

Michael Gerten

Wahrheit und Methode bei Descartes

Eine systematische Einführung in die
cartesische Philosophie

Meiner



MICHAEL GERTEN

Wahrheit und Methode bei Descartes

Eine systematische Einführung in die
cartesische Philosophie

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1573-4

ISBN eBook 978-3-7873-3725-5

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2001. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt
auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Ein-
speicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53
und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Ge-
druckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlor-
frei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. *www.meiner.de*

INHALT

| | |
|--------------------|----|
| Vorbemerkung | IX |
|--------------------|----|

EINLEITUNG

DESCARTES — EIN »WIRKLICHER ANFÄNGER« DER PHILOSOPHIE?

| | |
|--|----|
| 1. Das Problem des Anfangs der Philosophie | 1 |
| 2. Exemplifizierung typischer Descartes-Interpretationen und Hinweise zum Ansatz und Aufbau der Arbeit..... | 12 |

HAUPTTEIL

DESCARTES' ERSTER, METHODOLOGISCHER NEUANFANG —

HISTORISCHE GENESE UND SYSTEMATISCHE IMPLIKATIONEN

| | |
|--|-----|
| I. Kapitel: Die exemplarische Suche nach dem wahren Anfang | 29 |
| 1. Die biographische Ausgangssituation: Das Ungenügen der zeitgenössischen Wissenschaft und Lebenswelt | 29 |
| 2. Die Notwendigkeit eines radikalen spekulativen Neuanfangs | 40 |
| 3. Exkurs: Descartes' allgemein-ethische Konzeption und der Zusammenhang von theoretischer und praktischer Vernunft | 49 |
| 4. Die Ergänzung des spekulativen Neuanfangs durch eine provisorische Moral | 59 |
| II. Kapitel: Erster radikaler Neuanfang — die Genese der Methodenreflexion | 66 |
| 1. Die Entdeckung der Grundlagen der Methode | 66 |
| 2. Mathematik, <i>Mathesis</i> und <i>Mathesis universalis</i> | 75 |
| III. Kapitel: Der Zusammenhang von Methodenlehre und Erkenntniskritik | 90 |
| 1. Methode, Kritik und System | 90 |
| 2. Erkenntniskritik durch Differenzierung des Erkenntnisvermögens .. | 103 |

| | |
|--|-----|
| IV. Kapitel: Die erste Regel der Methode: Evidenz und Affirmation der Wahrheit | 111 |
| 1. Die Wahrheitsregel als theoretisches <i>und</i> praktisches Grundprinzip | 111 |
| 2. Wahrheit als »transzendental klare Notion« | 123 |
| V. Kapitel: Subjektbezogene und objektbezogene Erkenntnismomente | 131 |
| 1. Der subjektiv-aktive Grundcharakter der Erkenntnis: Intuition und Deduktion | 131 |
| 2. Das objektiv-gegenständliche Moment der Erkenntnis | 146 |
| VI. Kapitel: Einfache Naturen | 152 |
| 1. Die erkenntniskonstitutive Funktion der einfachen Naturen | 152 |
| 2. Klassifizierung und Bestimmung der einfachen Naturen | 162 |
| VII. Kapitel: Zusammengesetzte Sachverhalte | 166 |
| 1. »Gegebene« und »gemachte« Zusammensetzungen | 166 |
| 2. Zufällige und notwendige Verknüpfungen | 172 |
| 3. Vollkommen und unvollkommen verstandene Probleme | 179 |
| VIII. Kapitel: Materiale Verknüpfungen und logische Formalismen | 188 |
| 1. Die Unzulänglichkeit rein formaler Argumentation | 188 |
| 2. Exkurs: Das Beispiel des <i>cogito, ergo sum</i> | 195 |
| IX. Kapitel: Der Kern der Methode und deren zweifacher Charakter als Wissenschaft und als Kunst | 208 |
| 1. Die drei methodischen Kernregeln: Einteilung, Ordnung, Aufzählung | 208 |
| 2. Die Methode als wissenschaftliche Erfindungskunst | 220 |
| X. Kapitel: Die einzelwissenschaftliche Spezifizierung der Methode im Bereich der Naturerkenntnis | 226 |
| 1. Die Stellung der Naturerkenntnis in der Wissenschaftsarchitektur und der naturphilosophische Grundansatz Descartes' | 226 |
| 2. Die Mehrdeutigkeit des Deduktionsbegriffs und die Bedeutung von Hypothesen und Modellen | 244 |
| 3. Die Differenzierung des Gewißheitsbegriffs | 263 |
| 4. Vergleich der späteren naturwissenschaftlichen Spezifizierung der Methode mit den <i>Regulae</i> | 270 |

| Inhalt | VII |
|---|-----|
| XI. Kapitel: Das Verhältnis von Idee, Realität und Wirklichkeit | 284 |
| 1. Der epistemologische Ansatz bei den Ideen..... | 284 |
| 2. Substanz, Attribut, Modus — der ideenimmanente Übergang vom Begriff zur Wirklichkeit..... | 296 |
| 3. Das Verhältnis von Wille und Vorstellung und seine Bedeutung für das Problem der Existenz der Sinnenwelt..... | 316 |
| XII. Kapitel: Descartes' Systemgedanke: Der einheitliche <i>ordre des raisons</i> als Leitidee der analytisch-synthetischen Methode | 334 |
| 1. »Ordnung der Vernunftgründe« versus »Ordnung der Gegenstände« | 334 |
| 2. Das Verhältnis von Analyse und Synthese | 341 |
| SCHLUSS | |
| DIE NOTWENDIGKEIT EINES ZWEITEN, METAPHYSISCHEN NEUANFANGS | |
| 1. Biographische Hintergründe für Descartes' Wende zur Metaphysik | 353 |
| 2. Methode und Metaphysik — die systematische Bedeutung des metaphysischen Neuanfangs..... | 363 |
| Zusammenfassung | 393 |
| Literaturverzeichnis | 401 |
| Personenregister..... | 417 |
| Sachregister..... | 421 |

VORBEMERKUNG

Die Idee zu vorliegendem Werk, das 1999 von der Fakultät Pädagogik, Philosophie, Psychologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg als Dissertation angenommen worden ist, entstand aus Vorarbeiten zu einem Vortrag über Descartes anlässlich des 400. Geburtstages des Philosophen im Jahre 1996. Die dafür erforderliche — erneute — Descartes-Lektüre unterbrach ausgedehnte Studien über den philosophischen Ansatz von Johann Gottlieb Fichte. Nunmehr am methodischen Begründungsdenken des Deutschen Idealismus geschult, entdeckte ich erstaunliche Gemeinsamkeiten in der Grundidee und im Grundansatz beider Philosophen. Es war vor allem die genetische Methode Descartes', die ich in meiner vorherigen Lektüre seiner Schriften so nicht wahrgenommen hatte. Erst im Verlaufe eines detaillierten Studiums der *Regulae* bestätigte sich die Ahnung, daß die metaphysische Letztbegründung in den *Meditationes* als Erfüllung einer impliziten Forderung der frühen Methodologie Descartes' verstanden werden kann. Diese Methodenlehre, von ihm selbst auch seine ›Logik‹ genannt, kann zwar weitgehend für sich und unabhängig von der späteren Metaphysik dargestellt und verstanden werden, doch ist diese Eigenständigkeit letztlich nur eine relative. Denn mit Blick auf die notwendige Selbstbegründung der Philosophie stellt Descartes' Metaphysik eine Überbietung seiner ersten, methodologisch geprägten Philosophie-Konzeption dar. Die Folge ist, daß man nicht nur von einem, sondern genauer von zwei philosophischen Neuanfängen bei Descartes sprechen kann.

Der Bezug beider Neuanfänge aufeinander wird im Schlußteil thematisiert. Den Hauptgegenstand dieser Monographie dagegen bildet der erste, methodologische Neubeginn mit seinen systematischen Implikationen, wie sie sich zum Teil auch erst im Verlaufe der weiteren Entwicklung Descartes' über die eigentliche methodologische Phase hinaus ergeben. Die Arbeit verfolgt damit ein doppeltes Ziel: erstens soll ein historisch ausgerichteter Beitrag geleistet werden zu einem angemessenen Verständnis des zwar zu *dem* philosophischen Klassiker der Neuzeit schlechthin stilisierten, aber in seinem Grundansatz doch weithin mißverstandenen oder zumindest verkürzt interpretierten Philosophen (und Menschen!) Descartes; zweitens geht es um eine dringend notwendige systematische Rückbesinnung des gegenwärtigen Philosophierens auf die zeitlos gültigen Aufgaben der Philosophie.

Daß ich meine eigene Aufgabe finden konnte, haben mir meine Eltern durch ihre Aufopferungsbereitschaft und ihren gelebten sittlichen Anspruch ermöglicht. Mit meinem Dank dafür verbinde ich zugleich die Hoffnung, einen Teil des Empfangenen auf meine Weise weitergeben zu können.

Herzlich bedanken darf ich mich vor allem bei Herrn Priv.-Doz. Dr. Erwin Schadel, der mir durch seine spontane Bereitschaft, das Erstgutachten für diese

Arbeit zu erstellen, sehr geholfen hat. Dafür, daß er dies trotz philosophischer Divergenzen tat (die den systematischen Ansatz, nicht aber die Grundintentionen der Philosophie betreffen), gebührt ihm neben meinem Dank auch mein Respekt. Desweiteren bin ich Herrn Prof. Dr. Christian Schröder für die ebenso kurzfristige Übernahme des Zweitgutachtens zu Dank verpflichtet.

Wenn ich zurückblickend die arbeitsintensiven, auch von Rückschlägen nicht freien Jahre des Forschens und Schreibens doch nicht als eine Zeit der Entbehrungen in Erinnerung habe, so verdanke ich dies in ganz besonderer Weise meiner lieben Lou. Ihre Art, mir auf diesem Weg mit Verstand und Herz zur Seite zu stehen, hat nicht zuletzt meinen philosophischen Grundton verändert. Neben meinen Eltern sei daher auch ihr diese Arbeit namentlich zugeeignet.

EINLEITUNG

DESCARTES — EIN »WIRKLICHER ANFÄNGER« DER PHILOSOPHIE?

»le ne suis nullement de l'humeur de ceux qui desirent que leurs opinions paroissent nouuelles; au contraire, i'accommode les miennes à celles des autres, autant que la verité me le permet [*Ich habe keineswegs das Naturell derer, die wünschen, daß ihre Meinungen als neu erscheinen; im Gegenteil, ich passe meine denen der anderen an, soweit die Wahrheit es mir gestattet*].«
(An Mesland, AT IV, 113)

1. Das Problem des Anfangs der Philosophie

»Aller Anfang ist schwer«, weiß der Volksmund. Schon in den antiken Anfängen der abendländischen Philosophie selbst hatte diese Einsicht die Form eines geflügelten Wortes angenommen. So kann man bei Platon lesen: »Denn der Anfang ist, wie es im Sprichwort heißt, die Hälfte der Leistung, und den glücklichen Anfang preisen wir alle in jedem gegebenen Fall.«¹ Auch Aristoteles betont die Schwierigkeit des Anfangs: »Ist ja doch der Anfang vielleicht das größte Stück des Ganzen, wie man sagt, und darum auch das Schwierigste [...]. Ist der Anfang aber gefunden, so ist es leichter das Fehlende zu ergänzen.«²

Die Frage nach dem Anfang ist die Frage der Philosophie schlechthin. Schon von ihrem historischen Ursprung her steht sie unter der Idee der Suche nach dem Anfang von allem, der *arche*, weshalb Edmund Husserl die Philosophie treffend als »wahrhaft so zu nennende ›Archäologie‹« bezeichnet hat.³ Aristoteles, bei dem das Wort *arche* zu zentraler begriffsgeschichtlicher Bedeutung gelangt, beschreibt im V. Buch seiner *Metaphysik* verschiedene Verwendungsweisen von *arche*, denen allen gemeinsam sei, »daß es ein Erstes ist, wovon her etwas ist, wird oder erkannt wird.«⁴ Die Bandbreite der Bedeutungen und Verwendungen von *arche* (im wesentlichen identisch mit dem lateinischen *principium*) wird durch folgende mögliche

¹ *Nomoi* 753 e. — Zur Zitierweise vgl. die Bemerkungen am Anfang des Literaturverzeichnis!

² *Sophistische Widerlegungen* 34, 183 b.

³ *Erste Philosophie*, Zweiter Teil, Husserliana VIII, 29. Schon Immanuel Kant gebraucht den Ausdruck »philosophische Archäologie« (AA XX, 340 f.).

⁴ *Metaphysik* V, 1013 a.

Übersetzungen und Verdeutschungen deutlich: Anfang, Beginn, Ursprung, Prinzip, Grund, Ursache, Element, Grundstoff, Quelle, Ausgangspunkt, Prämisse. Den philosophischen Vorrang hat nicht die Bedeutung des zeitlichen, sondern die des prinzipiellen, in einem allgemeinen Sinne ›logischen‹ Anfangs.

Sofern die Philosophie die Frage nach dem Anfang im Sinne von Prinzip oder Grund ist, hat sie selbst ihren zeitlichen Anfang da, wo Menschen nach dem prinzipiellen Anfang von allem fragen. Dies betrifft die Menschheitsgeschichte im allgemeinen wie jeden besonderen biographischen Anfang der Philosophie in einzelnen Individuen. So zeichnet es den allgemeinen Wissenstrieb von Kindern aus, die Warum-Frage zu stellen, und es zeugt von ihrer philosophischen Unverdorbenheit, sich bei diesem Frageregriß nicht mit vorletzten Antworten zufrieden geben zu wollen. Daß sich dennoch bei so vielen von ihnen diese Unerbittlichkeit der Warum-Frage später verliert, mag man, je nach Standpunkt, bedauern oder begrüßen; für die Philosophie jedenfalls ist dieser Verlust immer ein ganzer, denn die Frage nach dem letzten Grund ist schlechthin konstitutiv für sie. Diesbezüglich kann sie — auch für die anderen Wissenschaften und Lebensbereiche mit — nur auf die von Kant so genannte »*metaphysica naturalis*«, auf die unverlierbare metaphysische Naturanlage des Menschen hoffen.⁵

Nun läßt man die Philosophiegeschichte allerdings nicht mit einem kindlichen Interesse an dem letzten Warum entstehen. Es mußte noch etwas hinzukommen, daß dieses Fragen nach der *arche* eine allgemeine historische Bedeutsamkeit gewinnt. Dieses Zusätzliche kann nur die *Form* des Fragens betreffen. Philosophie im engeren Sinne entsteht erst, wenn die Frage nach dem Grund nicht einfachhin, unmittelbar und nur sporadisch — wie eben beim Kind — gestellt wird, sondern wenn sie reflexiv wird, wenn der Fragende um die Wichtigkeit dieser Frage weiß und vor allem wenn er versucht, sie geordnet, systematisch zu stellen.

Aber auch dies ist noch nicht Philosophie in ihrem eigentlichen Sinne, in ihrer höchsten Idee gefaßt. Was noch fehlt und erst ab einem gewissen Reflexionsniveau des Philosophierens zu Bewußtsein kommen konnte, ist die Reflexion auf die Ordnung, den systematischen Modus, *wie* die Frage nach dem prinzipiellen Anfang strukturiert werden muß, damit sie auch beantwortet werden kann. Erst durch diese Reflexion wird die Philosophie *wissenschaftlich*, und die wissenschaftliche Form der Philosophie ist die ihrer Idee einzig angemessene Form. Der Grund dafür ist, daß es in der Philosophie ja nicht um irgendein Wissen geht, sondern um ein selbst wiederum begründetes, sicheres, gewisses Wissen — wie es ja überhaupt in jedem Wissen um wahres Wissen geht, weil nur wahres Wissen eigentliches Wissen genannt zu werden verdient.

Die Frage nach der *arche* und mit ihr die Idee der Philosophie erfährt dadurch ihre entscheidende Klärung: Es geht in ihr letztlich nicht um einen zeitlichen Anfang, nicht um einen Grund im Sinne einer stofflich-materiellen Grundlage, eines kosmischen Lebensprinzips, einer ersten Ursache. Alle diese Fragen sind abgeleitete Fragen. Es geht vielmehr um die Frage nach dem wahren Wissen. Die Wahrheits-

⁵ Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 21.

oder Geltungsfrage liegt allem anderen echten Fragen, Suchen und Forschen zugrunde, selbst wo dies nicht explizit und klar bewußt ist. Echtes Forschen, auf welchen Gegenstand es auch geht, unterscheidet sich von unechtem dadurch, daß es Wahrheit zum Ziel hat, während unechtes von Anfang an andere Werte wie Reichtum, Macht, Ruhm, Eitelkeit letztlich höher setzt — was spätestens dann sichtbar wird, wenn es auf eine letzte Wertentscheidung ankommt. Es ist, um es vorweg zu sagen, eines der Hauptziele dieser Arbeit, am ausgezeichneten Beispiel der Philosophie Descartes' zu zeigen, daß Wissen nicht nur theoretisch konstituiert wird, sondern zugleich theoretisch *und* praktisch, durch einen *intellektuellen* und zugleich *wollend-wertenden* Akt.

Wenn die Geltungs- oder Wahrheitsfrage die für alles Wissen schlechthin entscheidende Frage ist, so wird die Wissenschaft, die sie thematisiert, eben die Philosophie, zur schlechthin grundlegenden Wissenschaft. Damit steht Philosophie nicht nur am zeitlichen Anfang aller weiteren Wissenschaften, die sich aus ihr erst herausdifferenzieren haben, sie wird auch zu deren bleibendem prinzipiellen Anfang und damit auch im logischen Sinne zur ersten Wissenschaft. Sofern sie bleibende Grundlage für alle andere Wissenschaften ist, können diese sich nur auf Kosten ihrer eigenen Begründung und damit ihrer Wissenschaftlichkeit, also nur unter Verlust eben ihres eigentlichen Wesens, von ihr emanzipieren. Daß sie dies tatsächlich immer wieder tun, liegt nicht nur an ihrem eigenen Übermut und ihrem falsch verstandenen Autonomiestreben, sondern hat immer auch mit dem real existierenden Zustand der herrschenden Philosophie selbst zu tun. Wenn die Philosophie ihre Idee verfehlt und ihre Aufgabe nicht erfüllt, bleibt als zweitbeste Lösung für die anderen Wissenschaften nur, sich von ihr abzuwenden — falls sich ihre Vertreter nicht selbst zu der besten Lösung im Stande sehen: nämlich zu versuchen, die falsche Philosophie durch eine richtige zu ersetzen. Die konkrete Philosophiegeschichte erscheint nicht nur als eine Erkenntnis-, sondern auch als eine Irrtumsgeschichte. Doch gibt es keinen Grund für die Annahme, daß eine je gegenwärtige Philosophie immer nur durch eine *gänzlich* neue zu ersetzen ist. Vielmehr *kann* es nur solange echte systematische Neuanfänge der Philosophie geben, bis der richtige Ansatz gefunden, dagegen *muß* es solange historische Neuanfänge geben, wie der richtige Ansatz noch nicht gefunden bzw. schon wieder verloren worden ist.

Mit der Frage nach der Möglichkeit wahren Wissens (dem ja nicht nur eine immanente theoretische Bedeutung, sondern darüber hinaus auch praktische Relevanz zukommt) hat die Philosophie das Bewußtsein ihres eigentlichen Zweckes erreicht: die Prinzipien, die Bedingungen der Möglichkeit allen Wissens als wahren Wissens herauszufinden und darzustellen. Der letzte und höchste Aspekt des Anfangsproblems kann nun in den Blick kommen: Auf welcher Grundlage kann die Philosophie selbst diese ihre Aufgabe lösen? Oder anders: Womit ist in der Philosophie selbst der Anfang zu machen? Das philosophische Anfangsproblem kulminiert also in der Frage nach der Selbstbegründung des Wissens in der Philosophie. Den Teil der Philosophie, der diese Selbstbegründung thematisiert und daraus die weiteren obersten Prinzipien ableitet, kann man mit Fug und Recht *Erste Philosophie* nennen (*Philosophia prima*, von Descartes mit *Metaphysica* synonym gebraucht).

Aus der Einsicht, daß »der wahre philosophische Anfang« als der »eigentümliche Boden [...] die wirkliche Philosophie allein ermöglicht«, hatte Husserl — wie er rückblickend im Nachwort zu seinen *Ideen I* von sich selbst bekannte — »das Ideal seines philosophischen Strebens praktisch auf das eines rechten Anfängers herabstimmen müssen«, sah sich dann aber immerhin »mindestens für sich selbst im Alter zur vollkommenen Gewißheit gekommen, sich einen *wirklichen* Anfänger nennen zu dürfen.«⁶

In ausgezeichneter Weise kann René Descartes als ein »wirklicher Anfänger« der Philosophie bezeichnet werden, sowohl in der historischen wie in der prinzipiellen Bedeutung von »Anfang«. Historisch hat ihn die Philosophiegeschichtsschreibung zum »Vater der neuzeitlichen Philosophie« gemacht.⁷ Die Gründe dafür sind zum ersten der philosophiehistorische Topos des neuzeitlichen Dreischritts, in dem man auf einen Rationalismus (begründet von Descartes) und seinen ebenso einseitigen Gegner, den Empirismus (begründet von Francis Bacon), als vermittelnde Synthese die Transzendentalphilosophie Kants folgen läßt. Soweit damit die Meinung verbunden ist, Descartes habe einen reinen Apriorismus des Erkennens vertreten, wird dies im Verlaufe der vorliegenden Arbeit widerlegt werden.

Der hauptsächliche Grund, mit Descartes eine »Neue Zeit« anfangen zu lassen, liegt in der Tatsache, daß Descartes selbst das Anfangsproblem in einer vorher nicht gekannten Radikalität gestellt hat. Der *locus classicus* findet sich in seinem philosophischen Hauptwerk, den *Meditationes de prima Philosophia*, wo die Frage nach dem systematischen Anfang der Philosophie bekanntlich im Bild von der Suche nach dem »archimedischen Punkt« von Wahrheit und Gewißheit ausgedrückt wird: Er wolle, so Descartes, in der Suche nach Erkenntnis »so lange weiter vordringen, bis ich irgendetwas Gewisses, oder, wenn nichts anderes, so doch wenigstens das für gewiß erkenne, daß es nichts Gewisses gibt. Nichts als einen festen und unbeweglichen Punkt verlangte Archimedes, um die ganze Erde von ihrer Stelle zu bewegen, und so darf auch ich Großes hoffen, wenn ich nur das Geringste finde, das sicher und unerschütterlich ist.«⁸

Tatsächlich kann man sich kaum ernsthaft mit Descartes beschäftigen, ohne ebenfalls ins Grundsätzliche zu geraten, wie Ernst Cassirer richtig erkannt hat: »Jede Kritik an dem, was Descartes gelehrt und geleistet hat, führt wie von selbst und mit sachlicher Notwendigkeit zu einem neuen Ansatz: zu einer allgemeinen Bestimmung

⁶ Husserliana V, 161

⁷ Johann Georg Hamann verlieh ihm schon 1754 den etwas zweifelhaften Titel »Großvater der neueren Philosophie«. Kant und die Vertreter des sogenannten »Deutschen Idealismus« hatten ihn als ihren genuinen Vorläufer anerkannt — was nichts darüber aussagt, inwieweit sie ihn verstanden hatten. Von einem genauen Studium der cartesischen Werke kann bei ihnen jedenfalls ebenso wenig die Rede sein wie bei Husserl, der Descartes sogar den »Erzvater der Neuzeit« nannte (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, 76). Ebenso wie die deutschen Idealisten hat Husserl mit seinen *Cartesianischen Meditationen* eher die Idee der Fundierung des Wissens überhaupt als ihre genaue Durchführung bei Descartes rezipiert. Zur Genese des Descartes-Bildes in der neuzeitlichen Philosophiegeschichtsschreibung vgl. Hagmann (1955).

⁸ *Meditationes* II, AT VII, 24.

dessen, was man als die Aufgabe und als das Wesen der Philosophie versteht.«⁹ Umgekehrt wird noch immer da, wo die Philosophie den Mangel ihrer eigenen Fundierung und der alles weiteren Wissens erfährt und ernst nimmt, früher oder später Descartes' Name fallen, wird man sich vielleicht in Auseinandersetzung mit ihm an einen *neuerlichen* Neuanfang der Philosophie machen, wie dies vor siebzig Jahren Husserl mit seinen *Cartesianischen Meditationen* getan hat. Über die bleibende Aktualität der damaligen historischen Situationseinschätzung Husserls mag jeder selbst befinden; daß aber in einer solchen Lage wie in der von ihm geschilderten der Therapievorschlag der *Radikalbesinnung* auf die Grundlagen und das Ansatzproblem der Philosophie der einzig richtige ist, wird man rechtens kaum bestreiten können.¹⁰ Wie *neu* dieser Neuanfang wirklich sein muß, hängt davon ab, wie weit man mit dem bisher in der Philosophiegeschichte Erreichten (wenn auch vielleicht dem heutigen Auge überhaupt erst zu Entdeckenden) in systematischer Hinsicht gelangt.¹¹

Der dritte Grund für die Sonderstellung, die man Descartes einräumt, betrifft den Ansatz selbst, mit dem er, wie man gemeinhin annimmt, die Frage nach dem Fundament der Philosophie beantwortet. Es ist das mit seinem Namen unsterblich

⁹ Cassirer (1939b), 5. Allerdings muß das Ergebnis der Kritik nicht unbedingt nur negativ sein und daher auch nicht immer zu einem *neuen* Ansatz führen.

¹⁰ »Die Zersetzung der gegenwärtigen Philosophie in ihrer ratlosen Betriebsamkeit gibt uns zu denken. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts ist gegenüber den vorangehenden Zeiten der Verfall unverkennbar. [...] Statt einer einheitlich-lebendigen Philosophie haben wir eine ins Uferlose wachsende, aber fast zusammenhangslose philosophische Literatur; statt einer ernsten Auseinandersetzung widerstreitender Theorien, die doch im Streit ihre innere Zusammengehörigkeit bekunden, ihre Gemeinsamkeit in den Grundüberzeugungen und einen unbeirrbaren Glauben an eine wahre Philosophie, haben wir ein Schein-Referieren und Schein-Kritisieren anstelle ernstlichen Miteinander- und Füreinanderphilosophierens. Es bezeugt sich darin keineswegs ein verantwortungsbewußtes wechselseitiges Studium im Geiste einer ernsten Zusammenarbeit und eines Absehens auf objektiv gültige Resultate. Objektiv gültige, — das besagt doch nichts anderes als durch wechselseitige Kritik geläuterte und jeder Kritik standhaltende Resultate. Aber wie wäre auch wirkliches Studium und wirkliche Zusammenarbeit möglich, wo es so viele Philosophen und fast ebenso viele Philosophien gibt? [...] Sind wir in dieser unseligen Gegenwart nicht in einer ähnlichen Situation, als welche Descartes in seiner Jugend vorgefunden hat? Ist es also nicht an der Zeit, seinen Radikalismus des anfangenden Philosophen zu erneuern, also auch die unübersehbare philosophische Literatur mit ihrem großen Durcheinander von großen Traditionen, von ernsteren Neuanhieben, von modischem literarischen Betrieb (der auf Eindruck rechnet, aber nicht auf Studium) einem cartesianischen Umsturz zu unterwerfen und mit neuen *Meditationes de prima Philosophia* zu beginnen? Ist nicht am Ende die Trostlosigkeit unserer philosophischen Lage darauf zurückzuführen, daß die von jenen Meditationen ausstrahlenden Triebkräfte ihre ursprüngliche Lebendigkeit eingebüßt haben, und zwar eingebüßt, weil der Geist des Radikalismus philosophischer Selbstverantwortlichkeit verlorengegangen ist?« (*Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, 46 f.).

¹¹ Es ist meine Überzeugung, daß (*nach* Descartes, Kant, Reinhold und vor allem Fichte) ein weiterer Paradigmenwechsel im Sinne eines völlig neuartigen systematischen Ansatzes der Philosophie nicht nur überflüssig, sondern unmöglich ist. Hätte ich nicht vermutet, daß man mit Descartes weiter kommt, als man gemeinhin glaubt, so hätte ich meine Descartes-Studien erst gar nicht über die Anfänge hinaus fortgesetzt. Die intensive Beschäftigung mit dem Gesamtwerk bestätigte diese Vermutung in weit größerem Maße, als ich selbst erwartet hatte.

verbundene *cogito, ergo sum*, von dem her man sich berechtigt glaubt, seine Philosophie als Selbstbewußtseins- oder Ichphilosophie, als Subjektivitätsphilosophie, als mit dem Subjekt beginnenden Ansatz zu bezeichnen. Ich führe dieses Interpretationsmuster deshalb neben dem Fundamentproblem als solchem auf, weil es mittlerweile auch Strömungen gibt, die Descartes als Vorläufer einer Theorie des Selbstbewußtseins oder der Subjektivität beanspruchen, ohne damit überhaupt noch das philosophische Fundament- oder Begründungsproblem zu verbinden. Selbstbewußtsein wird dort zu einem besonderen Untersuchungsgegenstand unter Ausblendung des philosophischen Anfangsproblems — ein der cartesischen Philosophie fremdes Unterfangen. Wo doch von Ich- oder Subjektivitätsphilosophie im Sinne eines angeblichen philosophischen Ansatzes Descartes' beim Subjekt die Rede ist, wäre zu untersuchen, was genau hinter diesen Bezeichnungen steckt. Daß gerade im Zusammenhang mit der Wende zum Subjekt Descartes mit dem Beginn einer ›neuen Zeit‹ in Verbindung gebracht wird, hat mit der Ansicht zu tun, daß das für die Neuzeit schlechthin kennzeichnende Merkmal die allmähliche Ablösung vorhergehender Glaubens- und Herrschaftssysteme durch die Autonomie der Vernunft sei. Was davon zu halten ist, hängt davon ab, was damit gemeint ist: die berechtigte Zurückweisung der Zumutung, etwas durch bloßen Zwang und ohne eigene Prüfung und Einsicht glauben oder gar leben zu müssen, oder aber die desaströse Meinung, der Mensch habe für sein Denken oder Handeln gar nichts oder (was letztlich dasselbe ist) seine bloße Willkür zum Maßstab.¹² Ich hoffe, daß meine Arbeit unter anderem davon überzeugen kann, daß letzteres in keiner Weise rechtens mit der Philosophie oder der Person Descartes' in Verbindung gebracht werden kann. Auf diese Problematik wird im zweiten Teil der Einleitung weiter eingegangen, wo an einigen konkreten Beispielen eine kurze Darstellung und Einschätzung typologischer Descartes-Interpretationen hinsichtlich des philosophischen Fundierungsproblems vorgenommen und schließlich die Interpretationskriterien und der Aufbau meiner eigenen Darstellung der Thematik »Wahrheit und Methode bei Descartes« erläutert werden.

Als Voraussetzung dafür sind zunächst noch einige weitere systematische Reflexionen über das philosophische Anfangsproblem anzustellen. Die zitierten Bemerkungen Platons und Aristoteles' über die Wichtigkeit des Anfangs implizieren mehr, als auf den ersten Blick ersichtlich ist. An einer anderen Stelle erklärt sich Platon wesentlich deutlicher, warum der Anfang so wichtig ist: »Auf den Anfang jeder Sache muß [...] jedermann die gründlichste Erörterung und das meiste Nachdenken verwenden, um sich von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Grundlage zu überzeugen. Ist diese aber hinlänglich erforscht, so muß das Weitere sich als notwendige Folge davon darstellen.«¹³ Der Anfang ist also deshalb so wichtig, weil mit dem richtigen Anfang die Grundlage gelegt und auch der weitere Weg schon

¹² Vgl. die tiefgreifende Kritik von Erwin Schadel (1998, 56) an einem falschen, »titanschen Autonomiestreben«; die Tendenz dieser Kritik kann ich wohl teilen, nicht aber die Sicht der Rolle Descartes' und der Transzendentalphilosophie in dieser Fehlentwicklung zu einer »neuzeitlichen Subjektozentrik«; vgl. auch Schadel (1996).

¹³ *Kratylos* 436 d.

vorgezeichnet ist. Wo von einem Anfang die Rede ist, da ist implizit auch von einem Anvisieren oder Fortschreiten zu einem Ende die Rede, wobei Anfang, vermittelnder Weg und Ziel ein Ganzes bilden. Dieser Prozeß, dieser ganze Weg vom Anfang über die verschiedenen Teile und ihre Zusammenfügung zum Ganzen, ist, wie oben das erste Platonzitat formulierte, Leistung, Arbeit. Die Art und Weise, *wie* diese Bewegung auf dem Weg vom Anfang zum Ziel voranschreitet, ist nichts anderes als die *Methode*. Für den ganzen Prozeß kann der Anfang nur dann die angesprochene große Bedeutung haben, wenn er zugleich Hinweise gibt über die Idee des Ganzen und über die Methode, wie im weiteren Fortschreiten auf das Ende, das Ziel hin zu verfahren ist. Diese formale Struktur von Anfang, Weg und Ziel gilt für jedes diskursive, zeitgebundene Werk, insbesondere für die Philosophie.

Wie sich gezeigt hat, ist die Philosophie der genuine Ort für die Frage nach dem Anfang im eigentlichen Sinn, sofern es in ihr um den Anfang und die Grundlegung alles anderen Wissens geht. Da die Philosophie die Fundamentalwissenschaft schlechthin ist, wird das Problem des *Anfangs der Philosophie selbst*, das philosophische Ansatzproblem, zur entscheidenden Frage über Wissen oder Nichtwissen, Wahrheit oder Schein, Gewißheit oder Skeptizismus. Auch die Philosophie ist von ihrer zunächst verborgenen, dann in zunehmender Klarheit erkannten und wirksamen Idee her ein Ganzes von Teilen, aber kein physisch-materielles, sondern ein geistig-ideelles Ganzes, ein Ganzes an *bestimmtem Wissen*. Diese Ganzheit ist für uns, die wir eingeschränkte Vernunft, begrenztes Wissen sind, zunächst nur als dunkle Idee vorhanden und wirksam, die erst in unserem Wissen begrifflich geklärt und durch unseren Willen und unsere Wirkkraft realisiert werden muß.

Philosophie ist also ein Wissen. Wissen ist etwas, das mit Bewußtsein, Geist, Vernunft zu tun hat — Begriffe, die zunächst in ihrer allgemeinen Bedeutung zu nehmen sind, bevor sie in ihrer Konkretisierung als existierende Individuen betrachtet werden. In der Alltagssprache wird Wissen eher als Produkt, als etwas Fertiges verstanden. In der Philosophie jedoch muß es zugleich als fertiges Ganzes (Produkt) *und* als Werden (Produzierendes, Sich-Machendes) betrachtet werden. Anders ausgedrückt: Wissen, Bewußtsein, Vernunft, Geist, Ichheit oder wie immer der Begriff dafür lautet, erweist sich in der Philosophie als ein lebendiges Ganzes. Dies ist zu bedenken, wenn im folgenden etwas befremdlich auch vom *Dasein* oder *Leben* des Wissens selbst, statt nur vom Dasein oder Leben des wissenden Ich, des Subjekts, des endlichen Geistes gesprochen wird. Doch wer sagt: *ich* bin da, *ich* lebe, *ich weiß*, der sagt in der hier angedeuteten philosophischen Sicht nichts anderes als: ich setze mich im *Wissen* als daseiend; ich bin, weiß, lebe als ein bestimmtes, so oder so beschaffenes Wissen, d.h. als bestimmte Einschränkung des Wissens an sich. Nun setzt jede Begrenzung (Limitation) *das* voraus, von *was* sie eine Begrenzung ist. Das Wissen überhaupt also muß als Daseiendes, Lebendiges vorausgesetzt werden, damit ich von mir selbst als einer endlichen Beschränkung desselben, als einem bestimmten daseienden, lebendigen, wissenden *Ich* sprechen kann.

Mit Wissen im engeren Wortsinne hat von den beiden obersten Handlungsarten des Geistes, Vorstellen/Erkennen und Begehren/Wollen, nur die erste, theoretische etwas zu tun. Auch wenn die zweite, praktische Handlungsart des Geistes als solche

kein Vorstellen ist, so sind doch auch ihre Ergebnisse, die Willenshandlungen (die man in Entsprechung zu den Vorstellungen ›Wollungen‹ genannt hat), bewußt, reflexibel, und treten insofern immer nur in unmittelbarer Einheit mit der Handlungsart der Vorstellung auf (Descartes nennt beides *cogitatio*). Anders gesagt: alle Handlungsarten des Geistes sind im Medium der Vorstellung bewußt, gewußt. Sofern alles Wissen die Form des Ich hat (sozusagen ›ichlich‹ verfaßt, Bewußtsein, Sich-Wissen ist), spricht man von der Reflexivität des Wissens. Die Tatsache, daß das Wissen immer schon unmittelbar und implizit um sich selbst weiß, macht die Primärreflexivität, die unmittelbare geistige Selbstanschauung des Wissens aus (auf die Verwandtschaft mit Fichtes Begriff der ›intellektuellen Anschauung‹ wird noch einzugehen sein).

Das Wissen im engeren, theoretischen Sinne steht in der Differenz von Vorstellung (bloßer Kenntnis) und Erkenntnis (bei Descartes als *notitia* und *scientia* unterschieden). Vorstellungen sind das einzige Material von Erkenntnissen. Anders gesagt: Etwas — was es auch sei — kann nur erkannt werden, sofern es in irgendeiner Weise die Form einer Vorstellung hat. Erkenntnisse selbst finden nur in der logischen Form des Urteils statt. Im Urteil werden — implizit oder explizit — Vorstellungen (in der logischen Form von Prädikaten) verknüpft und diese Verknüpfung, die selbst wiederum Vorstellungscharakter hat, in seiner Geltung willentlich affirmiert, behauptet.

Alles bestimmte oder bestimmbare Wissen (Gewußte, Bewußte) ist ein Modus des Wissens (Bewußtseins) an sich; umgekehrt formuliert: das Wissen überhaupt und schlechthin ist die Einheitsfunktion für alles modifizierte, bestimmte Wissen. Wenn nun oben das philosophische Wissen ein Ganzes an *bestimmtem* Wissen genannt wurde, dann deshalb, weil es eben nicht die Totalität des Wissens schlechthin, sondern eine Einschränkung derselben ist. Philosophie ist eingeschränktes Wissen, sofern sie nur auf das Wissen der allgemeinen, notwendigen *Prinzipien*, der apriorischen *Bedingungen der Möglichkeit* alles Wissens überhaupt und schlechthin geht. Das Ganze des Wissens schlechthin aber ist mehr als nur das Wissen um die Bedingung seiner Möglichkeit: es ist eine Totalität aus apriorisch-prinzipiellen und aposteriorisch-faktischen Elementen, die in einem Verhältnis von Bedingung und Bedingtem zueinander stehen. Sofern die Prinzipien die Bedingungen der Möglichkeit des Wissens ausdrücken, faktisches Wissen aber nichts anderes als die durch die Prinzipien bedingte Realisierung dieser Möglichkeit sein kann, haben die Prinzipien die Funktion von konstitutiven Gesetzen für alles faktische Wissen — auch das faktische Wissen der Prinzipien selbst! Dadurch wird klar, daß Philosophie selbstbegründend sein muß. Dies ist *möglich*, weil Wissen ursprünglich reflexiv und begrifflich reflexibel ist, es ist *wirklich*, wenn richtig reflektiert wird.

Aber die Philosophie *erfindet* nicht Wissen/Bewußtsein schlechthin. Wenn Philosophie eine Einschränkung, Limitation des Wissens an sich ist, dann muß sie dieses voraussetzen. Ebenso wenig wie die Philosophie das Wissen schlechthin erfindet, erfindet sie die Prinzipien des Wissens. Wenn die Prinzipien die Bedingung der Möglichkeit des Wissens schlechthin sind, Philosophie aber die Wirklichkeit von Wissen oder Bewußtsein überhaupt voraussetzt, so müssen auch die Bedingungen der Möglichkeit dieser Wirklichkeit mit der Wirklichkeit des Wissens oder des

Bewußtseins schlechthin gegeben sein. Denn »Bedingung der Möglichkeit« von *etwas* besagt ja nichts anderes als das, ohne welches dieses Etwas nicht sein kann.

Die Forderung nun, daß Philosophie als Limitation des Wissens/Bewußtseins überhaupt mit diesem auch die Prinzipien desselben schon im Wissen (wo sonst?!) voraussetzt, widerspricht unmittelbar der Forderung, daß die Philosophie diese Prinzipien doch erst zum Wissen/Bewußtsein bringen soll. Dieser Widerspruch ist durch eine Differenzierung im Wissens- oder Bewußtseinsbegriff selbst aufzulösen. Oben wurde gesagt, daß alles Wissen zugleich Sich-Wissen, reflexiv ist. Diese Primärreflexivität, gewissermaßen der »Naturzustand« des Wissens, wird nun unterschieden von einem expliziten, begrifflichen Wissen. Das entscheidend Neue, das durch die Philosophie in die »Welt«, d.h. in das daseiende Wissen gebracht wird, ist nicht das Wissen oder Bewußtsein an sich, sondern das explizite, sekundärreflexive Wissen um die Prinzipien desselben. Die Prinzipien müssen als im »Naturzustand«, in dem das Wissen primärreflexiv um sich wissend da ist, konstitutiv wirksam für dieses Wissen gedacht werden. Sie sind aber nicht außerhalb, sondern innerhalb dieses primärreflexiven Wissens wirksam, beides ist nur zusammen da. Als im Wissen wirksam sind sie wie dieses reflexibel (reflektiert *in potentia*), aber nicht reflektiert (*in actu*). Nun sollen die Prinzipien aber *explizit* bewußt und *als solche* begriffen werden. Dazu muß der »Naturzustand« des Wissens verlassen werden durch den freien, mit dem realen Anfang des wahren Philosophierens identischen Entschluß, das Wissen als solches nicht in seiner unmittelbaren Primärreflexivität zu belassen, sondern explizit zum Gegenstand eines zweiten, höheren Wissens zu machen, um so die Wahrheit über das Wissen im allgemeinen und mittels dieser über alle anderen Wahrheiten *im* Wissen *durch* das Wissen herauszufinden. Bei diesem höheren, philosophischen Wissen handelt es sich um das sekundärreflexive *Begreifen* des Wissens erster Ordnung (es käme alles darauf an, dies in *einem* Akt, nicht in einem zeitlichen Nacheinander zu denken; das genaue Verhältnis von anschaulicher Primärreflexivität und begrifflicher Sekundärreflexion des Wissens hat erst Fichte, vor allem in den späten Fassungen seiner Wissenschaftslehre, entwickelt).

Der Unterschied zwischen Primärreflexivität und Sekundärreflexion macht klar, in welchem Sinne die philosophische Reflexion der Prinzipien des Wissens zugleich Entdeckung und Erfindung, Rekonstruktion und Konstruktion ist: Sie ist nicht *Erfindung*, Konstruktion des Wissens schlechthin, sie ist auch nicht *willkürliche* begriffliche Erfindung und Konstruktion von Begriffen, sondern sie ist durch die vorausgesetzte Idee und die anschauliche Primärreflexivität gebundene, begrifflich-konstruktive, erfindende (im Sinne von ur-findende) Rekonstruktion der Prinzipien des Wissens überhaupt.¹⁴ Dieses zum expliziten, begrifflichen Bewußtsein-Bringen

¹⁴ Damit ergibt sich eine gegenüber der verbreiteten Meinung völlig veränderte Deutung des Korrespondenzbegriffes der Wahrheit; vgl. dazu neuerdings die hervorragende Monographie *Wahrheit und Reflexion* von Reinhard Hiltcher (s. Literaturverzeichnis). Daß auch Thomas von Aquin und seiner klassisch gewordenen Definition der Wahrheit als *adaequatio intellectus et rei* nicht einfach eine naive Abbildtheorie und Kant nicht einfach eine Ablehnung der (richtig verstandenen) Korrespondenztheorie zugeschrieben werden darf, zeigt Gudrun Schulz (1993).

der in allem möglichen und wirklichen Wissen als immanent wirksam gedachten Prinzipien des Wissens überhaupt geschieht durch Abstraktion und Reflexion. Das philosophische Wissen separiert die Prinzipien gedanklich von ihrer primärreflexiven Verwobenheit im konkret-faktischen Wissensganzen, um sie getrennt davon zu betrachten und zu begreifen. Diese abstrahierende Reflexion selbst ist prinzipiell möglich, weil die Prinzipien, wie schon gesagt, als gesetzlich wirksame Momente des Wissens überhaupt wiederum Modifikationen desselben und wie alles Wissen *reflexibel* sind.

Als Wissen nur von den *Prinzipien* der Totalität des Wissens schlechthin ist die Philosophie selbst ein beschränktes Wissen; uneingeschränkt ist sie dagegen insofern, als sie auf das *Ganze* des Wissens dieser Prinzipien geht. Unentbehrlich ist das philosophische Wissen schließlich, weil die Totalität des Wissens schlechthin nicht begriffen werden kann ohne die explizite reflektierende und abstrahierende Erkenntnis der Prinzipien. Umgekehrt haben die Prinzipien aber auch keine andere unmittelbare Funktion als die einer Begründung des wirklichen Wissens. Wer daher der Philosophie Abstraktheit vorwirft, weiß nicht, was Philosophie ist! Ohne die freie philosophische Tätigkeit der Reflexion und Abstraktion bliebe es beim ›Naturzustand‹ des Wissens, es käme nie zum expliziten Begriff des Wissens, nie zur Philosophie als dem bestimmten Wissen vom Wissen überhaupt aus seinen allgemeinen Prinzipien. Der Fortschritt und der immanente, ihren Wissenschafts- und Begründungscharakter betreffende Wert der Philosophie hängen allein von dem Umfang und der Stringenz dieser expliziten Prinzipienreflexion ab, von der wiederum alles weitere Wissen und natürlich auch alles von diesem Wissen mitbedingte Handeln letztlich abhängen.

Die Prinzipien als die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit des Wissens müssen, um dieses Wissen wirklich zu konstituieren, unter sich ein notwendig zusammenhängendes Ganzes bilden, denn fehlt eines, so kann Wissen, Bewußtsein nicht als wirklich gedacht werden. Insofern nun die philosophische Nachkonstruktion die Prinzipien in diesem ihrem Zusammenhang hervortreten lassen und im Begriff darstellen muß, wird sie selbst zu einem zusammenhängenden Ganzen. Der Charakter des besonderen Wissensganzen der Philosophie also kann nicht der einer äußerlich zusammengesetzten Summe, einer Anhäufung oder — mit Kant gesprochen ¹⁵ — eines »Aggregats« sein, sondern nur der einer durchgehenden, innerlichen, notwendigen, logischen Verknüpfung von Prinzipienerkenntnissen, die als Ganzes eine Wissenschaft, eine Lehre, ein »System« bilden. Für das endliche philosophierende Wissen, das als Limitation des möglichen Wissens überhaupt immer eine Mischung von bestimmtem Wissen und bestimmtem Nichtwissen ist, ist diese Systemtotalität des Prinzipienwissens nicht einfach gegeben, sondern *aufgegeben*. Philosophie hat den Charakter einer allererst *im Philosophieren* zu realisierenden Idee: der Idee von dem Systemganzen des besonderen Wissens von den apriorischen Prinzipien des Wissens schlechthin.

¹⁵ *Kritik der reinen Vernunft* A 832/B 860.