzel aller Vernunft“ ist, gewissermaßen sublimieren: er hat „Gott gegeben, was uns als unser eigen zukommt“. Aber das ist, weil es unter gesellschaftlicher Pression geschah, „Descartes nicht vorzuwerfen“, er ist vielmehr zu „bewundern“, weil er den „Forderungen der Idee von der Autonomie bis zum Ende nachgegangen ist“, sein Gott, auf den er die erfahrene menschliche Freiheit projiziert, ist ja „der freieste aller Götter, die je der menschliche Geist erdacht hat“².

Auf diese willkürlichen Behauptungen über Texte, deren eigene Meinung hier wiederzugeben und zu explizieren ist, im einzelnen einzugehen, dürfte sich erübrigen. Aber es lohnt sich, Sartres These, Descartes' Gott sei der freieste aller Götter, kritisch zu beleuchten, weil dadurch Descartes' Freiheitslehre in ihren geschichtlichen Kontext hineingestellt werden kann.

Denn gerade im Sinne des Sartreschen Freiheitsverständnisses, nach dem Freiheit ungebundene Willkür meint, ist Descartes' Gott ja keineswegs der freieste. Er kann faktisch ja nicht einmal täuschen. Im nächsten Umkreis von Descartes, bei seinem Freund Mersenne, dem „Sekretär des gelehrten Europa“, hätte Sartre einen in seinem Sinn viel freieren Gott finden können, einen Gott, der über Vernunft und Sittengesetz stehend, in souveräner Willkür auch nach unseren Begriffen Unsittliches, z. B. die Tötung eines unschuldigen Kindes, beschließen und befehlen kann³. Gerade das kann der Gott Descartes' nicht, weil Descartes nicht wie Mersenne in der bis in die Gegenwart hineinreichenden nominalistischen Tradition steht, nach welcher der Wille eine Priorität vor der Vernunft besitzt und in seiner Betätigung reine Willkür ist. Descartes ist gerade entschiedener Kritiker dieser aus der spätscholastischen Theologie stammenden Auffassung. Seine Kritik der nominalistischen Gleichsetzung von Freiheit und Willkür läßt verstehen, daß seine eigene Freiheitslehre sich nicht in dem Aufweis von Freiheit erschöpft, sondern aufs eindringlichste den Unterschied von Freiheit und Willkür herausarbeitet. Die Bedeutung seiner darauf konzentrierten Freiheitslehre ist schon daran zu ersehen, daß es Vergleichbares wohl nur bei Thomas von Aquin und Hegel gibt.

Descartes' Opposition gegen die nominalistische Überordnung des Willens über die Vernunft ist greifbar an seiner freilich nicht nur gegen Ockham und Scotus, sondern gleichermaßen gegen Thomas gerichteten Lehre, in Gott seien Vernunft und Wille schlechterdings nicht verschieden: *ne quidem ratione*⁴. Ausdrücklich wird seine Kritik am Nominalismus ferner in seiner Ablehnung der ihm in den VI. Obiectionen entgegengehaltenen, auf Ockham zurückgehenden und für diesen charakteristischen Lehre, daß Gott im Menschen den Akt einer

² J. P. Sartre, »La Liberté cartésienne«, in: Descartes, 1946, deutsche Übersetzung von Karla Johns, in: Descartes, Abhandlung über die Methode, mit einem Vorwort von K. Jaspers, Mainz 1948; dort die Zitate 200–204.

³ Mersenne, *Observationes et emendationes* . . . col. 280 (zit. nach R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, 1943, 542). Vgl. ders.: „Liberté cartésienne ou liberté sartrienne?“ in: Descartes, *Cah. Royaumont II* (1957), 302 ff., bes. 310: „Le Dieu dont parle Sartre n'est sans doute pas celui de Descartes, mais il est, et pleinement, le Dieu de Mersenne, cuius unica ratio est voluntas.“

⁴ A T I, 153.

intuitiven Erkenntnis bewirken kann, deren Objekt es gleichwohl in Wirklichkeit nicht gibt⁵. Descartes hält diese These für ruinös. Natürlich kann man meinen, solange man sich nur an die gerade in seiner Zeit geläufige opinio von Gottes Allmacht hält, Gott könne täuschen. Aber wenn auch das Vermögen, täuschen zu können, Überlegenheit und Macht beweist, so ist täuschen zu wollen und das tatsächlich zu tun, doch Zeichen von Ohnmacht und Schwäche, denn wer täuscht, hat's nötig. Gott aber ist schlechthin vollkommen; es widerspräche gerade seiner Vollkommenheit und Allmacht, wäre er ein Dieu trompeur⁶.

Vor allem aber – und das ist die entschiedenste Kritik an der Vorstellung des Willkür-Gottes – widerspräche Gott sich selbst und seiner Gottheit, d. h. er hörte auf, Gott zu sein, betröge er und täte er unrecht. Denn sein Entschluß zur Welt und deren sittlicher Ordnung, die zu wahren und zu vollenden Inhalt der göttlichen Vorsehung ist, ist nicht nur seinem Wesen und damit seiner Vernunft sowie seiner unendlichen Güte konform, sondern nach Descartes sogar schlechthin, ohne irgendeine reale Unterscheidung, identisch mit seinem Wesen. Deshalb ist die Schöpfungstat und die moralische Gesetzgebung Gottes, obwohl an nichts ihm Vorgegebenes gebunden und also ungebundenster Entschluß, doch zugleich so notwendig wie sein Wesen selbst. Das ist keine Interpretation der Descartesschen Lehre, die in diesem Punkt auch sehr schwierig wäre, sondern wörtliche Wiedergabe seiner Doktrin: „Quamvis Deus maxime indifferenter egerit, simul tamen maxime necessario egit.“⁷

Zu begreifen ist die Koizidenz von höchster Ungebundenheit und höchster Notwendigkeit ebensowenig wie die Identität von Erkennen und Wollen, von Sein und Handeln in Gott. Descartes weist selber darauf hin. Und diese Unbegreiflichkeit Gottes erscheint ihm selbstverständlich. Denn sosehr er darauf besteht, die stets gegebene, freilich auch stets durch Vorurteile und Sinnesschein verdeckte Gotteserkenntnis, die eigens aufzudecken und bewußt zu machen Sache der Metaphysik ist, sei an sich die erste und leichteste Erkenntnis, die wir besitzen, so sehr betont er auch die Unbegreiflichkeit des göttlichen Seins: „Zum Wesen des Unendlichen gehört es, daß es von mir, der ich endlich bin, nicht begriffen werden kann.“⁸

Von hier aus ist auch zu verstehen, daß Descartes an den theologischen Kontroversen seiner Zeit darüber, wie Gott es mache, daß es unbeschadet seiner Allmacht menschliche Eigenmacht und Freiheit gibt, nicht sonderlich interessiert war. Das können wir ohnehin nicht begreifen, heißt es⁹; und es genüge, das, was ist, anzuerkennen, d. h. hier: sowohl das in der philosophischen Reflexion offenbare unendliche unbegreifliche Sein als auch unsere Freiheit, die wir gewisser und klarer als alles andere erfahren. Daß wir damit etwas Staunenswertes und Wunderbares anerkennen, hatte schon der junge Descartes in einer seiner

⁵ VI. Obiect. A T VII, 415.

⁶ Med. IV, A T VII, 53; vgl. die Anführung weiterer einschlägiger Texte bei M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons I* (1953), 44.

⁷ Entretien avec Burman, A T V, 166.

⁸ Med. III, A T VII, 46.

⁹ Princ. I, 41; A T VIII, 20.

ersten Notizen über metaphysische Dinge, die wir überhaupt von ihm besitzen, erklärt: „*Tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium et Hominem Deum.*“¹⁰

II.

Da der Historiker nicht trennen soll, was die Geschichte verbunden hat, habe ich bei dem Versuch, den geschichtlichen Ort der Descartesschen Freiheitslehre anzugeben, auch ihren theologischen Kontext, insbesondere ihre Opposition gegen die nominalistische Konzeption eines Willkürgottes genannt. Vielleicht brauchte eine systematische Darstellung der Freiheitslehre Descartes' nicht damit zu beginnen. Aber an welcher Stelle steht denn die Freiheitslehre im System Descartes', wenn man bei ihm überhaupt, was sehr fraglich ist, von einem System sprechen kann?

Wie Descartes in der Vorrede zu den „Prinzipien“ erklärt, sind die „Meditationen“ die maßgebliche Darstellung seiner Metaphysik. Bekanntlich handelt Descartes in diesem Werk erst im Rahmen der Aufgabe, Wesen und Möglichkeitsbedingungen des Irrtums zu bestimmen, ausdrücklich über die Freiheit. Erst hier, in der IV. Meditation, verweist er auf die Erfahrung, daß „der Wille oder die Freiheit des Urteils in keinerlei Grenzen gefaßt ist“¹¹. Aber macht derjenige, der sich auf Descartes' Meditationen einläßt und sich von ihm den Weg zur Begründung einer methodisch geklärten Grundlegung der Philosophie weisen läßt, erst am vierten Tag die Erfahrung seiner Freiheit?

Man kann diese Frage nicht stellen, ohne sofort zu sehen, daß die Erfahrung der eigenen Freiheit offenbar schon in der I. Meditation, zu Beginn des Philosophierens gemacht wird. Das ist wiederum keine Interpretation, vielmehr erklärt Descartes selber in der Synopsis der Meditationen: „*mens . . . , propria libertate utens, supponit ea omnia non existere, de quorum existentia vel minime potest dubitare.*“¹²

Mit diesen Worten verweist Descartes auf die Schlußphase der I. Meditation, die in der II. Meditation wiederholt wird. Insgesamt handelt es sich ja bei dem später sogenannten methodischen Zweifel Descartes' um das Experiment, im Durchgang durch einen radikalen und möglichst umfassenden Zweifel zu erproben, ob es etwas Unbezweifelbares, d. h. etwas evident Wahres gibt. Dieses Experiment – um ein solches handelt es sich, denn der Zweifel ist künstlich nicht wie eine Komödie, die gespielt wird, sondern im Sinn eines wohlüberlegten artifizialen Experimentes –, dieses Experiment also beginnt zwar damit, durch reiflich meditierte und gewichtige Gründe alles bisher Angenommene in Zweifel zu ziehen, vollendet sich aber erst in der über das Zweifeln hinausgehenden bewußten Negation dessen, was sich als zweifelhaft gezeigt hat. Der mit Descartes Meditierende wird angehalten, willentlich sich selbst zu täuschen (volun-

¹⁰ *Olympica* (Cog. Priv.), A T X, 218.

¹¹ *Med. IV*, A T VII, 56.

¹² A T VII, 12.

tate me ipsum fallam)¹³ und das Zweifelhafte als falsch zu setzen. Erst aus dieser Negation wird dann die Wahrheit des cogito gewonnen. Während die von Descartes angeführten Zweifelsgründe die tatsächliche Zweifelhaftheit des bisher Angenommenen einsichtig machen, wendet sich die Aufforderung, alles Zweifelhafte als falsch zu setzen, um damit die Vorurteile durch ein Ausschlagen ins andere Extrem zu korrigieren, nicht mehr an die Erkenntnisfähigkeit, sondern an den Willen. Indem der Meditierende erfährt, daß es nicht nur, auch angesichts eines höchstmächtigen genius malignus, »in seiner Macht steht, sein Urteil zurückzuhalten“¹⁴, sondern daß er auch willentlich, und zwar ohne dazu vom Verstand legitimiert zu sein, das bloß Zweifelhafte als falsch setzen kann, weiß er schon um die Freiheit seines Urteils und damit, da das Urteil offensichtlich Funktion des Willens ist, auch um die Freiheit seines Willens.

Man darf aber wohl noch einen Schritt weiter gehen und den zu Beginn der Meditationen stehenden Satz: „... je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions“¹⁵, dahingehend interpretieren, daß die Erfahrung der Freiheit schon mit dem ersten Schritt des Philosophierens gegeben ist. Der freie Entschluß, alle überkommenen Lehrmeinungen zu überprüfen, ist sicher nicht der Anfang der Philosophie schlechthin, wohl aber der Beginn der völlig autonomen und kritischen neuzeitlichen Philosophie.

Keine Philosophie darf ja aus ihrer geschichtlichen Zeit herausgelöst werden; und Descartes hat bekanntlich selbst im Discours, und zwar historisch wahr, wenn auch nicht wahrhaft historisch¹⁶, den geschichtlichen Weg beschrieben, auf dem er zu dem Entschluß kam, alles bisher in der Philosophie Angenommene zu überprüfen. Dazu führte ihn sein wacher Sinn für die Widersprüche seiner Zeit: untergehende Scholastik und aufblühende Naturwissenschaft, Libertinage und Gegenreformation, Renaissancephilosophie und Skeptizismus. Wie die neuere Forschung gezeigt hat, sah Descartes in der Scholastik zwar seinen ernsthaftesten Gegner, bekämpfte aber heftiger noch die „sciences curieuses“, Astrologie, Alchimie, natürliche Magie usw. der Renaissancephilosophie. Er konnte in der Tat etwa in der hier auch zu nennenden Kabbala, sofern sie durch Wort- und Zahlenkombinationen das Geheimnis der Welt entschlüsseln wollte, nichts anderes sehen als „einen Kreuzworträtselclub, der sich für die Akademie der Wissenschaften hält“¹⁷. Angesichts der magisch-animistischen Weltdeutung der Renaissancephilosophie, nach welcher in einer mit wissenschaftlichen Naturgesetzen nicht zu erfassenden Welt aufgrund geheimnisvoller Kräfte alles möglich erschien; angesichts einer solchen Auffassung der angeblich beseelten Natur, die somit gleichsam „eine einzige große Wundertüte“ war, erklärte Descartes,

¹³ Med. I, A T VII, 22; vgl. zur Interpretation: H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris 1962, 15–40.

¹⁴ Med. I, A T IX, 18/VII, 23.

¹⁵ Med. I, A T IX, 14.

¹⁶ Vgl. H. Gouhier, *Essais sur Descartes*, Paris 1949, 32.

¹⁷ Vgl. R. Lenoble, *Mersenne . . . a.a.O.* 102; vgl. dazu auch H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'Anti-Renaissance*, Paris 1958.

das Staunen könne „den Gebrauch der Vernunft pervertieren oder völlig nehmen“¹⁸. Nicht selbstvergessenes Staunen, sondern der freie Entschluß zum universalen Zweifel ist der Ausgangspunkt kritischer Philosophie.

Am eindringlichsten ließe sich die geschichtliche Notwendigkeit des cartesianischen Weges zum universalen Zweifel vom Problem der Methode her zeigen, einem Hauptthema der damaligen Philosophie. Das führte hier zu weit. Aber es muß noch bemerkt werden, daß der Entschluß zum universalen Zweifel mit seiner Absage an alle Autoritäten und mit seiner unerhörten, freilich angesichts der der neuen Physik entgegenstehenden aristotelischen Substanz-Metaphysik unverzichtbaren Zumutung, selbst die Existenz der Dinge unserer Welt in Zweifel zu ziehen, in seiner geschichtlichen Notwendigkeit zugleich doch auch Ausdruck eines neuen Aufbruchs der Freiheit war, dessen soziologische Seite – Descartes war wie die meisten Philosophen der beginnenden Neuzeit unabhängiger Privatmann und an keine staatliche oder kirchliche Institution gebunden – ebenfalls erwähnt zu werden verdient.

Weil die Philosophie Descartes' aus dem Bewußtsein erwächst, alles in unbeschränkter Urteilsfreiheit kritisch überprüfen zu können und zu müssen, wird derjenige, der sich in sie einführen lassen will, schon bei den ersten Schritten auf die Erfahrung seiner Freiheit verwiesen. Das ergibt sich übrigens eindeutig auch aus den „Prinzipien“, nach denen die Erfahrung der Freiheit dem „*cogito ergo sum*“ vorausgeht¹⁹. Daß Descartes gleichwohl nicht im Bewußtsein der eigenen Freiheit, sondern in der Gewißheit des „*cogito ergo sum*“ das erste Prinzip seiner Philosophie sieht, hat leicht einzusehende Gründe. Einmal schließt nämlich das Bewußtsein der Freiheit die einfachere Gewißheit der eigenen Existenz ein – und Descartes' Methode fordert den Rückgang vom Komplexeren zum Einfachen –; zum anderen ist das erste Prinzip der cartesianischen Philosophie nicht nur das Konstatieren eines Faktums, wie es das Wissen um die eigene Freiheit ist, sondern eine notwendige Wahrheit, nämlich die Erkenntnis der Unmöglichkeit, zu denken ohne zu sein. Und nur aus diesem Prinzip lassen sich die Wahrheiten der Metaphysik in methodischer Stringenz aufweisen, was Descartes beansprucht und in der Tat auch mit einer wohl kaum zuvor in der Metaphysik erreichten luziden Konsequenz durchgeführt hat.

Während das *cogito ergo sum* in solcher Weise eine notwendige Wahrheit ausdrückt²⁰, ist die Gewißheit der eigenen Freiheit Konstatieren eines Faktums und damit, wie Descartes wiederholt betont, eine Erfahrung. Aber man erfährt nach Descartes doch nicht nur die pure Faktizität der Freiheit, sondern angesichts eines möglichen *Dieu trompeur* auch ihre Absolutheit und mit der Fähigkeit zu universaler Negation dessen, was nur als zweifelhaft, aber nicht schon als falsch erkannt ist, ihre Unbegrenztheit. Diese Unendlichkeit der Urteilsfreiheit geht so weit, wie Descartes in dem berühmten Brief an Mesland vom 9. Februar 1645 erklärt²¹, daß wir in der Lage sind, selbst eine evidente

¹⁸ *Les passions* II, 76, A T XI, 385.

¹⁹ *Princ.* I, 6; A T VIII, 6.

²⁰ *Med.* II, A T VII, 25.

²¹ A T IV, 172 ff.; die genannte Stelle 173: *semper enim nobis licet nos revocare . . . a perspicua veritate admittenda.*

Wahrheit nicht anzuerkennen. Sofern man überhaupt bereit ist, einer vorgelegten an sich evidenten Wahrheit seine Aufmerksamkeit zu schenken – und das Wort „schenken“, in dem Freiheit mitbenannt wird, sagt genau, worum es geht –, braucht man ja nur sein Urteil zurückzuhalten und dann seine Aufmerksamkeit ihr nicht wieder zuzuwenden. Liegt nicht ein solches willentliches Sich-Verschließen vor der Wahrheit in jener brüht-berüchtigten Weigerung des Aristotelikers Cremonini, durch ein Fernrohr zu blicken?

Es gibt freilich auch manche Stellen, an denen Descartes lehrt, daß wir spontan und instinktiv einer evidenten Wahrheit zustimmen²². Aber auch unter dieser Bedingung bleibt das nicht naturhaft-instinktive, sondern bewußt ausdrücklich vollzogene Urteil völlig in unserer Hand. Wir können mindestens unsere bewußte überlegte Zustimmung stets zurückhalten. Das tun nach Descartes die Skeptiker, wofern sie auch etwa angesichts des unbezweifelbaren Faktums ihres Zweifels alles für zweifelhaft erklären. Sie scheinen dann willentlich und mit Absicht (*voluntate ac instituto*) in ihrem Zweifel zu beharren²³.

Wenn das zutrifft, bewiesen und erfüllen aber auch noch die Skeptiker die Tatsache ihrer Urteils- und Willensfreiheit, die zu leugnen widersinnig wäre. Freies Philosophieren, das nichts anderes als sich selbst voraussetzt, aber auch kritisch auf das reflektiert, was es tut, kann jedenfalls nicht die Erfahrung und das Faktum unserer Freiheit bestreiten. Denn ein solches Philosophieren, das Freiheit voraussetzt und manifestiert, ist ja nach Descartes selbst wesentlich Vollzug der Freiheit.

III.

Von diesem ihm eigenen Ansatz seiner Freiheitslehre her kann Descartes leicht aufzeigen, daß es verschiedene „*gradus libertatis*“, verschiedene Stufen der Freiheit gibt²⁴. Denn wenn ich von einem vorgestellten Sachverhalt nicht recht weiß, ob er wahr oder falsch ist, so bin ich zwar frei, ihn gleichwohl zu bejahen oder zu verneinen, aber ein solches Urteil wäre der niederste Grad der Freiheit, die Freiheit einer im nicht klar erkannten Objekt begründeten Indifferenz. Offensichtlich wäre ein derartiges Urteil, da es nicht aus der Sache zu begründen ist, ein rein willkürlicher Akt. Selbst wenn man dabei zufällig das Rechte träfe, wäre ein solch willkürliches Urteil, wie Descartes erklärt²⁵, verfehlt und unstatthaft; denn in der Wissenschaft darf es nur sachbegründete Urteile, keine Willkür geben.

²² Vgl. *Med. IV*, A T VII, 58 f.: *non potui quidem non judicare illud quod tam clare intellegebam verum esse. II Resp. A T VII*, 166: *Rei cogitantis voluntas fertur voluntarie quidem et libere . . . , sed nihilominus infallibiliter in bonum sibi clare cognitum.* Zur Interpretation vgl. J. Laporte, „La liberté selon Descartes“, in: *Rev. Métaph. et Morale*, 1937, 101–164.

²³ A T III, 434 (ad *Hyperaspistem*, August 1641). Zuvor heißt es im selben Satz, auch die Skeptiker gäben einer Wahrheit, solange sie sie klar erfassen, *spontan* ihre Zustimmung.

²⁴ *Med. IV*, A T VII, 58.

²⁵ *Ebd.* 60.

Wird dagegen ein Sachverhalt vorgestellt wie die unbezweifelbare und evidente Tatsache, daß ich notwendigerweise existiere, sofern ich zweifle, so „folgt aus der großen Klarheit im Intellekt eine große Hinneigung im Willen“²⁶; und, die philosophische Haltung, d. h. die Entschlossenheit vorausgesetzt, das als klar und distinkt Erkannte – und nur dieses – zu bejahen und anzuerkennen, sagt der Wille sein Ja zu dem derart evident Erkannten mit größerer Leichtigkeit, Spontaneität und Willentlichkeit, d. h. mit größerer Freiheit, als es bei einer willkürlichen Entscheidung der Fall ist. Denn zu einer willkürlichen Entscheidung muß der Wille sich gewissermaßen zwingen, er muß allein, ohne das Licht der Vernunft, entscheiden. Eine solche dunkle und dumpfe willkürliche Entscheidung ist nur der niederste Grad der Freiheit.

Die Freiheit, welche sich im Licht der Vernunft und, sofern man sich wirklich nur an das evident Gegebene hält, innerhalb des theoretischen Bereiches völlig ohne die Qual der Wahl als Bindung an das erkannte Wahre vollzieht, hat Descartes nicht eigens benannt. Man kann sie mit Hegel die „substantielle“ oder noch genauer die „wesentliche Freiheit“ nennen²⁷. Allein in ihr kommt die Freiheit zu ihrer wesentlichen Verwirklichung. Denn verharrete sie in der Unentschiedenheit, bliebe sie bloße Möglichkeit; entschiede sie sich ohne das Licht der Vernunft, bliebe sie dumpfe Willkür; verschlösse sie sich aber willentlich gegen das klar erkannte Wahre, dem sie doch instinktiv und naturhaft zustimmt, handelte sie sinn- und wesenswidrig; denn Freiheit, die auf die Erkenntnis wesentlich bezogen ist, würde dann gerade nicht in ihrem vollen Sinn und Wesen verwirklicht, sondern in einer Selbstentfremdung in sich zerrissen. Descartes erklärt in dem schon genannten Brief an Mesland ausdrücklich, daß die Freiheit auch in der Bindung an das erkannte Wahre in vollem Sinn Freiheit bleibt. Sie besteht dann in der Leichtigkeit und Spontaneität, mit der das erkannte Wahre nach wie vor bejaht wird²⁸.

Deshalb appelliert Descartes' Philosophie nicht nur an die Freiheit, führt damit auch nicht nur zu einer ursprünglichen Erfahrung der Freiheit, sondern seine Philosophie ist insgesamt Vollzug und Verwirklichung der wesentlichen Freiheit des Menschen. Um diesen abstrakten Satz in seiner konkreten Bedeutung zu verstehen, muß man mit Descartes bedenken, daß wir alle – das ist der erste Satz der Prinzipien²⁹ – als Kinder angefangen haben. Darin sieht Descartes, wie übrigens auch Bérulle, einen Skandal unseres Daseins. Denn als Kind ist der Mensch, statt als Vernunftwesen, das er ist, frei und vernünftig handeln zu können, unverständlich und unmündig, seinen oft unvernünftigen Neigungen und den ebensooft unvernünftigen Erziehern ausgeliefert. Da das Kind noch nicht die Urteilsfreiheit besitzt, nur das klar und distinkt Erkannte anzunehmen, und demnach auch nicht in der Lage ist, genau zwischen Seelischem und

²⁶ Ebd. 59.

²⁷ Hegel, Die Vernunft in der Geschichte (ed. Hoffmeister) ⁵1955, 243 und: Vorlesungen über die Philosophie der Religion (ed. Lasson) II, 1, (1966), 115.

²⁸ A T IV, 174 f.: *Libertas (tunc) consistit in sola operandi facilitate; atque tunc liberum, et spontaneum et voluntarium plane idem sunt.*

²⁹ A T VIII, 5/IX (2), 25.

Körperlichem zu unterscheiden, deutet es die Dinge notwendig nach dem Maßstab seiner konfusen Erfahrung und schreibt ihnen seelenartige Kräfte zu³⁰.

Für Descartes, der unsere Epocheneinteilung Antike, Mittelalter, Renaissance, Neuzeit nicht kannte, sondern in seiner Zeit mit ihrer größeren Erfahrung gegenüber der doch eigentlich viel jüngeren Antike das Anbrechen eines freien und vernünftigen Zeitalters erwartete, ist die genannte kindliche Weltdeutung auch eine geschichtliche Realität. Denn glaubte nicht auch die aristotelisch-scholastische Physik, die Naturphänomene durch ihnen angeblich zugrunde liegende seelenartige Wesens- und Wirkformen erklären zu können? Sie hat so die Welt des Kindes für die wirkliche Welt gehalten³¹. Descartes' Philosophie lehrt endlich, diese kindlich unbewußte Projektion unserer seelischen Kräfte in die bisher stets anthropomorph gedeuteten Dinge zu durchschauen. Sie befreit den Menschen, der frei ist, frei zu werden, von diesem und von allen Vorurteilen und dient so der Verwirklichung der Freiheit.

Indem die Metaphysik von den Vorurteilen befreit, bereitet sie zugleich der neuen Physik den Weg, die, etwa mit der mechanistischen Erklärung des vegetativen und sensitiven Lebens, zu so paradoxen Ergebnissen führt, daß nicht nur deren Wahrheit gesichert, sondern auch ihre Paradoxie erklärt werden muß. Das tut Descartes' Metaphysik, indem sie zeigt, in welchem Maße der als Kind anfangende Mensch notwendig in unausweichliche Täuschungen verstrickt ist. Unmittelbar begründet die Metaphysik die Physik – Descartes konnte die Autonomie der modernen Physik noch nicht erkennen –, indem sie deren oberste Prinzipien erarbeitet, von denen her Descartes, gewissermaßen als der erste theoretische Physiker im Unterschied zur Experimentalphysik Galileis, eine umfassende mechanistische Naturerklärung gab. Der Beitrag dieser neuen Physik zur Verwirklichung freien Menschseins erschöpft sich nicht darin, daß sie neues sicheres Wissen über die Natur gibt; denn vor allem läßt sie ja den Menschen das wirklich werden, was er als Vernunftwesen in der Welt ist: Herr und Besitzer der Natur³². Als solcher wird er, wie Descartes hofft, immer weniger den Naturgewalten und Krankheiten ausgeliefert, vielmehr durch Technik und naturwissenschaftliche Medizin imstande sein, ohne Mühe – die Arbeit leisten die Automaten – sich anzueignen, was die Natur bietet, und sich fortschreitend von Krankheiten zu befreien.

Aber Descartes will die Herrschaft des Menschen über die Natur doch nur, damit die Menschen, und zwar alle, menschlicher, d. h. freier und vernünftiger – „plus sages“, schreibt er³³ – leben können. Das bedeutet für ihn auch, daß alle philosophieren können. Denn – so liest man in der Vorrede der Prinzipien – „leben ohne zu philosophieren heißt die Augen geschlossen haben, ohne auch nur zu versuchen, sie zu öffnen“³⁴. Die Metaphysik als die Erste Philosophie

³⁰ Vgl. H. Gouhier, *La pensée métaphysique* . . . a.a.O. 41 ff.

³¹ Vgl. E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1951, 170.

³² Vgl. Discours VI, A T VI, 62.

³³ Ebd.

³⁴ A T IX (2), 3.

verwirklicht ihrerseits aber vor allem dadurch freies Menschsein, daß sie durch das Aufdecken einer eingeborenen, aber zunächst und zumeist nicht ausdrücklich bewußten Gotteserkenntnis die Menschen zu wahrem Bewußtsein ihrer selbst und mit der Bewußtmachung ihrer Geistigkeit und Freiheit auch zu wahrem Selbstbewußtsein führt.

In solcher Weise dient Descartes' theoretische Philosophie insgesamt der Verwirklichung wesentlicher Freiheit. Um zu zeigen, daß dasselbe auch für seine praktische Philosophie gilt, die bekräftigen und lehren will, was man als Privatmann und Bürger zu tun hat, muß zunächst die Freiheitsstruktur des praktischen Urteils dargelegt werden, das nicht die Beurteilung vorgestellter Sachverhalte, sondern vorgestellter Handlungsziele betrifft.

IV.

Eigentlich menschliches, aus Vernunft und Wille hervorgehendes zurechnungsfähiges Handeln ist – das hält Descartes für selbstverständlich – immer durch ein Urteil vermittelt: dies oder jenes will oder muß ich tun. Natürlich braucht dieses Urteil nicht immer ausdrücklich und bewußt gefällt zu werden; denn es gibt selbstverständlich auch spontane praktische Urteile, die aus einer frei erworbenen und also ihm zuzurechnenden Verfassung des Menschen hervorgehen. Andererseits verkennt Descartes natürlich nicht, daß es auch unfreies Handeln unter Menschen gibt. Nicht nur den Kindern fehlt die Urteilsfreiheit, auch bei Kranken ist sie oft nicht gegeben³⁵.

Die Freiheitsstruktur des praktischen Urteils, in dem nicht über die Wahrheit oder Falschheit eines Sachverhaltes, sondern über das entschieden wird, was hier und jetzt zu tun ist, entspricht nun fast genau der des theoretischen Urteils. Zwar findet sich in der Synopsis der Meditationen die Bemerkung, in der IV. Meditation werde nur über die Beurteilung des Wahren und Falschen, nicht aber über die des Guten und Bösen und somit nicht über Glaubenslehren gehandelt. Aber das ist eine von Arnauld erbetene Hinzufügung, von der Descartes gewünscht hat, sie in Klammern zu setzen und dadurch als Zusatz kenntlich zu machen³⁶. Tatsächlich behandelt er ja in der IV. Meditation die Urteilsfreiheit schlechthin, also die sowohl auf die Ordnung der Theorie wie der Praxis bezogene Freiheit, „etwas zu tun oder nicht zu tun, d. h. zu bejahen oder zu verneinen, zu verfolgen oder zu fliehen“³⁷. Freilich zieht Descartes in der IV. Meditation nicht ausdrücklich die Konsequenzen, die sich aus seiner Freiheitslehre für die praktische Philosophie ergeben. Deshalb konnte er mit dem Zusatz Arnaulds einverstanden sein. Aber gleichwohl gilt es zu sehen, daß die für das theoretische Urteil herausgestellten Formen und Stufen der Freiheit ihre Entsprechung im Bereich des praktischen Urteils haben. Auch hier gibt es Willkür angesichts der Indifferenz des Objektes, eine sich in der Bindung an das er-

³⁵ A T III, 434.

³⁶ A T III, 335.

³⁷ Med. IV, A T VII, 57.

kannte Gute verwirklichende wesentliche Freiheit und endlich gibt es auch die Freiheit, das klar erkannte Gute nicht zu tun, wie ja ebenfalls das theoretische Urteil das evident Wahre ablehnen kann. Diese Entsprechung ist eigentlich selbstverständlich; denn Philosophieren ist ja auch eine – und nach Descartes gewiß nicht belanglose – Form menschlicher Praxis. Und ist der das Philosophieren tragende Entschluß, nur das klar und distinkt Erkannte, aber doch auch alles derart einsichtig Gegebene anzuerkennen, nicht selber auch schon ein eminent sittlicher Akt?

Trotz der grundsätzlichen Übereinstimmung der Freiheitsstruktur des theoretischen und des praktischen Urteils gibt es aber auch bemerkenswerte Differenzen. Während nämlich eine willkürliche, nicht von der Sache her zu begründende Entscheidung über wahr und falsch in der Wissenschaft grundsätzlich unstatthaft ist, gibt es im praktischen Leben durchaus legitime willkürliche Entscheidungen über das, was zu tun ist. Denn weiß jemand sich nicht zu entscheiden, ob er Physik oder Jura studieren soll, und wenn ihn das eine nicht mehr anzieht als das andere und sich auch sonst Vor- und Nachteile die Waage halten, so kann die Entscheidung, zu der man sich dann entweder schwer durchringen müßte oder die man gar vom Los abhängig machte, nur willkürlich sein. Das ist die unterste Stufe der Freiheit. Wer aber ohne abwägende Wahl sicher weiß, ich muß Medizin studieren, etwas anderes kommt für mich gar nicht in Frage, der ist in dieser spontanen Entscheidung wegen ihrer größeren Leichtigkeit auch freier.

Descartes hat den Bereich, in dem es in der Praxis legitime willkürliche Entscheidungen gibt, genau angegeben: es sind jene sittlich indifferenten Entscheidungen, bei denen ich nicht Unrecht tue, wie auch immer ich mich entscheide. Geht es aber um eigentlich sittliches Handeln, in dem über Gut und Böse, Recht und Unrecht entschieden wird, so wäre eine Indifferenz und eine ernsthafte Überlegung, das eine oder das andere zu tun, schon vom Übel, wie Descartes in *Entretien avec Burman* erklärt³⁸. Was Descartes meint, ist klar: wenn ich z. B. beim Einkaufen und Wechseln zuviel Geld zurückbekomme und mir überlege, soll ich oder soll ich nicht? –, so besitze ich nicht die konstante und feste Entschlossenheit, stets das mir bekannte Gute zu tun. Darin besteht nach Descartes die sittliche Verfaßtheit des Menschen, die Tugend, und nicht in einem Schwarm von Tugenden, wie sie die Scholastiker aufgezählt haben³⁹.

Offensichtlich entspricht dieser Entschlossenheit, nach bestem Wissen und Gewissen stets das Gute zu tun, im Bereich der Wissenschaft der schon erwähnte Entschluß, stets und nur das evident Wahre anzuerkennen⁴⁰. Hier wie dort verwirklicht sich eigentliche Freiheit nur in der Bindung an das Wahre und

³⁸ A T V, 159.

³⁹ An Elisabeth, 4. August 1645, A T IV, 265: „c'est la fermeté de cette résolution, que je crois devoir être prise pour la vertu, bien que je ne sache point que personne l'ait jamais ainsi expliquée; mais on l'a divisée en plusieurs espèces . . ., à cause des divers objets auxquels elle s'étend.

⁴⁰ Vgl. Discours II, A T VI, 18: „une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les (les préceptes de la méthode) observer.“

Gute, und es liegt auf der Hand, daß die erreichte Freiheit größer ist, wenn sie sich nicht jedesmal schwer und mühsam fürs Rechte entscheiden muß, sondern dazu entschieden ist.

Aber wenn die Entschlossenheit zum Guten auch zur zweiten Natur werden kann, so wird das Gute doch nie naturnotwendig getan. Auch im höchsten Vollzug unserer Freiheit bleibt ja deren formelles Wesen bestehen, etwas bejahen oder verneinen, tun oder nicht tun zu können, was man auch als „Indifferenz“ bezeichnen kann. Diese so verstandene Indifferenz zum Ja oder Nein hat Descartes ausdrücklich von jener Indifferenz unterschieden, die darin liegt, daß der Wille vor ihm „gleich-gültigen“ Objekten steht. Denn die Indifferenz zum Ja oder Nein ist ja „eine positive Fähigkeit, sich selbst zum einen oder anderen . . . zu bestimmen“⁴¹.

Und mag es auch, wie Descartes sagt, „moralisch“ d. h. aufgrund der Verfaßtheit eines sittlich gefestigten Menschen kaum möglich sein, daß er eines Tages ein klar erkanntes Recht nicht respektiert oder etwas klar als sittlich gut Erkanntes nicht tut –, absolut gesprochen gibt es diese Möglichkeit immer⁴². Die von Descartes geteilte, auf Platon zurückgehende Lehre, der Wille ziele doch notwendig immer auf Wertvolles, ist natürlich keine Instanz gegen die Möglichkeit der Freiheit, sich auch vom evident erkannten sittlich Guten abzuwenden. Denn eine solche freie Abwendung geschieht dann, wie Descartes schreibt⁴³, in dem Bewußtsein, es sei gut, dadurch unsere Freiheit zu behaupten.

Diese Selbstbehauptung der Freiheit gegen das ihr von der Vernunft vorgestellte Wahre oder Gute wurde zwar früher schon erwähnt, aber noch nicht eigens von den übrigen Formen des Freiheitsvollzugs abgehoben. Descartes vergleicht sie ausdrücklich mit der Willkür angesichts indifferenter Objekte und erklärt – wiederum in dem schon zitierten Brief an Mesland –, eine derartige Ablehnung des klar erkannten Guten oder Wahren um der eigenen Freiheit willen sei vom Subjekt und Vollzug her durchaus eine höhere Form der Freiheit, als es die Entscheidung über indifferente Objekte ist⁴⁴. Andererseits ist nach allem bisher Gesagten klar, daß diese Selbstbehauptung der Freiheit, in der sie auch ihre wesentliche Bezogenheit auf die Vernunft und das von dieser Vorgegebene negiert, nur als radikale Verkehrung der wesentlichen Freiheit und damit der höchsten Form menschlicher Freiheit anzusehen ist. Die bewußt vollzogene Behauptung der Freiheit gegen das als wahr und gut Vorgegebene ist daher die höchste und eigentlichste Form der Willkür, in welcher der Wille nicht lediglich nach seinem Belieben zu indifferenten Objekten Stellung nimmt, sondern sich und seine Entscheidungsmacht gegen das klar erkannte Wahre und Gute kürt und wählt.

⁴¹ An Mesland, 9. Febr. 1645, A T IV, 173: „per indifferentiam intelligitur (ab aliis) positiva facultas se determinandi ad utrumlibet.“

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.: „Semper enim nobis licet nos revocare a bono clare cognito prosequendo, vel a perspicua veritate admittenda, modo tantum cogitemus bonum libertatem arbitrii nostri per hoc testari.“

⁴⁴ Ebd. 174: „Maior enim libertas consistit . . . in maiori usu positivae illius potestatis quam habemus sequendi deteriora, quamvis meliora videamus.“

V.

Hiermit ist dargelegt, was Descartes über die Urteilsfreiheit gelehrt hat. Natürlich handelte es sich dabei auch um eine die Texte explizierende Interpretation, schon deshalb, weil es im Französischen ja keinen Ausdruck gibt, der unserem Wort „Willkür“ genau entspricht, das übrigens erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts den heutigen Sinn einer gegen die Vernunftordnung oder ohne eine vernünftige Bestimmung vollzogenen Entscheidung angenommen hat. Hegel war diese Unterscheidung von Freiheit und Willkür schon vorgegeben, und er hat sie ausdrücklich in seine Philosophie der Freiheit einbezogen⁴⁵. Aber dieser Unterschied ist – und darin liegt die These dieser Interpretation – doch schon von Descartes so eindringlich dargelegt worden, daß man nur abkürzt und verdeutlicht, wenn man in der Auslegung diese spätere Terminologie gebraucht.

Aufgrund der Darlegung der Struktur des praktischen Urteils läßt sich nun auch die Frage beantworten, in welcher Weise Descartes' praktische Philosophie der Verwirklichung der Freiheit dient. Denn soll die Freiheit nicht pure Möglichkeit bleiben und andererseits nicht die Sinnlosigkeit und das Unwesen einer absoluten Willkür verwirklichen, die sich von Vernunft und vorgegebener Ordnung gelöst hat, dann ist es die Aufgabe der uns gegebenen Freiheit, sich in der Bindung an das Wahre und das Rechte wesentlich zu verwirklichen. Diese Konsequenz aus seiner Freiheitslehre hat Descartes in der letzten von ihm veröffentlichten Schrift selber gezogen. Im dritten und letzten Teil seiner Abhandlung „Les Passions de l'âme“ trägt Descartes nämlich als Zusammenfassung alles dessen, was er bisher über die Freiheit erkannt hatte, seine Lehre von der *générosité* vor, nach der die im Grunde einzige sittliche Aufgabe des Menschen die Verwirklichung seiner Freiheit ist.

Aber bevor dieses berühmte Lehrstück Descartes' etwas genauer behandelt wird, ist noch ein letzter wichtiger Unterschied zu nennen, der zwischen der Freiheit des theoretischen und des praktischen Urteils besteht. Während Descartes nämlich für den Bereich der Theorie den „festen und konstanten Entschluß“ fordert, „niemals etwas als wahr anzuerkennen, was man nicht evidentenmaßen als solches erkannt hat, d. h. sorgfältig Überstürzung und Übereilung zu vermeiden“⁴⁶, mutet er es dem freien Urteil im Bereich der Praxis zu, sich ohne vorhergehende Kritik an das faktisch Geltende und an die angestammte Religion zu binden und besonders die bestehenden Gesetze und Sitten zu respektieren. Diese Bindung des praktischen Verhaltens an das faktisch Geltende ist aber schon deshalb notwendig, weil die Theorie, auch die theoretische Reflexion über eine gute Praxis, der ungestörten Muße bedarf, die nicht haben könnte, wer sich gegen die herrschenden Gesetze und Sitten stellte. Denn um in der Theorie so radikal sein zu können, wie es die Wissenschaft zu sein hat, muß Descartes zunächst Konformismus in der Praxis empfehlen⁴⁷.

⁴⁵ Vgl. z. B. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, a.a.O. 118. ⁴⁶ *Discours*, II, A T VI, 18.

⁴⁷ Vgl. dazu H. Lübke, „Zur Theorie der Entscheidung“, in: *Collegium Philosophicum* (Festschrift J. Ritter), 1965, bes. 135 ff. und H. Gouhier, *La pensée métaphysique* . . . a.a.O. 39.

Aber sofern die Annahme des faktisch Geltenden in solcher Weise nur rein pragmatisch begründet wird, ist sie nach Descartes nur provisorisch. Ausdrücklich bejaht er die Aufgabe, zu gegebener Zeit diese vorläufige konformistische Bindung ans faktisch Geltende zu überprüfen: „Man muß im einzelnen alle Sitten . . . überprüfen, um zu wissen, inwieweit sie befolgt werden sollen.“⁴⁸ Während aber die theoretische Vernunft ihre Wahrheit sucht, indem sie „ganz neu von den ersten Fundamenten anfängt“⁴⁹, kann die praktische Vernunft sich nicht aus den sie stets engagierenden Normen herausreflektieren, vielmehr nur aus der Praxis heraus über die Gutheit und Vernünftigkeit der Praxis befinden. Dabei muß sich die derart in der Praxis engagierte Vernunft oft mit dem Wahrscheinlichen begnügen: „Obwohl wir nicht von allem sichere Beweise haben können, müssen wir gleichwohl Stellung nehmen und die Meinungen uns zu eigen machen, die uns am wahrscheinlichsten erscheinen.“⁵⁰ Sofern schon die „morale par provision“ die Notwendigkeit betont, sich in der Praxis oft mit dem Wahrscheinlichen zu begnügen⁵¹, ist sie bereits definitiv, obwohl das innerhalb der provisorischen Moral vor Ausbildung der Wissenschaft noch nicht gesagt werden kann.

Die kritische Überprüfung des vorläufig Übernommenen schließt, wie Descartes eigens betont⁵², auch eine Kritik der angestammten Religion ein, die, weil sie Heil verheißt, zur Ordnung der Praxis gehört. Zwar kommt bei einer Überprüfung der Religion auch die Metaphysik ins Spiel, sofern Religion metaphysische Wahrheiten impliziert oder voraussetzt, aber nach Descartes rechtfertigt sich der christliche Glaube vor der Philosophie doch erstlich durch die Praxis des Glaubens selbst; denn im Hören der geschichtlichen Offenbarung wird – das ist das allgemeine Glaubensverständnis seiner Zeit – zugleich unmittelbar das den Glauben begründende Zeugnis des Geistes erfahren. In diesem Sinn schreibt Descartes, der christliche Glaube weise sich durch die dem Glaubenden gegebene Präsenz des übernatürlichen Glaubenslichtes aus⁵³. Obwohl daher Descartes' Metaphysik nicht beanspruchen kann und will, die Menschen dazu zu bringen, Christen zu werden, so kann und soll die Metaphysik jedoch dazu dienen, daß die Christen Menschen bleiben und z. B. nicht etwas glauben, was gegen die Vernunft ist⁵⁴. Man braucht sich nur daran zu erinnern, daß Descartes die in der Theologie seiner Zeit verbreitete Konzeption eines über Vernunft und Sittengesetz stehenden Willkürgottes für widervernünftig oder die Auffassung, die Bibel enthalte auch physikalische Wahrheiten, für absurd gehalten hat, um zu sehen, daß die cartesianische Philosophie von hier aus zu einer kathartischen Religionskritik kommt, zu der sich manche Bemerkungen in Descartes' Briefen finden. Dennoch hat es Descartes nicht für

⁴⁸ An Elisabeth, 15. September 1645, A T IV, 295.

⁴⁹ Med. I, A T VII, 17.

⁵⁰ An Elisabeth, 15. September 1645, A T IV, 295.

⁵¹ Discours, III, A T VI, 25.

⁵² An Mersenne, 27. April 1637, A T I, 367.

⁵³ II. Resp. A T VII, 147 f.; ferner A T III, 426.

⁵⁴ A T VIII (2), 353.

seine Aufgabe gehalten, etwa angesichts der Verurteilung Galileis, die auch seine eigene Theorie traf, öffentlich Kritik zu üben.

Zur kritischen Beurteilung der staatlichen Gesetze, die er wie die ihnen zugrunde liegenden Sitten und ethischen Normen zunächst pragmatisch zu akzeptieren empfohlen hatte, finden sich bei Descartes nur wenige, aber durchaus bemerkenswerte Äußerungen. Er hielt das Recht der Religions- und Gewissensfreiheit für unverzichtbar⁵⁵. Aber das war in Holland, wohin er sich zurückgezogen hatte, freilich auch in Frankreich, prinzipiell anerkannt. Sofern die staatlichen Gesetze also Freiheit ermöglichen und vernünftig sind, sofern sie „darauf abzielen, daß sich die Bürger einander Gutes tun oder wenigstens keinen Schaden zufügen“, halten sie also als „bien établies“ philosophischer Kritik stand und sind gerechtfertigt⁵⁶. Solche Gesetze werden von den Bürgern auch befolgt, weil sie vernünftig und Rechtens sind, und nicht nur wegen der Gewalt und Autorität eines Machtstaates, wie Hobbes es behauptet. Das hat Descartes scharf kritisiert: Hobbes setze voraus, die Menschen seien böse und gäbe ihnen Anlaß, es zu sein⁵⁷. Aber selbst wenn die staatlichen Gesetze Mängel haben, so würden diese doch durch die Praxis, die ihre eigene Vernunft zu haben scheine, oft besser als durch unsere Klugheit ausgeglichen, und so sind in der Tat „viele solcher Mängel unmerklich verbessert oder beseitigt worden“⁵⁸. Also auch wenn staatliche Gesetze sich in der Kritik als mangelhaft zeigen, scheinen sie Descartes „fast immer erträglicher zu sein, als es ihre (gewaltsame) Änderung wäre“; denn der Sturz so großer Körper, wie es Staaten sind, ist „allemaal furchtbar“. Deshalb meint Descartes, „nie jene unruhigen Wirkköpfe billigen zu können, die auf diesem Gebiet immer neue Reformen in Gedanken durchführen“⁵⁹.

Sofern die staatlichen Gesetze also als vernünftig und gut gerechtfertigt oder auch nur als bewährte Grundlagen des Lebens und Zusammenlebens unerprobten und unausgewiesenen Neuerungen vorzuziehen sind, wird aufgrund philo-

⁵⁵ A T V, 26; ferner an Huygens, 12. Mai 1647 (nicht in A T): Descartes, Correspondence (ed. Ch. Adam et G. Milhaud), VII, 319.

⁵⁶ An Elisabeth, Januar 1646; A T IV, 357.

⁵⁷ A T IV, 67: ... que je ne puisse aucunement approuver ses principes ... en ce qu'il suppose tous les hommes méchants, ou qu'il leur donne sujet de l'être. – Diese Kritik an Hobbes scheint mir zu bestätigen, daß Descartes nicht von abstrakten Prinzipien her eine sittliche oder politische Ordnung konstruiert, sondern in seiner praktischen Philosophie aus der Praxis über die Praxis handelt. Genau das vermißt U. Hommes, „Sicherheit als Maß der Freiheit? Descartes' Idee der mathesis universalis und die praktische Philosophie der Neuzeit“ in: Gegenwart und Tradition (Festschrift B. Lakebrink) 1969, 105–124, bei Descartes. Eine Wurzel der divergierenden Interpretation mag darin liegen, daß U. Hommes sich an der älteren Arbeit von E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, 1913, orientiert, die J. Laporte, *La liberté selon Descartes, a.a.O.* (auch in: *Études d'histoire de la philosophie française au XVII^e siècle*, Paris 1951, 37–87) m. E. in überzeugender Weise kritisiert hat. Laporte scheint mir auch darin recht zu haben, daß die „Idee der mathesis universalis“ bei Descartes lediglich die „mathesis pura et abstracta“ bezeichnet und nicht mit dem Projekt einer „science universelle“ verwechselt werden darf. Vgl. J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, 1950, 8 Anm. 7.

⁵⁸ Discours, II, A T VI, 14.

⁵⁹ Ebd.

sophischer Kritik die in der provisorischen Moral geforderte Übernahme des bloß positiv Gegebenen in einer Bindung der Freiheit an das erkannte Rechte und an bewährte Ordnungen aufgehoben. Eine derartige Bindung der Freiheit an die staatlichen Gesetze, sofern sie vernünftig sind, ist also keine Beschränkung, sondern Verwirklichung wesentlicher Freiheit. Solche Verwirklichung der Freiheit in der Entschiedenheit zum Guten und Rechten und ihre Hochschätzung ist nach Descartes die sittliche Aufgabe des Menschen.

Das ist die Essenz seiner Lehre von der *générosité*. Wir haben, so erklärt Descartes zunächst im Artikel 152 der „*Passions de l'âme*“, keinen anderen gerechten Grund, uns selbst zu schätzen, als wegen des Gebrauchs unserer Freiheit. Dieses Wissen, daß wir nur aufgrund des Gebrauchs unserer Freiheit eigentlich zu loben oder zu tadeln sind und daß uns die Freiheit in gewisser Weise Gott ähnlich macht, ist das Fundament der *générosité*. Sie besteht formell darin, daß man in sich eine feste und beharrliche Entschlossenheit fühlt, die Freiheit gut zu gebrauchen, d. h. das zu tun, was man jeweils als das zu tuende Beste erkannt hat, und zu dieser Erkenntnis alle Kräfte seines Geistes zu gebrauchen. Damit zeigt sich die *générosité*, die Inbegriff aller Tugenden und somit die in Wahrheit einzige Tugend ist, als die Entschiedenheit zur wesentlichen Verwirklichung der über alles zu schätzenden Freiheit⁶⁰.

Zur *générosité* gehört unabdingbar der Respekt vor der Freiheit der anderen; darüber hinaus schließt sie die Neigung ein, zu glauben, daß die Fehler der anderen eher mangelnder Erkenntnis als mangelndem guten Willen zuzuschreiben sind⁶¹. Aber so generös diese Neigung auch sein mag, muß man nicht, wie Kant es gelehrt hat, auch mit der Bosheit der Menschen rechnen? Ist es nicht schon Zeichen eines fehlenden guten Willens, wenn jemand nicht weiß und sein Nichtwissen durch sein Tun bekundet, daß etwa ein Kind oder ein Rekrut, ein Student oder ein Professor auch ein Mensch mit unverletzlichen Menschenrechten ist?

Descartes scheint sich diese Frage so nicht gestellt zu haben. Vielleicht darf man aber auch sagen, daß sich ihm diese Frage nicht in solcher Schärfe gestellt hat. Denn ihm war ein Leben beschieden, in dem er zwar viel Unverstand, aber doch kaum eigentliche Bosheit erfuhr. Jedenfalls ist Descartes nach den Worten Chanut's gestorben: „*Content de la vie et satisfait des hommes*“⁶². So hat Descartes seine Lehre von der *générosité* nicht allein als glänzenden Schlußstein in seine Philosophie der Freiheit eingebaut, er hat sie auch gelebt. Daher ist Descartes nicht nur als einer der Größten in der Geschichte des menschlichen Geistes zu ehren, man darf in ihm auch einen großen Menschen verehren.

⁶⁰ A T XI, 445 f.

⁶¹ Les passions 154, A T XI, 446.

⁶² Relation de Baillet, A T V, 494.