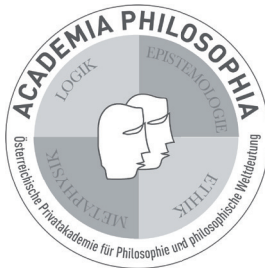


Der Neubeginn der Philosophie
*Über René Descartes' Discours de la Méthode und die
Meditationes de prima philosophia*

– Grundriss eines philosophischen Meisterwerks –

Werkerschließung im Rahmen der Sommerakademie
der Academia Philosophia, Frankreich, Logis de Beaulieu, Poullignac





www.tredition.de

© Academia Philosophia

Österreichische Privatakademie für Philosophie und philosophische Weltdeutung, 2020

Gründungsdirektoren: Mag. phil. Dr. phil. Bernd Waß, MSc; Mag. Dr. Heinz Palasser, MBA, MSc

www.academia-philosophia.com

Herausgeber: Academia Philosophia, Salzburg & Wien

Autor: Mag. phil. Dr. phil. Bernd Waß, MSc (www.berndwass.com)

Umschlaggestaltung, Illustration, Grafik: Mag. Petra Pfuner, Kreativbüro Vitamin©

Cover-Bild: Pexels, Jeffrey Czum, Creative Commons Zero (CCO) Lizenz

Verlag: tredition GmbH, Halenreie 40-44, 22359, Hamburg

978-3-347-03467-9 (Paperback)

978-3-347-03468-6 (Hardcover)

978-3-347-03469-3 (e-Book)

Erste Auflage 2020

Das Werk, einschließlich seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages und des Autors unzulässig. Dies gilt insbesondere für die elektronische oder sonstige Vervielfältigung, Übersetzung, Verbreitung und öffentliche Zugänglichmachung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

DER AUTOR

Bernd Waß studierte am Institut für Philosophie der Kultur- und Gesellschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Salzburg Analytische Philosophie. Zum Doktor der Philosophie promovierte er bei Prof. Dr. Reinhard Kleinknecht, Prof. Dr. Otto Neumaier und Prof. Dr. Volker Gadenne mit einer Arbeit zur Philosophie des Geistes. Er ist Philosoph und Privatgelehrter, ordentliches Mitglied der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie und Gründungsdirektor der Academia Philosophia. Seine Arbeits- und Forschungsschwerpunkte finden sich in der Metaphysik, insbesondere der Philosophie des Geistes, und der Erkenntnistheorie.

*Die Philosophie hat alles, um im besten Fall nichts mit ihr zu tun zu haben:
Sie ist theoretisch, nicht praktisch; sie ist lebensfern, nicht lebensnah und die
Beschäftigung mit ihr ist überaus schwierig. Mit der Leichtigkeit des Seins hat sie nichts zu
tun. Um es im Stil des französischen Philosophen und Seismografen des Verfalls, Emil M.
Cioran, zu sagen: Das Pendel des Lebens schlägt nur in zwei Richtungen aus, in die der
heilsamen Illusion oder der unerträglichen Wahrheit. Letztere ist ihr Geschäft. Welt und
Mensch am Seziertisch des Denkens. Unter dem Philosophenhammer bleibt nichts heil.
Vielleicht aber ist sie gerade deshalb so anziehend, so schillernd, so faszinierend, so tief;
lässt sie einen nicht mehr los.*

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----|
| § 1 Hintergrundüberlegungen | 13 |
| § 1.1 Die Philosophie des Mittelalters | 15 |
| § 1.1.1 Die Patristik | 17 |
| § 1.1.2 Die Scholastik | 23 |
| § 1.2 Der Standpunkt Descartes?: Philosophiehistorische Implikationen des Cartesianismus | 35 |
| § 2 Discours de la Méthode | 43 |
| § 2.1 Discours de la Méthode: Erster Abschnitt | 44 |
| § 2.2 Discours de la Méthode: Zweiter Abschnitt | 46 |
| § 2.3 Discours de la Méthode: Dritter Abschnitt | 50 |
| § 2.4 Discours de la Méthode: Viertes Abschnitt | 52 |
| § 2.5 Discours de la Méthode: Fünfter Abschnitt | 58 |
| § 2.6 Discours de la Méthode: Sechster Abschnitt | 61 |
| § 2.7 Rückschau | 64 |
| § 3 Meditationes de prima philosophia | 67 |
| § 3.1 Meditationes de prima philosophia: Erste Meditation über die erste Philosophie | 71 |
| § 3.2 Meditationes de prima philosophia: Zweite Meditation über die erste Philosophie | 73 |
| § 3.3 Meditationes de prima philosophia: Dritte Meditation über die erste Philosophie | 77 |
| § 3.4 Meditationes de prima philosophia: Vierte Meditation über die erste Philosophie | 83 |
| § 3.5 Meditationes de prima philosophia: Fünfte Meditation über die erste Philosophie | 86 |
| § 3.6 Meditationes de prima philosophia: Sechste Meditation über die erste Philosophie | 88 |
| § 3.7 Rückschau | 92 |
| § 4 Der Neubeginn der Philosophie: Eine Rekapitulation | 97 |
| § 5 Die Philosophie des René Descartes: Ein Fazit | 113 |
| Literaturverzeichnis | 115 |

§ 1 Hintergrundüberlegungen

Seit der Gründung der Academia Philosophia verstehen wir uns als Bindeglied zwischen der akademisch-universitären Philosophie einerseits und einer breiteren Hörerschaft andererseits. Es wäre schade, so dachten wir uns, wenn die Faszination philosophischer Weltdeutung nur jenem kleinen Kreis von Menschen vorbehalten bliebe, der sich von Berufswegen mit der Philosophie beschäftigt. Auch wenn die Hochzeit der Philosophie – so es sie denn jemals gegeben hat – in einer ökonomisierten und am Maßstab des Praktischen orientierten Gesellschaft allem Anschein nach vorüber ist, glauben wir nichtsdestoweniger, dass die Beschäftigung mit philosophischer Weltdeutung für unser geistiges Leben unverzichtbar ist. Der Entwurf einer feingliedrigen, vernünftigen und logisch zureichenden Weltanschauung, die Disziplinierung des Denkens und die Verbesserung der Urteilskraft können nirgendwo vorzüglicher gelingen als in der Philosophie. Nicht zuletzt deshalb bemühen wir uns um die Vermittlung wissenschaftlicher Philosophie und die Pflege eines breit angelegten philosophischen Diskurses; außerhalb der Mauern der Universitäten, eine fachfremde Hörerschaft im Blick, aber dennoch auf akademischem Niveau. Ein Programm, das uns immer wieder vor intellektuelle Herausforderungen stellt. Im Versuch, eine solche Herausforderung zu bewältigen, nämlich eine Textgrundlage für den philosophischen Diskurs im Rahmen unserer alljährlichen Sommerakademie zu erarbeiten, ist das vorliegende Buch entstanden: ›*Der Neubeginn der Philosophie: Über René Descartes' Discours de la Méthode und die Meditationes de prima philosophia – Grundriss eines philosophischen Meisterwerks*‹. Man kann es daher im Sinne einer Propädeutik lesen – als Vorbereitung zum Studium der beiden Originaltexte – aber auch als eine in sich geschlossene Arbeit, deren Anspruch es ist, das Denken des 1596 in Frankreich, in La Haye en Touraine, dem heutigen *Descartes*, geborenen und 1650 in Stockholm verstorbenen Philosophen René Descartes systematisch nachzuzeichnen und im Prinzip verständlich zu machen. Dementsprechend geht es hier nicht darum, dieses Denkgebäude kritisch zu durchdringen, als vielmehr darum, es im Sinne einer gewissen Vertrautheit ein erstes Mal zu begehen. Grundlage dieser Begehung sind die bei Felix Meiner erschienen Werke ›Descartes, René: Discours de la Méthode, Hamburg, 2011‹¹ sowie ›Descartes, René: Meditationes de prima philosophia, Hamburg, 2008‹². Die Behandlung sowohl der Methodenlehre (1637), mithin der Erkenntnis- bzw. Wissenschaftstheorie Descartes', als auch der Meditationen³ (1641), mithin seiner Metaphysik, in ein und derselben Arbeit, ruht auf zwei Gründen auf: Einerseits lässt sich die Methodenlehre, die Descartes, weit über seine Zeit hinaus, berühmt macht, als Vorwort der Meditationen lesen und andererseits, was philosophisch schwerer wiegt, ist sie deren unmittelbare methodische Voraussetzung. Denn insofern die Metaphysik, wie von

¹ Vgl.: Descartes, René: Discours de la Méthode, Meiner, Hamburg, 2011.

² Vgl.: Descartes, René: Meditationes de prima philosophia, Meiner, Hamburg, 2008.

³ ›Meditation‹: Reflexion – konzentriertes, tiefenscharfes Nachdenken.

Descartes intendiert, eine Fundamentalmetaphysik sein soll, und zwar im Sinne einer Grundlagenwissenschaft, die „nicht nur das eine oder andere spezielle Problem zu lösen, sondern die Grundlage aller Metaphysik, aller wissenschaftlicher Erkenntnis, ja [...] aller menschlichen Erkenntnis“⁴ überhaupt zu legen hat, muss gezeigt werden, wie sie möglich ist. Und eben dies geschieht im ›Discours de la Méthode‹. Der ›Discours de la Méthode‹ – der Entwurf der Methode – und die ›Meditationes de prima philosophia‹ – die Reflexionen über die erste Philosophie – sind also miteinander verwoben, sodass es systematisch vernünftig erscheint, sie auch im selben Atemzug einer Behandlung zuzuführen.

Am Beginn eines jeden philosophischen Nachdenkens steht die Suche nach einem Drehpunkt, der das Zentrum dieses Denkens zu bilden vermag, von dem aus die Fäden der Analyse gesponnen aber auch verstehend zurückverfolgt werden können. War es beispielsweise in unserer Beschäftigung mit Gottfried Wilhelm Leibniz die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt, bei Immanuel Kant der Versuch die Metaphysik auf wissenschaftliche Beine zu stellen oder bei John Rawls der Gedanke an ein rational begründetes Fundament einer gerechten Gesellschaft, so ist es bei René Descartes der epochemachende, bis in die Gegenwart hinein nachklingende, alle bloße Nachahmung verwerfende und den Übergang vom Mittelalter in die Neuzeit markierende *Neubeginn der Philosophie*.⁵ Ein Neubeginn, der sich erstens in der Zurückweisung der ungeheuren epistemischen Sicherheit des Mittelalters samt der Philosophie seiner Autoritäten zeigt; der zweitens in einem Bruch mit der Antike besteht, vor allem mit der am Beginn der Neuzeit vorherrschenden Naturphilosophie Aristoteles', wodurch drittens das Verhältnis von Ich, Welt und Gott, das in den Jahrhunderten des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit auf vielfältige Weise gedeutet wird, eine methodologisch fundierte und begrifflich präzise Gestalt annimmt; und von dem sich viertens, letztlich nicht überraschend, zeigen wird, dass er über die weiteste Strecke gar keiner war. Dementsprechend werden wir uns zunächst, noch bevor wir uns mit Descartes selbst beschäftigen, mit der Philosophie des Mittelalters auseinandersetzen, sowie daran anschließend mit den philosophiehistorischen Implikationen des Cartesianismus. Denn nur vor diesem Hintergrund lässt sich die außergewöhnliche Bedeutung Descartes' für das moderne Denken, die Originalität seiner Philosophie und die Wirkmächtigkeit seiner beiden Hauptwerke ›Discours de la Méthode‹ und ›Meditationes de prima philosophia‹ angemessen verstehen; lässt sich aber auch der Eindruck vermeiden, die hier vorgelegte Descartes-Exegese wäre nur eine fragmentarische Wiederholung eines zusammenhanglos daherkommenden und längst der Vergangenheit angehörenden Stücks Philosophie.

⁴ Descartes, René: *Discours de la Méthode*, Meiner, Hamburg, 2011, S. XIII.

⁵ Vgl.: Waß, Bernd: *Gottfried Wilhelm Leibniz, Grundriss eines philosophischen Meisterwerks*, Tredition, Hamburg, 2017. Vgl.: Waß, Bernd: *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Grundriss eines philosophischen Meisterwerks*, Tredition, Hamburg, 2018. Vgl.: Waß, Bernd: *Prinzipien und Struktur einer gerechten Gesellschaft, Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Grundriss eines philosophischen Meisterwerks*, Tredition, Hamburg, 2019.

§ 1.1 Die Philosophie des Mittelalters

Spricht man von der Philosophie des Mittelalters, so überspannt man einen Zeitraum des abendländischen Denkens von rund eintausend Jahren. Ein Denken, das mit dem Untergang des weströmischen Reichs (476) bzw. der Schließung der Akademie Platons durch Kaiser Justinian I. (529) anhebt und mit dem Beginn der Reformation (1517), dem Anbruch der sogenannten Neuzeit, endet. Eingebettet in die Patristik⁶ – die Zeit der Kirchenväter⁷ – (in etwa 2. bis frühes 8. Jahrhundert) und die Scholastik⁸ – die Zeit der Schulen und der methodischen Beweisführung – (in etwa 11. bis ca. Ende 13. Jahrhundert) gibt es kaum eine andere Epoche der philosophischen Weltdeutung, deren Charakteristik so klar zutage tritt, wie jene der Philosophie des Mittelalters. Seit Augustinus von Hippo⁹ (354-430), dem größten der Kirchenväter und Lehrer des Abendlandes, insbesondere aber seit Bischof Anselm von Canterbury (1033-1109), gehorcht sie dem Motto: „Wisse um glauben, glaube um wissen zu können.“¹⁰ Die Philosophie, die bis hierher die großen Fragen um Welt, Mensch und Gott allein vermittelt der Vernunft zu beantworten suchte, „verbindet sich in dieser Periode mit dem religiösen Glauben und er mit ihr [...]“¹¹. Wie sonst zu keiner anderen Zeit „der abendländischen Geistesgeschichte lebt hier eine ganze Welt in der Sicherheit über das Dasein Gottes, seine Weisheit, Macht und Güte; über die Herkunft der Welt, ihre sinnvolle Ordnung und Regierung; über das Wesen des Menschen und seine Stellung im Kosmos, den Sinn seines Lebens, die Möglichkeiten seines Geistes im Erkennen des Weltseins und in der Gestaltung des eigenen Daseins; über seine Würde, Freiheit und Unsterblichkeit; über die Grundlagen des Rechts, die Ordnung der Staatsmacht und den Sinn der Geschichte“¹². Der Wucht dieser Sicherheit nichts entgegenzusetzen vermögend, tritt die Philosophie zurück, denn die Lösung ihrer genuinen Probleme ist keine Kategorie mehr; „sie waren schon gelöst durch den Glauben“¹³. Das, was auf dem Boden dieses Glaubens stehend ab jetzt ihre Aufgabe ist, und bis zum Ende

⁶ Wissenschaft von den Schriften und Lehren der Kirchenväter. Vom lateinischen ›patris‹ her: Vater

⁷ Als Kirchenväter werden christliche Schriftsteller des ersten bis achten Jahrhunderts n. Chr. bezeichnet, die als Kirchenlehrer entscheidend zur Lehre und zum Selbstverständnis des Christentums beigetragen haben und deren Leben als heiligmäßig gilt.

⁸ Seit Cicero die Bezeichnung für alles, was mit Schulbetrieb und Bildung zu tun hatte. Latinisiert ›scholasticus‹: schulisch. Heute meist die Bezeichnung für einen bestimmten Ausschnitt mittelalterlicher Theologie und Philosophie.

⁹ Augustinus gilt als der Inbegriff der Patristik. „Der patristische Einfluß auf die mittelalterliche Philosophie ist gleichbedeutend mit dem Fortleben und Fortwirken Augustinus im Mittelalter. Daß man ihn den Lehrer des Abendlandes nennen konnte, zeigt, daß er auch über das Mittelalter noch hinausreicht. Er ist eine der Säulen der christlichen Philosophie aller Zeiten. Mit Augustinus erreichen wir den Höhepunkt der patristischen und vielleicht der ganzen christlichen Philosophie“ (Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, Herder, Köln, 1980, S. 345, zit. n. Grabmann, Hirschberger und Gilson-Böhner).

¹⁰ Augustinus, Aurelius, in: Patrologiae cursus completus, Band 38, J.-P. Migne, 1844-1849, Paris, S. 258. Bei Anselm heißt es im Original: fides quaerens intellectum – der Glaube auf der Suche nach Einsicht.

¹¹ Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, Herder, Köln, 1980, S. 318.

¹² Ebenda.

¹³ Ebenda.

des Mittelalters auch bleiben wird, ist nur noch die „Begründung, Verteidigung, Erläuterung, wissenschaftliche Analyse und Synthese“¹⁴ der Inhalte desselben. Mithin: Die Philosophie eine Magd der Theologie. Ein Befund, der auf den einflussreichen Benediktinermönch und Kirchenlehrer Petrus Damiani (1006-1072) zurückgeht, für den die reine Philosophie eine Erfindung des Teufels ist und die Gesetze der Logik – für die Philosophie von alters her das Maß aller Dinge – vor Gott ungültig. Historisch gesehen erscheint es daher nicht verwunderlich, dass die Eigenständigkeit des philosophischen Denkens dieser Zeit vielfach bezweifelt wird. Doch man darf die Bedeutung der Philosophie des Mittelalters trotzdem nicht verkennen:

Einmal bildet das Mittelalter die Brücke von der Antike zur Neuzeit. Es hat nicht nur die alten Codices abgeschrieben, hat damit nicht nur Wissen und Kunst der Antike aufbewahrt, es hat in seinen Schulen auch die Kontinuität der philosophischen Problematik aufrechterhalten. Die so grundlegende Thematik, z. B. um die Substanz, die Kausalität, die Realität, Finalität, Universalität und Individualität, Sinnlichkeit und Erscheinungswelt, Verstand und Vernunft, Seele und Geist, Welt und Gott, taucht nicht erst im Humanismus und der Renaissance wieder wie neu und unmittelbar von der Antike kommend auf, sondern wird den neuzeitlichen Philosophen vom Mittelalter her übergeben. [...] Und schließlich ist das Mittelalter in vieler Hinsicht vorbildlich: Formal durch die logische Schärfe und Stringenz seiner Gedankenführung und den objektiven Charakter seiner Wissenschaftsauffassung, bei der die Person immer zurücktritt hinter die Sache.¹⁵

Und inhaltlich durch seine Lehre vom Naturrecht, seine Lehrsätze über die Substanz, die Realität, die Seele, die Wahrheit, die Menschenrechte, das Wesen des Staates usw., die einen unverlierbaren Wert darstellen und worauf sich das Denken der Neuzeit, wenn auch in kritischer Absicht, wie selbstverständlich bezieht.¹⁶ Die tief greifenden philosophischen Gedanken und Ideen der Neuzeit, nicht zuletzt diejenigen Descartes', die unsere Geistesgeschichte auf fundamentale Art verändern werden, sind keine creatio ex nihilo, die voraussetzungslos aus dem Nichts entstehen, sondern es handelt sich, wie Ernst Cassirer sagt, um die Weiterbildung gewisser großer geistiger Grundmotive, „die einen so allgemeinen Gehalt in sich tragen, daß sie den Wechsel der Zeiten überdauern. Jede Epoche bildet neue, ihr Gemäße Formen für sie aus; aber in all diesen Formen kehrt doch ein bestimmter gleichartiger Gedankeninhalt wieder. Hier gibt es keinen Sprung und keinen plötzlichen Bruch“¹⁷. Verschaffen wir uns daher einen Überblick über die philosophischen Errungenschaften der Patristik einerseits und der Scholastik andererseits:¹⁸

¹⁴ Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, Herder, Köln, 1980, S. 318.

¹⁵ a. a. O. S. 321.

¹⁶ Vgl.: Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, Herder, Köln, 1980, S. 321 f.

¹⁷ Cassirer, Ernst: Descartes, Lehre – Persönlichkeit – Wirkung, Meiner, Hamburg, 1995, S. XIII.

¹⁸ Es ist unzweifelhaft so, dass es sich hier um eine äußerst unvollständige Darstellung handelt. Das mag für sich genommen unbefriedigend sein, doch dem Zweck dieser Abhandlung dienend, geht es lediglich darum, ein Gespür für das mittelalterliche Denken auszubilden, um Descartes' Neubeginn der Philosophie deutlicher einsehen zu können.

§ 1.1.1 Die Patristik

Was sich in der Patristik zunächst spiegelt, ist das Spannungsverhältnis des jungen Christentums zur Philosophie: Man lehnt sie ab und re-etabliert sie. Abgelehnt wird sie, weil man die Philosophen, die Wahrheits- und Weisheitssucher, schlicht und ergreifend nicht mehr benötigt. Wahrheit und Weisheit sind nämlich keine relativen, flüchtigen Gegenstände mehr, derer man, wenn überhaupt, nur mit äußerster Anstrengung habhaft zu werden vermag, sondern absolut, ewig und von Gott geoffenbart: ›“Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben [...]“¹⁹‹ ist in der Bibel zu lesen, und weiter: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.“²⁰ Denn „die Worte, die ich zu euch rede, die rede ich nicht von mir selbst aus. Und der Vater, der in mir wohnt, der tut seine Werke.“²¹ Mit derartigen Evidenzen ausgestattet verwundert es freilich nicht, dass auf philosophische Weltdeutung verzichtet werden kann. Ein erster konkreter Hinweis auf Descartes' philosophischen Neubeginn, denn der Geist dieser ungeheuren epistemischen Sicherheit wird die Philosophie des Mittelalters nicht mehr verlassen und Descartes wird einer der ersten sein, der wieder zweifelt. Nichtsdestoweniger aber wird die Philosophie, um zum Thema zurückzukommen, re-etabliert, indem der Vernunft, als einem von Gott gegebenen Erkenntnisvermögen, zumindest ein teilweises Recht eingeräumt wird, und es beispielsweise bei Paulus (10-60), dem Apostel und Theologen, heißt: „Was von Gott erkennbar ist, das ist [...] [den Ungläubigen]²² offenbar; Gott hat es ihnen kundgetan, läßt sich doch sein unsichtbares Wesen und seine ewige Macht und Göttlichkeit seit Erschaffung der Welt durch seine Werke mit dem Auge des Geistes wahrnehmen.“²³ Ein Für und Wider, das sich fortsetzt. Justin der Märtyrer (100-165) beispielsweise, einer der ersten Kirchenväter und Verteidiger des Christentums, heute im Übrigen der Patron der Philosophen, ist unzufrieden mit den alten Philosophenschulen: „Die Stoiker wissen nichts von Gott, die Peripatetiker sind zu geldgierig, die Pythagoreer zu theoretisch, die Platoniker zu kühn in ihren Behauptungen – nur für die Christen ist die Wahrheit zur Wirklichkeit geworden.“²⁴ Doch andererseits musste ein hinreichend allgemeiner Standpunkt bezogen werden, der für die zu bekehrenden Ungläubigen, insbesondere für die Gebildeten unter ihnen, nicht nur annehmbar, sondern dessen Blickwinkel ihnen auch verbindlich war, und das war die Philosophie. Die zugunsten der Philosophie ausschlaggebende Entscheidung in diesem Hin und Her aus Ablehnung und Befürwortung findet sich schließlich bei Augustinus: Wenn die Philosophen etwas Wahres und dem

¹⁹ Johannes, 14,6.

²⁰ Matthäus, 24,35.

²¹ Johannes, 14,10.

²² Anmerkung des Verfassers (zukünftig: Anm. d. V.). Um Missverständnisse zu vermeiden, gilt: Der Name ›Anmerkung des Verfassers‹ bezeichnet nicht irgendwelche Verfasser der in dieser Abhandlung erwähnten Schriften, sondern den Verfasser ebendieser Abhandlung.

²³ Römer, 1,19.

²⁴ Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, Herder, Köln, 1980, S. 326.

Glauben Gemäßes gesagt haben, so Augustinus, „dann ist das nicht nur nicht zu fürchten, sondern wir sollten es wie von unberechtigten Besitzern zu unserem eigenen Gebrauch in Anspruch nehmen, und zwar in einem mehrfachen Sinn“²⁵. Erstens gilt es, „den Geist überhaupt formal zu schulen, um zum klaren und schönen Denken und Sprechen zu kommen“²⁶. Zweitens gilt es „die Gedanken der alten Philosophen aufzugreifen, um sich damit, wenn es notwendig ist, auseinanderzusetzen“²⁷, und schließlich soll die Philosophie drittens dazu dienen, die Glaubenssätze spekulativ, d. h. in metaphysischer Analyse, zu erhellen, „während umgekehrt der Glaube auch [...] die Vernunft weiterführen muß“²⁸. Eine Formel, die zum Leitmotiv der gesamten mittelalterlichen Philosophie avanciert; und obschon ihr Stand auf den eines Hausmädchens zurückgestuft wird, spielt sie nichtsdestoweniger eine tragende Rolle, denn die Verheiratung von Religion und Philosophie, von Glaube und Theorie, von geoffenbarter Einsicht und logischer Strenge, ist für die Geschichte des Abendlandes von gewaltiger Bedeutung: „Jetzt konnte der Glaube zur Theologie werden, die Lehrverkündung zur Literatur, das Christentum zur Kultur. Seine Vertreter brauchten nicht ins Ghetto gehen, sondern konnten den Boden des Forums betreten, die Hörsäle der Universitäten, die Versammlungsräume der Parlamente und der Ministerien.“²⁹ Zwar bleibt das Ja der Patristik zur alten Philosophie zwiespältig, werden etwa die Gedanken der Skeptiker und Epikureer fast zur Gänze vernachlässigt – verwertbar einzig die Argumente gegen den Polytheismus –, wird die große Philosophie des Aristoteles kaum berücksichtigt – zu blass sein Gottesbegriff des unbewegten Bewegers und seine Ethik viel zu sehr im Diesseits verwurzelt – und werden Platons umfassende Überlegungen weitestgehend auf seine Metaphysik reduziert – kann bei den Kirchenvätern letztlich nur das transzendente Moment der Ideenwelt, sein Körper-Geist-Dualismus und die Unsterblichkeit der Seele ein Gefühl von Wahlverwandtschaft heraufbeschwören –, doch die Philosophie wird nichtsdestoweniger zu einem beständigen Teil des mittelalterlichen Denkens. Die fundamentalen Probleme, die die Seelsorger, Prediger, Exegeten, Theologen und Apologeten der Patristik immer wieder auf philosophisches Terrain führen, sie dazu zwingen vermitteltst philosophischer Methode voranzukommen, sind nämlich jene, die von alters her die Probleme der Philosophie sind: Wissen, Gott, Schöpfung, Logos, Mensch, Seele, Wahrheit, Freiheit, Sittlichkeit u. d. m. Was die Patristik diesbezüglich hervorbringt, wie sie versucht dem Glauben ein theoretisches, also logisch hinreichendes Fundament zu geben, das lässt sich, der Reihe nach, in aller Kürze in etwa so sagen:

Vor dem Hintergrund eines neuen, sich in den Anfängen der patristischen Philosophie ausbildenden, Wissensbegriffs, der die erkenntnislogische Differenz von Wissen und

²⁵ Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, Herder, Köln, 1980, S. 328.

²⁶ Ebenda.

²⁷ Ebenda.

²⁸ Ebenda.

²⁹ Ebenda.

Glauben aufhebt³⁰, weil sie mit der Erkenntnissicherheit geoffenbarter Glaubensinhalte unverträglich ist, fragt Augustinus in kritischer Absicht, was früher sei, das Wissen oder der Glaube, und er antwortet: An sich geht der Glaube voran, weil er unser Herz vorbereiten muss, einst das zu erkennen, was wir jetzt noch nicht begreifen. Soweit allerdings die menschliche Vernunft einsieht, dass dieser Vorrang von besonderer Güte ist, geht doch das Denken dem Glauben voran.³¹ „Und schließlich auch insofern noch, als wir nicht glauben könnten, wenn wir nicht einen denkenden Geist [...] hätten.“³² Eine Auffassung, die „die Erhabenheit des geoffenbarten Glaubens bewahrt, [...] die Möglichkeit [...] für eine kommende Glaubenswissenschaft“³³ aber nicht verbaut, weil sie ohne Sakrileg dazu berechtigt, der Offenbarung die Vernunft an die Seite zu stellen. So lässt sich nun etwa die Frage nach den Grundlagen und der Möglichkeit der Erkenntnis Gottes ohne Weiteres auf natürlichem Weg beantworten; kann aufruhend auf dem Begriffssystem der Stoa von der Ordnung und der Schönheit der Welt – also von Kausalität und Telos – auf das Wirken eines göttlichen Weltbaumeisters geschlossen werden; kann aber auch die Bestimmung des Wesens dieses Weltbaumeisters durchgeführt werden: Aus dem Blickwinkel des Neuplatonismus³⁴ betrachtet, sieht man seine Transzendenz, sein nicht der Welt der sinnlich wahrnehmbaren Körper und Phänomene angehören, denn der ewige Gott ist, anders als die Körperwelt, unveränderlich; sieht man aber auch sein bloßes Geist sein, denn er ist nicht an den Raum gebunden, unteilbar und nicht ausgedehnt und darum in keiner Weise körperlich.

³⁰ Eine Differenz, die noch bei Platon darin besteht, dass Glauben zwar für Wissen notwendig ist, aber damit nicht identisch. Wissen ist der platonischen Vorstellung nach gerechtfertigt wahrer Glaube. Wer weiß, der glaubt also auch, aber wer glaubt, der muss nicht zwingend wissen.

³¹ Vgl.: Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter*, Herder, Köln, 1980, S. 336.

³² Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter*, Herder, Köln, 1980, S. 336.

³³ Ebenda.

³⁴ Im Neuplatonismus wird die Transzendenz-Philosophie Platons, insbesondere seine Ideenlehre, ins Zentrum der philosophischen Weltdeutung gestellt. Zugleich aber wird sie umgebaut und faktisch in ein neues Lehrgebäude überführt. Aufruhend auf Platons strikter Trennung der geistigen (und also intelligiblen, nur vom Verstand bzw. Intellekt zu erfassenden) Ideenwelt (der Welt der unveränderlichen, in ihrer Existenz unabhängigen, ewigen und transzendenten Urbilder) und der sinnlich wahrnehmbaren Körperwelt (der Welt der veränderlichen, dem Werden und Vergehen unterworfenen und in ihrer Existenz von den transzendenten Urbildern abhängigen, materiellen Einzelgegenstände und Phänomene) sucht man die Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Vielheit. Dabei ist ›Einheit‹ das erste, oberste und vollkommen transzendente Prinzip. Es bildet die Spitze der geistigen Welt, wird mit der Idee des Guten identifiziert und im Zusammenhang mit der mythisch-religiösen Aufladung des Neuplatonismus als vollkommene, höchste Gottheit gedeutet. Von hier aus wird eine ontologische Hierarchie eingeführt: Auf die Einheit bzw. das Eine – mithin das unbestimmte und undifferenzierte – folgt der überindividuelle Nous (der denkende Geist) als zweithöchste Wirklichkeitsebene. Nous gehört bereits der Welt der Differenzierung und also der Welt der Vielheit an und bildet deren höchste Ausprägung. Dennoch aber handelt es sich um einen rein geistigen Bereich, um ein reines, sich auf die vollkommenen Ideen und nicht auf sinnlich wahrnehmbare Einzelgegenstände richtendes, Denken. An den Nous endlich schließt sich die Wirklichkeitsebene des Seelischen an. Es ist der Bereich der Weltseele und der Einzelseelen; der unterste Bereich der rein geistigen Welt, dem die Ebene der materiellen und sinnlich wahrnehmbaren Einzelgegenstände unmittelbar folgt. Im Unterschied zu den Einzelseelen, die in die materielle Welt hinabsteigen und sich dort mit bestimmten Körpern verbinden, lenkt die Weltseele den Kosmos. Sie ist, wie alles Geistige, ungeschaffen und unvergänglich, und im Gegensatz zu den Einzelseelen souverän und ohne Leid.

Was für die Frage nach der Erkenntnis Gottes gilt, gilt in gleicher Weise für das Problem des Schöpfungsbegriffs. Auch hier – sowie des Weiteren über all sonst – spielt die natürliche, auf Vernunft aufruhende, philosophische Deutung eine wichtige Rolle: Unter Rückgriff auf Platon (428-348 v. Chr.) sieht der Theologe Clemens von Alexandria (150-215), dass „der Schöpfung vorbildliche Ideen zugrunde liegen und sie die Realisierung eines mundus intelligibilis“³⁵, einer durchdachten, verständlichen Welt, bedeutet. Zwar führt er, anders als Platon und der Neuplatonismus es tun, „entsprechend der Bibel den Begriff einer Schöpfung aus dem Nichts ein, die auf Grund eines göttlichen Willensaktes in der Zeit erfolgt“³⁶, doch im Umgang mit dem sich daraus ergebenden Zeitproblem – dem Widerspruch eines ewigen Gottes mit der Zeitlichkeit der Schöpfung wie des Geschöpften – wird der Pfad der Offenbarung erneut verlassen. Denn bald nimmt man eine ewige Schöpfung an, aber nur, was den Willensakt der Schöpfung selbst angeht, während seine Realisierung in der Zeit liegt; bald ist nicht nur der Willensakt, sondern auch die Welt selbst ewig, und zwar derart, dass Welten kommen und gehen von Ewigkeit zu Ewigkeit; bald auch lässt man die Zeit erst mit dieser unserer Welt entstehen, während der Schöpfungsakt selbst zeitlos ist.³⁷ Eine der diesbezüglich wohl berühmtesten Zeitbetrachtungen stammt von Augustinus. Im elften Buch seiner ›Confessiones‹³⁸ behauptet er, dass es die Zeit, d. h. die Ordnung des Nacheinander, als eines Übergangs vom Zukünftigen zum Gegenwärtigen und vom Gegenwärtigen zum Vergangenen, nicht gibt. Das, was es gibt, ist nur Gegenwart, nämlich die Gegenwart des Zukünftigen, die Gegenwart des Gegenwärtigen und die Gegenwart des Vergangenen; denn die Zukunft ist ja stets *noch nicht* und die Vergangenheit stets *nicht mehr* existent. Eine zur Gegenwart erstarrte Zeit ist aber nicht Zeit, sondern Ewigkeit. Typisch ist aber „auch der Gedanke der Simultanschöpfung, wonach Gott, trotz des biblischen Berichts über das Sechstageswerk, die Welt doch auf einmal in der ganzen Breite ihres Formenreichtums geschaffen habe.“³⁹ Ein Gedanke, der sich wie von selbst entlang der idealistischen Morphologie⁴⁰, „die mit dem Platonismus und seiner Lehre von der Ewigkeit der Formen gegeben ist“⁴¹, aufdrängt.

Untrennbar mit der Schöpfungslehre ist der Logos⁴²-Gedanke verbunden. Zunächst einmal „ist der Logos die Summe von Ideen, mit denen sich Gott selbst denkt.“⁴³ Schon bei Philon von Alexandria (25 v. Chr.), einem der wirkmächtigsten Denker des hellenistischen Judentums, werden die „Ideen, die in der genuinen platonischen Philosophie eine Welt

³⁵ Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, Herder, Köln, 1980, S. 338.

³⁶ Ebenda.

³⁷ Vgl.: Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, Herder, Köln, 1980, S. 338.

³⁸ Vgl.: Augustinus, Aurelius: Was ist Zeit, Confessiones XI, Bekenntnisse 11, Meiner, Hamburg, 2009.

³⁹ Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, Herder, Köln, 1980, S. 338.

⁴⁰ Lehre von der Struktur und Form der Organismen.

⁴¹ Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, Herder, Köln, 1980, S. 339.

⁴² Logos: Zumeist im Sinne von *Vernunft* gebraucht, in der Form einer göttlichen oder menschlichen Vernunft; bisweilen aber auch in der Bedeutung ›umfassender Sinn‹ oder ›Weltvernunft‹ gebraucht.

⁴³ Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, Herder, Köln, 1980, S. 339.

objektiver, in sich selbst ruhender unpersönlicher Wahrheiten waren, zu Gedanken eines persönlichen Gottes [...].^[44] Jetzt spiegeln sie das ganze Wesen Gottes wider, und darin liegt ihr Ursprung. Der Logos ist die ewige Weisheit Gottes, [...] das Wort, durch das er sich selbst ausspricht [...].⁴⁵ Was die Schöpfung betrifft, so ist er dementsprechend ihr „Urbild, ihre Ordnung und ihr Strukturgesetz“⁴⁶. Wie im Timaios⁴⁷ – Platons Lehre von der Selbstentfaltung der höchsten Vernunft – die Welt vom Demiurgen, nach Maßgabe der Ideen, geschaffen wird, „so wird auch hier durch den Logos alles geschaffen, was geschaffen ist. Was es an Geist und Gesetz in der Welt gibt, kommt von ihm. Darum ist die Welt nicht ganz Gott fremd, im Gegenteil, sie ist der Abglanz Gottes und man kann sie nun deuten als seine Fußspur und einen Weg zu Gott zurück“⁴⁸. Aber auch im Zusammenhang mit der patristischen Anthropologie ist der Logos von Bedeutung, denn weil er nichts anderes ist, als die zweite Person in Gott, ist „alle spätere Lehre vom Göttlichen im Menschen, vom Seelenfünklein und dem Gewissen als einem göttlichen Richtmaß [...] sachlich hier bereits angelegt“⁴⁹.

Überhaupt spielt der Mensch eine zentrale Rolle, „denn in Folge seiner Teilhabe am Logos ist er mit dem Geiste Gottes verwandt“⁵⁰, sodass er auf der einen Seite die sichtbare Welt vollendet, weil „er alles andere unter ihm [...] in sich einschließt und so eine Welt im kleinen ist“⁵¹; und auf der anderen Seite in der Lage ist, das göttliche Wesen zu verstehen. So wird er zum Mittler zwischen Sinnlichem und Geistigem.

Wenig verwunderlich daher, dass vor allem die menschliche Seele von besonderem Interesse ist. „Der Mensch ist für die Patristik überhaupt in erster Linie Seele. Aber was ist die Seele?“⁵² Noch für den Kirchenschriftsteller Quintus Tertullian (155-220) ist sie materieller Natur, wenngleich von besonders feiner Qualität, weil andernfalls unklar wäre wie die Sinnesorgane, die selbst materiell sind, auf die Seele einwirken sollen; doch schon Origenes Adamantios (184-253), der zu den bedeutendsten Gelehrten des christlichen Altertums zählt, „sieht ganz klar, daß die Seele Geist ist, sie ist ja gottverwandt“⁵³. Und

⁴⁴ Anm. d. V.: Eine theoretische Auskleidung der platonischen Ideenlehre, die sich später auch bei Leibniz findet. Vgl.: Waß, Bernd: Gottfried Wilhelm Leibniz, Grundriss eines philosophischen Meisterwerks, Tredition, Hamburg, 2017.

⁴⁵ Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, Herder, Köln, 1980, S. 339.

⁴⁶ Ebenda.

⁴⁷ Vielen gilt der Timaios als der „Schlüssel zum Verständnis der gesamten platonischen Philosophie, vor allem auch der Ideenlehre und Gotteslehre. [...] Der Timaios ist so nichts anderes als die Lehre von der Selbstentfaltung der höchsten Vernunft, in welcher Selbstentfaltung eben das Universum besteht. Ohne die sichtbare Welt ist die höchste Vernunft im Grunde nur potentiell; aktuell wird sie erst durch die Selbstentwicklung in der sichtbaren Natur. Die Ideen können ebensowenig existieren ohne die Mannigfaltigkeit der Sinnenwelt, wie die letztere existieren kann, ohne die Ideen“ (Platon: Sämtliche Dialoge, Band IV, Einleitung: Apelt, Otto, Meiner, Hamburg, 2004, S. 2 f.).

⁴⁸ Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, Herder, Köln, 1980, S. 339.

⁴⁹ a. a. O. S. 340.

⁵⁰ Ebenda.

⁵¹ Ebenda.

⁵² a. a. O. S. 341.

⁵³ Ebenda.

Gregor von Nyssa (340-394), Bischof und Kirchenlehrer, dessen Gotteslehre einen ersten Höhepunkt der Verschmelzung christlichen und platonischen Denkens darstellt, beweist bereits ihre Immaterialität, „und zwar aus dem Sinnen und Planen des Menschen, das doch geistige Tätigkeit sei, so daß auch der Sitz dieser Tätigkeit [...] immateriell sein müsse“⁵⁴. Was aber wesentlich ist, und zwar auch mit Blick auf Descartes, ist die Tatsache, dass schon in diesem frühen Stadium der christlich geprägten Philosophie Einheit, Individualität und Substantialität der Seele deutlich stärker herausgestellt werden, als es bei den Griechen der Fall ist. „Die griechische Philosophie war viel zu sehr verwachsen mit der geistig belebten Naturanschauung [– dem Panpsychismus –]⁵⁵ des Hellenenvolkes, um zwischen körperlichem Dasein und geistigem Leben eine scharfe Trennungslinie zu ziehen [...]“⁵⁶ Jetzt hingegen ist „die Seele [...] eine geschaffene, lebendige, vernünftige Substanz^[57], die dem organischen und empfindungsfähigen Körper durch sich Lebens- und Wahrnehmungskraft verleiht, solange als die hierzu fähige Natur Bestand hat“⁵⁸. Darauf aufbauend wendet sich der syrische Philosoph und Bischof Nemesios von Emesa (spätes 4. Jh.) nicht nur gegen die Auffassung Platons, der zufolge die menschliche Seele nur eine Potenz, ein Vermögen, der höchsten Vernunft ist, sondern auch gegen jene Aristoteles', wonach die Seele bloß Form ist, denn in beiden Fällen ist sie kein selbstständig, für sich Bestehendes. Mit der zunehmenden Substantialisierung der Seele verschärft sich aber auch das Leib-Seele-Problem, also das Verhältnisproblem von Körper und Geist. Man ist hin- und hergerissen zwischen monistischen Konzeptionen auf der einen Seite und dualistischen auf der anderen, ohne doch eine befriedigende Lösung zu finden.

Von der Seele wiederum ist es nur ein kleiner Sprung zu Wahrheit und Freiheit. Was die Wahrheit betrifft, so findet sich bereits bei Augustinus eine Konzeption derselben, die bei René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), David Hume (1711-1776) und Immanuel Kant (1724-1804) zur Standardauffassung wird: Notwendig und ewig sind Wahrheiten in Bezug auf ideale Sachverhalte, wie sie uns etwa in dem mathematischen Satz $7+3=10$ begegnen. Für jeden, so schreibt Augustinus in seiner Abhandlung über den freien Willen – *De libero arbitrio* –, „der Vernunft hat, ist dies ein allgemeingültiger

⁵⁴ Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter*, Herder, Köln, 1980, S. 341.

⁵⁵ Anm. d. V.: Im Panpsychismus wird davon ausgegangen, dass schlechthin alles Wirkliche beseelt ist, und zwar so, dass alles Wirkliche sowohl physische als auch seelische Eigenschaften aufweist.

⁵⁶ Platon: *Sämtliche Dialoge*, Band IV, Einleitung: Apelt, Otto, Meiner, Hamburg, 2004, S. 4.

⁵⁷ Anm. d. V.: Mit dem Ausdruck ›Substanz‹ werden von alters her diejenigen Entitäten bezeichnet, die für sich selbst, d. h. unabhängig von allem anderen, existieren (im Unterschied zum nur an anderem Bestehenden, den Eigenschaften). Substanzen gelten darüber hinaus als das Stetige, das Andauernde – also das Einfache, sprich Unzusammengesetzte, und Unvergängliche –, im Unterschied zum Wechselnden, zu den Zuständen. Derart gedeutet sind Substanzen metaphysische Atome, letzte Bausteine des Wirklichen – man denke etwa an Platons Ideen, an Descartes' *res extensa* und *res cogitans* oder an Leibnizens Monaden. Metaphysisch deshalb, weil sie ob ihrer Eigenschaften – Selbstständigkeit und Stetigkeit – den transempirischen Hintergrund (den Wesenshintergrund) bilden, vor dem das Stück eines materiellen, kausal geordneten, raum-zeitlichen, sich ständig verändernden und empirisch wahrnehmbaren Universums aufgeführt wird.

⁵⁸ Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter*, zit. n. Gregor von Nyssa, Herder, Köln, 1980, S. 342.

Satz⁵⁹. Kontingent hingegen sind solche Wahrheiten, „die man auf Grund der konkreten Sinneswahrnehmung erfährt über diesen oder jenen Körper. Hier wisse man nicht, ob es sich auch in Zukunft so verhalten werde“⁶⁰. Eine Vorwegnahme der fundamentalen neuzeitlichen Unterscheidung zwischen Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten – obschon die Quelle der Wahrheit bei Augustinus ganz woanders liegt: Sie wird nämlich dem Geist von Gott eingestrahlt, aber nicht im Sinne einer Offenbarung, sondern im Sinne eines natürlichen Vorgangs.⁶¹ Ähnlich der Auffassung Platons, der zufolge die Wahrheit von der Seele, und zwar im Zustand der Prä-Existenz, a priori, also von Erfahrung unabhängig, im Reich der Ideen geschaut wird. Und was wiederum die Freiheit betrifft, so ist zwar unser Lebensweg durch die Ideen im Geiste Gottes determiniert, aber nicht kausal. Das ewige Weltgesetz Gottes führt nämlich nur in der vernunftlosen Natur zu kausaler Determination, während es im Bereich der Geistwesen ein ideales Sollen konstituiert, das gerade umgekehrt Freiheit voraussetzt, wenn es einen Sinn haben soll.⁶²

Doch nirgendwo sonst konnte die „Synthese zwischen Griechentum und Christentum leichter gefunden werden als in der Ethik, wo Platonismus und Stoa geradezu als Vorstufen christlicher Sittlichkeit auftreten“⁶³. Annäherung an Gott, den Demiurgen, fordert Platon einerseits, Gleiches findet sich in der Bibel. „Und wenn Gregor von Nyssa die Lebensaufgabe des Menschen darin erblickt, am Urbild alles Guten, an Gott, teilzuhaben, was damit möglich werde, daß der menschliche Geist alle Güter enthalte, die dem göttlichen Geist eigen sind, wenn auch nur im Abbild, so wie die Sonne sich im Glase spiegelt, so scheint damit der Platonismus unverkennbar auf.“⁶⁴ Andererseits wiederum finden sich in der Stoa, insbesondere bei Seneca, zahlreiche Überlegungen zum Begriff des Gewissens. Paulus übernimmt diesen Begriff der stoischen Popularphilosophie „und nun wird unter dem Einfluß dieser Anregungen von den Kirchenvätern dem Gewissen in der Moral eine beherrschende Stellung eingeräumt“⁶⁵.

§ 1.1.2 Die Scholastik

Was in der Rückschau auf die Patristik bereits durchklingt, das setzt sich in der Scholastik – die man gemeinhin in Früh-, Hoch und Spätscholastik unterteilt – mit großer Intensität fort: der sukzessive Aufstieg der Vernunft. Unbemerkt, so scheint es, wird die Magd immer mächtiger, denn jetzt wird mit einem Aufwand an Logik und Sprachanalyse operiert, wie niemals zuvor und nur selten danach. Das hat einerseits damit zu tun, dass die Philosophie

⁵⁹ Augustinus, Aurelius: *De libero arbitrio*, Buch 2, Abschnitt 8, S. 21.

⁶⁰ Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter*, Herder, Köln, 1980, S. 349.

⁶¹ Vgl.: Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter*, Herder, Köln, 1980, S. 351.

⁶² Vgl.: Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter*, Herder, Köln, 1980, S. 369.

⁶³ Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter*, Herder, Köln, 1980, S. 343.

⁶⁴ a. a. O. S. 343 f.

⁶⁵ a. a. O. S. 344.

in den aufkommenden Dom- und Klosterschulen, später in den Universitäten, nicht nur angewandt, sondern im Rahmen der sieben freien Künste auch gelehrt wird;⁶⁶ andererseits damit, dass versucht wird, dem riesigen Bestand an Sentenzen – diesen fundamentalen, durch philosophisch-theologische Spekulation hervorgebrachten Hauptsätzen aus den Werken der Kirchenväter – Bedeutung abzurufen, sie in ihrer Geltung zu bestätigen und sie dort, wo sie einander widersprechen, in Einklang zu bringen. Zwar hängt das philosophische Denken nach wie vor am religiösen Glauben, doch der logische und sprachliche Apparat, der jetzt zur Fundierung desselben ausgebildet wird, ist beeindruckend; und ebenso die logische Schärfe sowie der Grad der Objektivität, mit der man zu Werke geht. Ein Umstand im Übrigen, der erst in jüngerer Zeit dazu führte, das eher triste philosophiehistorische Bild, das vom Mittelalter gemeinhin gezeichnet wird, zu überdenken. Es entsteht eine ganz neue Rationalitätskultur, durch die die Scholastik, methodisch gesehen, und ganz im Sinne von Aristoteles, zur »Theorie« wird, zur *Vita contemplativa*, denn man beschäftigt sich immer häufiger mit Fragen, die der Dringlichkeit des Lebens enthoben sind; mehr noch: Zentrale Bausteine der mittelalterlichen Vorstellungswelt, wie Gott, Seele oder Existenz, werden von praktischen Einflüssen befreit und philosophisch nur noch als *theoretische Gegenstände* aufgefasst. Die sich dabei ausbildende Methode besteht zunächst aus der sogenannten *Lectio* (Lesung), in der es um das Rezipieren der antiken Texte geht, aber auch um die Findung des eigenen Geistes. Ziel „ist der Überschritt des hellenistischen Geistes zum christlichen.“⁶⁷ Darüber hinaus „steht die Interpretation der Texte immer unter der Absicht, die Wahrheit zu finden“⁶⁸; und dort, wo sie nicht klar zutage tritt, kann man den alten Autoritäten nicht mehr folgen. So werden Beweisverfahren notwendig, die es erlauben, neue und eigene Auffassungen hinreichend zu begründen. Im Zusammenhang mit der Wiederentdeckung der aristotelischen Logik wird man diese Verfahren sukzessive zu einem unersetzlichen Arbeitsinstrument weiterentwickeln. Daran anschließend folgt die *Disputatio* – die in der Form des Streitgesprächs versuchte Lösung eines theoretischen Problems. Es gilt die Argumente *für* und *gegen* eine These vorzubringen und sie einer analytischen wie logischen Prüfung zu unterziehen. „Diese wissenschaftlichen Techniken geben der Scholastik ihr Gepräge. Ihre Theologie, so hat man gesagt, wurde die erste große Technik der christlichen Welt.“⁶⁹

Doch andererseits geschieht, was im Sog der Emanzipation der Philosophie von der Theologie geschehen musste: Man versteigt sich in immer größerer Höhen des Abstrakten und die im Trivium erlernte Kunst der Dialektik – die Kunst der Begriffsklärung und der argumentativen Beweisführung, die sich, neben definitionstheoretischen Gesichtspunkten,

⁶⁶ Die sieben freien Künste – frei deshalb, weil sie eines freien Mannes würdig sind – teilen sich in Trivium (Grammatik, Dialektik, Rhetorik) und Quadrivium (Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie). Die theoretische Philosophie, insbesondere Logik, Erkenntnistheorie und Metaphysik, wurde im Rahmen der Dialektik gelehrt; die praktische Philosophie, insbesondere die Ethik, war, der Tradition der Antike folgend, Teil der Rhetorik.

⁶⁷ Scherer, Georg: *Philosophie des Mittelalters*, Metzler, Stuttgart, 1993, S. 20.

⁶⁸ Ebenda.

⁶⁹ Ebenda.

auf Grundbegriffe der Logik, wie Wahrheit und Falschheit, Folgerichtigkeit und Widerspruch, stützt – steigt so manchem Denker zu Kopf. „Man bereiste die Welt mit seinen Syllogismen und löste ohne Einblick in tiefere und größere Zusammenhänge rein mechanisch mit Worten die Probleme.“⁷⁰ Überhaupt haftete man viel zu sehr am Wort:

Man glaubte an die überkommenen Termini und wollte sie hören. Und um sie nicht preisgeben zu müssen, gab man ihnen häufig einen Sinn, der ihnen weder historisch noch sachlich zukam. Man war zu rezeptiv, zu unhistorisch und zu unkritisch. Und so überdecken und vermischen sich in Begriffen und Problemen die verschiedensten Denkrichtungen und werden so wenig mehr auseinandergehalten wie die Übermalungen alter Gemälde [...].⁷¹

Aufruhend auf diesen Bewegungen wird die Scholastik „zu einem großen Museum des Geistes“⁷². ›Scholastisch‹ nennt man nicht zuletzt deshalb „leere Begriffsklauberei, Spitzfindigkeiten, die Beschäftigung mit überflüssigen Fragen, aber auch eine in sich festgefahrene Systematik, welche für kreative Weiterentwicklung nicht mehr offen ist“⁷³. Ein weiterer Hinweis auf Descartes’ philosophischen Neubeginn, denn er verweigert den intellektuellen Hohepriestern nicht nur den Dienst auf den Begriffs- und Argumentationsfriedhöfen der Philosophie, sondern er stimmt auch nicht mehr ein, in den Chor derer, die nur noch rezipieren, nachahmen und umdeuten. Eine innere Verkrustung der Philosophie des Mittelalters, die schließlich zu ihrem Ende führt, denn in demselben Maß „wie die Aufgabe der Aneignung des Bestandes [antiker Weltdeutung]⁷⁴ geleistet war und neue [...] Fragen nach Bedenkung und Antwort verlangten, mußte die bloße Befassung mit dem schon Gewußten mehr und mehr unwichtig, ja einfach unangemessen werden“⁷⁵. Was noch hinzukommt, ist die Erosion des alles tragenden Prinzips, das die Früheren ausgesprochen und zum Dogma erhoben haben, der sukzessive Zusammenbruch der engen Beziehung von religiösem Glauben und Wissen. Wilhelm Ockham (1285-1347), den man auch den ›letzten Scholastiker‹ nennen könnte, wird die hierfür bezeichnende These aufstellen: Glauben ist die *eine* Sache und Wissen eine *andere* Sache; eine Verknüpfung aber zwischen beiden ist weder sinnvoll möglich noch auch erwünscht.⁷⁶

⁷⁰ Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, Herder, Köln, 1980, S. 403.

⁷¹ a. a. O. S. 399.

⁷² Ebenda.

⁷³ Scherer, Georg: Philosophie des Mittelalters, J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 1993, S. 19.

⁷⁴ Anm. d. V.

⁷⁵ Pieper, Josef: Scholastik, Kösel-Verlag, München, 1960, S. 30.

⁷⁶ Vgl.: Pieper, Josef: Scholastik, Kösel-Verlag, München, 1960, S. 53. Ohne Zweifel spricht Ockham hier vom religiösen Glauben, samt seinen Inhalten – nicht in einem bloß formalen Sinn vom Glauben als einem Für-wahr-halten. Letzterer ist nämlich dem Moorschen Paradoxon zufolge nicht nur wünschenswerter-, sondern geradezu notwendigerweise mit dem Wissen verknüpft.

Doch was lässt sich inhaltlich über die Scholastik sagen, über deren philosophische Probleme, Tendenzen und Fragen? Nun, man muss zugeben, dass die Gedankengebäude, die in der Scholastik errichtet werden, einen Grad an Differenziertheit aufweisen, der es nahezu unmöglich macht, sie alle zu überblicken, geschweige denn, sie hier auch nur Ansatzweise einfangen zu können. Daher beschränke ich mich auf eine skizzenhafte Diskussion der großen Bewegungen, mit derselben Absicht wie schon zuvor, dem philosophischen Geist der Zeit, mit Blick auf Descartes, nachzuspüren. Dazu gehören die Tradition der Gottesbeweise, der Universalienstreit, das Verhältnis von Leib und Seele und der Übergang vom christlich gedeuteten Platon zur Vorherrschaft des Aristoteles:

Natürlich bleibt Gott das bestimmende Thema. Doch anders als in der Patristik, in der es über die weiteste Strecke darum geht, den Heiden eine epistemisch-rationale Alternative zur mystisch-religiösen Gotteserkenntnis zu offerieren, steht nun auch seine Existenz zur Disposition; in positiver Hinsicht versteht sich, denn dass Gott *notwendigerweise* existiert, daran wird nicht gezweifelt. Was aber jetzt versucht wird, und zwar ganz im Sinne der oben angesprochenen, sich sukzessive ausbildenden Rationalitätskultur, ist ein vermitteltst der reinen Vernunft vorgetragener *Beweis* dieser Existenz. Und so hebt mit dem »Vater der Scholastik«, Anselm von Canterbury, eine philosophische Tradition der Gottesbeweise an, die erst mit dem berühmten Mathematiker, Philosophen und Logiker Kurt Gödel (1906-1978) endet.⁷⁷ Der Grundgedanke derartiger Beweise, die letztlich das Fundament einer rational gerechtfertigten Gottesmetaphysik bilden sollen, ist, jedenfalls was die Scholastik betrifft, der, dass ein jeder, selbst wenn er noch niemals mit dem christlichen Glauben in Berührung kam und auch nur mittelmäßig begabt ist, die damit einhergehenden *Argumente* verstehen und nachvollziehen kann. Dabei unterscheidet man grundsätzlich zwischen apriorischen bzw. ontologischen Gottesbeweisen und aposteriorischen Gottesbeweisen. Während jene rein aus Begriffen entwickelt werden, werden es diese unter Rückgriff auf die Erfahrung. Was beiden gemeinsam ist, ist ihre logische Struktur: Ein erfolgreicher Gottesbeweis ist in jedem Fall ein *gültiges* Argument. Ein Argument A – bestehend aus den Prämissen P_1 - P_n und der Konklusion K – ist genau dann gültig, wenn K logisch aus P_1 - P_n folgt. K wiederum folgt genau dann logisch aus P_1 - P_n , wenn es logisch unmöglich ist, dass alle Prämissen P_1 - P_n wahr und die Konklusion K zugleich falsch ist. Obschon man schlechterdings zugeben muss, dass die Gültigkeit eines Arguments nur die halbe Miete ist, dass es nicht nur auf die Form, sondern auch auf den Inhalt ankommt, so ist sie dennoch unverzichtbar.⁷⁸ Saubere Beweisführung und Folgerichtigkeit sind untrennbar miteinander verwoben. Nicht zuletzt sind es die Gottesbeweise, für die man in der Scholastik eine neue Logik auszubilden sucht. Tatsächlich aber ist es der Inhalt, der uns hier noch interessiert, denn es gibt einen

⁷⁷ Vgl.: Bromand, Joachim; Kreis, Guido: Gottesbeweise, von Anselm bis Gödel, Suhrkamp, Berlin, 2011.

⁷⁸ Dass ein Argument gültig ist, dass also die Wahrheit der Prämissen notwendig auf die Konklusion übergeht, ist die eine Sache; eine ganz andere Sache freilich ist es, ob die Prämissen tatsächlich – nicht nur hypothetisch – wahr sind. Nur dann, wenn beides zutrifft – Zirkularität, das Vorhandensein der Konklusion in den Prämissen, ausgeschlossen – ist ein Argument beweiskräftig.

philosophischen Faden, der sich vom ontologischen Gottesbeweis Anselms ausspinnt und der bis zum Beweis Descartes verläuft, wie er uns später in den ›Meditationes‹ begegnen wird. Was Anselm zu zeigen versucht, ist, dass das, über das hinaus nichts Vollkommeneres gedacht werden kann, nämlich Gott, nicht nur im Verstand existiert, sondern mit Notwendigkeit auch in der Wirklichkeit.⁷⁹ Descartes wird ihm darin folgen, denn er kommt zu dem Schluss, dass wir Gott als das höchstvollkommene Seiende denken müssen, dem Existenz schon allein deshalb zukommt, weil sie in seinem Wesen liegt.⁸⁰ Man muss vorsichtig sein: Zu gern sieht man Descartes als einen Philosophen, „der sich aus der unfruchtbaren Öde der Scholastik ohne alle Beziehungen zur Vergangenheit und ohne allen Kontakt zum Denken seiner Zeit autochthon erhebt“⁸¹. Doch sein metaphysisches System ist „das Werk eines christlichen, katholischen Philosophen, der für die Ehre und den Ruhm Gottes und seiner Kirche streitet und sich vorsetzt, gegen die Atheisten, die Skeptiker und Freigeister die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen [...]“⁸². Die Verbindungen Descartes zur Scholastik lassen sich dementsprechend auch anderswo finden: Hugo von St. Viktor (1097-1141) beispielsweise – der einflussreiche Vorstand der Viktoriner-Schule, die auf Wilhelm von Champeaux (1070-1121) zurückgeht, der sich nach einem Streit mit seinem Schüler Peter Abaelard (1079-1142) in das Chorherrenstift St. Viktor bei Paris zurückzieht – weist in seinen Gottesüberlegungen ebenso auf Descartes voraus, insbesondere auf sein berühmtes *cogito, ergo sum*: „Der menschliche Geist erfasst sich selbst als eine nichtmaterielle Realität. Ihre Existenz folgt aus ihrer Selbsterkenntnis. Sie weiß, daß sie nicht immer dagewesen ist, so daß sie eines Urhebers bedarf, um sein zu können.“⁸³ Und in den Beweisbemühungen Richards (1110-1173), dem Schüler und Nachfolger Hugos in St. Viktor, zeigt sich erstmals der, an Descartes erinnernde, Versuch, eine unbezweifelbare Grundlage des Denkens auszumachen. Anders jedoch als bei Descartes besteht sie bei Richard nicht im Bewusstsein des Ich, sondern in der Unhintergebarkeit zweier fundamentaler ontologischer Prinzipien: „Was ist, besitzt sein Sein entweder von der Ewigkeit her oder hat in der Zeit angefangen. Es besitzt sein Sein entweder aus sich selbst oder von einem anderen her.“⁸⁴ Von hier aus lassen sich nun drei Seinsarten unterscheiden: Jedwedes Seiende hat sein Sein entweder seit ewig und aus sich selbst – mithin Gott –, oder umgekehrt weder seit ewig noch aus sich selbst – mithin die Geschöpfe –, oder als Mitte zwischen diesen beiden: zwar seit ewig, aber nicht aus sich selbst – mithin Gottes Sohn und Heiliger Geist.⁸⁵ So ist also nicht nur die Existenz Gottes aufgewiesen, sondern zugleich ein „Zugang zur Trinität unter einem Gesichtspunkt, der zur

⁷⁹ Vgl.: Von Canterbury, Anselm: Proslogion, Reclam, Stuttgart, 2005.

⁸⁰ Descartes, René: Meditationes de prima philosophia, Meiner, Hamburg, 2008, S. 137-141.

⁸¹ Koyre, Alexander: Descartes und die Scholastik, Friedrich Cohen, Bonn, 1923, S. 1 f.

⁸² a. a. O. S. 12.

⁸³ a. a. O. S. 85.

⁸⁴ a. a. O. S. 85 f.

⁸⁵ Vgl.: Scherer, Georg: Philosophie des Mittelalters, J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 1993, S. 86.

philosophischen Theorie vom Sein, zur Metaphysik, gehört⁸⁶. Was hier, insgesamt gesehen, bereits durchklingt, ist die „dem 12. Jahrhundert eigentümliche Tendenz, die Leistungsfähigkeit der Vernunft so hoch wie möglich zu spannen, und von den Glaubensgehalten soviel wie möglich in den Bereich der ratio zu rücken“⁸⁷. Retrospektiv gedeutet hat man daher Anselm von Canterbury, von dem dieses nahezu unbegrenzte Vertrauen in die Kraft der Vernunft am Eingang zur Scholastik ausging, nicht zu Unrecht vorgeworfen, dass er zum ersten Mal in der abendländischen Christenheit die Gefahr eines deduktiven Rationalismus heraufbeschwor.⁸⁸ Denn wohin ein schlechterdings logisches, aus allgemeinen Prinzipien ableitendes, Denken führt, das zeigt sich mit voller Wucht in der von Descartes eingeleiteten Neuzeit: Je weiter das Denken aufsteigt, umso allgemeiner und unanschaulicher werden seine Begriffe und umso mehr gehen die Glaubensgehalte gerade dadurch verloren. Was übrig bleibt, ist, wie durch ein Sieb hindurchgefallen, fast schon reine Philosophie.

Exemplarisch lässt sich in diesem Zusammenhang auch der Universalienstreit nennen. Der Ausgangspunkt dieses berühmten und über mehrere Jahrhunderte andauernden Streits findet sich nämlich in einem Problem des Trinitätsglaubens, doch am Ende wird es sich um eine, davon gänzlich losgelöste, rein philosophische Auseinandersetzung handeln. Aufgehend auf der Kategorienlehre⁸⁹ des Aristoteles – die dem Mittelalter, lange vor der großen Aristoteles-Rezeption, durch die Aristoteles-Kommentare des antiken Philosophen und Neuplatonikers Porphyrios (233-ca.301), bekannt war – geht es um die Frage, ob die Kategorien bzw. Universalien lediglich durch Abstraktion gebildete und der gedanklichen Zusammenfassung von Ähnlichem dienende sprachliche Ausdrücke sind (sogenannte Allgemeinamen), die keine wirklichen – abstrakten – Gegenstände bezeichnen (Nominalismus); oder, ob sie wirkliche – abstrakte – Gegenstände bezeichnen, deren Existenz aber von kognitiven Subjekten abhängt (Konzeptualismus); oder, ob sie wirkliche – abstrakte – Gegenstände bezeichnen, die von kognitiven Subjekten existenziell unabhängig sind (Begriffs- oder Universalienrealismus).⁹⁰ Die Quellen dieser

⁸⁶ Scherer, Georg: Philosophie des Mittelalters, J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 1993, S. 86.

⁸⁷ Ebenda.

⁸⁸ Vgl.: Pieper, Josef: Scholastik, Kösel Verlag, München, 1960, S. 75, 83.

⁸⁹ Aristoteles geht davon aus, dass sich sämtliche Begriffe, auf welche mannigfaltige Weise sie in unseren Aussagesätzen auch miteinander verbunden sein mögen, in typische Gruppen einteilen lassen. Diese Gruppen bilden die sogenannten *Aussageformen* oder *Aussageschemas* – die Kategorien –, deren es insgesamt zehn gibt: Entweder nämlich sind unsere Begriffe Bezeichnungen für eine Wesenheit (Substanz) oder sie besagen Angaben der Quantität, Qualität, Relation, des Ortes, der Zeit, der Lage, des Sichverhaltens, des Tuns und des Leidens (Akzidentien). Dementsprechend gliedert sich die Welt in zwei große Seinsbereiche, nämlich in *Substanz* und *Akzidenz*. Auf der einen Seite finden sich die Substanzen – Entitäten, die von Begriffen der ersten Kategorie, der Kategorie ›Substanz‹ bezeichnet werden. Auf der anderen Seite finden sich die Akzidenzien – Entitäten, die von Begriffen der verbleibenden neun Kategorien, nämlich ›Quantität‹, ›Qualität‹, ›Relation‹, ›Ort‹, ›Zeit‹, ›Lage‹, ›Verhalten‹, ›Tun‹ und ›Leiden‹, bezeichnet werden.

⁹⁰ Von abstrakten Gegenständen ist deshalb die Rede, weil sich Universalien qua dessen, was sie sind, wenn überhaupt, nur auf Abstraktes beziehen können. Konkretes ist ja niemals etwas Universelles, Allgemeines, sondern immer etwas Besonderes, weshalb man in der Logik auch zwischen Allgemeinamen (Eigenschaftsnamen und Beziehungsamen) und Individuennamen (Eigennamen und Kennzeichnungen – individuierende Deskriptionen) unterscheidet.

Auseinandersetzung finden sich in der sogenannten ›Isagoge‹, einer Einführung in die aristotelische Logik des bereits erwähnten Porphyrios, und in den hoch angesehenen Arbeiten des Neuplatonikers Boethius (ca.480-ca.524), der mit den Schriften Porphyrios vertraut war, und der als der wichtigste Vermittler der griechischen Logik und Mathematik in die Gelehrtenwelt des 12. Jahrhunderts gilt. Bei beiden findet sich die Auffassung, „Aristoteles spreche von den Kategorien als von Worten und nicht von Dingen“⁹¹. „So bildet sich im 11. Jahrhundert die Auffassung heraus, die Logik sei eine Wortwissenschaft, sie habe es mit Worten zu tun“⁹², was durchaus als eine fundamentale Neuerung begriffen werden muss, denn bei Aristoteles ist sie unhintergebar an das Seiende geknüpft. Bei ihm ist die Logik „ein Stück Metaphysik, nicht bloß ein Schachspiel mit Begriffen [...]“⁹³. Und so sieht er u. a. in den Kategorien nicht bloß begriffslogische, sondern stets auch ontologische Strukturen aufgedeckt. So wie die Begriffe logisch-kategorial organisiert sind, so ist es auch das Seiende selbst, denn wäre es anders, so gäbe es zwischen Sprache und Welt keine Brücke, nichts was Zeichen und Bezeichnetes in eine sinnvolle Beziehung setzen könnte. Doch von der Logik als Wortwissenschaft aus gesehen bedarf es keines großen Schrittes mehr zur Behauptung, die Gattungen und Arten – die Kategorien – seien nur Worte als gemeinsame Klammer bestimmter Einzeldinge.⁹⁴ Als Hauptvertreter eines solchen radikalen Nominalismus gilt der Chorherr Roscelin von Compiègne (1050-1120). Bei ihm existiert z. B. das Schwarze nirgends in sich selber, wie Anselm von Canterbury kritisch bemerkt, sondern immer nur in konkreten, schwarzen Einzeldingen.⁹⁵ Er selbst, Anselm, hingegen hält am Begriffsrealismus fest. Denn wie, so fragt er, „soll der, welcher nicht einsieht, daß mehrere Menschen der *Art* nach *ein* einziger Mensch sind, erkennen, daß in Gott mehrere Personen *ein* Gott sind?“⁹⁶ Anselm sieht durch den Nominalismus sowohl die Lehre von der Trinität als auch jene von Christus gefährdet: Ohne Gott als eine real existierende Universalie zu denken, lässt sich nicht begreifen, wie er zugleich Sohn und Heiliger Geist zu sein vermag; und Gleiches gilt für Christus, weil er Sohn und Mensch in einem ist.

Ein weiteres, mit dem Problem der Universalien durchaus in Verbindung stehendes, und für die Scholastik ebenso zentrales Thema, das aber auch im Hinblick auf unsere Descartes-Erörterung von besonderem Interesse ist, ist das Verhältnis von Leib und Seele.⁹⁷

⁹¹ Scherer, Georg: Philosophie des Mittelalters, J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 1993, S. 72.

⁹² Geyer, Bernhard (Hg.): Die patristische und scholastische Philosophie, WBG, Darmstadt, 1958, S. 206.

⁹³ Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, Herder, Köln, 1980, S. 172 f.

⁹⁴ Überhaupt erfährt die Logik dieser Tage eine beträchtliche Weiterentwicklung. So geht man in der Schule von Chartres von der sogenannten alten Logik (*logica vetus*), die sich ausschließlich auf die aristotelischen Schriften über die Kategorien und die Hermeneutik stützt, zur neuen Logik (*logica nova*) über. Denn nun wird die Logik des Aristoteles umfassender rezipiert, ergänzt um weitere Schriften des Organon: der ›Topik‹, der ›Lehre vom Schluss oder Erste Analytik‹, der ›Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik‹ und der ›Sophistischen Widerlegungen‹.

⁹⁵ Vgl.: Scherer, Georg: Philosophie des Mittelalters, J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 1993, S. 73.

⁹⁶ Scherer, Georg: Philosophie des Mittelalters, J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 1993, S. 73.

⁹⁷ Durchaus deshalb, weil man im Zusammenhang mit Universalien zumeist an Wesenheiten bzw. Substanzen denkt und das Leib-Seele-Problem über die weiteste Strecke des abendländischen Denkens ein Substanzproblem ist.

Es kommt nämlich zu einer immer stärkeren Akzentuierung der unterschiedlichen, zum Teil bereits in der Patristik anhebenden, Denkrichtungen und so bildet sich sukzessive eine Reihe metaphysischer Positionen aus, die zum Teil noch heute Gegenstand der Debatte sind; einer Debatte, die von Descartes maßgeblich beeinflusst ist, denn in seiner Metaphysik wird er ausformulieren, was die mittelalterlichen Denker bereits in der einen oder anderen Variante ansprechen. Doch zunächst steht man auf schwankendem Grund, denn fest gefügt ist noch nichts. Man sucht in einer Mischung aus Platonismus – der Deutung der Seele als einem immateriellen Prinzip des Lebens, im Gefüge mit individueller Unsterblichkeit und eigenständigem Dasein –, Neuplatonismus – der Deutung der Seele als die Koexistenz einer Weltseele, die den Kosmos belebt und lenkt, mit Individualeelen, die sich in der materiellen Welt mit Körpern verbinden – und Aristotelismus – der Deutung der Seele als eine nicht-entstandene, unvergängliche, unbewegte, reine Form des Stoffs, also des materiellen Körpers, von dem unabhängig sie nicht existiert – nach Lösungen. So findet man beispielsweise bei Anselm von Canterbury einen, vom platonisch-augustinischen Verständnis ausgehend, weiterentwickelten Leib-Seele-Dualismus, der nichtsdestoweniger auch aristotelische Züge trägt. Denn obwohl „ihm die Anwendung der hylemorphischen Theorie [– der Form-Stoff-Theorie Aristoteles’–] ⁹⁸ auf das menschliche Gebilde nicht bekannt ist und er aus Leib und Seele zwei selbstständige Substanzen macht [...], ist er doch von der Einheit des menschlichen Wesens in dessen körperlich-geistiger Doppelnatur tief überzeugt“⁹⁹. Ähnliches findet sich bei dem englischen Gelehrten und Übersetzer Adelard von Bath (1070-1152). Auch bei ihm ist die Seele Substanz, obgleich er in seiner Behauptung, was die Unsterblichkeit derselben und ihr Verhältnis zum Leib betrifft, auf Platon zurückgreift: Denn „die von Gott erschaffene unsterbliche Seele ist substantiell von dem Leibe, mit dem sie gewaltsam verbunden ist, völlig unabhängig.“¹⁰⁰ Ein anderer, weit gediehener Substanzdualismus, zeigt sich etwa bei dem Zisterziensermönch Alain von Lille (1128-1202): Er beweist die Immaterialität, Einfachheit und Unvergänglichkeit der Seele. Doch er argumentiert, den Aristotelismus verneinend, dass die Seele nicht „die Form, die Eigenschaft des Körpers ist“¹⁰¹. „Sie ist eine selbstständige Substanz, durch ein »connubium«^[102], eine »copula maritalis«^[103] mit dem Leibe verbundene Substanz. Ein »spiritus physicus«^[104] stellt die Verbindung zwischen Leib und Seele her, deren Beziehungen durch die Zahl [– ein

⁹⁸ Anm. d. V.

⁹⁹ De Wulf, Maurice: Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, J. B. C. Mohr, Tübingen, 1913, S. 139.

¹⁰⁰ a. a. O. S. 159.

¹⁰¹ a. a. O. S. 177.

¹⁰² Anm. d. V.: »connubium«: Heirat.

¹⁰³ Anm. d. V.: »copula maritalis«: Eheliche Zweieinigkeit.

¹⁰⁴ Anm. d. V.: Neben dem Spiritus physicus (dem Naturgeist), der mit dem Ende des Körpers zugrunde geht, nimmt Alain einen Spiritus rationalis (Vernunftgeist) an, der den Tod des Körpers überdauert.

Rückgriff auf den Pythagoreismus –] ¹⁰⁵, die Harmonie geregelt sind.“¹⁰⁶ Auch bei Hugo von Viktor ist die Seele Substanz und der Schlüssel sowohl zum Beweis ihrer Existenz als auch ihrer Substantialität liegt im Selbstbewusstsein: „Das Selbstbewußtsein bezeugt nicht bloß die Existenz der Seele, sondern der Weise entdeckt hierdurch die Substantialität der Seele, ihre Geistigkeit, ihre Gegenwart im ganzen Leibe und in jedem Teile desselben. Die Seele ist nichts anderes als das Ich; sie ist einheitlich, geistig, unsterblich, sie allein konstituiert die menschliche Person und der Leib hat an dieser nur teil, weil er mit der Seele vereinigt ist.“¹⁰⁷ Man könnte fast den Eindruck gewinnen, als handelte es sich um einen Substanz-Monismus, denn es ist explizit nur von der Seele als einer Substanz die Rede. Anders bei Otto von Tournai (11. Jh.). Bei ihm ist die Sache klar, denn er schreibt: „Was Gott bei jeder Geburt bewirkt, ist nicht eine Substanz, sondern eine neue Eigenschaft einer *einzig*, bereits bestehenden Substanz. Auf der bleibenden Grundlage der menschlichen Art erscheinen, wie auf der Oberfläche, immer neue individuelle Eigenschaften: die Menschen unterscheiden sich nur durch Akzidentien voneinander“¹⁰⁸, d. h. aufgrund dessen, was einem Gegenstand nicht notwendig und nicht meistens, sondern lediglich zufällig zukommt. Im Unterschied also zum bisher diskutierten Substanzdualismus spricht er eindeutig von einem Substanz-Monismus, und zwar in Verbindung mit der aristotelischen Idee des Akzidenz. Ebenso monistisch ist die neuplatonische Konzeption einer Weltseele. Diese einheitliche Seele belebt alle Körper und verleiht dem Menschen seine unpersönliche Unsterblichkeit. Nach Wilhelm von Conches (1090-1154), einem Mitglied der Schule von Chartres, erzeugt diese Weltseele die Einzelseelen, d. h. die plastischen Formen aller Dinge, ohne jedoch selbst Form zu sein. Der italienische Priester und Philosoph Giordano Bruno (1548-1600) wird sie später, in der bereits weit fortgeschrittenen Renaissance (in etwa 14.-16. Jahrhundert), zum Fundament seines pantheistischen Naturalismus machen – der Idee des vergötterten Kosmos. Ein in zweifacher Weise neuer Aspekt zeigt sich bei David von Dinant (1160-1217). Er formuliert nämlich einerseits eine Drei-Substanzen-Lehre und spricht von einer dreifachen Kategorie von Substanzen: Gott, Seelen und Materie; doch andererseits vertritt er die Auffassung, dass diese drei Substanzen zu ein und derselben numerischen Einheit verschmelzen, nämlich zu Gott. Gott ist alles und in allem, die Substanz der Körper wie der Seelen. Die Wesen der uns vorliegenden empirischen Realität sind nur sinnliche Erscheinungen der einen, materiellen und zugleich geistigen und göttlichen Substanz. Weswegen wir es im Grunde genommen gar nicht mit einer Seelenmetaphysik, sondern mit einer Gottesmetaphysik zu tun haben: mit dem oben bereits erwähnten Pantheismus.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Anm. d. V.

¹⁰⁶ De Wulf, Maurice: Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, J. B. C. Mohr, Tübingen, 1913, S. 177.

¹⁰⁷ a. a. O. S. 170.

¹⁰⁸ a. a. O. S. 129.

¹⁰⁹ Nicht verwunderlich, dass Dinants Lehren 1210 auf dem Pariser Konzil durch den Erzbischof von Sens, Peter von Corbeil (1189-1222), verdammt wurden.

Abschließend sei noch erwähnt, dass es in der Scholastik auch nicht-scholastische, radikal heterodoxe Schulen gibt, wie etwa die der Albigenser, die im 12. Jh. vornehmlich im Süden Frankreichs sowie in Italien Verbreitung finden, und einen auf Epikur (341 v. Chr. - 271 v. Chr.) und Lucrez (ca. 99 v. Chr. - ca. 55 v. Chr.) gestützten – heute durchaus modernen – materialistischen Atomismus vertreten; sie eliminieren die Substantialität der Seele ebenso wie ihre Unsterblichkeit und gehen davon aus, dass der Geist mit dem Körper untergeht.¹¹⁰

Kommen wir zur letzten großen philosophischen Bewegung der Scholastik, die im Zusammenhang mit Descartes von besonderer Bedeutung ist: der Übergang vom christlich gedeuteten Platon zur Vorherrschaft des Aristoteles; denn Descartes wird mit der aristotelischen Philosophie brechen. Weder folgt er Aristoteles in der Vorstellung Gottes als eines unbewegten Bewegers, noch in der Vorstellung der Seele als bloßer Formgeberin, und ebenso wenig billigt er seine Methode. Aristoteles' Verfahren ist nämlich „im wesentlichen ein empirisches Verfahren; es ist darauf gerichtet, die Phaenomene des Lebens zu überschauen, sie miteinander zu vergleichen und kraft dieses Vergleiches eine bestimmte aufsteigende Ordnung in ihnen nachzuweisen“¹¹¹; und „indem die Lücken der Beobachtung durch Analogien, durch induktive Schlüsse und theoretische Reflexionen ergänzt werden, ergibt sich auf diese Weise ein Gesamtbild der Formen des Lebens, sowie der besonderen Stellung, die der Mensch innerhalb derselben einnimmt“¹¹². Descartes hingegen „ist überall der strenge Theoretiker und Systematiker, der jegliche besondere Erscheinung dadurch zu verstehen sucht, daß er sie aus ihren letzten Gründen, aus allgemein gültigen Ursachen ableitet. Sein Ziel ist die reine Deduktion – und wenn diese letztere wahrhaften Erkenntniswert haben soll, so darf sich in sie nichts empirisch-zufälliges einmischen“¹¹³. Damit zurück zum scholastischen Aristoteles: „Die Aristoteles-Rezeption setzt mit dem 12. Jahrhundert ein und ist im 13. Jahrhundert vollendet. Sie erfolgt auf zwei Wegen, einem indirekten über die arabisch-jüdische Philosophie und einem direkten durch Übersetzungen aus dem Griechischen selbst.“¹¹⁴ Der Reihe nach: Was von der arabisch-jüdischen Philosophie auf das Mittelalter einwirkt, ist über die weiteste Strecke „ein im Lichte neuplatonischer Kommentare gesehener Aristotelismus“¹¹⁵. Das hat im eigentlichen damit zu tun, dass der Weg der Araber zu Aristoteles über die Syrer führt, die seit dem 5.-10. Jahrhundert über beträchtliche, von christlichen Gelehrten ins Syrische übertragene und mit Kommentaren versehene, Teile der aristotelischen Philosophie verfügten, insbesondere über die Werke des Organon. Und als die Araber

¹¹⁰ Die Albigenser, benannt nach der südfranzösischen Stadt Albi, entwerfen zwar nie ein einheitliches Lehrsystem, doch ihr Denken ist durch radikal antiklerikale Haltungen geprägt. Sie werden als Häretiker, als Vertreter einer irrigen Lehrmeinung, im Albigenserkreuzzug und durch die Inquisition verfolgt und im 14. Jh. endgültig vernichtet.

¹¹¹ Cassirer, Ernst: Descartes, Lehre – Persönlichkeit – Wirkung, Meiner, Hamburg, 1995, S. 77 f.

¹¹² a. a. O. S. 78.

¹¹³ a. a. O. S. 74.

¹¹⁴ Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, Herder, Köln, 1980, S. 426.

¹¹⁵ Ebenda.

Persien und Syrien erobern, übernehmen sie deren Philosophie. Sie lassen sich die Werke des Aristoteles, die Werke der Griechen überhaupt, teils aus dem Syrischen, teils aus dem Griechischen übersetzen und von den syrischen Gelehrten, zumeist Neuplatoniker, erklären. Daraus entsteht eine aristotelisch-neuplatonische Ideenkreuzung, die ab dem 12. Jahrhundert über Spanien, das in Toledo eine eigene Übersetzerschule betreibt und zum größten Umschlagplatz arabisch-jüdischer Philosophie avanciert, sukzessive ins Mittelalter einsickert. Doch ein direkter Zugang zu Aristoteles ist die arabisch-jüdische Philosophie nicht. So wie die Scholastiker Aristoteles bis Mitte des 12. Jahrhunderts nur indirekt kannten – durch die Aristoteles-Einführung des Porphyrios, die Boethius übersetzt und kommentiert hat bzw. durch die von Boethius selbst verfassten Traktate (*De divisione*, *De differentiis topicis*, *Introductio ad syllogismos categoricos*, *De syllogismo categorico*, *De syllogismo hypothetico*)¹¹⁶ sowie seine Kommentare zu den Kategorien und seine zwei Kommentare zu *Perihermeneias*¹¹⁷ – wird er auch hier „durch ein vielfaches Prisma gebrochen: Vom Griechischen in das Syrische, vom Syrischen in das Arabische, vom Arabischen – womöglich noch über das Altspanische – in das Lateinische, und man kann sich denken, wie schwierig es war nach diesen Umwegen, den Geist des Stagiriten^[118] zu erraten, zumal die neuplatonischen Kommentare bereits eine ganz bestimmte Aristoteles-Interpretation bedeuteten“¹¹⁹. Die eigentliche Dominanz aristotelischer Weltdeutung entsteht daher erst mit dem Beginn der Übersetzungen der griechischen Originalwerke durch die Philosophen der Scholastik selbst. Aus wissenschaftlicher Perspektive gesehen, ein gewaltiger Fortschritt. Doch was sich jetzt auszubilden beginnt, ist der große Streit der Schulen über die Deutungshoheit des Kosmos, ob er rechtmäßig entweder im Sinne des *idealistischen* Platon oder des *realistischen* Aristoteles zu sehen ist. Wenig verwunderlich, dass man in dieser neuen Deutungsweise eine Bedrohung sieht. „Bereits 1210 untersagte ein Pariser Provinzialkonzil, die Schriften des Aristoteles über Naturphilosophie und ihre Kommentare zu lesen. Die Ordnung des Studiums zu Paris durch den päpstlichen Legaten Kardinal Robert von Courçon [(ca.1160-1219)]¹²⁰ von 1215 im Auftrag von [Papst]¹²¹ Innozenz III. [(1161-1216)]¹²² bestätigte dies und bezog auch noch die *Metaphysik* mit ein.“¹²³ Doch obschon 1231, 1245 und 1263 weitere Aristoteles-Verbote folgen, kann der

¹¹⁶ ›De divisione‹: Über das Einteilen; ›De differentiis topicis‹: Über die topischen Differenzen (Die Topik ist die »Ortslehre« Aristoteles’. Kernstück der Topik bilden mehrere hundert »Topoi«, – »Orte« –. Dabei handelt es sich um Regeln, die ein Disputant zur Führung eines guten Disputs beachten sollte.); ›Introductio ad syllogismos categoricos‹: Einführung in die kategorischen Syllogismen; ›De syllogismo categorico‹: Über den kategorischen Syllogismus; ›De syllogismo hypothetico‹: Abhandlung über hypothetische Schlüsse in zwei Büchern.

¹¹⁷ Lehre vom Satz

¹¹⁸ Anm. d. V.: Ein Beinamen Aristoteles, der auf dessen Geburtsort Stageira verweist und auf der griechischen Halbinsel Chalikide liegt.

¹¹⁹ Vgl.: Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter*, Herder, Köln, 1980, S. 432.

¹²⁰ Anm. d. V.

¹²¹ Anm. d. V.

¹²² Anm. d. V.

¹²³ Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter*, Herder, Köln, 1980, S. 436.

Siegeszug Aristoteles' nicht mehr aufgehalten werden. Nicht zuletzt deshalb, weil bei den Engländern insbesondere das Studium der physikalischen Werke fortschreitet und weil sich die Erforschung der Natur vermittelt der Beobachtung und der Induktion immer deutlicher durchzusetzen beginnt. Die Verbote geraten in Vergessenheit „und 1366 ist es so weit, daß die Legaten des Papstes für das Lizenziat in der Artistenfakultät^[124] das Studium des ganzen Aristoteles als unerläßliche Bedingung fordern“¹²⁵. Am Ende der Scholastik werden seine Metaphysik, Logik und teleologische Physik, insbesondere die Vier-Ursachen- bzw. Bewegungslehre¹²⁶, das Maß der Dinge sein. Sein Gott hingegen, der aus bloß erkenntnislogischen Gründen postulierte unbewegte Bewegter, der mit einem real existierenden geistigen Wesen, das zugleich der Schöpfer der Welt ist, zunächst nichts gemeinsam hat und erst scholastisch gewendet werden muss, bleibt nichtsdestoweniger ein Affront – und ein abschließender Hinweis auf Descartes.¹²⁷

¹²⁴ Anm. d. V.: Die *Artistenfakultät* (*facultas artium, artistarum*) ist das Fundament der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Universität und dient der Vermittlung von Grundlagenwissen als Vorbereitung zum Studium in den höheren Fakultäten (Theologie, Jurisprudenz, Medizin) sowie der Ausbildung zum Schullehrer. Vom 15.-18. Jahrhundert wandelt sie sich zur *Philosophischen Fakultät*, aus der wiederum die heutigen geisteswissenschaftlichen, mathematischen und naturwissenschaftlichen Fakultäten hervorgehen.

¹²⁵ Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter*, Herder, Köln, 1980, S. 437.

¹²⁶ Aristoteles unterscheidet in dieser Lehre Stoffursache oder *causa materialis*, Formursache oder *causa formalis*, Wirkursache oder *causa efficiens* und Zweckursache oder *causa finalis*. Stoffursachen, Formursachen und Wirkursachen sind den Zweckursachen untergeordnet.

¹²⁷ Da der aristotelischen Bewegungslehre nach die Bewegung eines Körpers immer nur durch die Bewegung eines anderen Körpers verursacht ist, so ergibt sich ein *infiniter Regress*, sofern man nicht eine erste Bewegung annimmt, die als Quelle aller darauf folgenden Bewegungen fungiert. Diese Quelle ist der bei Aristoteles allein aus erkenntnislogischen Gründen postulierte *unbewegte Bewegter*, den er mit Gott identifiziert. Doch der Gottesbegriff Aristoteles' ist ein wissenschaftlicher Begriff, der mit dem religiösen wenig zu tun hat. Aristoteles denkt Gott als reine Wirklichkeit – reine Form, ohne Materie – und setzt sie als Ursache an den Anfang aller Übergänge von Möglichkeit zu Wirklichkeit. Daraus folgt erstens seine Immaterialität (reine Form, ohne Materie) und Unveränderlichkeit (Veränderlichkeit würde ja erneut in einen *Regress* führen); und zweitens seine Vollkommenheit: Es gibt weder unentwickelte Vermögen noch nicht realisiertes Potenzial, denn in beiden Fällen wäre auch hier ein *Regress* die Folge.

§ 1.2 Der Standpunkt Descartes': Philosophiehistorische Implikationen des Cartesianismus

Nachdem wir auf den zurückliegenden Seiten ein Bild des Milieus zu zeichnen suchten, das es uns erlauben soll die epochemachende Leistung Descartes', seinen Neubeginn der Philosophie, deutlicher nachempfinden zu können, geht es nun darum, den Standpunkt herauszuarbeiten, auf dem er steht. Denn dieser Standpunkt ist mitentscheidend, um sein Denken als Scharnier zwischen Scholastik und Neuzeit begreifen zu können und sowohl den ›Discours de la Méthode‹ als auch die ›Meditationes de prima philosophia‹ mit den richtigen »philosophischen Gewichten« zu versehen.

Es besteht zunächst kein Zweifel daran, dass Descartes die scholastische Philosophie zu überwinden sucht – institutionell wie inhaltlich. Die Schulen gelten ihm als Horte akademischer Eitelkeit, in denen es lediglich um Titel, Ämter, Macht und Ruhm geht und der philosophische Geist am Gängelband der neuen Autoritäten hängt. Nicht zuletzt deshalb muss er am Stockholmer Hof – als Lehrer von Christina von Schweden (1626-1689), die ihn 1649, also kurz vor seinem Tod, aus Holland kommen lässt – seine bisherige Zurückhaltung aufgeben und kämpferisch seine Philosophie gegen die, an der scholastischen Methode und Begrifflichkeit festhaltenden, Traditionalisten verteidigen; und ebenso gegen die aristotelisch-scholastische Logik, die Fachgelehrsamkeit und die Schulweisheit.¹²⁸ Zwar wurde die Philosophie von hervorragenden Denkern betrieben, wie er sagt, doch man findet „in ihr nichts, worüber man nicht streitet und das folglich nicht zweifelhaft ist“¹²⁹. Betrachtet man, so Descartes, „wie viele verschiedene Meinungen in ihr von gelehrten Leuten in bezug auf die selbe Materie verteidigt werden, wobei doch niemals mehr als eine einzige wahr sein kann“¹³⁰, so muss man nahezu alles als falsch ansehen, was nur wahrscheinlich ist. In der Tat, und das hat unsere Beschäftigung mit der Philosophie des Mittelalters durchaus gezeigt, haben wir es hier mit einer äußerst zerklüfteten geistigen Landschaft zu tun; mit einer Fülle sich widersprechender, auseinander hervorgehender, miteinander verwobener und von religiöser Weltdeutung zutiefst durchdrungener Thesen und Denkgebäude. Descartes sieht sich also einem Gelehrtenregime gegenüberstehend, das einerseits selbstverliebt damit beschäftigt ist, seine Spekulationen mit größter begrifflicher und logischer Kunstfertigkeit – den groben Geschützen der Scholastiker, wie er sagt, die sich hervorragend für ihre Scharmützel eignen –¹³¹ wahrscheinlicher zu machen, anstatt daran zu gehen, das Wahre vom Falschen zu trennen; und das andererseits die Fragen, die es lösen wollte, längst vergessen hat; das unbeirrt, vom hohen Ross der Unfehlbarkeit herab, „über alle Dinge mit einem Schein von Wahrheit“¹³² spricht „und sich von weniger

¹²⁸ Vgl.: Cassirer, Ernst: Descartes, Lehre – Persönlichkeit – Wirkung, Meiner, Hamburg, 1995, S. XLI.

¹²⁹ Descartes, René: Meditationes de prima philosophia, Meiner, Hamburg, 2008, S. 15.

¹³⁰ Ebenda.

¹³¹ Vgl.: Descartes, René: Regeln zur Ausrichtung der Geisteskraft, Meiner, Hamburg, 2011, S. 9.

¹³² Descartes, René: Discours de la Méthode, Meiner, Hamburg, 2011, S. 11.

sachkundigen Leuten bewundern¹³³ lässt. Kurz gesagt: Descartes wendet sich unmittelbar nach seinem Jurastudium an der Universität Poitiers, dem eine achtjährige Ausbildung in scholastischer Philosophie, Theologie und Mathematik am Jesuiten-Kolleg in La Flèche vorausgeht, von der Schul- und Buchphilosophie ab. Er findet sich in so viele Zweifel und Irrtümer verstrickt, dass der einzige Gewinn, den er auszumachen im Stande ist, darin besteht, zunehmend seine Unwissenheit entdeckt zu haben.¹³⁴ Zwar muss man die Bücher der Alten Lesen – und Descartes hat sie alle gelesen –, nämlich „sowohl um zu erkennen, was vorher schon richtig herausgefunden wurde, als auch um einen Blick dafür zu bekommen, was in den jeweiligen Disziplinen noch zu durchdenken ist“¹³⁵, doch „die Rezeption anderer Meinungen ist ein Verfahren, das nicht auf Wissen führen kann, weil wir nur Geschichte lernen, wenn wir die Meinungen anderer verstehen lernen“¹³⁶. Wie hat es mein verehrter Doktorvater, Reinhard Kleinknecht, einmal gesagt: Das Studium der Philosophie führt zu philosophischer Kenntnis, nicht aber zu philosophischer Erkenntnis. Deshalb werden wir nach Descartes nicht dadurch zu Philosophinnen und Philosophen, dass „wir alle Argumente von Plato oder Aristoteles gelesen haben, sondern dadurch, daß wir ein zuverlässiges Urteil über die vorgelegten Dinge fällen können“¹³⁷. Das Problem der Büchergelehrsamkeit besteht für Descartes also nicht darin, dass es schaden würde Bücher zu lesen, sondern im eigentlichen darin, dass die „extremen Vertreter einer solchen Gelehrsamkeit dazu neigen, die Wirklichkeit zu ignorieren und sie statt dessen aus falschen Prinzipien [...] deduzieren“¹³⁸. Entschlossen, keine andere Wissenschaft mehr zu suchen, als die, die in ihm selbst oder im großen Buch der Welt gefunden werden muss, nimmt die Erneuerung der Philosophie durch Descartes, an diesem Punkt, ihren Anfang:¹³⁹ Indem sie sich „zum ersten Male von der Befangenheit in der scholastischen und mittelalterlichen Tradition loslöst und den Entwurf einer neuen Welterklärung wagt“¹⁴⁰. Ein Entwurf, der zunächst darauf beruht, „dem Geist jene Unbefangenheit zurückzugeben, die die Schulen ihm geraubt haben“¹⁴¹; ihn aus dem engen Korsett des traditionellen Denkens zu befreien und ihn anzuleiten, ein jedes, auf bloßes Ansammeln von Gelehrtenwissen gerichtetes Philosophieren hinter sich zu lassen. Anstatt durch Nachahmung und Umdeutung sollen

¹³³ Descartes, René: *Discours de la Méthode*, Meiner, Hamburg, 2011, S. 11.

¹³⁴ a. a. O. S. 9.

¹³⁵ Descartes, René: *Regeln zur Ausrichtung der Geisteskraft*, Meiner, Hamburg, 2011, S. 15.

¹³⁶ Descartes, René: *Discours de la Méthode*, Meiner, Hamburg, 2011, S. XLIV.

¹³⁷ Descartes, René: *Regeln zur Ausrichtung der Geisteskraft*, Meiner, Hamburg, 2011, S. 17.

¹³⁸ a. a. O. S. XXXVII.

¹³⁹ Vgl.: Descartes, René: *Discours de la Méthode*, Meiner, Hamburg, 2011, S. 17. Edmund Husserl (1859-1938), der Begründer der Phänomenologie, wird später, in Verehrung Descartes', sagen: „Jeder, der ernstlich Philosoph werden will, muß sich einmal im Leben auf sich selbst zurückziehen und in sich den Umsturz aller vorgegebenen Wissenschaften und ihren Neubau versuchen“ (Husserl, Edmund: *Husserliana*, gesammelte Werke, Band 1, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950, S. 120).

¹⁴⁰ Cassirer, Ernst: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburg, 1902, S. 1.

¹⁴¹ Descartes, René: *Discours de la Méthode*, Meiner, Hamburg, 2011, S. XXX.

philosophische Probleme durch Meditation gelöst werden; ein Entwurf zweitens, in dem die Ockhamsche These zur Trennung von Glauben und Wissen mit letzter Konsequenz vollzogen und die geoffenbarte Wahrheit nicht mehr mit den Erkenntnissen vermengt wird;¹⁴² ein Entwurf drittens, der sich vom Anselmschen *fides quaerens intellectum*, diesem methodischen Zwitterding, wie Cassirer sagt, endgültig loslöst und der von der Annahme aus anhebt, dass die „Existenz Gottes und die wesentlichen Prädikate der göttlichen Natur, die radikale Trennung der Seele vom Körper, ihre Einfachheit und Immaterialität [...] eines strengen rationalen Beweises fähig“¹⁴³ sind; ein Entwurf viertens, der die Metaphysik vom Zierrat »transzendenter Girlanden« befreit und „auf die Grundkonstellation reduziert, die integraler Bestandteil jeder Metaphysik ist: Die Bestimmung des Verhältnisses von Ich, Welt und Gott“¹⁴⁴; ein Entwurf fünftens, der im Ausgang der Renaissance auf einem ganz anderen naturphilosophischen Grund steht: der Mechanisierung der Welt. Für Descartes ist die Natur (*res extensa*), anders als im Aristotelismus, nicht von Zweckursachen durchdrungen und „nicht, wie für Bruno, der ewige und unversiegbare Quell des Lebens“¹⁴⁵. „Sie ist nichts als die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe [...]“¹⁴⁶. „Alles pflanzliche und tierische Leben ist ein seelenloser Automat, dessen Bewegungen rein mechanischen Gesetzen folgen.“¹⁴⁷ „Das Leben ist aus der Natur gewichen, um sich ganz auf den Menschen zurückzuziehen“¹⁴⁸, denn Descartes hat „mit einem scharfen Schnitt das Band zerschnitten, das den Menschen mit der organischen Natur verbindet“¹⁴⁹. Was ihn kennzeichnet und auszeichnet ist Selbstbewusstsein (*res cogitans*) und hierfür „gibt es kein Analogon bei irgend einem anderen Naturwesen“¹⁵⁰; endlich sechstens ein Entwurf, der dem Primat des Selbstbewusstseins Rechnung trägt und mit der Erneuerung des Erkenntnisproblems einen auf Platon zurück-, sowie auf Leibniz und Kant vorausweisenden historischen Wendepunkt markiert: Denn während im Mittelalter die Existenz der äußeren Welt, samt ihren mannigfaltigen Erscheinungen, einfach vorausgesetzt wird, weil sie durch Offenbarung verbürgt ist, und es lediglich darum zu tun ist, „sie in der Erkenntnis zur nachträglichen Einheit zusammenzufassen, so ändert sich jetzt die Richtung der Betrachtung“¹⁵¹. Wer nämlich diese jahrhundertealte ontologisch-epistemische Brücke zwischen Geist und Welt abreißt, indem er nichts mehr gelten lässt, was *so* aber auch *anders* sein könnte – worin

¹⁴² Vgl.: Cassirer, Ernst: Descartes, Lehre – Persönlichkeit – Wirkung, Meiner, Hamburg, 1995, S. 194.

¹⁴³ Cassirer, Ernst: Descartes, Lehre – Persönlichkeit – Wirkung, Meiner, Hamburg, 1995, S. 194.

¹⁴⁴ Descartes, René: Meditationes de prima philosophia, Meiner, Hamburg, 2008, S. XLVII.

¹⁴⁵ Cassirer, Ernst: Descartes, Lehre – Persönlichkeit – Wirkung, Meiner, Hamburg, 1995, S. 246.

¹⁴⁶ Ebenda.

¹⁴⁷ Ebenda.

¹⁴⁸ Ebenda.

¹⁴⁹ a. a. O. S. 78.

¹⁵⁰ Ebenda.

¹⁵¹ Cassirer, Ernst: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburg, 1902, S. 3.

unbestritten der methodische Sinn des berühmten Cartesischen Zweifels liegt –, der muss die Überzeugung gehen lassen, dass die uns vorliegende Wirklichkeit tatsächlich eine äußere Welt ist.¹⁵² „Die Sicherheit äußerer Gegenstände wird aufgehoben“¹⁵³, sodass sich „jede Erkenntnis, die ihren Wert an einer vorausgesetzten äußeren Existenz misst, [...] als haltlos und nichtig erweisen muss“¹⁵⁴. Wollte man der Auffassung des deutschen Philosophen und Neukantianers, Hermann Cohen (1842-1918), zustimmen, der gemäß sich „die Männer des 17. Jahrhunderts [...] ohne Kant, als ihren Vollender, nicht begreifen lassen“¹⁵⁵, so findet sich der Ursprung dieser Auffassung in dem hier anhebenden erkenntnistheoretischen Idealismus Descartes.¹⁵⁶ Es ist der Beginn des großen Siegeszugs idealistischer Weltdeutung, der bis ins 20. Jahrhundert hinein anhält.¹⁵⁷

Man könnte Descartes Standpunkt, das bisher Gesagte zusammenfassend, durchaus als den Standpunkt eines großen Befreiers deuten, denn „der Befreiungsprozess des menschlichen Geistes, der mit der Renaissance einsetzt, ist [mit Descartes]¹⁵⁸ in ein neues entscheidendes Stadium eingetreten“¹⁵⁹. Die Forderung der Autonomie des Denkens, der Primat der Vernunft, die Zurückweisung der auf der Offenbarung aufruhenden Erkenntnissicherheit und das Ende des Hin-und-Her bloßer, von Autoritäten getragener, Meinungen führt nämlich in eine Zeit, die ohne Zweifel zu einer der blühendsten in der Geschichte der Philosophie zählt und die im Nachgang Descartes' zu philosophischen Gebäuden inspiriert, die noch das Denken der Heutigen maßgeblich beeinflussen. In Descartes' Philosophie wird der Geist endlich großjährig, wie Cassirer sagt; er behauptet seinen Platz und verteidigt sein Recht gegen alle traditionellen Auffassungen und äußeren Autoritäten.¹⁶⁰ Doch nichtsdestoweniger ist der viel zitierte Neubeginn eine Medaille mit zwei Seiten; deren Vorderseite man ins Licht stellt, deren Rückseite aber oft – von Descartes selbst durchaus gewollt – im Dunkeln bleibt. Letztere gilt es nun zu beleuchten, denn Descartes steht einerseits im Fluss der Zeit – baut auf bereits Vorhandenem auf, ist philosophiegeschichtlich sowohl mit der Scholastik als auch mit der Renaissance eng

¹⁵² Vgl.: Cassirer, Ernst: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburg, 1902, S. 4.

¹⁵³ Cassirer, Ernst: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburg, 1902, S. 4.

¹⁵⁴ Ebenda.

¹⁵⁵ Cassirer, Ernst: Descartes, Lehre – Persönlichkeit – Wirkung, Meiner, Hamburg, 1995, S. XXXIII.

¹⁵⁶ Der erkenntnistheoretische Idealismus ruht auf der Grundüberzeugung auf, dass wir es in der Wahrnehmung nicht (unmittelbar) mit äußeren Dingen, sondern mit Eindrücken, Vorstellungen oder Erscheinungen äußerer Dinge zu tun haben. Was damit einhergeht, ist die skeptische Konsequenz, dass es logisch unmöglich ist, von den Wahrnehmungsinhalten auf eine für sich bestehende (materielle) „Körperwelt – eine nie gegebene Wirklichkeit zu schließen [...]“ (Kraft, Viktor: Weltbegriff und Erkenntnisbegriff, Johann Ambrosius Barth Verlag, Leipzig, 1912, S. 86). Denn unmittelbar gegeben ist uns ja immer nur die (vom Subjekt abhängige) Wahrnehmungswirklichkeit, nicht aber deren Realgrund.

¹⁵⁷ Vgl.: Kraft, Viktor: Weltbegriff und Erkenntnisbegriff, Johann Ambrosius Barth Verlag, Leipzig, 1912.

¹⁵⁸ Anm. d. V.

¹⁵⁹ Cassirer, Ernst: Descartes, Lehre – Persönlichkeit – Wirkung, Meiner, Hamburg, 1995, S. 250.

¹⁶⁰ Vgl.: Cassirer, Ernst: Vom Mythos des Staates, Meiner, Hamburg, 2015, S. 215.

verbunden – und ist andererseits reaktionär, weil er seine Philosophie auf eine „letzte metaphysische Sanktion“¹⁶¹ stützt, die sie im eigentlichen zu überwinden vorgibt:

Was die Verbindung zur Scholastik betrifft, und hier finden sich dann auch die reaktionären Tendenzen, so ist es vor allem Descartes' Gottesmetaphysik, die zutiefst scholastische Züge trägt. Es ist zunächst nicht einfach, „die Quellen der Inspiration Descartes' zu bestimmen, die fremden Elemente herauszulösen, die er seiner Lehre einverleibt hat – denn Descartes selbst gibt uns nicht nur keinerlei Aufschluß über diesen Punkt, in seinen Werken finden sich nicht nur keinerlei direkte Angaben und eine Entlehnung ist nie als solche offen bezeichnet – sondern Descartes tut auch sein Möglichstes, um alle Spuren zu verwischen und zu maskieren“¹⁶². „Er selbst hat sozusagen seine eigne Legende in Umlauf gebracht und gepflegt: alles will er aus eigener Quelle geschöpft haben; er, der ausgedehnte und sehr mannigfaltige Kenntnisse besaß, will ein Autodidakt sein. [...] Er gefällt sich in dem Habitus eines Laien und entschuldigt sich nach einer [...] komplizierten scholastischen Auseinandersetzung mit seinem Kenntnismangel, obwohl ihm ein durchaus tiefes und sicheres Wissen von der Scholastik eigen ist.“¹⁶³ Er besitzt u. a. die ›Summa theologiae‹ des heiligen Thomas von Aquin (1225-1274) und die ›Disputationes metaphysicae‹ des spanischen Jesuiten Francisco Suárez (1548-1617), „die einer Enzyklopädie gleich sind, und nimmt diese Werke auf seinen Reisen mit; er, der mit einer bewundernswerten Geschicklichkeit die Arbeiten und Grundgedanken seiner Vorgänger benützt, versucht es glauben zu machen, daß er sie niemals gekannt hat oder, wenn das unmöglich ist, daß er in ihnen nichts Gutes gefunden hat und mit ihnen kaum etwas anzufangen weiß“¹⁶⁴. Eine Haltung, die möglicherweise seiner paradoxen und merkwürdigen Persönlichkeit geschuldet ist, „die ganz und gar aus den miteinander unvereinbarsten Gegensätzen aufgebaut erscheint, die Schlichtheit und äußerste Naivität mit einem Ehrgeiz verbindet, der keine Grenzen kennt“¹⁶⁵; was sich etwa daran zeigt, dass er Aristoteles ersetzen wollte, „nicht nur insofern er seine Vorherrschaft in den Schulen zu vernichten strebte, sondern auch insofern er den Anspruch machte, selbst der Aristoteles der neuen Scholastik zu werden“¹⁶⁶. Doch am Ende lässt sich seine Seelenverwandtschaft mit der Scholastik nicht verbergen, denn die Gottesidee, von der er ausgeht, „ist die traditionelle der christlichen Theologie, und die Prinzipien, nach denen er die wesentlichen Eigenschaften dieses höchsten [...] Wesens analysiert, sind die traditionellen Prinzipien der scholastischen Philosophie [...]“¹⁶⁷:

¹⁶¹ Cassirer, Ernst: Descartes, Lehre – Persönlichkeit – Wirkung, Meiner, Hamburg, 1995, S. 65.

¹⁶² Koyre, Alexander: Descartes und die Scholastik, Friedrich Cohen, Bonn, 1923, S. 7.

¹⁶³ a. a. O. S. 8.

¹⁶⁴ Ebenda.

¹⁶⁵ a. a. O. S. 7 f.

¹⁶⁶ a. a. O. S. 7.

¹⁶⁷ a. a. O. S. 15.

Das ist die Idee eines absolut vollkommenen, allwissenden und allmächtigen Wesens, eines absoluten Schöpfers des Menschen und der Welt, die absolute Quelle jeglicher Erkenntnis, jeglicher Wahrheit, jeder Existenz und aller Wesenheiten, Möglichkeiten und Akte. Die Gesamtheit der katholischen Dogmen ist für Descartes eine undiskutierbare Gegebenheit. Nicht allein die Trinität und die Gottmenschheit Christi, sondern auch die Transsubstantiation^[168] sind nicht bezweifelbare Tatsachen; die man zwar nicht verstehen kann, die aber ebenso sicher und unerschütterlich sind wie die Axiome der Geometrie – oder viel mehr viel sicherer noch, da sie uns durch den Glauben und die übernatürliche Autorität der Kirche und der Heiligen Schrift gewährleistet sind. Denn die Autorität der Dogmen, der Kirche, der Heiligen Schrift hat für Descartes genau ebensoviel Realität wie für den heil. Anselm. [...] Descartes beugt sich mit einer wirklichen Demut vor der Autorität der Kirche - und es sind nicht nur Vorsichtsmaßregeln, Befürchtungen einer ängstlichen und vorsichtigen Seele [...]. Er glaubte [...] an seine Physik – aber mehr noch glaubte er an Gott, Christus und die Kirche, und es scheint uns, daß er nicht gezögert hätte, die erstere, und zwar durchaus ehrlich, zu widerrufen, wenn er zwischen ihr und der Kirche hätte wählen müssen.¹⁶⁹

Es ist, wie im Zusammenhang mit den Gottesbeweisen bereits erwähnt, „das Werk eines christlichen, katholischen Philosophen, der für die Ehre und den Ruhm Gottes und seiner Kirche streitet und sich vorsetzt, gegen die Atheisten, die Skeptiker und Freigeister die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, dieses kühne Werk mystischer Apologetik, das [...] die Religion unmittelbar Vorteil ziehen läßt aus allen Errungenschaften der Wissenschaft, das zwar die überlebte Metaphysik der aristotelischen Scholastik ersetzen will, aber auch die christliche Philosophie und Theologie auf unerschütterlichere Grundlagen als je zu stellen vorgibt“¹⁷⁰. „Denn Gott selbst und die Erkenntnis Gottes wird hier zum Fundament und zur Rechtfertigung jeder anderen Wissenschaft, jeder möglichen Gewißheit, ja der Wahrnehmung selbst als sinnlicher Kenntnisnahme der äußeren Welt.“¹⁷¹ Descartes' Fundamentalmetaphysik, die er ausschließlich auf rationalem Grund zu bauen suchte, beugt sich also letztlich doch auf den scholastischen Gott zurück und fängt im eigentlichen mit ihm erst an.

Was endlich die Verbindung zur Renaissance betrifft, so ist es vor allem die von Descartes begründete moderne Naturwissenschaft, die hier ihren Anfang nimmt. Mit dem Mathematiker Nikolaus von Kues (1401-1464) – auch ›Nikolaus Cusanus‹ genannt – und dem Naturphilosophen Leonardo Da Vinci (1452-1519) ändert sich zunächst das Wissensideal und geht von überwiegend humanistisch geprägten bildungs-, sprach- und literaturwissenschaftlichen Betrachtungen auf mathematisch-naturwissenschaftliche Betrachtungen über. Dieses neue Wissensideal greift hundert Jahre später Galileo Galilei (1564-1642) wieder auf, um sich mit Descartes endgültig durchzusetzen. „Die entscheidende Begegnung zwischen der Jahrhunderte alten Tradition der mathematischen

¹⁶⁸ Anm. d. V.: Die Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Jesu Christi in der heiligen Messe.

¹⁶⁹ Koyre, Alexander: Descartes und die Scholastik, Friedrich Cohen, Bonn, 1923, S. 13 f.

¹⁷⁰ a. a. O. S. 12.

¹⁷¹ Ebenda.

Mystik und dem modernen naturwissenschaftlichen Denken findet aber erst [...] in Johannes Keplers (1571-1630) Erstlingsschrift von 1596, dem ›Mysterium Cosmographicum‹, statt¹⁷². Kepler geht darin den fundamentalen „Schritt von der Einheit der *Gestalt* zur Einheit des *Gesetzes* [...]“¹⁷³, und erst auf diese Weise konnte aus dem „platonischen Idealismus [...] der Realismus der modernen Naturwissenschaft erwachsen“¹⁷⁴. Die programmatischen „wissenschaftstheoretischen Leistungen im zeitgenössischen Vorfeld Descartes’ stammen also von Kepler und Galilei, von jenem als »Logiker der Hypothese«, von diesem als »Logiker des Experiments«¹⁷⁵. So ist Descartes zwar nicht der Schöpfer der modernen Naturwissenschaft, aber in der Tat derjenige, der sie endgültig auf sichere Beine stellt. „Denn bei ihm vollzieht sich die wirkliche gedankliche Synthese zwischen Mathematik und Natur“¹⁷⁶, indem er die „Frage nach ihrem logischen Fundament [...] beantwortet“¹⁷⁷: „Die Materie ist Raum“¹⁷⁸ – alles Materielle, mithin Körperliche, ist räumlich ausgedehnt – und die Natur daher mathematisch. „Nicht in besonderen Erscheinungen, sondern in ihrer Gesamtheit, in ihrer grundlegenden Struktur.“¹⁷⁹

Das Ideal der mathematischen Naturwissenschaft war in den allgemeinen Umrissen schon von Nikolaus Cusanus und von Leonardo da Vinci klar erfaßt worden, und in Keplers ›Astronomia nova‹^[180] sowie in Galileis Grundlegung der Dynamik hatte es sich mit konkretem empirischen Gehalt erfüllt – aber erst Descartes war es, der diesem Ideal seine universelle Durchführung zu sichern vermochte, indem er ihm seine philosophische Legitimation, seine strenge methodische Begründung gab.¹⁸¹

Nicht zuletzt deshalb werden Descartes Schriften 1663 auf den Index der verbotenen Bücher (*Librorum Prohibitorum*) der römischen Inquisition gesetzt, denn man wirft ihm posthum vor, bei seinen naturwissenschaftlichen Studien zu wenig Raum für Gott gelassen zu haben. Als unmittelbare Folge dieser Indexierung kommt es zu einer Reihe von Descartes-Verboten, u. a. das von König Louis XIV (1638-1715) ausgesprochene Verbot von 1691, dass die Verbreitung aller Lehren Descartes’ an französischen Schulen strikt untersagt.

¹⁷² Cassirer, Ernst: Descartes, Lehre – Persönlichkeit – Wirkung, Meiner, Hamburg, 1995, S. XXIII f.

¹⁷³ a. a. O. S. XXIV.

¹⁷⁴ Ebenda.

¹⁷⁵ a. a. O. S. XXV f.

¹⁷⁶ a. a. O. S. 18.

¹⁷⁷ Ebenda.

¹⁷⁸ Ebenda.

¹⁷⁹ Ebenda.

¹⁸⁰ Anm. d. V.: Die ›Astronomia nova‹ ist Keplers Hauptwerk von 1609. Das Neue an seiner Astronomie ist vor allem die Methode. Er baut seine Erkenntnisse über die Bewegungsgesetze der Planeten auf Beobachtungen und mathematischen Interpretationen auf. Während etwa Copernicus und andere Gelehrte vor ihm von rein geometrischen Darstellungen der Planetenbewegungen ausgehen, findet man hier die ersten Ansätze einer Himmelsmechanik.

¹⁸¹ Cassirer, Ernst: Descartes, Lehre – Persönlichkeit – Wirkung, Meiner, Hamburg, 1995, S. 22.

§ 2. Discours de la Méthode

Obschon der 1637 anonym publizierte ›Discours de la Méthode‹ lediglich das Vorwort zu Descartes' naturphilosophischer Abhandlung über die Eigenschaften des Lichts, die Himmelserscheinungen und die Geometrie ist, wenngleich das berühmteste der Philosophiegeschichte, wie man sagt, so gilt er nichtsdestoweniger als methodologisch-wissenschaftstheoretische Grundlage der ›Meditationes de prima philosophia‹.¹⁸² Denn insofern die Metaphysik, wie von Descartes intendiert, eine Fundamentalmetaphysik sein soll, und zwar im Sinne einer Grundlagenwissenschaft, die „nicht nur das eine oder andere spezielle Problem zu lösen, sondern die Grundlage aller Metaphysik, aller wissenschaftlicher Erkenntnis, ja generell aller menschlichen Erkenntnis zu legen“¹⁸³ hat, muss gezeigt werden, wie sie möglich ist. Das ist systematisch sauber, birgt allerdings das Problem des Zirkels: „Wie soll man sich eine [...] *alles* grundlegende Metaphysik vorstellen, die ihrerseits erst durch eine Methode möglich wird, die doch gerade dann, wenn die Metaphysik leistet, was sie verspricht, erst auf der Basis der Metaphysik möglich sein dürfte, anstatt umgekehrt sie möglich zu machen?“¹⁸⁴ Ein Problem, und das ist der Vorwurf, das Descartes entlang einer biografischen Skizze, die den Beginn des ›Discours de la Méthode‹ markiert, wegzudiskutieren sucht: Letztlich nämlich wird er in seiner viel zitierten offenbeheizten Stube, in der er sich gänzlich ungestört und frei von Sorgen und Leidenschaften mit einer Reihe methodologischer Grundgedanken auseinandersetzt, einer göttlichen Offenbarung gleich, mit einem Schlag der unfehlbaren Methode habhaft, die es ab nun erlauben soll, erste Ursachen und wahre Prinzipien aufzusuchen und aus ihnen alle anderen Gründe abzuleiten. Ein Erleuchtungsmoment, das von Descartes' Biografen Adrien Baillet (1649-1706) auf die drei sogenannten ›Neuburger Träume‹ zurückgeführt wird, die Descartes – ausgelöst durch einen enthusiastischen Zustand des Nachdenkens – in der Nacht vom 10.-11. November 1619 in Neuburg an der Donau erlebte. Auch wenn davon auszugehen ist, dass die Träume in der Tat stattgefunden haben – Descartes selbst schildert das Erlebnis in seinem privaten Notizbuch – bleibt der Auffindungsprozess der Methode nichtsdestoweniger schleierhaft; obgleich man zugeben muss, dass der hier versteckt artikuliert Gedanke einer *philosophischen Inspiration* insofern Charme hat, als er gewissermaßen eine vorausseilende Erfüllung der ersten methodischen Regel darstellt: nur dasjenige als wahr anzunehmen, was dem Geist klar und deutlich zur Einsicht gelangt. Es sind wohl nicht zuletzt Descartes' schriftstellerische Fähigkeiten, die es ihm erlauben solche »philosophischen Minenfelder« beinahe spielerisch zu überwinden – beseelt von der Zurückweisung einer möglichst kryptischen Gelehrtensprache und von der Vorsicht

¹⁸² Der Originaltitel lautet: Discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences. Plus La Dioptrique. Les Meteores. Et La Geometrie. Sui font des effais de cete Methode. 1637 von Ian Maire im Arrondissement Leiden veröffentlicht. Vgl. u. a. Bayrische Staatsbibliothek digital: <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10860336-0>

¹⁸³ Descartes, René: Discours de la Méthode, Meiner, Hamburg, 2011, S. XIII.

¹⁸⁴ Ebenda.