

Reinhard Lauth

Transzendente Entwicklungslinien

von Descartes bis zu Marx und Dostojewski

Meiner · BoD



REINHARD LAUTH

Transzendente Entwicklungslinien
von Descartes
bis zu Marx und Dostojewski

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

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 978-3-7873-0941-2

ISBN eBook: 978-3-7873-2745-4

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1989. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Vorwort	VII
Der Entwurf der neuzeitlichen Philosophie durch Descartes	1
Fichtes Sicht der Philosophie Spinozas	24
Rousseaus leitender Gedanke	44
Reinholds Weg durch die Aufklärung	73
Kants Lehre von den "Grundsätzen des Verstandes" und Fichtes grundsätzliche Kritik derselben	111
Die Bedeutung des Sinn-Begriffs in Kants praktischer Postulatenlehre	125
Kants Kritik der Vernunft und Fichtes ursprüngliche Einsicht	140
Die Entstehung von Fichtes "Grundlage der gesamten Wissenschafts- lehre" nach den "Eignen Meditationen über ElementarPhilosophie"...	155
Das Problem der Interpersonalität bei J.G. Fichte	180
Die transzendente Konstitution der gesellschaftlichen Erfahrung ...	196
Der Ursprung der Dialektik in Fichtes Philosophie	209
Die Genese von Schellings Konzeption einer rein aprioristischen spekulativen Physik und Metaphysik aus der Auseinandersetzung mit Le Sages spekulativer Mechanik	227
Der Unterschied zwischen der Naturphilosophie der Wissenschaftslehre und der Schellings von zwei charakteristischen Ansatzpunkten des letzteren aus erläutert	248
Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in dieser Sache	266
Jacobis Vorwegnahme romantischer Intentionen	297
Fichtes Argumentation gegen den logischen Empirismus	316
Die Philosophie Descartes' in Reinholds Verständnis und dessen Einfluß auf die Entwicklung der klassischen Philosophie	332

Schellings Konzeption der absoluten Identität mit Bezug auf diejenige Reinholds	346
Transzendentalphilosophie in Abgrenzung gegen den absoluten Idealismus Schellings und Hegels	360
Fichtes revolutionierende neue Konzeption von Philosophie als Wissenschaft	373
Die Verschränkung von Evidenzbegründung, gnoseologischer Wissenschaftslehre und ontologischer Aussage im transzendentalen System	385
Die Handlung in der Geschichte nach der Wissenschaftslehre	397
Das materielle und das historische Moment im dialektischen Grundansatz der Transzendentalphilosophie nach Fichte	411
Dostojewskis "Traum eines lächerlichen Menschen" als Auseinandersetzung mit Rousseau und Fichte	422
Entwicklung als Selbstzerstörung?	435
Fichtes Wissenschaftslehre – Veränderungen in der Fichte-Rezeption und im Fichte-Bild	446
 Nachweis der Erstveröffentlichung	 461
Abkürzungen der häufiger zitierten Werke	465
Personenregister	466
Sachregister	476

VORWORT

Est et Non

Mit den in diesem Band vereinigten Untersuchungen, nimmt man sie zusammen mit den von mir verfaßten Vorworten in der J.G. Fichte-Gesamtausgabe und meinen philosophiegeschichtlichen Veröffentlichungen, lege ich dem deutschen Publikum das Resultat meiner Forschungen aus dreißig Jahren vor.

Man wird bemerken, daß mich vor aller exakten Arbeit am historischen und philologischen Detail der Grundgedanke bewegt hat, Philosophie als Wissenschaft scharf von bloßer Spekulation zu scheiden und letztere dadurch als Dogmatismus kenntlich zu machen. Weil sich aber wissenschaftliche Philosophie im strengen Sinn nur als durchgeführtes System realisieren kann, war mein Augenmerk ganz besonders auf dieses Desiderat gerichtet, ob nämlich und durch wen es in gedanklich vollziehbarer Weise konzipiert und realisiert wurde. Zum Selbstvollzug der Philosophie als System gehört jedoch wesentlich, daß sie sich als eine bestimmte Ausformung des sie umfassenden Lebens versteht: Die Philosophie muß sich nicht nur selbst als Wissenschaft zu realisieren suchen, sondern auch mit dem Leben vermitteln. Dieses von der Philosophiegeschichtsschreibung so oft übersehene oder vernachlässigte Erfordernis hat indes von Descartes bis zu Husserl alle großen Transzendentalphilosophen motiviert. Es hat mich in meinen historischen Forschungen bewogen, große Lebensphilosophen, wie z.B. Rousseau und Jacobi, andererseits einen, auch im Philosophischen so profunden, genialen Dichter wie Dostojewski weitgehend in die Überlegungen zur Entwicklung der Transzendentalphilosophie mit einzubeziehen. Ich hoffe, daß hierdurch die Gewichte zwischen Wissenschaft und Leben richtig verteilt sind. Zu Studien über Maimon und Husserl, die in dem hier behandelten Zusammenhang eine bedeutende Rolle spielen, bin ich leider infolge der Themata, die meine Editionsarbeiten mir vorgaben, nicht gekommen, obwohl beide Denker mich nachhaltig beschäftigt haben. Dagegen hoffe ich, die gefährlichsten scheintranszendentalen, weil trotz Anleihen bei der Transzendentalphilosophie auf höherer Ebene wieder spekulativ-dogmatisch verfahrenen Philosophien deutlich genug als solche bestimmt und ausgeschieden zu haben.

Est et non war die Devise, die Descartes in der dritten Vision der Martinsnacht des Jahres 1619 für das Philosophieren gegeben wurde. Es ist wohl als Gegenthese gegen Abaelards *Sic et non* zu verstehen; jedenfalls fasse ich es so auf. *Vitam impendere vero*, Rousseaus Leitspruch, kann sich

nur in der jener Devise entsprechenden Eindeutigkeit der Wahrheit gegenüber aller 'dialektischen' Polyvalenz realisieren, und darum ist *dieses* Wort methodischer Grundsatz aller Transzendentalphilosophie. Nicht: Transzendentalphilosophie *und* spekulativer Dogmatismus, auch nicht im 'dialektischen' Sinne: Transzendentalphilosophie *oder* spekulativer Dogmatismus, sondern: Transzendentalphilosophie *und nicht* spekulativer Dogmatismus!

*

Angeregt wurde die Publikation des vorliegenden Bandes von meinen langjährigen Kollegen und Mitarbeitern, Herrn Dr. Erich Fuchs und Herrn Dr. Albert Mues, die ursprünglich auch selbst diese Untersuchungen herauszugeben beabsichtigten. Aus technisch-praktischen Gründen war dies nicht möglich. Beide Herren haben mir aber in umfassender Weise bei der Drucklegung dieses Bandes geholfen, wozu noch die freundlich von Herrn Dr. Alois Soller durchgeführte Komplettierung der Anmerkungen durch Hinzufügung der Stellennachweise in der Akademie-Ausgabe kommt. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank.

Reinhard Lauth

DER ENTWURF DER NEUZEITLICHEN PHILOSOPHIE DURCH DESCARTES

Es ist etwas Rätselhaftes um die Persönlichkeit des Descartes, und wohl keine philosophische Leistung scheint so umstritten zu sein wie die dieses Mannes. Hat er nicht selbst von sich gesagt: "Larvatus prodeo", und sich damit bewußt mit einem Geheimnis umgeben? Man bezichtigt ihn der Begründung des mechanistischen Weltbildes; aber zugleich soll er der Mann sein, der die Realität der Außenwelt entschieden bezweifelt hat. Er gilt als ein radikaler Skeptiker, aber in seiner Philosophie gründet er alle Erkenntnis in der Wahrhaftigkeit Gottes. Man nennt ihn den Vater des neuzeitlichen Subjektivismus und der Bewußtseinsphilosophie, aber er selbst formuliert sein erstes philosophisches Grundprinzip in seinem reifsten Werk, den "Meditationen", geradezu so: "Ego sum / ego existo"; und im Vergleich zum späteren transzendentalen Idealismus erweist sich, daß er das Existenzproblem in einer nach ihm nicht mehr erreichten Weise durchgehalten hat. Er soll der Schuldige an der modernen Aufklärung und revolutionären Ideologie sein, und er selbst wird nicht müde, sich als treuen Katholiken zu bezeichnen.

Scheinen nicht all diese Widersprüche zu bestätigen, daß er wirklich unter einer Maske einhergegangen ist, zweideutig und ungreifbar, ein Wolf im Schafspelz? Oder sollte es gerade umgekehrt liegen? Sollte das ganze Geheimnis dieses Mannes, an dem selbst ein Nietzsche nichts zu entlarven fand, darin liegen, daß sein wahres Wesen völlig unverdeckt am Tage liegt, so offen, daß es ihm so gut wie niemand geglaubt hat, er habe wirklich das sagen wollen, was er gesagt hat. Sollte am Ende gar der Schlüssel zu seiner Maske jenes Wort sein, das er der ihm so vertrauten Freundin, der Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, einmal geschrieben hat: "[. . .] la maxime que i'ay le plus obseruée en toute la conduite de ma vie, a esté [. . .] de croire que la principale finesse est de ne vouloir point du tout user de finesse."¹

¹ "[. . .] der Grundsatz, dem ich am meisten in meiner gesamten Lebensführung gefolgt bin, war [. . .] die Überzeugung, daß die höchste Feinheit darin besteht, sich durchaus keiner Finesse bedienen zu wollen." – Brief an Elisabeth vom Januar 1646: AT (hier und im folgenden = Descartes-Ausgabe in 12 Bänden von Adam et Tannery, Paris 1897–1910) Bd. IV, 357.

I. Die philosophische Grundlegung:

Die Methode

Es ist richtig, seine Philosophie ist im Unterschied zu der des Mittelalters keine Glaubensphilosophie mehr; sie setzt innerhalb ihrer die christlichen Glaubenssätze nicht mehr als wahr voraus. Man kann ihm das ankreiden und sagen, er habe damit den Boden der christlichen Philosophie verlassen.

Aber man muß bedenken, daß Descartes, der an der Schwelle des 17. Jahrhunderts geboren wurde, keine geschlossene christliche Gesellschaft mehr vorfand. Die Glaubensspaltung hatte nicht nur die Eindeutigkeit des christlichen Bekenntnisses aufgehoben; sondern längst waren durch diesen Riß glaubenslose, ja widerchristliche Weltanschauungen eingedrungen und gefährdeten schon die Christenheit, die ihnen im 18. und 19. Jahrhundert in ihrer Masse erliegen sollte. Die Weltweisheit der Renaissance gab sich als pantheisierende Naturphilosophie, teils als raffinierter Skeptizismus der Lebensführung. Wollte man dem Gegner Einhalt gebieten, so mußte man das eigene Lager verlassen und ihn auf neutralem Boden stellen.

Descartes hat diese Situation erkannt und sich der veränderten Zeit gestellt, indem er – nicht wie das Frankreich Richelieus den Gegner mit äußeren politischen Waffen zu zwingen – sondern ihn mit geistigen Mitteln an seinen Grundlagen anzugreifen versuchte. Seine große Frage lautet: Kannst Du auch das, was Du da so kühn behauptest, als Wissen ausweisen? „Freund, wenn ich unrecht habe, so beweise es mir!“ „Es gibt schon so viele philosophische Ansichten“, schreibt er einmal, „die einigen Anschein für sich haben und in einem Disput vertreten werden können, daß ich meine Gedanken nie veröffentlichen möchte, wenn sie keine größere Gewißheit haben und nicht widerspruchlos gebilligt werden müssen.“² So nahm er sich vor, sorgfältig „alle Überstürztheit und alle Voreingenommenheit zu vermeiden, und nichts zu behaupten, als was sich so klar und deutlich [seinem] Geiste darstellte, daß [er] keine Möglichkeit mehr sah, es in Zweifel zu ziehen“.³ Ist das aber nicht eine übertriebene Sucht nach Sicherheiten und eine kleinbürgerliche Ängstlichkeit? Versperrt Descartes uns damit nicht den Weg zu großartigen Weltanschauungen und zu anregenden Hypothesen? Wo wären

² Il y a déjà tant d'opinions en philosophie qui ont de l'apparence, et qui peuvent être soutenues en dispute, que si les miennes n'ont rien de plus certain, et ne peuvent être approuvées sans controverse, je ne les veux jamais publier. – Brief an Mersenne vom 22. Juli 1633: Cous. (hier und im folgenden = Descartes-Ausgabe in 11 Bänden von Victor Cousin, Paris 1824–1826) Bd. VI, 240.

³ [...] d'eüiter soigneusement la Precipitation, et la Preuention; et de ne comprendre rien de plus en mes iugemens, que ce qui se presenteroit si clairement et si distinctement a mon esprit, que ie n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. – Discours de la méthode, Seconde partie: AT VI, 18.

unsere heutige Psychologie und Soziologie, wenn sie diesen Anforderungen der Strenge nach hätten entsprechen wollen?

Descartes selber läßt die Dogmatiker in seiner "Recherche de la Vérité [. . .]"⁴ zu sich sagen: "Unsere Lehrer sagen uns viel mehr und sind bei weitem zuversichtlicher. Nichts hält sie auf, alles erfassen sie, überall kommen sie zu Resultaten. Nichts bringt sie von ihrer Zielsetzung ab, nichts reißt sie zur Verwunderung fort. Es mag gehen, wie es will, finden sie sich wirklich einmal so sehr bedrängt, so retten sie sich mit einer Zweideutigkeit oder mit einem Distinguo aus aller Verlegenheit. Sei also versichert, daß man ihre Methode stets der deinen vorziehen wird, die an allem zweifelt und derart zu straucheln fürchtet, daß sie mit ihrem ständigen Herzklopfen gar nichts Nützliches leistet."

Skeptizismus

Gewissermaßen als Zwillingschwester mit diesem Dogmatismus war gegen Ende des 16. Jahrhunderts ein gefährlicher Skeptizismus aufgetreten, durch Leute wie Montaigne und Charron. Sie lehrten die Bedingtheit aller Meinungen durch Klima, Boden, Situation und soziales Milieu, und Montaigne war selbst bis zu der Behauptung der grundsätzlichen Duplicité aller seelischen Akte fortgeschritten und hatte empfohlen, sich unter all diesen Widersprüchen praktisch einzuleben.

Es mag zunächst scheinen, daß Descartes der schlimmste all dieser Skeptiker ist, bringt er doch noch zu dem schon verfochtenen einen neuen, noch grundlegenderen, den sogenannten metaphysischen Zweifel!⁵ Ich halte die Zweifel für so notwendig⁶, sagt er; "Ich gedachte [. . .] alles als absolut falsch zu verwerfen, von dem ich mir vorstellen konnte, daß es den geringsten Zweifel mit sich führe"⁷; er "wendet nicht nur das ein, was von den Skeptikern, sondern alles, was überhaupt eingewendet werden kann"⁸. Ja, — aber

⁴ Multò plura praeceptores nostri nobis dicunt, longeque confidentiores sunt; nihil est quod eos moretur, omnia in se suscipiunt, de omnibus decernunt; nihil eos à proposito deterret, nihil in admirationem rapit; quidquid demum fuerit, cum se nimium urgeri vident, aequivocum aliquod, vel *τὸ distinguo*, ex omnibus eos impeditentis expedit. Imò certus sis, eorum methodum [methodo], quae de omnibus dubitat, et quae tantopere, ne cespitet, metuit, ut perpetuò palpitando nihil proficiat, vestrae semper praelatum iri. — Recherche de la vérité: AT X, 525.

⁵ "Metaphysica dubitandi ratio" — Meditatio III: AT VII, 36.

⁶ Vgl. Brief an Buitendijck [1643?]: AT IV, 63.

⁷ "[. . .] ie pensay [. . .] que ie reiettas, comme absolument faux, tout ce en quoy ie pourrois imaginer le moindre doute [. . .]. — Discours de la méthode, Quatrième partie: AT VI, 31.

⁸ "[. . .] ideoque non solum objicit illa quae objici solent a Scepticis, sed etiam omnia illa quae objici possunt [. . .]. — Responsiones (vom 16. April 1648): AT V, 147.

“um etwas Festes und Sicheres in der Philosophie zu behaupten”⁹, “um zu sehen, ob alsdann nicht für meine Überzeugung etwas übrigbliebe, das gänzlich unzweifelhaft wäre”¹⁰, “um so alle Zweifel völlig zu beheben”¹¹.

Es ist also eine “[dubitatio] tanquam medium ad clariorem veritatis cognitionem assequendam”¹², wie er diesen Zweifel selbst in einem Brief an Buitendijck charakterisiert. Descartes will durch das äußerste Maß an Zweifeln die Möglichkeiten auch des radikalsten Skeptizismus erschöpfen; aber er tut das unter der ihn leitenden Idee der Wahrheit, die in dieser Krisis als sie selber vollkommen klar hervortreten soll.

So läßt er die Wahrheit und die Verneinung derselben beide in ihrem vollen Gewicht gegeneinanderstoßen. Hierbei aber muß er erkennen, daß der Verneiner der Wahrheit in all seinen Behauptungen immer die Existenz der Wahrheit voraussetzt, denn er schließt ja in seine Behauptungen ein, daß sie selber wahr sind.

“Wir können [gewisse] Dinge nicht bezweifeln, ohne sie zu denken; wir können sie aber nicht denken, ohne anzunehmen, daß sie wahr sind [. . .]; wir können also nicht an ihnen zweifeln, ohne [zugleich] anzunehmen, daß sie wahr sind, d.h. aber, wir können niemals an ihnen zweifeln.”¹³

Das positive Mittel, um zu sicherer Erkenntnis zu kommen, ist für Descartes seine Methode. Es ist die Analysis bzw. die Methode der Reduktion. “Die Analysis zeigt den wahren Weg [. . .] und läßt erkennen, wie die Folgen von den Gründen abhängen”¹⁴. Sie ist die Frage nach den Bedingungen von etwas, die darauf abzielt, es als dieses aus seinem Prinzip abzuleiten. Wesentlich ist dabei, daß man nicht bei einzelnen Reduktionen stehen bleibt, sondern auf die Grundbedingung aller Bedingungen zurückfragt und auch diese in die Warumfrage nimmt. “Denn ganz gewiß lehrt uns der natürliche Verstand, daß es nichts gibt, wovon man nicht fragen dürfte, warum es ist”¹⁵. Auch auf den letzten Grund kann, ja muß die Frage ‘warum?’ gerich-

⁹ [. . .] établir de ferme et d’assuré dans la philosophie. — Quatrièmes réponses: Cous. II, 77.

¹⁰ [. . .] affin de voir s’il ne resteroit point, apres cela, quelque chose en ma creance, qui fust entierement indubitable. — Discours de la methode, Quatrième Partie: AT VI, 31.

¹¹ [. . .] ut ita plane omnes dubitationes tollat [. . .]. — Responsiones (vom 16. April 1648): AT V, 147.

¹² Ein Zweifel “gleichsam als Medium, eine klarere Erkenntnis der Wahrheit zu erlangen”. — Brief an Buitendijck [1643?]: AT IV, 63.

¹³ Car nous ne pouuons pas douter de ces choses - là sans penser à elles; mais nous n’y pouuons iamais penser, sans croire, qu’elles sont vrayes [. . .]; doncques, nous n’en pouuons douter, que nous ne les croyons estre vrayes, c’est à dire que nous n’en pouuons iamais douter. — Secondes réponses: AT IX, 114.

¹⁴ L’analyse montre la vraye voye [. . .] et fait voir comment les effets dépendent des causes [. . .]. — Secondes réponses: AT IX, 121.

¹⁵ Mais certes la lumiere naturelle nous dicte qu’il n’y a aucune chose de laquelle il ne soit loisible de demander pourquoy elle existe [. . .]. — Premières réponses: AT IX, 86.

tet werden, und sie darf eine Antwort verlangen. Ist es aber der *letzte* Grund, so muß er das Warum seines Seins, (und das heißt seiner Existenz wie seines Wesens, in Einheit) in sich tragen. Für Descartes ist diese *causa sui*: Gott.

Das letzte Prinzip der Analysis wird hiermit zugleich zum ersten der genetischen Entfaltung, von dem man deduktiv die unteren Glieder des mannigfaltigen Wirklichen ableiten kann.

Reflektiert man auf diese Methode selbst, so erkennt man bald, daß der methodische Zweifel nichts anderes als die Auswirkung des absoluten Anspruchs der Wahrheit auf alles ist, was nicht in der Wahrheit ist. Der methodische Zweifel zwingt uns ständig, vom Nichtwissen zum Wissen fortzugehen und in einer Art Selektion das bloß Vorgestellte, aber nicht als wahr sich Bewährende auszuschneiden. Er ist also die Zerstörung des Scheins durch die Wahrheit selbst.

Die Worte eines späteren Philosophen, der Descartes allerdings am nächsten kommt, sollen diese Methode noch erläutern: *Fichte* hat diese methodische Position in der WL 1804 aufs trefflichste bezeichnet:

“Wovon man ausgehen könnte, um mit [der so verstandenen Philosophie] zu streiten, ist entweder intelligirt, oder nicht. Ist es intelligirt, so ist es entweder unmittelbar intelligirt, und dieses ist das Princip [unserer Philosophie] selber, oder *mittelbar*, und dies müßten sein Ableitungen des Grundphänomens oder selber aus ihm abgeleitete Phänomene. Zu den letzteren kann man nur vom ersten aus kommen. In diesem Falle daher wäre man auf jede Bedingung einig mit [unserer Philosophie] [. . .] und mit ihr keinesweges im Streite. Wäre es nicht *intelligirt*, und sollte [doch] wahr sein, so müßte man sich zur Bewahrheitung berufen auf sein unmittelbares Bewußtsein; denn es giebt kein drittes, um zum Absoluten selber, oder wenigstens zu einem Scheine desselben zu kommen. Mit dieser Berufung wird man aber ohne Weiteres abgewiesen, unter dem Bescheide: daß grade deßwegen, weil du dir desselben unmittelbar bewußt bist, und hierauf dich berufest, es falsch sei. Zwar hat die Gedankenlosigkeit und Faselei sich einen vornehmen Titel verschafft, den des Skepticismus, und glaubt, daß Nichts so hoch sei, das sie unter diesem Titel nicht erschwingen könne. Von der [wahren Philosophie] muß sie wegbleiben. In der reinen Vernunft läßt sich der Zweifel nicht mehr anbringen; diese trägt und hält sich und Jeden, der in ihre Region kommt, fest und unverrückt. Will sie [d.h. diese Gedankenlosigkeit] aber die Ansichgültigkeit des Bewußtseins bezweifeln — und dies ungefähr ist's, was sie in einigen ihrer Repräsentanten gern möchte, auch es an dieser oder jener Ecke nothdürftig thut, wiewohl sie es noch nie zu einem recht gründlichen Generalzweifel hat bringen können; — will sie dies, so käme sie selbst mit diesem Generalzweifel für die [echte Philosophie] zu spät; denn diese bezweifelt nicht nur provisorisch jene Ansichgültigkeit, sondern sie behauptet und erweist kategorisch die Nichtgültigkeit, die selbst der Generalzweifel nur in Frage stellen würde. Grade der Besitzer der [wahren Philosophie], der alle

Disjunktionen im Bewußtsein überschaut, welche Disjunktionen, die Gültigkeit des Bewußtseins an sich vorausgesetzt, Widersprüche werden, könnte einen, alles bisher Angenommene gänzlich vernichtenden Skepticismus aufstellen, bei welchem wohl selber denjenigen, die bisher mit allerhand Skeptisiererei zum Zeitvertreibe gespielt haben, grauen dürfte, und sie rufen würden: der Spaß gehe doch zu weit! Vielleicht könnte man sich dadurch sogar ein Verdienst zur Aufregung des dermalen stagnierenden philosophischen Interesses machen.”¹⁶

Die Methode des Descartes ist so radikal: sie verlangt nicht weniger als eine vollständige Begründung des Anspruchs jeder Behauptung auf Wahrheit. Sie geht auf *Erkenntnis* der Wahrheit und folgt deshalb nicht “der Ordnung der Gegenstände, sondern nur der der Erkenntnisse”¹⁷. Allerdings dringt ja diese Erkenntnis auf das, was in Wahrheit ist, und erweist sich gerade dadurch schließlich als “[ordo] ad ipsam rei veritatem”¹⁸.

Was ist aber Wahrheit? “[. . .] was mich betrifft”, antwortet Descartes, “so habe ich nie an ihr gezweifelt, denn sie scheint mir ein so transzendental klarer Begriff zu sein, daß es unmöglich ist, nicht von ihr zu wissen. — In der Tat hat man wohl Mittel, um eine Wage zu prüfen, bevor man sich ihrer bedient; aber es gäbe keine, wollte man herausbringen, was Wahrheit ist, wenn man sie nicht von Natur aus kennte. Denn was wäre der Grund unserer Zustimmung zu dem, was uns dies lehrt, wenn wir nicht zu erkennen vermöchten, daß er wahr ist, d.h. aber, wenn wir nicht schon die Wahrheit kennen?”¹⁹

In den Anmerkungen zu seinen “Principia” für sich selbst notiert Descartes: “Das wesentliche Argument für die Wahrheit ist: was nicht nicht gedacht werden kann, und für die Falschheit: was nicht gedacht werden kann [. . .]. Das Eine schließt nämlich das Sein, das Andere das Nichtsein ein.”²⁰

Der Ausgang von der Wahrheit bliebe aber in der Descartesschen Philosophie verhältnismäßig bedeutungslos, wenn Descartes sich nicht entschie-

¹⁶ Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke, Herausgegeben von I.H. Fichte. Bd. I–VIII, Berlin 1845/46; Bd. IX–XI, Bonn 1834/35; X, 196/7. WL 04-II, 139 (Akad.-Ausg. II, 8, 206/208).

¹⁷[. . .] l'ordre des matières, mais seulement celui des raisons [. . .]. — Brief an Mersenne vom [31.] Dezember 1640: Cous. VIII, 431.

¹⁸Meditationes, Praefatio ad lectorem: AT VII, 8.

¹⁹[. . .] pour moy, ie n'en ay iamais douté, me semblant que c'est vne notion si transcendentelement claire, qu'il est impossible de l'ignorer: en effect, on a bien des moyens pour examiner vne balance auant que de s'en seruir, mais on n'en auroit point pour apprendre ce que c'est que la verité, si on ne la connoissoit de nature. Car [quelle] raison aurions nous de consentir a ce qui nous l'apprendroit, si nous ne sçauions qu'il fust vray, c'est a dire, si nous ne connoissions la verité? — Brief an Mersenne vom 16. Oktober 1639: AT II, 596/7.

²⁰Magnum argumentum veritatis, quidquid non possit non concipi; et falsitatis, quod non possit concipi [. . .]. Haec enim implicant esse, alia non esse. — AT XI, 654.

den weigerte, die Wahrheitsfrage irgendwo einzuschränken. Er verlangt eine echte Erkenntnis, und er verlangt eine Erkenntnis der Prinzipien des *Ganzen* der Wirklichkeit. Das bedeutet, daß er jede Beschränkung der Philosophie auf bloße Erkenntnisfragen einerseits und auf eine reflexionslose Ontologie anderseits abweist; und dazu zwingt ihn gerade sein voller Wahrheitsbegriff.

Was wahr sein soll, muß sich in seinem Wahrsein völlig begründen. Dies Wahre soll allerdings in der Philosophie *erkannt*, und zwar – was sich eigentlich von selbst verstehen sollte – *wissenschaftlich* erkannt werden. Das heißt, daß die Philosophie all ihre Setzungen rechtfertigen, daß sie von ihnen Rechenschaft geben muß.

Der Ansatz seiner Philosophie bei der vollen Wahrheit spiegelt sich in den theoretischen und praktischen Regeln, die Descartes für sein Unternehmen aufgestellt hat.

Es sind für den *theoretischen* Bereich im wesentlichen diese:

1. Seine Gedanken nach der Ordnung führen!²¹
2. Etwas nur dann als wahr annehmen, wenn es evident dafür erkannt ist!²²
3. Vollständig sein!²³

Hierin zeigt sich ein voller Wille zur Wahrheit; und es ist zu bedenken, daß für Descartes alles Behaupten eine wesentliche Willensseite hat, so daß er sogar das Urteilen als ein Wollen bestimmen kann. (Das Urteil erhebt Anspruch auf Wahrheit, will also wahr sein, will in seinem Gehalt als wahr gerechtfertigt sein.)

Eben dieser volle Wille zur Wahrheit bedingt einen entschiedenen Ausschluß aller Nichtwahrheit. Die Descartessche Restriktion ist demnach *negatio negationis* und fungiert im Dienste des vollen positiven Sichhingebens an die Wahrheit.

Man kann ohne Übertreibung sagen, daß es sich hier um nichts weniger als die Rückgängigmachung der ersten Sünde im Gebiete des philosophischen Wissens handelt.

Und dies wird ebenso thematisch für die *praktische* Haltung: auch dort ist das erste die volle Hingabe an die volle Wahrheit. Die erste Regel besagt: Man solle dem als Besten Eingesehenen mit dem ganzen Willen folgen. Richtet sich das Denken danach aus, so wird es auch in der Praxis der Lebensführung alle Willkür vermeiden. Es wird, unter Berücksichtigung des Drängenden der Existenzsituation, überall bemüht sein, das Beste herauszufinden.

²¹ *Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ut [...] veritatem inveniamus.* – Regulae ad directionem ingenii, Reg. V: AT X, 379.

²² [...] *non quid alij senserint, vel quid ipsi suspicemur, sed quid clarè et evidenter possimus intueri [...] quaerendum est.* – Reg. III: AT X, 366.

²³ *Studiorum finis esse debet ingenij directio ad solida et vera, de ijs omnibus quae occurrunt, proferenda iudicia.* – Reg. I: AT X, 359.

Sei dies aber auch nur wahrscheinlich, weil Kräfte und Zeit nicht hinreichen zu voller Klarheit zu kommen, so wird das Denken doch diesem einmal gefundenen Besten konsequent folgen, solange es nicht auf klarere Gründe stößt.

Und das bedeutet zugleich etwas Durchgreifendes für den Philosophierenden selbst. Solange die Philosophie noch nicht zum vollendeten Wissen gelangt ist, wäre es gegen den Sinn der Wahrheit, wollte sie ihre ungesicherten Resultate bereits in die Praxis umsetzen. Allen vorschnellen ideologischen Weltreformern und -revolutionären sagt Descartes hier ein kategorisches Nein! Solange die Philosophie ihr Haus nicht vollendet hat, kann der Philosoph auch nicht verantworten, daß man darin wohnt. Da man aber auch während des erkennenden Bemühens lebt, so ist es geboten, in einem sicheren Hause zu bleiben: und dieses Haus bietet der religiöse Glaube und bieten die Sitten und Gesetze der Gesellschaft, in der man lebt, so wie sie von den Weisesten und Besonnensten gelebt werden.

Weder eine skeptische Unentschiedenheit, noch eine dogmatische Anmaßung sind nach Descartes in der persönlichen wie gesellschaftlichen Praxis gerechtfertigt, sondern nur eine vernünftige Entschlossenheit und Bescheidung.

2. Der systematische Grundgedanke

Methode und Gehalt dieser sich durchvollziehenden Philosophie stehen nicht nebeneinander, sondern hängen in einer Einheit zusammen. Wer so entschieden nach der Wahrheit forscht, in dessen Philosophie muß sich auch die Wahrheit in einer bisher ungekannten Weise offenbaren.

Der systematische Hauptgedanke der Descartesschen Philosophie ist denn auch ein völlig neuer, ganz einzigartiger. Unter der leitenden Frage: Ist es wahr? und als wahr erkannt? muß er alles fallenlassen, was sich nicht als wahr auszuweisen vermag. So sucht er ein Seiendes, resp. Sein (*être*), dessen Existenz in sich gewiß ist.

Was die Philosophie aber bisher bot, waren Erfahrungssätze oder bestenfalls Erkenntnisse von Gesetzmäßigkeiten. Was rechtfertigt denn aber die gewöhnlichen Seinsaussagen der Philosophie und mit welchen Gründen erkennt sie den Gesetzmäßigkeiten Wahrheit zu?

Durch eine solche Fragestellung geraten die auf Tatsachen des (Erfahrungs)Bewußtseins und auf Wesenseinsichten der Vernunft sich berufenden dogmatischen Setzungen notwendig ins Wanken.

So schreibt Descartes von den Erfahrungsurteilen: "Da ich gewiß bin, von dem, was außer mir ist, keine Kenntnis haben zu können als durch die Vermittlung der Ideen, die in mir sind, so hüte ich mich wohl, mein Urteil unmittelbar auf die Dinge zu beziehen und ihnen positiv etwas zuzuschrei-

ben, wenn ich es nicht zuvor von ihnen in den Ideen [klar] erfaßt habe.”²⁴ Das ist transzendental gedacht, und damit geht eine ganze Epoche der Philosophie unter.

Hier wird das Wissen nicht mehr unbeachtet liegen gelassen, sondern prinzipiell mit in die Reflexion genommen. Hier ist erkannt, daß alles, wovon ich urteile, notwendig bewußt ist und daß dieser Umstand nicht unterschlagen werden darf.

Die nächste Frage für den, dem dieser transzendente Verhalt klar geworden ist, ist aber, woraus sich das Wissen selber rechtfertigt, und zwar nicht nur das Wissen um Gesetze, sondern insbesondere das Wissen vom Sein.

Der erste Argument: Cogito / sum

Einer umsichtigen Prüfung bleibt nur eine ausgezeichnete Stelle, an der das Sein unmittelbar und mit Gewißheit erreicht wird: das Sein des Ich. Cogito / sum, oder wie Descartes es akzentuiert in den “Meditationen” formuliert: Ego sum, ego existo.

Dieses Sein ist aber denkendes Sein, Denken, das sich selber denkt. Der Nerv allen Denkens, wenn man von der Vielfalt seiner möglichen Inhalte abieht, erweist sich als Urteilen, sowohl als praktisches wie als theoretisches, noch besser gesagt: als Behaupten.

Alles Behaupten ist ein Anspruch-Erheben auf Wahrheit, das für diesen seinen Anspruch einer Rechtfertigung bedarf. Es ist eine affirmatio, die wirklich firma werden muß.

Das Denken allein vermag sich jedoch nicht zu rechtfertigen, denn es steht sich als Bilden und Behaupten seiner selbst immer selber im Wege.

Zu dem gleichen Resultat führt auch eine durchgreifende Untersuchung alles Denkens von Gesetzen. Wir sind wie es scheint genötigt, so zu denken, und als die Wurzel dieser Nötigung zeigt sich das Sein des Geistes selber. Aber ist dies Denken des Denkens wahr? D.h. vermag es sich aus sich selber zu rechtfertigen? Vielleicht bin ich durch eine höhere Macht – Descartes nennt sie einen Genius malignus – so geschaffen, daß ich notwendig Falsches für wahr nehmen muß?

Pascal variiert diesen Gedanken in seinen “Pensées” in der folgenden Weise: “von der Wahrheit dieser Prinzipien haben wir keine andere Gewißheit als die, daß wir sie von Natur in uns finden. Aber die natürliche Denk-

²⁴ Car, estant assuré que ie ne puis auoir aucune connoissance de ce qui est hors de moy, que par l'entremise des idées que i'en ay eu en moy, ie me garde bien de rapporter mes iugemens immediatement aux choses et de leur rien attribuer de positif, que ie ne l'apperçoie auparauant en leurs idées [. . .]. – Brief an Gibieuf vom 19. Januar 1642: AT III, 474.

weise ist kein überzeugender Beweis ihrer Wahrheit — denn die Natur kann sie uns falsch gegeben haben.”²⁵

Man mag das als eine “valde tenuis et, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio”²⁶ bezeichnen. Sie ist aber das Zeichen dafür, daß die Wahrheit im strengen Sinne noch nicht erreicht ist.

Meines Erachtens steckt in diesem Argument die ganze geniale Kraft des Descartes. Was faktisch stehen bleibt, wird vom Denken nicht als wahr anerkannt. Was wahr sein soll, muß sich in seinem Wahrsein selber ausweisen. Es muß sich nicht nur klar und deutlich zeigen, sondern es muß in Eins damit klar und deutlich zeigen, daß es in Wahrheit so ist.

Diese Anforderung führt zu dem überaus kühnen zweiten Satz der Descartesschen Analysis, der da lautet: Sum, ergo Deus est.

Das zweite Argument: Sum / ergo Deus est

“Vieles”, schreibt Descartes in seinen “Regulae”, “ist nämlich notwendig miteinander verknüpft, was von den meisten zum Zufälligen gerechnet wird, die seinen Bezug nicht bemerken: wie diese Behauptung: Ich bin, also ist Gott.”²⁷

Man erreicht den Sinn dieses Gedankens nur, wenn man von dem *ganzen* Ansatz des Descartes ausgeht, nämlich sowohl vom Sein und Wesen des denkenden Seienden, als auch davon, daß es selbst gedacht ist.

Wesen und Sein des Ich, Sein und Gedachtsein desselben verweisen wechselseitig aufeinander und in diesem Wechsel-Verweisen offenbaren sie, daß sie das Sein Gottes voraussetzen.

Das Wesen des seienden Ich ist: Behaupten, aber ein Behaupten, das nur in einem Sich-selbst-Rechtfertigenden seinen zureichenden Rechtsgrund findet.

Das Sein des denkenden Ich ist ein kontingentes, das sich an der Idee Gottes als kontingentes und damit zugleich ein nicht-kontingentes absolutes Sein aus sich erfaßt, welches das Sein Gottes ist, der sich selbst und es begründet.

²⁵ [. . .] *nous n'avons aucune* [. . .] *certitude de la vérité de ces principes*, [. . .] *si non — en (ce) — que nous les sentons naturellement en nous. Or ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante — de leur vérité —*, puisque la Nature peut nous les avoir donnés faux [. . .]. — Edition de Cluny. Paris, 1942, par Zacharie Tourneur, Tome I, 125, 60.

²⁶ “[. . .] einen sehr dürftigen und daß ich so sage metaphysischen Grund zum Zweifeln [. . .].” — *Meditatio III*: AT VII, 36.

²⁷ [. . .] *multa saepe necessariò inter se conjuncta sunt, quae inter contingentia numerantur à plerisque, qui illorum relationem non animadvertunt, vt haec propositio: sum, ergo Deus est* [. . .]. — *Regulae ad directionem ingenii*, XII: AT X, 421. — Zur Erleichterung des Verständnisses setze man Wahrheit als solche = Gott.

Gott ist jenes Sein, das sein Wesen ist²⁸, “Wollen, Erkennen und Schöpfen sind in Gott eins, ohne daß hier eins dem anderen in irgendeiner Rücksicht vorausginge”²⁹.

Gott ist reiner Akt, vollkommenes Selbstgründen jenseits der Differenz von Sein und Erkennen.

Dieser Gott, dessen Idee in jeder Selbsterfassung des Denkens notwendig vorausgesetzt wird – und kein Denken ohne Selbsterfassung –, ist keine Fiktion oder – um Kant zu antizipieren – “regulative Idee”, sondern das lebendige Licht, das sich als lebendiges Zeichen, als “nota impressa” im endlichen Denken kundgibt, in welchem Sein und Begriff vollkommen eins sind.

Wie das Licht der einzige Körper ist, der zugleich seine Helligkeit ist, so ist Gott sein erkanntes Sein und Wesen. Und wie das Licht die Fülle aller Farben ist, so ist er das höchste vollkommene Gut.

“Unter der Idee des Guten denke dir das”, sagt Platon, “was den erkennbaren Gegenständen Unverborgenheit und der erkennenden Seele Erkenntniskraft verleiht.” Doch mehr noch: “Die Sonne verleiht den sichtbaren Gegenständen nicht nur die Sichtbarkeit. Sie ist auch die Ursache ihres Werdens, Wachsens und Gedeihens [. . .] Ebenso erhalten die erkennbaren Dinge von dem Guten nicht bloß ihre Erkennbarkeit. Auch daß sie wesenhaft sind und Dasein haben, verdanken sie ihm.”³⁰

Nur wenn man Gott in dieser Weise als Licht erkennt, versteht man, was Descartes mit seinem zweiten Grundgedanken *Sum/Deus est* sagen will, andernfalls denkt man nur irgendein sehr vollkommenes Ding, nicht aber Gott. “[. . .] deutlich erkenne ich [. . .], daß in mir in gewisser Weise der Begriff des Unendlichen vor dem des Endlichen ist, d.h. also der Begriff Gottes vor dem meiner selbst. Denn aus welchem Grunde würde ich erkennen, daß ich zweifle und begehre, d.i. daß mir etwas fehlt und daß ich nicht ganz vollkommen bin, wenn nicht die Idee eines vollkommeneren Wesens in mir wäre, im Vergleich mit dem ich meine Mängel erfaßte?”³¹

²⁸ Lorsque j'ai dit que Dieu étoit son être, je me suis servi d'une façon de parler fort usitée par les théologiens, par laquelle on entend qu'il est de l'essence de Dieu qu'il existe [. . .]. – Secondes réponses: Cous. VIII, 282.

²⁹ [. . .] c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*. – Brief an einen Freund von Pater Mersenne vom April 1637: Cous. VI, 308.

³⁰ Τοῦτο τοῦν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν φάθι εἶναι [. . .] Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὁράσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξησιν καὶ τροφήν [. . .] Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοῦν μὴ μόνον τὸ γινώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι [. . .]. – *Politeia* VI, 508e–509b.

³¹ [. . .] manifeste intelligo [. . .] priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quàm finiti, hoc est Dei quàm me ipsius. Quà enim ratione intelligerem me du-

So gewiß die konsequente Analysis uns erst zu dieser höchsten Erkenntnis in philosophischer Reflexion *geführt hat*, so gewiß ist auch, daß diese Einsicht immer schon aller Wahrheitserkenntnis zugrunde gelegen hat und als erstes von allem einleuchtet, so daß Descartes sagen kann, daß die, die Gott erkennen, "ohne jeden Vernunftschluß erkennen, daß Gott ist"³².

Man hat diesen genetischen Gottesbegriff immer wieder für ein mittelalterliches Überbleibsel in der Philosophie des Descartes erklären wollen und so den gesamten Sinn dieser Philosophie zerstört.

Denn Gott ist der Gewölbstein dieses ganzen Ansatzes, in Gott erst kommt das Erkennen zu sich selbst und aus Gott allein befriedigt sich der Anspruch des erkennenden Behauptens.

Und ich meine, man sollte doch endlich damit aufhören, einen so einmaligen Mathematiker und Physiker wie Descartes, der besser als alle anderen wissen mußte, was Evidenz und was ein Beweis im einzelwissenschaftlichen Bereiche sind, nicht ernst zu nehmen, wenn er erklärt, er wisse "mit größerer Gewißheit, als er die Wahrheit eines geometrischen Lehrsatzes erfasse, daß Gott ist"³³.

Die Mathematik und die Einzelwissenschaften nämlich setzen Prinzipien und Axiome voraus, die sie als solche nicht mehr in ihrer Wahrheit zu ergründen vermögen; die Philosophie beruhigt sich aber erst dort, wo *aller* Geltungsanspruch gerechtfertigt wird, und das ist: in Gott, dem Totalgrund seiner selbst wie alles Seins, der Gesetzmäßigkeiten wie der Existenzen.

"Ich bin aber der Ansicht", äußert wiederum Descartes, "daß alle, denen Gott den Gebrauch der Vernunft gegeben hat, verpflichtet sind, sie hauptsächlich dazu zu gebrauchen, daß sie versuchen, ihn und sich selbst zu erkennen. Damit habe ich versucht, meine Studien zu beginnen. Und ich sage Ihnen, ich hätte die Grundlagen der Physik nicht finden können, wenn ich sie nicht auf diesem Wege gesucht hätte. Dies ist zwar der Gegenstand, den ich am meisten von allen studiert habe, aber er hat mich, Gott sei es gedankt, keineswegs befriedigt. Doch hoffe ich wenigstens herausgefunden zu haben, wie man die metaphysischen Wahrheiten evidenten beweisen kann als die Beweissätze der Geometrie."³⁴

bitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem? – Meditatio III: AT VII, 45/6.

³² [...] sans aucun raisonnement, ils connoistront que Dieu existe [...]. – Secondes réponses, Fünftes Postulat: AT IX, 126.

³³ [vne demonstration evidente] qui me fait sçauoir plus certainement que Dieu est, que ie ne sçay la verité d'aucune proposition de Geometrie [...]. – Brief an Mersenne vom 25. November 1630: AT I, 182.

³⁴ Or l'estime que tous ceus a qui Dieu a donné l'vsage de cete raison, sont obligés de l'employer principalement pour tascher a le connoistre, et a se connoistre eusmesme. C'est par la que i'ay tasché de commencer mes estudes; et ie vous diray que ie n'eusse

DOSTOJEWSKIS "TRAUM EINES LÄCHERLICHEN MENSCHEN" ALS AUSEINANDERSETZUNG MIT ROUSSEAU UND FICHTE

Es sei gleich vorweg bemerkt: Dostojewski erwähnt in seiner "phantastischen Erzählung" weder Rousseau noch Fichte. Aber der Bericht vom Verderbnis der Menschen im V. Abschnitt des "Traums..."¹ bietet so auffallende Parallelen zu Rousseaus These vom notwendigen Verfall der menschlichen Gesellschaft, wie sie sich insbesondere in dessen ersten beiden Discours² findet, die gesamte Erzählung Dostojewskis ist so eindeutig gegen die These von der Erlösung der Menschheit durch vollkommene Reflexion gerichtet, daß der Vergleich mit den Grundthesen der beiden genannten Philosophen sich aufdrängt. Um diesen Vergleich geht es mir denn auch in den nun folgenden Ausführungen; er kann uns helfen, Dostojewskis Gedanken an seinen rechten ideengeschichtlichen Ort zu stellen.

"On croit toujours avoir dit ce que font les Sciences, quand on dit ce qu'elles devraient faire", schreibt Rousseau in den Bemerkungen, mit denen er die Einwände des Königs Stanislas gegen seine Verfallsthese beantwortete.³ "La Science, toute belle, toute sublime qu'elle est, n'est point faite pour l'homme".⁴ Und im zweiten Discours faßt er seine Ansicht in dem Satz zusammen: "J'ose presque assurer, que l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé."⁵

Rekapitulieren wir kurz die Rousseausche These. Der Mensch, im Unterschied zum Tier ein perfektibles Wesen, lebte im Naturzustand, gleichermaßen von Liebe zu sich wie von Liebe zu anderen Menschen bewegt, in glücklicher ganz unmittelbarer Hingewendetheit an die unmittelbaren Bedürfnisse des Lebens und ihre Befriedigung. Die Natur, die alles in seinen Handlungen bewirkte, hatte ihn an die Kette der Notwendigkeiten geschmiedet, um ihn vor müßigen Beschäftigungen zu bewahren.⁶ Der Mensch erfaßte nur das, was ihm von Natur von Belang war, und existierte, ganz den Er-

¹ Son smeshnogo tscheloweka, in: Dnewnik pisatelja za 1877 g. Polnoe sobranie sotschinenii F.M. Dostoewskogo, t. 12, 117–134. (S.-Petersburg 1906.).

² Vgl. Jean-Jacques Rousseau: Œuvres complètes, hrsg. von B. Gagnebin und M. Raymond, Band III, Paris 1964 (alle Rousseau-Zitate erfolgen nach dieser Ausgabe OC): 1. Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon. En l'année 1750. Sur cette Question proposée par la même Académie: Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs. 2. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.

³ Observations sur la Réponse qui a été faite à son Discours, OC, 41.

⁴ Ebd., 36.

⁵ Ebd., 138.

⁶ Lettre de J.J. Rousseau, de Genève, à M. Grimm. OC, 64.

fordernissen des Augenblicks hingegeben. Außerordentliche Umwälzungen in der Natur aber veranlaßten den Menschen, von seiner möglichen Freiheit Gebrauch zu machen und zu reflektieren.⁷ Mit der Reflexion aber geschah etwas Ungeheuerliches: der Mensch vermochte sich Bilder neben der Realität, und die Realität zum Bild zu machen. Das Bild kann ihm nun mehr bedeuten als die Realität, die Realität, die er zum bloßen Bild verblassen läßt, weniger als das Bild. Die verhängnisvollste Rolle spielt dabei das Bild, das er sich von sich selbst macht. Die Vernunft erzeugte den *amour propre* — nicht zu verwechseln mit dem ganz natürlichen *amour de soi* —, die Reflexion verstärkte diese Liebe zu dem Bilde, das der Mensch sich von sich gemacht hatte. Die Meinung von sich wurde dem Menschen wichtiger als sein wirkliches Sein, die Meinung von sich nicht nur, die *er* sich machte, sondern die Meinung der Anderen. Man könnte in einer Paraphrase des bekannten Wortes der Bibel sagen: der Mensch schuf sich ein Bild von sich selbst, damit dasselbe angebetet werde.

Die Reflexion trennte den Menschen von der unmittelbaren natürlichen Bedürfnisbewältigung; sie ermöglichte es ihm, sein Bild wichtiger zu nehmen als alles andere und von dem, was ihm mißliebig war, zu abstrahieren. Die Reflexion ermöglichte es auch dem Menschen, Vergleiche anzustellen, sie gab ihm unzählbare Kombinationen an die Hand und damit ebensoviel Irrwege, auf denen er sich verlieren kann.⁸ Endlich lehrte sie ihn die "Künste", d.i. die Dispensation von der eigenen organischen Leistung, indem man Mechanismen an deren Stelle wirksam werden läßt.⁹

Eigenliebe, Ungleichheit, die Sucht, eingebilddete Bedürfnisse immer raffinierter zu befriedigen, die Erfindung der Künste und Wissenschaften zu diesem Zweck, Anhäufung von Reichtum auf der Basis der Reflexionsunterscheidung von Mein und Dein, die Schaffung eines Rechts, das das Eigentum schützen sollte, schließlich die Errichtung einer dieses Rechts erzwingenden Macht seien die Folgen dieses Ansatzes gewesen.

Mit der Reflexion zugleich wurde die ursprüngliche einheitliche Kraft des Menschen, die *Vertu*, gespalten. Die künstliche Aktivität trat neben die bloß natürliche, das Reflexionsverständnis neben das bloß intuitive. Diese Spaltung bewirkte eine Schwächung seiner Tauglichkeit (*Vertu*). In der künstlichen Aktivität dispensiert sich der Mensch von einer natürlichen Leistung, und was er nicht mehr tut, verlernt er schließlich. "*Quel est l'avantage d'avoir sans cesse toutes ses forces à sa disposition, d'être toujours prêt à tout événement, et de se porter, pour ainsi dire, toujours tout entier*

⁷ *Inégalité*, OC, 141: "la Nature seule fait tout dans les opérations de la Bête, au-lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'agent libre."

⁸ 1. *Discours*, OC, 18: "Le faux est susceptible d'une infinité de combinaisons; mais la vérité n'a qu'une manière d'être."

⁹ *Émile*, zit. OC, 1308: "A force de rassembler des machines autour de nous, nous n'en trouvons plus en nous-mêmes."

avec soi"¹⁰, ruft Rousseau aus. Aber es hilft nichts, der Reflexionsmensch ist mit Hilfe seiner Künste und Wissenschaften insgesamt stärker als der Naturmensch und er zwingt den letzteren, gerade weil er sich zu erhalten streben muß, daß er seinerseits sich auf den Weg der Reflexion begeben, um überleben zu können.¹¹

Ineins mit der Schwächung der Tauglichkeit bietet die Reflexion zahllose Irrwege der Fortentwicklung an. Der damit sich eröffnenden hohen Wahrscheinlichkeit sich zu verirren verfällt der Kulturmensch um so sicherer, als der amour propre ihn auf die Bahn des Genusses, der Reichtümer und der Versklavung seiner Mitmenschen lenkt. Die Kultur führt zu einem Raubbau an der natürlichen Grundlage¹² und schließlich zur Selbstvernichtung.

Es gibt keinen möglichen Weg mehr zurück zur ursprünglichen Unschuld. "On n'a jamais vu de peuple une foi corrompu, revenir à la vertu."¹³ Der erste Mut ist gebrochen; Bosheit und Schwäche verstärken sich gegenseitig;¹⁴ der wachsenden Leistungskraft der Maschinen entspricht die abnehmende des eigenen Organismus; die zunehmenden Laster führen die Menschen zwar dazu, Gegenmittel gegen sie zu errichten, wie die Gesetze und die Polizei, aber es sind im wesentlichen eben die Laster, in Hingabe an welche wir uns motiviert finden, diesen Instituten uns zu unterwerfen.¹⁵

Eine neue Ordnung, analog der Naturordnung, auf rationaler Ebene läßt sich zwar erdenken, und Rousseau ist überzeugt, ihr Modell im "Contrat social" aufgezeigt zu haben, aber er verzweifelt an dessen Realisierung, weil die Völker, die diesen Contrat verwirklichen könnten, schon zu korumpiert sind. Die Menschheit ist nicht nur immer abhängiger von der selbstgeschaffenen Kultur geworden, sie *will* auch nicht mehr umkehren, ja nicht einmal mehr den Verfalls- und Selbstvernichtungsprozeß retardieren — das einzige, was nun möglich wäre.

Die Wirkung der Künste und Wissenschaften ist dem zu vergleichen, daß man einem Rasenden Waffen in die Hände gibt.¹⁶ Der durch die Reflexion

¹⁰ Inégalité, OC, 136.

¹¹ Émile, zit. OC, 1368: "En sortant de l'état de nature, nous forçons nos semblables d'en sortir aussi, nul n'y peut demeurer malgré les autres: et ce serait réellement en sortir que d'y vouloir rester dans l'impossibilité d'y vivre; car la première loi de nature est le soin de se conserver."

¹² Inégalité, OC, 198: "La destruction du sol, c'est-à-dire, la perte de la substance propre à la végétation, doit s'accélérer à proportion que la terre est plus cultivée, et que les habitants plus industrieux consomment en plus grande abondance ses productions de toute espèce."

¹³ Observations, OC, 56.

¹⁴ Émile, zit. OC, 1330.

¹⁵ Inégalité, OC, 1357: "Les vices qui rendent nécessaires les Etablissements Politiques sont les mêmes qui en rendent l'abus inévitable."

¹⁶ Dernière réponse, OC, 78: "Si les hommes sont méchants [...] il est très-certain qu'elles (cf. les Sciences) y feront beaucoup plus de mal: il ne faut point donner d'armes à des furieux."

entbundene Mensch treibt Raubbau an sich und der ganzen Natur. Die Zerstörung des Bodens, der Substanz, die die Vegetation ermöglicht, muß sich in dem Maße beschleunigen, als die Erde mehr und mehr kultiviert wird und die gewerbestärksten Nationen immer ausgiebiger alle Art Produkte konsumieren. Am Ende steht auch in diesem Bereich, wie in dem der Schwächung der eigenen organischen Eignung und der gesellschaftlichen Zerrüttung, die Vernichtung.

Dieser alles in allem noch vorwiegend naturalistischen Geschichtstheorie Rousseaus widersprach die deutsche, von Kant begründete Transzendentalphilosophie, am vollkommensten durch Fichte, mit der Einsicht, daß der Mensch nicht akzidentell sondern substantiell Reflexionswesen ist. Wir sind durch und durch Reflexion und können auf Grund unseres Wesens gar nichts anderes sein. Der Mensch ist kein Ereignis in der Natur, sondern die Natur ist ein Moment in der Reflexion endlicher Vernunft.

Offenbar mit Hinsicht auf Rousseaus These schrieb Fichte 1795 an Jacobi die seitdem berühmt gewordenen Worte: "Wozu ist denn nun der spekulative Gesichtspunkt und mit ihm die ganze Philosophie, wenn sie nicht für's Leben ist? Hätte die Menschheit von dieser verbotenen Frucht nie gekostet, so könnte sie der ganzen Philosophie entbehren. Aber es ist ihr eingepflanzt, jene Region über das Individuum hinaus, nicht bloß in dem reflektierten Lichte, sondern unmittelbar erblicken zu wollen; und der erste, der eine Frage über das Daseyn Gottes erhob, durchbrach die Grenzen, erschütterte die Menschheit in ihren tiefsten Grundpfeilern, und versetzte sie in einen Streit mit sich selbst, der noch nicht beigelegt ist, und der nur durch kühnes Vorschreiten bis zum höchsten Punkte, von welchem aus der spekulative und praktische [Gesichtspunkt] vereinigt erscheinen, beigelegt werden kann. Wir fingen an zu philosophiren aus Uebermuth, und brachten uns dadurch um unsre Unschuld; wir erblickten unsere Nacktheit, und philosophiren seitdem aus Not für unsere Erlösung."¹⁷

Es ist dem Menschen eingepflanzt, d.i. es gehört zu seinem Wesen, über das Individuelle, das er unmittelbar erfaßt, hinaus, die Prinzipien der Wirklichkeit erkennen zu wollen. Ein Naturzustand des Menschen kann nicht einmal ohne Widerspruch gedacht werden: der Mensch *ist* nur als Vernunft in zumindest angehobener Reflexion. Nicht das Bild, das der Mensch sich von sich selber machte – denn dies Bild schafft er nicht erst akzidentell, er *ist* es –, sondern das, was er der Erkenntnis als sie absolut begründend zugrundelegte – die "Frage über das Daseyn Gottes" brachte den Menschen in Widerspruch mit sich selbst. "[So] wie reflektiert wird, [...] zeigt sich das: *ich* denke es: wie aber dieses sich zeigt, entsteht Zweifel: ist es auch so? – Der Grund dieses Phänomens ist eigentlich der: das in sich selbst faktisch aufgegangene Wissen sieht eben darum, weil es darin aufgegangen ist,

¹⁷ Brief v. 30.8.1795, Akad.-Ausg. III,2, 392/393.

nichts Anderes; es ist in ihm [...] kein Zweifel oder Wanken. Wie aber auf dasselbe reflektiert wird, erscheint es als *Wissen* [...]. Aber das Wissen kündigt durch sich selbst sich an als bloßes Schema, keineswegs [als] Realität [...]. Alle Reflexion zerstört die Realität [...]. Soviel wurde Gewissen, die [diese Frage] studierten, klar. [...] Nun wollten sie doch die Realität nicht fahren lassen. Also[, sagten sie:] man muß eben nicht reflektieren: das Reflektieren [...] ist der Grund [des] Nihilismus [...]. Auf [diese Weisheit ist] die Naturphilosophie aufgebaut [...]. Das Absolute ist da, wo man nicht mehr reflektieren *soll*. Wo soll man denn nun nicht mehr? Jeder nach seinem Willen! [...]/

Was wäre denn das wahre Mittel, diesem Sturze der Realität [...] zu entgehen? Das Wissen erkennt sich als *bloßes Schema*: darum muß es doch wohl irgendwo auf reiner Realität fußen [...]. Man muß darum gerade reflektieren bis zu *Ende*. Die Reflexion, als vernichtend die Realität, trägt in sich selbst ihr Heilmittel; den *Beweis der Realität des Wissens eben selbst*"¹⁸ und das ist: der alles begründenden Realität Gottes.

Die unvermeidbare Reflexion hat nach Fichte die Menschen zur Auflösung ihrer instinktgebundenen Grundlage und von deren Exponenten, Herrschaft und Autorität, geführt. Das Resultat dieser angehobenen Reflexion ist der Zustand "vollendeter Sündhaftigkeit",¹⁹ in dem jeder nur *seinen* Begriff von der Wirklichkeit gelten läßt.

Soweit gesehen, könnte es scheinen, daß auch Fichte die Rousseausche These von der Destruktivität der Reflexion vertritt, wenn auch aus anderen Voraussetzungen. Da diese Reflexion, bloß als solche, notwendig und nicht ein Akt des "Übermutes" ist, wären wir, wenn wir uns über das moralische Gefühl hinwegsetzen, zu Solipsismus und Egoismus samt deren gesellschaftlichen Folgen und damit zur Autodestruktion aufgrund unserer Wesenheit verdammt. Zwar sagt sich der Mensch im Stadium der vollendeten Sündhaftigkeit: "У нас наука, и через нее мы отыщем вновь Истину, но примем ее уже сознательно",²⁰ ganz wie in Dostojewskis "Traum...". Aber das logische Ende der Wissenschaft lautet "ничего при мне не есть", folglich aber: *везде все равно*".²¹

Wie wir aber gesehen haben, beruht der Sündenfall des Menschen nach Fichte *nicht* auf einer notwendigen Folge aus seiner Wesensstruktur, Reflexion zu sein, sondern auf einem in Trägheit und Willkür begründeten schuld-

¹⁸ J.G. Fichte: Wissenschaftslehre, 1812, NW II, 325 ff.

¹⁹ J.G. Fichte: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, SW VII, 11/12: "Die Epoche der Befreiung, unmittelbar von der gebietenden Autorität, mittelbar von der Botmäßigkeit des Vernunftinstincts und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt: [ist] das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden: *der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit*."

²⁰ Son..., V: "Wir haben die Wissenschaft, und durch sie werden wir aufs neue die Wahrheit finden, aber wir nehmen sie dann schon bewußt an."

²¹ Ebd., I: "Außer mir ist nichts", folglich aber: "Alles ist völlig gleichgültig".

haften Abstandnehmen vom Durchreflektieren. Durchreflektieren hingegen führt ihn zur Intellektion der alles begründenden und belebenden Realität Gottes. Denn die konsequente und integrale Erkenntnis führt nicht wie bei Hegel zur absoluten Immanenz des sich durchführenden Begriffes, dieser letzten und äußersten Konsequenz der Reflexion, wie Rousseau sie ansetzte, sondern durch die Erhebung zur Tathandlung zu der Einsicht, daß selbst das absolute Wissen nur Erscheinung des absoluten Gottes ist, aus dem der Religiöse und der Sittliche lebt, indem Gott sich ihm in kreativen Ideen offenbart.

Wohlgemerkt – es bleibt in die Freiheit des Menschen gestellt, ob er den Auftrag Gottes erfüllt. Keine "List der Vernunft" führt ihn, oder besser gesagt: sich selbst, zum Ziele. Fichte hat dies in den lapidaren Satz zusammengefaßt: "Die ganze eigenthümliche Zeit der Menschen, die menschlichen Verhältnisse, machen nur die Menschen selber, und schlechterhin keine außer ihnen befindliche Macht."²²

Bei Rousseau blieb merkwürdig zwielichtig, ob die Geschichte des Kulturverfalls eine bloße gedankliche Konstruktion zur Erklärung des jetzigen Zustandes oder eine Geschichtserzählung im eigentlichen Sinne sein sollte. Für Dostojewski in seinem "Traum..." stellt sich diese Frage nicht. Es kommt gar nicht darauf an, ob der Sündenfall nur erträumt ist oder Wachwirklichkeit. "Denn wenn man einmal die Wahrheit erkannt, sie nur einmal gesehen hat, so weiß man doch, daß sie die einzige Wahrheit ist und es außer ihr eine andere überhaupt nicht geben kann – einerlei, ob man schläft oder wacht."²³ "Denn hier [in diesem Traume von Paradies und Sündenfall] geschah etwas Derartiges, etwas bis zu solch einem Entsetzen Wahres, daß es einem ja gar nicht hätte träumen, *nur* träumen können."²⁴ "Die Empfindung der Liebe jener unschuldigen, schönen Menschen zu mir ist für alle Zeiten in mir geblieben, und ich fühle, wie ihre Liebe sich auch noch jetzt von fernher auf mich ergießt."²⁵ "Ich habe die Wahrheit gesehen, – nicht, daß ich sie mit meinem Verstande erfunden hätte, nein, ich habe sie gesehen, gesehen, und ihr *lebendiges Angesicht* hat meine Seele bis in alle Ewig-

²² J.G. Fichte: Reden an die deutsche Nation, Berlin 1808, 464/65: "Lasset, o lasset euch ja nicht lässig machen durch das Verlassen auf andere, oder auf irgend etwas, das außerhalb eurer selbst liegt; noch durch die unverständige Weisheit der Zeit, daß die Zeitalter sich selbst machen, ohne alles menschliche Zuthun, vermittelst irgend einer unbekannten Kraft. [...] Wohl mögen Regen, und Thau, und unfruchtbare und fruchtbare Jahre, gemacht werden, durch eine uns unbekannte, und nicht unter unsrer Gewalt stehende Macht; aber die ganz eigenthümliche Zeit der Menschen, die menschlichen Verhältnisse, machen nur die Menschen sich selber, und schlechthin keine außer ihnen befindliche Macht. Nur wenn sie alle insgesamt gleich blind und unwissend sind, fallen sie dieser verborgenen Macht anheim: aber es steht bei ihnen, nicht blind und unwissend zu seyn." (SW VII, 487).

²³ Son..., II.

²⁴ Ebd., IV.

²⁵ Ebd.

keit erfüllt. Ich sah sie in einer so vollendeten Ganzheit – Wie soll ich nun glauben, daß es diese Wahrheit nicht [...] geben kann?"²⁶ – Es kommt auch nicht darauf an, wie und durch wen sich der Sündenfall ereignet hat. Denn kein erster Mensch, der vom Baum der Erkenntnis aß, ist schuld an unserem Unheil, sondern, gerade so wie der "Lächerliche", hat *jeder von uns* die Menschheit verdorben. Dies folgt auf dem geraden Wege der Konsequenz aus Dostojewskis Axiom: "Jeder ist für jeden und für alles schuldig." Der Starets Zosima spricht diesen Gedanken so aus: "Wenn [der Mensch] sich bewußt wird, daß er nicht nur schlechter ist als alle in der Welt da draußen, nein, daß er auch schuldig ist vor allen Menschen, für alle und jedes: schuld an allen Sünden der Menschen, soweit sie der Welt zur Last fallen und soweit sie von einzelnen Personen begangen werden, wenn er sich alles dessen bewußt wird, dann erst wird das Ziel unserer Vereinigung erreicht. Wisset, ihr Lieben, daß jeder einzelne von uns ganz zweifellos Schuld trägt für alle und alles auf der Erde, und das nicht nur, sofern er Anteil hat an der allgemeinen Schuld der Welt, nein, ein jeder trägt auch unmittelbar für seine Person Schuld für alle Menschen und für jeden Menschen auf der ganzen Erde. Diese Erkenntnis bedeutet die Krone auf dem Wege [...] für jeden Menschen auf der ganzen Erde. [...] Nur in dieser Erkenntnis wird euer Herz gerührt werden in der Liebe, die grenzenlos ist, alle Welt umspannt und keine Sättigung kennt."²⁷ Man versteht von dieser Voraussetzung aus, daß der "Lächerliche" wie in einer Wiederholung dieses unseres Erdengeschehens auf dem anderen Planeten eben gerade selbst "alle verdarb".²⁸

Nach Rousseau war es, um den Ausdruck Fichtes, der auf ihn gemünzt ist, noch einmal zu gebrauchen, der Übermut in der Reflexion, der den Menschen verdarb. Nach Dostojewski ist es die Lüge. "Этот атом лжи проник в их сердца и понравился им: затем быстро родилось сладострастие, породило ревность, ревность – жестокость."²⁹ Mit dieser Auffassung der Ursache des Sündenfalls ist dessen religiös-ethische Dimension wieder eingebracht. Auch die Lüge stellt ein Scheinbild an die Stelle der Wirklichkeit, aber sie kommt aus dem Herzen, nicht aus dem Verstand. Ganz dem entsprechend setzt der Lächerliche auch in seinem geträumten Selbstmord die Pistole nicht an den Kopf, sondern an das Herz. Dostojewski gibt auch einen Hinweis darauf, worin das Wohlgefallen an der Urlüge bestand, denn die Eifersucht (ревность), eine entgegengesetzte göttliche Eifersucht, taucht im Gegensatz gegen die egoistische Eifersucht der Versündigung im "Traume" auf: die Eifersucht, daß es eine Wiederholung der einzigartig geliebten Erde im Weltall geben könnte. "Wie darf es eine solche Wiederholung geben [...]"

²⁶ Ebd., V.

²⁷ Die Brüder Karamasow, 2. Teil, 4. Buch, 3. Kap.

²⁸ Son..., V.

²⁹ Ebd.: "Dieses Atom Lüge drang in ihr Herz und gefiel ihnen; und bald keimte Wollust auf, erzeugte Eifersucht, und die Eifersucht – Grausamkeit."