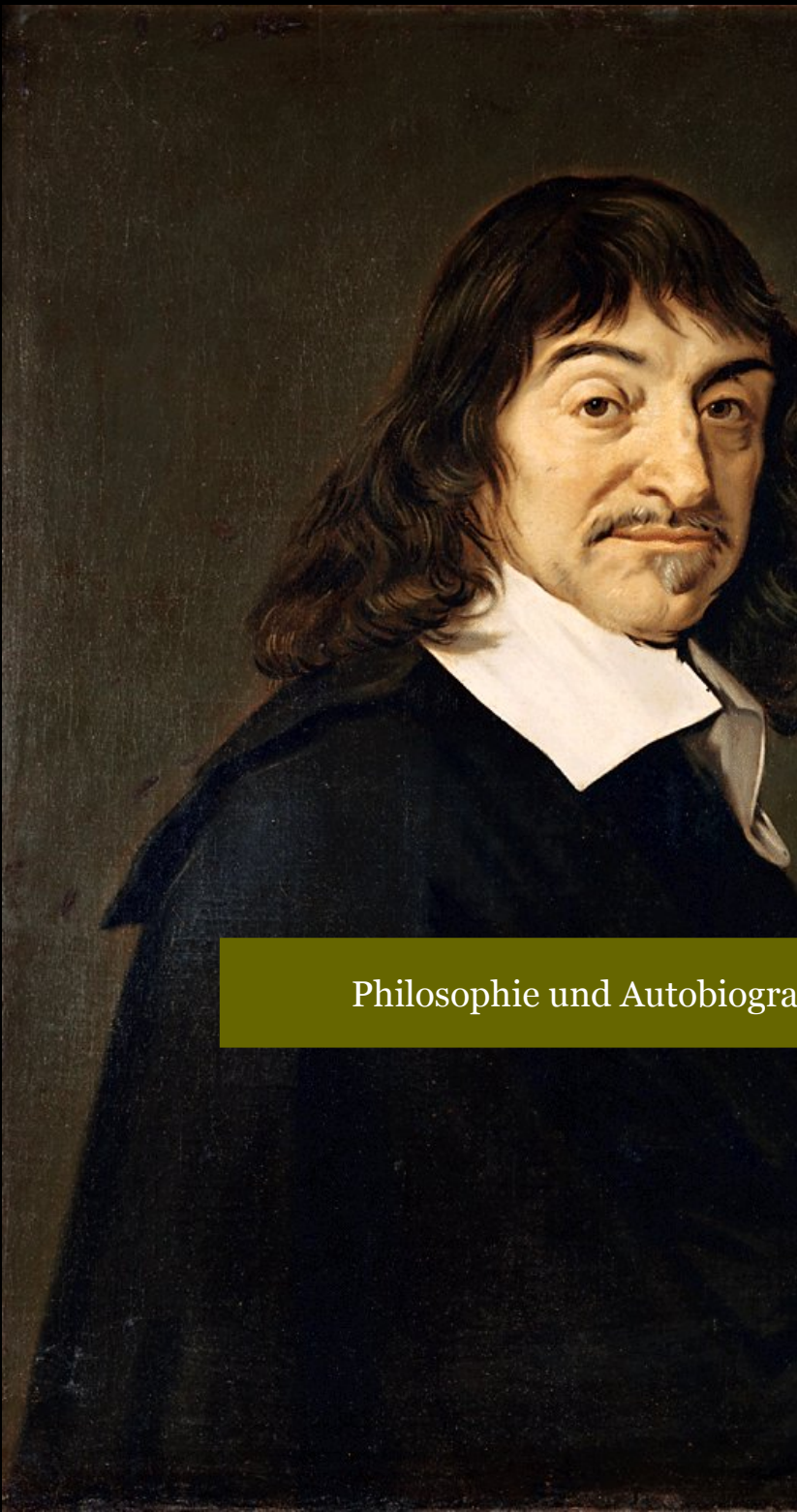


Jörg Ossenkopp



Was ist
ein Philosoph?

Philosophie und Autobiographie bei René Descartes

Was ist ein Philosoph?

Philosophie und Autobiographie bei René Descartes

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie
am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften
vorgelegt von
Jörg Ossenkopp

Berlin 2011

Erstgutachterin Prof. Dr. Sybille Krämer

Zweitgutachter Prof. Dr. Ulrich Johannes Schneider

Tag der Disputation: 20.10. 2011

Umschlaggestaltung: Jörg Ossenkopp

Nach Frans Hals, Porträt des René Descartes, etwa 1649-1700 (Louvre)

Impressum

Copyright: © 2011 Jörg Ossenkopp

Druck und Verlag: epubli GmbH, Berlin,

www.epubli.de

ISBN 978-3-8442-1442-0

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Descartes als praktischer Philosoph.....	4
Synopsis der folgenden Kapitel.....	14
1. Der <i>Discours de la méthode</i> als philosophische Autobiographie.....	17
1.1 Über das Verhältnis von Autobiographie und Philosophie im <i>Discours</i>	17
Autobiographie, Fiktion, Geschichte.....	18
Das Publikum des <i>Discours</i> : Lektüre und Offenheit.....	24
Philosophische Allgemeinheit, autobiographische Partikularität.....	28
Vernunft und Physiologie des Denkens.....	35
Autobiographische Kritik zwischen Allgemeinem und Partikularem.....	39
1.2 Autobiographie und die Denkfiguren von Weg und Haus.....	45
Weg, Methode, Autobiographie.....	46
Zwei, drei Häuser des Selbst: Descartes' <i>morale par provision</i>	61
1.3 Autobiographie als philosophische Selbsttechnik.....	80
Autobiographie als Selbsttechnik vor dem <i>Discours</i>	81
Descartes' philosophische Konversion.....	87
Descartes als frühneuzeitlicher Parrhesiast.....	100
2. Die <i>Meditationen</i> als autobiographische Philosophie.....	117
Einleitung: Argumente und Meditationen.....	117
Cavell.....	118
Descartes.....	124
2.1 Meditation und Rezeption.....	128
Descartes und die Kultur der Meditation im 17. Jahrhundert.....	128
Caterus als scholastischer Leser.....	131
Arnauld als augustinischer Leser.....	139
2.2 Skepsis als transformierende Meditationspraktik.....	143
Elemente der Zweifelsmeditation.....	146
Meditative Lektüre.....	156
Wahrheit und Übung.....	165
2.3 <i>Cogito</i> und Autobiographie.....	171
Wer bin ich?.....	171
Das <i>Cogito</i> ist kein Argument.....	177
Perfektionismus und die Unvollkommenheit des <i>Cogito</i>	182
Autobiographie und Physiologie des Denkens.....	192
3. Was ist ein Philosoph?.....	203
Gassendi als Nicht-Philosoph.....	203
Zusammenfassung.....	211
Literaturverzeichnis.....	214
Ausgaben der Texte von Descartes.....	214
Andere Texte.....	215

Einleitung: Descartes als praktischer Philosoph

Wenn einem zeitgenössischen Physiker eine wissenschaftliche Erfindung gelingt, so steht diese Erfindung zwar fraglos im Kontext des gelebten Lebens dieses Physikers, hat bestimmte Vorbedingungen in seiner Persönlichkeit und körperlichen Konstitution, in dessen sozialem und institutionellem Umfeld, und hat gegebenenfalls tief gehende Auswirkungen auf den weiteren Verlauf seines Lebens. Dennoch kann man die physikalischen Theorien, Beweisführungen und Versuchsanordnungen, die jene physikalische Erfindung ausmachen, würdigen und verstehen, ganz ohne ihre biographischen Begleitumstände zu kennen. Entsprechend wenig wird der Physiker gehalten sein, in die Präsentation seiner Ergebnisse autobiographisch erzählende Abschnitte zu integrieren. Im Gegenteil, dies wäre dem wissenschaftlichen Erfolg seiner Präsentation wohl eher abträglich. Theorie und Leben haben in der heutigen Wissenschaft nur kontingent etwas miteinander zu tun. Nur ganz zufällig war es *dieser* Physiker mit seiner konkreten Lebensgeschichte und Verfasstheit, dem jener theoretische Durchbruch in der Physik gelungen ist, darin liegt ein wichtiger Teil zeitgenössischer wissenschaftlicher Objektivität begründet. In der Philosophie dagegen liegen die Dinge womöglich anders.¹ So kann man einer recht neuen Einführung in die Philosophie gleich zu Beginn folgende Sätze entnehmen:

»Wer mit einem Blick auf die Fächereinteilung der heutigen Universität von Philosophie spricht, meint ein kleines, meistens in den Geisteswissenschaften angesiedeltes Fach. Und wer sich einer heute sehr beliebten Form anschließt, erbetene Definitionen durch simple Beschreibungen zu ersetzen, kann die Frage 'Was ist Philosophie?' mit der billigen Antwort zurückgeben: was die Philosophen treiben. (Die zwangsläufig nächste Frage 'Was ist ein Philosoph?' wird schon nicht mehr gestellt, weil das Einmünden in einen fruchtlosen Definitionszirkel auch dem schlichten Verstand sofort sichtbar wird.)«²

Diese Sätze dienen nur zur Einleitung einer Einführung, stehen gewissermaßen am Rand, wo es noch nicht richtig ernst wird und kaum philosophisch.³ Mehr noch, die Beschäftigung mit der Verbindung zwischen Philosoph und Philosophie wird in jenen Sätzen sehr schnell als zirkulär und fruchtlos bezeichnet – und dadurch wird ein *problema* konstruiert im Sinne der ursprünglichen griechischen Bedeutung,

¹ Alexander Nehamas konstatiert, dass Philosophen und Physiker sich zwar faktisch zumeist in diesem Punkt nicht unterscheiden, dass manche Philosophen jedoch das Gefühl haben, dass dem nicht so sein sollte. Die grundlegende Frage für ihn besteht darin, ob man Philosophie als eine rein theoretische Disziplin auffasst oder in ihr einen irreduziblen praktischen Aspekt sieht (Nehamas 1998, 1f.). Genau dieser *praktische* Aspekt ist für Descartes in seiner Auffassung von Philosophie und auch in seinem Verständnis dessen, was ein Philosoph ist, von zentraler Wichtigkeit.

² Janich 2000, 22.

³ Ganz ähnlich verhält es sich mit dem kurzen Aufsatz von Ronny Kraus "Was ist ein Philosoph? Eine steuerrechtliche Antwort", der, noch nicht unter einer Überschrift eingeordnet, als erster in der Festschrift für Hans Julius Schneider auftaucht und der anscheinend weniger ernst, sondern eher humoristisch gemeint ist, als eine Art Auflockerung zu Beginn (Kraus 2010, 3-6).

einem Hindernis zur Abwehr.⁴ So wäre es doch durchaus interessant zu untersuchen, warum die Möglichkeit der Beschreibung von Philosophie anhand des Philosophen zunächst als so naheliegend erscheint. Denn immerhin war das nicht immer der Fall. In der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen aristotelischen Schulphilosophie war Wahrheit transzendente Wahrheit, und der philosophische Blick somit auf das Seiende gerichtet. René Descartes fungiert in der allgemein akzeptierten philosophiehistorischen Einschätzung als Emblem für die frühneuzeitliche Veränderung dieser Situation: Wahrheit wird als Evidenz im Denken gefunden, das Subjekt konstituiert sich aus dem Denken, somit wird in der Subjektivität die philosophische Aufmerksamkeit gebündelt und diese dann vor den Zugang zum Seienden geschaltet.⁵ In der Scholastik war es daher vor jener Entwicklung stets möglich, vom Philosophen abzusehen, wenn es um Philosophie ging. Nach Descartes muss sich Philosophie auf den Philosophen zurückbeziehen, wenn es um Sicherung von Wahrheit und Rechtfertigung von Philosophie geht.⁶ Dadurch jedoch beginnt das, was der Philosoph ist, erneut aus dem Blickfeld zu geraten und sich aufzuspalten in die konkrete und partikuläre Person des Philosophen und den Philosophen als philosophisches Subjekt.⁷ Die Person ist die Erscheinungsform des Philosophen in der Geschichte, das durch Erzählung erfassbare Selbst, die Verkörperung eines Denkens,⁸ das Subjekt dagegen konstituiert sich aus dem unpersönlichen Denken, das sich in der Folge wiederum aufgespalten hat in reines logisches Denken und den physiologisch-faktischen Denkvorgang.

Wenn sich diese Verbindung von Philosoph und Philosophie ineins mit der Aufspaltung von Subjekt und Person in der philosophiehistorischen Forschung mit dem Namen René Descartes verbunden hat, findet sich in seinen Texten bei genauerer Lektüre dennoch einiges Autobiographische, und dies direkt neben frühneuzeitlichen physikalischen Theorien. Nach unserem zeitgenössischen Verständnis war René Descartes Philosoph und Physiker zugleich:⁹ die Physik ist in seinem berühmten Bild des Baumes der Philosophie der dicke und feste Stamm, der die Äste der Mechanik, Medizin und Ethik trägt, von denen man dann die Früchte der Wissenschaft ernten kann. So besteht der Großteil der *Prinzipien der Philosophie*, aus deren Vorwort jenes Bild des Baumes der Philosophie stammt, aus physikalischen Theorien. Schon zuvor hatte sich Descartes intensiv mit physikalischen Problemen auseinandergesetzt: *Le monde*, geschrieben um das Jahr

⁴ Siehe LSJ, Art. *problema* (die Auflösung der Siglen und Abkürzungen lässt sich im Literaturverzeichnis auffinden).

⁵ Blum 1998, 10; Heidegger 1998 (orig. 1961), 125.

⁶ Blum 1998, 9; Blum macht jedoch mehrere frühere Formen dessen, was er als "Philosophenphilosophie" bezeichnet aus, er stellt in diesem Zusammenhang Marsilio Ficino, Nikolaus von Cues, Giordano Bruno und Valeriani Magni vor.

⁷ Descombes 1991, 120-134.

⁸ Schneider 1990.

⁹ In einem kurzen Interview von 1966 mit dem Titel "Was ist ein Philosoph?" sagt Michel Foucault, dass Descartes als Mathematiker galt. (Foucault 2001, 713) Descartes selbst sieht sich wenigstens nicht *nur* als Mathematiker, sondern auch als Philosophen (z.B. in B, 56; AT I, 198 [die Auflösung der Abkürzungen findet sich im Literaturverzeichnis]). Und sowohl Mathematik als auch Physik laufen in der frühneuzeitlichen Naturphilosophie ineinander.

1630 herum und nicht zu Lebzeiten veröffentlicht, ist ein physikalisches Werk, genauso wie große Teile der *Dioptrique*, die 1637 zusammen mit dem *Discours de la méthode* erschien. Descartes' Physik, der Stamm des Baumes der Philosophie, findet ihren festen Halt in der philosophischen Metaphysik, welche die Wurzeln des Baumes bildet.

Descartes hatte jedoch genauso eine eigene Art und Weise, sich mit dem zu beschäftigen, was ihn selbst als Philosophen ausmacht. Im Gegensatz zu einem heutigen Physiker veröffentlichte Descartes sein erstes Buch mit seinen physikalischen Theorien zugleich mit einer jenen Theorien als Einleitung vorangestellten philosophischen Autobiographie, dem *Discours de la méthode*. Und auch zuvor hatte Descartes in seinen damals noch unveröffentlichten Schriften Autobiographisches mit Theoretischem vermischt, wie aus den frühen Notizbüchern sowie den *Regulae* ersichtlich ist. Genauso finden sich in den späteren *Meditationes de prima philosophia*¹⁰ mehrere autobiographisch erzählende Abschnitte. Während zeitgenössische wissenschaftliche Theorien also zumeist ganz ohne einen Bezug auf das Leben des partikularen Wissenschaftlers auskommen, ergibt sich hier – zunächst an der Oberfläche – ein anderes Erscheinungsbild der Cartesischen Wissenschaft.¹¹ Die Frage nach dem Philosophierenden, noch vor jeder Aufteilung in abstraktes Denken und konkrete Lebensvollzüge, ist ein wichtiger Aspekt dieser philosophischen Texte.

Descartes berichtet von den Begleitumständen seiner eigenen Theoriebildung, mehr noch kommt er jedoch auf die eigene Verfasstheit und die spezifische Seinsweise des Philosophen zu sprechen; er betont immer wieder, wie wichtig es in der Philosophie ist, die Kindheit, vor allem die Verbindung von Körper und Seele, die in der Kindheit gegründet ist, hinter sich zu lassen. Er zeigt seinen Lesern die Wege auf, die er selbst beschritten hat. Er erzählt, welche Vorstellungen er von sich selbst hatte, er berichtet von Meditationen und wie er sie durchgeführt hat, und wie diese

¹⁰ Die erste Auflage der *Meditationes* ist aus dem Jahr 1641, die zweite wurde 1642 herausgegeben. 1647 erscheint eine französische Ausgabe, die von Descartes selbst erstellt wurde, auf der Vorlage sowohl einer Übersetzung des Haupttextes durch den Duc de Luynes als auch einer Gesamtübersetzung von Claude Clerselier.

¹¹ Daniel Garber benutzt für sein Buch "Descartes Embodied" (2001) den Untertitel: "Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science". Garber weist darauf hin, dass es ein Anachronismus wäre, im 17. Jahrhundert versuchen zu wollen, Wissenschaft und Philosophie zu trennen. Cartesische Wissenschaft ist Naturphilosophie, dennoch man kann hier die "Erste Philosophie" oder Metaphysik trennen von Physik, Mathematik und Medizin (ebd., 9). Die Rolle der Cartesischen Wissenschaft ist für das Descartes-Bild der neuesten Forschung in den letzten Jahren immer wichtiger geworden (Cottingham 2006, 188f.). Die Bezeichnung "Cartesische Wissenschaft" ist meines Erachtens unter anderem auch deshalb besonders treffend, weil Descartes aus heutiger Perspektive durchaus ein recht eigenes Verständnis von Wissenschaft vertreten hat, wenn man sich das Verhältnis von Experiment, Imagination und Vernunft bei Descartes anschaut, das in phantastischen kosmologischen Modellen resultiert, zum Beispiel in der für uns recht merkwürdigen Zuschreibung solch zentraler Rolle für die Zirbeldrüse oder in imaginären Wechselwirkungen zwischen körperlichen Zuständen und verschiedenen Gefühlen und Leidenschaften, wie er dies in den *Leidenschaften der Seele* beschreibt.

ihn und seine Vorstellungen verändert haben. Er berichtet auch von Schwierigkeiten, die er hatte, die Konsequenzen seiner eigenen Theorien für sich selbst anzunehmen. Hat man dabei nur das zeitgenössische Bild des Wissenschaftlers vor Augen, so mag es vielleicht nahe liegen, diese Phänomene als nebensächlich und nur der eingängigeren Darstellung geschuldet abzutun,¹² um sich anschließend auf das als "eigentlich systematisch" Verstandene zu beschränken. Und tatsächlich ist das Thema der Verbindung von Autobiographie und Philosophie bei Descartes bisher zumeist nur im Vorübergehen gestreift worden (und wenn, wurde zudem häufig ungefragt von der wesensmäßigen Verschiedenheit der beiden ausgegangen). Es gibt nicht viele Autoren wie zum Beispiel Harry Frankfurt, der sowohl den *Discours* als auch die *Meditationen* als autobiographische Texte ansieht, in denen, wie er sagt, Philosophie nicht geschwächt wird durch das Kappen der Verbindung zum jeweilig eigenen Leben.¹³ Folgt man jedoch dieser Intuition noch weiter, so bemerkt man, dass die autobiographischen Elemente nicht nur dem Zweck dienen, den Lesern eine einfachere Rezeption zu ermöglichen. Sondern es wird ganz im Gegenteil deutlich, dass die Frage nach dem Philosophen den Charakter der Cartesischen Philosophie in essentieller Art und Weise bestimmt, und eben genau die Frage nach dem Philosophen beantwortet Descartes durch philosophische Autobiographie. Daraus ergibt sich sogleich die erste Bestimmung des Philosophen für Descartes: er ist ein *praktischer* Philosoph, d.i. ein Philosoph, für den Philosophie nicht vollkommen in Theorie und in Texten aufgeht.

Im *Discours* zeichnet Descartes dazu ein ätzendes Gegenbild eines scholastischen und spekulativen Philosophen. Im Gegensatz zu einem praktischen Philosophen arbeitet ein spekulativer Philosoph daran, seinen Überlegungen den Schein von Wahrheit zu geben. Für Descartes besteht insgesamt das Charakteristikum der scholastischen Philosophie darin, dass sie es ermöglicht, über alles mit einem Schein von Wahrheit zu reden. In seinem Studierzimmer stellt der spekulative Philosoph Überlegungen über Theorien an.¹⁴ Zielsetzend für spekulative Philosophen fungiert augenscheinlich der Anspruch, zu den ausgezeichnetsten Köpfen der Jahrhunderte gezählt zu werden: als jemand angesehen zu werden, der sehr viel mehr Geist besitzt als seine Mitmenschen. Ein spekulativer Philosoph muss also grundsätzlich eines jener Descartes'schen Grundprinzipien ablehnen: die Gleichheit aller; ein spekulativer Philosoph muss sich daher vom *sens commun* so weit wie möglich entfernen.

¹² Dominik Perler zum Beispiel spricht von einer autobiographischen *Färbung* des *Discours* (Perler 2006, 127) und meint, dass vor allem wegen dessen autobiographischer Passagen und seines literarischen Stils eine große Leserschaft gewonnen werden konnte. Er führt an, dass Descartes autobiographisch über seine "Bekehrung" zu seiner neuen Methode berichtet, um seine Leser einzuladen, es ihm gleichzutun (ebd., 24). Inhaltlich geht er jedoch nicht detaillierter auf eine Verbindung von Philosophie und Autobiographie ein.

¹³ Frankfurt 1970, 4.

¹⁴ Hiram Caton führt aus, dass für Descartes Überlegungen, die sich nur auf andere Überlegungen beziehen, das wichtige Korrektiv eines praktischen Ergebnisses abgeht und daher in mehrfachem Sinn eingebildet, "vain", sind. Das Praktische ist ein wichtiger Bestandteil der Descartes'schen Auffassung von theoretischer Sicherheit, die in Technik und Können verwurzelt ist (Caton 1973, 38).

Der Denkansatz des spekulativen Philosophen gründet in der Folgenarmut seiner Spekulationen, die deshalb wirklichen Einsatz vermissen lassen. Wenn man Überlegungen der Art anstellt, dass eine falsche Entscheidung keine harten Konsequenzen zeitigt, begibt man sich auf den Weg der Spekulation, der einen zugleich vom *sens commun* wegführt. Die bloße Herausbildung von Geist über den Weg der Wahrscheinlichkeit, mit dem Ziel ein ausgezeichnete Kopf zu werden, in seinen partikularen Fähigkeiten von anderen so hoch wie möglich eingeschätzt zu werden, hat Eitelkeit als subtile und schleichende Konsequenz. Dementsprechend zieht Descartes "praktische Urteile" vor:

»Daher gab ich die wissenschaftlichen Studien ganz auf, sobald es das Alter mir erlaubte, mich der Abhängigkeit von meinen Lehrern zu entziehen, und entschlossen, kein anderes Wissen zu suchen, als was ich in mir selbst oder im großen Buche der Welt würde finden können, verbrachte ich den Rest meiner Jugend damit, zu reisen, Höfe und Heere kennenzulernen, mit Menschen verschiedenen Temperaments und Standes zu verkehren, manche Erfahrung zu sammeln, mich selbst auf die Probe zu stellen in Treffen, in die das Geschick mich stellte, und über alles, was mir begegnete, Überlegungen anzustellen, aus denen ich einigen Nutzen ziehen konnte. Denn ich würde, so schien es mir, weit mehr Wahrheit in den praktischen Urteilen finden können, die ein jeder über die eigenen Angelegenheiten fällt und deren Erfolg ihn eine falsche Entscheidung bald danach büßen läßt, als in Überlegungen, die ein Gelehrter in seinem Studierzimmer über wirkungslose Theorien [*spéculations*] anstellt, die für ihn selbst höchstens die Folge haben, daß er sich um so mehr darauf einbildet [*il en tirera d'autant plus de vanité*], je weiter sie sich vom gesunden Menschenverstand [*sens commun*] entfernen, mußte er doch ebensoviel mehr Geist und Geschicklichkeit darauf verwenden, ihnen einen Schein von Wahrheit zu geben [*de les rendre vraisemblablement*]. « (D, 17; AT VI, 9f.)

Descartes möchte also kein spekulativer Philosoph sein, sondern im Gegenteil jemand, der –wie die meisten Menschen in deren alltäglichen Lebensvollzügen – "praktische Urteile" treffen muss. Aus solchem praktischen Urteil kann dann ein "Erfolg" resultieren oder auch nicht, jeder Misserfolg zieht jedoch Konsequenzen nach sich.

Ein praktischer Philosoph im Descartes'schen Sinne setzt somit also sehr viel mehr aufs Spiel als ein bloß spekulativer. Ein praktischer Philosoph "büßt" für schlechte praktische Urteile in seinem konkreten Leben. Anders als Jean-Luc Nancy dies vermeint, wenn er sagt, dass es Descartes in der Philosophie nur darum ginge, die "Handlungsgründe in der Welt und im Leben durch die Medizin, die Mechanik und die Moral verbindlich abzusichern" und es ihm dafür genüge, nur sehr selten überhaupt zu philosophieren,¹⁵ ist Descartes als eminent praktischer Philosoph also dennoch jemand, der den Einsatz der eigenen Existenz verlangt, jemand, der bezweifelt, dass dieser Einsatz nur in einem "Buch, das davon spricht" bereits geleistet werden würde. Descartes' Ablehnung der Bücher in der Bibliothek ist eine Ablehnung der spekulativen Philosophie. Kurzum: Descartes ist ein Philosoph der

¹⁵ Nancy 2009, 17.

Lebensform, Descartes' praktische Philosophie¹⁶ ist eine Philosophie der Lebensform.¹⁷ Denn für Descartes geht es in der praktischen Philosophie vor jeder Spaltung von abstraktem Denken und konkreter Person um den Einsatz und die Transformation der eigenen Existenz.

In der Spielart des Rationalismus, die Descartes vertritt, ist die *ratio* vor allem eine praktische Vernunft, in der Tradition jener Schriften, die eine praktische Verbesserung des Verstandes vorschlagen, welche bei Descartes eine Transformation des Selbst voraussetzt. Solch eine Transformation der Seinsweise geht für Descartes in gewissem Sinne sogar dem Geschäft der Argumentation und des Beweisen voraus. Und um solche dem Beweisen und Argumentieren vorgängige Transformation anzuleiten, zu dokumentieren und zu verantworten, ist für Descartes Autobiographie unerlässlich.

Somit ist die Stoßrichtung dieser Arbeit angezeigt: es geht darum, Descartes als praktischen Philosophen der Lebensform zu lesen, das ist eine Lektüre grundsätzlich mit (wenn auch manchemteils gegen) Michel Foucault. Descartes wird auf seine philosophischen Praktiken¹⁸ hin untersucht: Meditation, transformative Skepsis, autobiographisches Schreiben, Parrhesia.¹⁹ Alle diese Praktiken werden von Descartes auch als Selbstpraktiken gefasst. Flankiert wird diese Lesart durch eine theoretische Ausrichtung am Zusammenhang von Autobiographie und Lektüre, für die Stanley Cavell als philosophisches Vorbild dient.

In der von einem Einzigen nicht mehr zu überblickenden²⁰ Descartes-Literatur findet sich meines Wissens eine solche Fragestellung bisher nicht. Es gibt wohl Arbeiten wie jene von Geneviève Lloyd,²¹ Claudia Brodsky-Lacour²² oder Dalia Judovitz,²³

¹⁶ Descartes behauptet, dass wenn er in seinem Philosophieren nicht über das Spekulative hinausgekommen wäre, er auch nichts veröffentlicht hätte. Nur weil er die ersten Ansätze einer, wie er sagt, "praktischen Philosophie" gefunden hat, sieht er für sich die Verpflichtung, der Öffentlichkeit davon mitzuteilen (D, 101; AT VI, 62f.)

¹⁷ Philosophie als Lebensform geht über das Verfassen von Texten hinaus und wird daran gemessen, inwiefern sich die verfassten oder gelesenen Texte im Leben widerspiegeln (Hadot 2002, 174). Elementarer Bestandteil von Philosophie als Lebensform sind Handlungen oder Praktiken, *exercices spirituels* oder geistige Übungen und die daraus entstehenden Erfahrungen (Hadot 2002, 175). Geistige Übungen wiederum definiert Hadot als physische Handlungen, wie bestimmte Diäten, sprachliche Praktiken, wie Dialog oder Meditation, oder Praktiken der Intuition, wie Kontemplation, die allesamt das Ziel haben, eine Modifikation oder Transformation des Praktizierenden herbeizuführen (Hadot 2002, 6).

¹⁸ Arnold Davidson weist darauf hin, dass Hadots Verständnis der antiken Philosophie als Philosophie der Lebensform auf einer Transformation der Seinsweise basiert und diese daher wiederum geistige Übungen, konkrete Praktiken, benötigt, die jene Transformation herbeiführen können (Davidson 1990, 476).

¹⁹ Parrhesia stammt aus dem Griechischen: *pan-rhesia* ist das Recht, alles sagen zu dürfen (Raaflaub 1985, 280).

²⁰ Die Bemerkungen von Stefan Rissi hierzu sind sehr treffend, wenn er dafür plädiert, sich mit der Unerfassbarkeit der ins Immense angewachsenen Descartes-Literatur abzufinden, und daher eine umso genauere Lektüre der Texte von Descartes selbst anempfiehlt (2005, 10-14).

²¹ Lloyd 1993.

²² Brodsky-Lacour 1996.

²³ Judovitz 1988.

die postmodern und dekonstruktiv informiert gewisse Implikationen des Autobiographischen bei Descartes untersuchen und die teils auch Überschneidungen mit einigen hier von mir vorgestellten Lektürewesen aufweisen. Ihnen allen fehlt dabei die Ausrichtung an Foucault, und insbesondere die Problematik des Philosophen als zentraler Frage einer Philosophie der Lebensform.²⁴

Eine an Foucault orientierte Fragestellung findet sich jedoch in dem Buch von Edward F. McGushin, *Foucault's Askesis* (2007), in dem McGushin vor allem Foucaults späte Vorlesungen untersucht, in denen Foucault nicht nur Platon und Sokrates, sondern darüber hinaus Kant und eben auch Descartes als philosophische Parrhesiasten versteht. McGushin geht sogar so weit, in den Vorlesungen aus den frühen Achtziger Jahren eine Autobiographie Foucaults zu erkennen, und zwar nicht in jenem recht unplausiblen Sinne, dass Foucault in ihnen seine eigene Persönlichkeit und Geschichte dargelegt hätte, woraus dann seine philosophischen Überzeugungen zu erschließen wären,²⁵ sondern im Gegenteil als eine Neuerfindung einer philosophischen Subjektivität, die Foucault vor allem aus seiner den späten Vorlesungen zugrunde liegenden Platon-Lektüre zieht.²⁶ McGushins Descartes-Kapitel zeichnet einige meiner Überlegungen zu Descartes als Parrhesiasten vor, doch ist all dies bei ihm dennoch eher eine Foucault-Lektüre und behandelt nicht Descartes in seinem Eigenrecht, genauso wenig wie er die Frage behandelt, inwieweit Descartes nun ein eigenes und spezifisches Verständnis dessen hat, was einen Philosophen ausmacht.

Das Thema der Verbundenheit von Philosophie und Autobiographie wurde bisher in den meisten Descartes-Lektüren vernachlässigt. Eine Ausnahme ist hier Jonathan Rée, der in *Philosophical Tales* (1987) meint, dass Descartes (wie auch Montaigne) versucht, Philosophie in Autobiographie zu gründen.²⁷ Während Montaigne in seinen autobiographischen *Essais* ein vielstimmiges und inkohärentes Selbst zur Darstellung bringe, beschränke sich Descartes im *Discours* dagegen auf zwei autobiographisch dargestellte Charaktere: das "Ich" in der Gegenwart, das sich dem Leser gegenüber Gedanken macht, wie es die Dinge am besten darstellt und das "Ich" der Vergangenheit, über dessen Situation und über dessen Vorstellungen berichtet wird.²⁸ Beide verschmelzen dann im sechsten und letzten Kapitel des *Discours*.²⁹ Der Gewinn, der sich laut Rée aus der autobiographischen Darbietungsform ergibt, besteht darin, dass der Leser sich dem Gelesenen näher fühlt und dass er dazu aufgefordert wird, *selbst* ein Urteil zu fällen.³⁰ Im Unterschied zum autobiographischen *Discours* verfasste Descartes die *Meditationen* mit ihren Einteilungen nach Tagen ganz wie ein Tagebuch, so Rée. Mit dem Fehlen der überblicksartigen Perspektive einer Autobiographie, die von der Souveränität und

²⁴ Hadot 2002, 55-236.

²⁵ Dies hatte zum Beispiel durchaus nicht völlig uninteressant Ben-Ami Scharfstein für Descartes versucht: 1980, 125-142. Dennoch ist sein Ansatz das exakte Gegenteil desjenigen, der hier verfolgt werden soll.

²⁶ McGushin 2007, 53.

²⁷ Rée 1987, 12.

²⁸ Ebd. 12f.

²⁹ Ebd., 14.

³⁰ Ebd., 15

Privilegiertheit des Autobiographen zeugt, wird der Leser bei einem Tagebuch umso mehr in die Verantwortung genommen.³¹ Rée stellt auch heraus, dass die sorgfältige Führung der Lektüre der *Meditationen* (wie auch des *Discours*), insbesondere sein besonderes Achtgeben auf die Zeitlichkeit der Rezeption darauf hinweist, dass Descartes seine Texte weniger als ein logisches Konstrukt verstanden wissen wollte, sondern vielmehr als eine "spiritual exercise", eine geistige Übung.³² Doch obwohl Rée die *Meditationen* bereits als spirituelle Übung versteht, so schlägt er dennoch den Bogen nicht zu der Idee einer Philosophie als Lebensform. Rée bleibt bei der Analyse von Autobiographie als ästhetischer Textform stehen, er wirft Schlaglichter auf Descartes in der Interaktion mit seinem Publikum als "great promiser", darüber hinaus als Autobiographen, als Tagebuchschreiber und als Ironiker. Rée geht jedoch nicht darauf ein, wie Descartes sich selbst als *Philosophen* darstellt, sein Leben als ein philosophisches Leben und welche Rolle Autobiographie genau dabei spielt.

Die Frage nach dem Philosophen war jedoch bereits ein explizites Thema eines Sammelbandes zur Philosophie der frühen Neuzeit: *The Philosopher in Early Modern Europe. The Nature of a Contested Identity* (2006). In diesem Sammelband findet sich ein Aufsatz von John Cottingham mit dem Titel "Descartes as sage: spiritual *askesis* in Cartesian philosophy", in dem Cottingham Bezug nimmt auf Pierre Hadot und darüber hinaus die interessante Frage aufwirft nach dem Zusammenhang der Persona des Philosophen und dem technik-orientierten Ziel der Cartesischen Wissenschaft, das in Medizin, Mechanik und Moral besteht. Dennoch kommt auch Cottingham nicht auf die für Descartes so zentrale Rolle der Autobiographie zu sprechen in der Bestimmung dessen, was ein Philosoph ist.

Was jedoch ist ein Philosoph für Descartes? In der Quintessenz ist ein Philosoph für Descartes jemand, der sich nur mit dem beschäftigt, was in seiner Macht steht – Descartes fasst dies als die jeweils eigenen Gedanken. Verbunden mit seinem Anspruch, als erster gezeigt zu haben, *wie* man den Körper wirklich und richtig von der *res cogitans* trennt, zeigt sich, dass Descartes ein ganz neues Verständnis des praktischen Philosophen vertreten musste. Dieses Verständnis baut auf Meditation und transformativer Skepsis auf, um die eigene Seinsweise zu verändern. Zudem benötigt es Autobiographie, um die dabei ablaufenden Prozesse festzuhalten und zu stabilisieren sowie zum Nachvollziehen wie auch zur Beurteilung durch das Publikum darzustellen.

Wenn für Descartes ein Philosoph jemand ist, der sich nur um das sorgt, was in seiner Macht steht, und dies wiederum jene Elemente der Wahrnehmung sind, die als Teil des Denkens gezählt werden können, sowie das unkörperliche Denken in Gänze, so lässt sich solch eine Auffassung des Philosophen zwar bis zu Platon und Sokrates in die Antike zurückverfolgen. Jedoch behauptet Descartes, dass er der erste sei, der die Unterscheidung der körperlichen Elemente der Wahrnehmung von den unkörperlichen Elementen richtig erfasst habe.³³ Mehr noch, da die Trennung

³¹ Ebd., 23.

³² Ebd., 27.

³³ Noch hundert Jahre später, in der *Encyclopédie* von 1751 wird Descartes zugestanden, tatsächlich als erster die Unterscheidung von Körper und Seele exakt getroffen zu haben, siehe Art. "Ame de Bêtes" (Bd. 1, S. 344).

des Körperlichen vom Geistigen keine rein begriffliche oder argumentative Frage ist, sondern auf einer *askesis* beruht, die die Seinsweise des Philosophen transformiert, so ist Descartes seiner Meinung nach der erste, der zeigen kann, *wie* das Körperliche vom Geistigen zu trennen ist. Descartes geht für einen einzelnen Menschen nicht von einer immer schon vorhandenen Trennung von *res extensa* und *res cogitans* aus, im Gegenteil, das Körperliche und Geistige ist für den einzelnen Menschen aufgrund seiner Naturgeschichte in dessen Lebensvollzügen zuerst verbunden und muss durch den Einzelnen durch mühevollen Übungen und durch Meditation getrennt werden.³⁴ Während die rein begriffliche Unterscheidung von Körperlichem und Geistigem eventuell noch ohne Autobiographie auskäme, verschmilzt Descartes für die Darstellung der asketischen Praktiken der Transformation der eigenen Seinsweise Philosophie mit Autobiographie. Um praktisch nachvollziehbar zu zeigen, wie man im für Descartes eigentlichen Sinn Philosoph wird und wie man als Philosoph lebt, zeigt er *autobiographisch*, wie er selbst Philosoph geworden ist und was seine rationalistische Philosophie als Lebensform ausmacht.

Descartes verwendet Autobiographie in seinen Texten somit auf eine dreifache und wiederum miteinander verwobene Art und Weise. Zum einen ist es die Darstellung seiner Lebensform als Philosophen, zum zweiten ist es die Naturgeschichte der für ihn geltenden Verbindung von Körper und Seele und zum dritten ist dies deren autobiographisch vorgeführte Scheidung durch die Meditation des Zweifels und des *Cogito* als philosophischer Operation. Seine Lebensform als Philosoph zeigt er also nicht nur im Modus der Parrhesia auf, nicht nur inwiefern er vorher der Weisheit nachforschte und zum Zeitpunkt des Schreibens immer noch auf der Suche nach Wahrheit war, sondern er thematisiert auch die verschiedenen Zustände, die sich in philosophischer Perspektive aus dem Verhältnis von Körper und Seele ergeben. Mehr noch, die Suche nach Wahrheit beginnt für ihn eigentlich zuallererst mit der im *Discours* und in den *Meditationen* dargestellten Trennung von Körper und Seele. Alle Philosophen vor ihm haben seiner Auffassung nach eben diese Trennung verfehlt, und erst er selbst, so sein Anspruch, hat in den *Meditationen* aufgezeigt, wie genau diese Trennung zu vollziehen ist.

Es gibt in Descartes' philosophischer Verwendung von Autobiographie somit drei Dimensionen: zum einen die durch *franchise* oder Parrhesia gekennzeichnete Verbindung zum Publikum und zur Gelehrtenrepublik, zum anderen die naturphilosophisch-physiologische *historia*, also Beobachtung des eigenen Selbst, und zum letzten den Nachweis oder die Darstellung der philosophischen Operation der performativen Trennung von Körper und Seele sowie deren Ergebnisse. Diese drei Motive spielen in Descartes' Beantwortung der Frage "Was ist ein Philosoph?"

³⁴ Alanen 2003, xi. Daher stammt dann womöglich auch die große Schwierigkeit der Descartes'schen Theorie, die beiden Elemente Körper und Geist wieder zusammenzudenken. Im Briefwechsel mit Elisabeth von Böhmen beharrt Descartes darauf, dass man die Verbindung und Interaktion von Körper und Geist erst verstehe, »indem man [...] nur das Leben und die alltäglichen Gespräche benutzt und sich des Nachdenkens [*de mediter*] und des Studiums von Dingen enthält, die die Vorstellungskraft [*imagination*] üben« (B, 271; AT III, 692), siehe dazu Ahlstrom 2010, 297-311.

zusammen, und sie ergeben die spezifische Mischung von Philosophie und Autobiographie, die Descartes als Antwort auf diese Frage gibt.

Autobiographie wird in den folgenden Ausführungen in einem ganz schwachen Sinn verstanden, als eine Erzählung über sich selbst und über das eigene Leben.³⁵ Es geht dabei keinesfalls um eine wie auch immer geartete geschichtliche Faktizität des Geschriebenen. Eine spezifische Besonderheit des autobiographischen Schreibens ist, dass es deutlich mehr als alle anderen Arten des Schreibens verwiesen ist auf ein Gelesen-werden, so dass man wie Paul de Man sogar meinen kann, dass Autobiographie vor allem eine Figur der Rezeption ist. Zuerst soll also gezeigt werden, dass die ersten der von Descartes veröffentlichten Texte tatsächlich autobiographisch sind, ohne dass dadurch deren Zugehörigkeit zur Philosophie verloren ginge. Danach soll die Sprache des *Discours* untersucht werden, dabei wird ein Fokus auf die der Sprache durch Metapher und Bild verpflichteten Denkfiguren von Weg und Haus gelegt. In diesen beiden Figuren vermischen sich erneut Philosophisches und Autobiographisches miteinander.³⁶ Mehr noch, das autobiographische und auf das Selbst ausgerichtete Element der Descartes'schen Philosophie kann bis in seine Methode hinein verfolgt werden. Die Frage nach dem Philosophen ergibt hier, dass der Philosoph jemand ist, der eine bestimmte Form der Selbsttechnik und Selbstbeherrschung verfolgt, deren hervorstechendstes Charakteristikum die Trennung von Körper und Seele ist.

Anschließend wird mit Foucault gezeigt, dass auch für Descartes das Autobiographische eine Praktik ist, genauer: eine Praktik, die an die antike Praxis der Parrhesia angelehnt ist. Genauso sind die *Meditationen* als Anleitung für eine Praxis zu verstehen, die autobiographisch dargeboten wird. Praktisches Ziel der Zweifelsmeditation ist erneut die Konstitution des Philosophen durch die Trennung der vorher vermischten Körper-Seele-Kombination. Von seinen Lesern erwartet Descartes zugleich eine meditative Lektüreform, in der diese Trennung nachvollzogen wird. Auch das *Cogito* hebt den autobiographischen Charakter der *Meditationen* nicht auf. Das *Cogito* ist als Schlusspunkt der Zweifelsmeditation erneut eine performative Übung, die jedoch kein stabiles Ergebnis hat, kein *fundamentum inconcussum* ist, sondern einen transformativen Prozess darstellt, der in Unvollkommenheit und Offenheit endet und somit nur einen Anfangspunkt darstellt für einen weiteren Prozess der ethischen und epistemischen Perfektionierung des Selbst, der von Descartes wiederum per Autobiographie verhandelt wird.

³⁵ Manche Theoretiker sehen es für Autobiographie als unerlässlich an, dass das *ganze* eigene Leben dargestellt wird, von der Geburt bis zum Zeitpunkt des Schreibens, so zum Beispiel Günther Niggel (2005, 2); doch ist das bereits eine Schematisierung, aus der zu viele Texte herausfallen, die allgemein als autobiographisch verstanden werden. Später schränkt Niggel selbst die Notwendigkeit der umfassenden Darstellung auch selbst noch ein (ebd., 7-11). Diese Frage hängt zudem damit zusammen, was denn nun der referenzierte Gegenstand einer Autobiographie ist, und ob es solch eine Referenz überhaupt gibt. Meines Erachtens ist es nicht nötig, über die Referenzialität von Autobiographie eine abschließende Beurteilung zu treffen, mehr dazu unten im Abschnitt *Autobiographie, Fiktion, Geschichte*.

³⁶ Nathan Edelman sieht die beiden Bilder des Philosophen als Reisenden und des Philosophen als Architekten als die wichtigsten unter all den Bildern, die Descartes benutzt (Edelman 1950, 167f.).

Synopsis der folgenden Kapitel

Der *Discours de la méthode* ist eine Autobiographie, und damit eine Schrift, die mehr als andere auf ihre eigene Rezeption angewiesen ist und diese auch verhandelt. Darüber hinaus ist der *Discours* eine besondere Spielart der Autobiographie, nämlich eine philosophische Autobiographie. Zunächst heißt dies, dass sich im *Discours* Philosophisches und Autobiographisches unauflöslich miteinander vermischen, ungeachtet ihrer gegenläufigen Ausrichtungen einerseits auf philosophische Allgemeinheit und andererseits auf autobiographische Partikularität. Neben Descartes' emanzipatorischem Akt der autobiographischen Kritik an der Scholastik findet sich insbesondere in der Denkfigur des Wegs oder der Bahnungen, *voies*, eine Cartesische Figur der Verbindung von Allgemeinheit und Partikularität. Die Denkfigur des Wegs ist im *Discours* nicht nur eine Figur der Autobiographie, sondern gleichzeitig auch eine, auf die der philosophische Bestand des *Discours* nicht verzichten kann.

Diese Verbindung von Autobiographie und Philosophie bedeutet, dass auch die philosophischen und theoretischen Passagen des *Discours* stets auf das Selbst und das Leben, und nicht nur auf deren Darstellung, sondern auch auf deren Transformation ausgerichtet sind. Ungeachtet aller Etymologie ist Descartes' Methode eine Rationalisierung der Denkfigur des Weges, ohne dass dabei die enge Verbindung von Weg und eigenem Leben verloren gehen würde. Die Methode von Descartes zielt somit nicht nur auf das Erlangen von Sicherheit in der Cartesischen Wissenschaft ab, sondern immer auch auf das eigene Leben und auf das Selbst des Cartesischen Wissenschaftlers. In dieser Ausrichtung auf das Selbst sind es dann insbesondere die praktischen Aspekte der Zeitlichkeit des Denkens, die in den Vordergrund rücken.

Neben das Bild des Weges tritt bei Descartes das Bild des Hauses als philosophisch-autobiographische Denkfigur. Wie die Denkfigur des Weges dient die Denkfigur des Hauses dazu, die Bereiche von Politik, Wissenschaft und eigenem Selbst in eine erzählerische Nähe zueinander zu bringen, in einer literarischen Überlagerung und Verdichtung. Das Bild des Hauses spielt dabei nicht nur eine Rolle in der sprachlichen Ausarbeitung der systematischen Architektonik der Wissenschaft; das Niederreißen und der Neuaufbau des Hauses ist im *Discours* nicht nur ein Bild für eine Operation der Cartesischen Wissenschaft, sondern genauso der autobiographischen Selbsttechnik und der philosophischen Selbst-Transformation oder Konversion.

Autobiographie wurde von Descartes bereits vor dem *Discours* als eine philosophische Selbsttechnik eingesetzt, um sich zum einen der Schwäche der eigenen Erinnerung bewusst zu sein sowie auch dieser Schwäche durch Schriftlichkeit entgegenzuwirken, und zum anderen um sich selbst in den Prozess der Theoriebildung einzubinden, um somit das eigene Selbst zu formen und die Theorie unauflöslich mit der eigenen Lebensform zu verbinden. Mit dem *Discours* erweitert Descartes den Skopus von Autobiographie als philosophischer Selbsttechnik und bezieht das Publikum mit ein, in einer frühneuzeitlichen Version der antiken Parrhesia unter den Bedingungen des Buchdrucks. Die praktische Selbstreflexivität, die Descartes übend vollzog und im *Discours* autobiographisch

vorführt, zielt auf eine philosophische Konversion (und deren Darstellung) ab, die darin besteht, sich nur noch mit dem, was in der eigenen Macht steht zu beschäftigen, eben mit den eigenen Gedanken. Dieser Prozess wird mit der Veröffentlichung der autobiographischen Darstellung in der Form des *Discours* abgeschlossen.

Während der *Discours* also als eine philosophische Autobiographie gelten kann, haben auch die *Meditationen* die Verbindung zum Autobiographischen nicht verloren, sie sind autobiographische Philosophie. Weder der *Discours* und noch die *Meditationen* können folglich ganz theoretizistisch gelesen werden, das heißt in völliger Konzentration auf Argumente. Die *Meditationen* haben einen irreduziblen praktischen, genauer: selbst-praktischen Aspekt. Als Alternative zu der spezifischen Überzeugungskraft von Argumentation, als Alternative auch zu der Art und Weise, durch Argumente Verantwortung für den eigenen Diskurs zu übernehmen, als Alternative schließlich zum Gewinnen-Wollen, das dem Austausch von Argumenten nicht auszutreiben ist, kann mit Stanley Cavell eine Form der Philosophie gefunden werden, die sich irenisch einer Exemplifikation der Lektüre eines Textes widmet. Verantwortung wird für einen solchen Diskurs durch Autobiographie übernommen, durch ein Einstehen mit der eigenen Lebensführung und dem eigenen Lebensverlauf und deren autobiographischer Abbildbarkeit. Überzeugung heißt dann, dem anderen einen anderen Weg aufzuzeigen.

Indessen stellt sich Descartes anders als Cavell zwar nicht selbst als lesend dar, dennoch verlangt er eine spezifische meditative Lektüre seiner eigenen Texte. Meditation kann zu Descartes' Lebzeiten als eine zentrale Form der religiösen Erfahrung gelten, doch ist die Wahl der Meditationsform für Descartes nicht nur der vagen Hoffnung größerer Akzeptanz seiner Argumente geschuldet. Wie am Beispiel seines Umgangs mit den ersten Rezeptionen der *Meditationen* deutlich werden kann, geht Descartes auf die körperlich-seelische Verfasstheit seiner Dialogpartner, eben den Verfassern der Einwände, ein und verlangt von seinem Gegenüber gegebenenfalls eine Umformung insbesondere von dessen eigener Geist-Körper-Relation, die eine Voraussetzung für das richtige Verständnis der *Meditationen* ist und die auch laut Descartes durch eine angemessene meditative Lektüre seines Textes erreicht werden kann.

Dies wird insbesondere deutlich an der Cartesischen Skepsis, die eine iterative philosophische Übung ist, die von Descartes autobiographisch dargestellt wird und die dazu dient, eine gewisse qualitative Bestimmung der Meditation zu erreichen und die Verfasstheit des Selbst zu transformieren, genauer: Körper und Seele voneinander abzulösen, *mentem a sensibus abducere*, die Vermögen der Sinne, der Imagination und des intellektuellen Denkens exakt voneinander zu trennen. Der hyperbolische Zweifel ist vom Leser also meditativ ühend nachzuvollziehen, so fordert Descartes, der seine Ausführungen diesbezüglich als die ersten in der Geschichte der Philosophie ansieht, die aufzeigen können, *wie* die Trennung von Körper und Seele gelingen kann. Dementsprechend ist auch Descartes' Analyse von Wahrheit und Falschheit auf das Selbst ausgerichtet. Die für das Erreichen von Wahrheit erforderliche Einfassung des Willens im Bereich des Intellekts bedarf selbst der meditativen Einübung, das heißt, Descartes zielt auf eine Verbindung des

Selbst mit der Wahrheit ab, die nur durch eine Transformation des Selbst durch Meditation erreicht werden kann.

Das *Cogito* wird dann von Descartes in einer philosophischen Operation auf sein autobiographisch dargestelltes Selbstverständnis angewandt, um somit den Prozess des Zweifels abzuschließen und die Bestimmtheit des Selbst allein durch das Denken performativ zu sichern. Dennoch lässt sich weder aus dem *Cogito* noch aus dem in der Folge als sicher existierend verstandenen Ich die Cartesische Wissenschaft zur Gänze ableiten, denn das *Cogito* ist aufgrund der ihm eigenen Struktur der Zeitlichkeit nur als unvollkommen und endlich zu verstehen. Der basalen Unvollkommenheit des *Cogito* korrespondiert dann ein Prozess der ethischen und epistemischen Perfektionierung, der wiederum vor allem autobiographisch zu erfassen ist, wie Descartes dies in den Sechsten Erwiderungen vorführt. Schließlich zeigt sich in seiner Auseinandersetzung mit Gassendi, worin Descartes Ausschlusskriterien für eine Rubrizierung als Philosoph sieht.

1. Der *Discours de la méthode* als philosophische Autobiographie

1.1 Über das Verhältnis von Autobiographie und Philosophie im *Discours*

"Daher ist Dichtung etwas Philosophischeres und Ernsthafteres als Geschichtsschreibung; denn die Dichtung teilt mehr das Allgemeine, die Geschichtsschreibung hingegen das Besondere mit. Das Allgemeine besteht darin, daß ein Mensch von bestimmter Beschaffenheit nach der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit bestimmte Sachen sagt oder tut – eben hierauf zielt die Dichtung, obwohl sie den Personen Einzelnamen gibt. Das Besondere besteht in Fragen wie: was hat Alkibiades getan oder was ist ihm zugestoßen."

Aristoteles, *Poetik*

"mit Descartes beginnt die neue Epoche der Philosophie, wodurch der Bildung das Prinzip ihres höheren Geistes in Gedanken zu fassen, in der Form der Allgemeinheit, vergönnt war [...]. Unter seinen philosophischen Schriften haben besonders diejenigen, welche die Grundlage enthalten, in ihrer Darstellung etwas sehr Populäres und Naives [...] - es ist das Erzählen seiner Gedanken nacheinander. Er ging davon aus, jede Voraussetzung müsse hintangesetzt werden, der Gedanke müsse von sich selbst anfangen; alles bisherige Philosophieren, besonders das von der Autorität der Kirche ausging, wurde hintangestellt."

Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*

"Was also lese ich im *Discours de la méthode*?"

Es sind nicht die Grundsätze selbst, die uns lange aufhalten können. Was im Ausgang von der reizvollen Erzählung seines Lebens und der anfänglichen Umstände seines Forschens meinen Blick auf sich zieht, ist seine eigene Präsenz in diesem Vorspiel zu einer Philosophie. Es ist, wenn man so will, der Gebrauch des ICH, des *Je* und des *Moi*, in einem solchen Werk, und der Ton seiner menschlichen Stimme; vielleicht steht genau dies im deutlichsten Gegensatz zur scholastischen Architektur. Dieses explizit ausgesprochene *Je* und *Moi*, das uns in Denkweisen einer umfassenden Allgemeinheit einführen soll, das ist mein Descartes."

Paul Valéry

Autobiographie, Fiktion, Geschichte

In den meisten Texten, die sich mit dem *Discours de la méthode* beschäftigen, wird nur in einem Nebensatz erwähnt, dass sich in ihm autobiographische Passagen finden lassen oder dass er autobiographisch gefärbt sei, zumeist wird dabei auf Teil 1 und Teil 2 des *Discours* Bezug genommen.³⁷ Für den *Discours* lässt sich jedoch auch eine stärkere Lesart vertreten. In dieser stärkeren Lesart ergibt sich, dass Autobiographie und Philosophie einander im Text durchdringen und auch nicht mehr auseinander zu lösen sind. Gegen diese Lesart stehen zwei Typen von Interpretationen. Der eine Typus besagt, dass der *Discours* gar keine Autobiographie ist, weil er eine *fable*, viel zu sehr Dichtung oder Fiktion und zu wenig historisch ist. Der andere besagt, dass sich zwar im *Discours* sowohl Autobiographisches als auch Philosophisches finden lässt, dass sich diese beiden Bestandteile jedoch nicht wirklich vermischen.

Zuerst muss demgegenüber gezeigt werden, dass der von Descartes selbst angeführte Status des *Discours* als *fable* und als Fiktion nicht zwangsläufig mit sich bringt, dass der *Discours* nicht als Autobiographie gelten kann. Im Gegenteil, so ergibt ein Blick auf die neuere literaturwissenschaftliche Autobiographieforschung, können fiktionale Elemente geradezu als Markierung des als autobiographisch zu Verstehenden gelten.

Descartes selbst sogar gibt in seinen eigenen Ausführungen über *fable* und *histoire* wichtige Hinweise dafür, wie er den *Discours* als eine Darstellung seines eigenen Lebens gelesen wissen wollte, und dass demzufolge die Fiktionalität des *Discours* dies auch nicht verhindern sollte. Descartes setzt Fiktion strategisch ein. Denn die Fiktion erzeugt eine doppelte Offenheit: zum einen eine Offenheit der Rede in dem, was Descartes seinen Lesern über sich selbst als ein philosophisches Leben führend sagen kann und was er dann auch sagt, und zum anderen eine Offenheit als fehlende Beschränkung in den Möglichkeiten seiner Lebensvollzüge wie auch seiner Forschung angesichts der Ansprüche an ihn seitens seiner Leser, Zensur eingeschlossen.

Anschließend gilt es, die zweite typische Gegeninterpretation zu diskutieren, und zu begründen, dass Philosophie und Autobiographie im *Discours* nicht auseinander fallen. Jedoch schwingt bei Interpretationen dieses zweiten Typs zumeist die wichtige Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Autobiographie mit, deren Kernpunkt wiederum die Frage nach dem Allgemeinen ist in seinem Verhältnis zum Besonderen oder Partikularen.

Ist also der *Discours de la méthode* vielleicht gar keine Autobiographie? In der Descartes-Literatur wird ja vereinzelt darauf hingewiesen, dass selbst in den offensichtlich autobiographischen Passagen des *Discours de la méthode* bestimmte Dinge verschwiegen oder nur entstellt berichtet werden, seien dies für Descartes

³⁷ Dies ist eine alles andere als erschöpfende Auswahl: Boros 2001, 129f.; Brodsky-Lacour 1996, passim; Caton 1973, 31ff.; Cole 1992, 69; Elbaz 1988, 62ff.; Garber 2001, 278; Gaukroger 1995, 305; Hartle 1986, 5; Judovitz 1988, passim; Lang 1990, 47; Lyons 1989, 164; Melehy 1997, 101; Nolte 1995, 12; Oakeshott 2004, 76; Perler 2006, 24; Rée 1974, 18 und 1987, 10ff.; Riley 2004, 4ff.; Sepper 1996, xii; Smith 2004, 573; Sturrock 1993, 93; Watson 2002, 183.

wichtige Personen (z.B. sein Vater, sein Mentor Isaak Beeckman, sein Schulfreund und langjähriger Brieffartner Marin Mersenne), seien es Begebenheiten (so z.B. Descartes' Träume in Deutschland 1619 oder seine Teilnahme an der Diskussionsrunde bei Kardinal Berulle in Paris 1629), sei es die chronologische Reihenfolge seiner philosophischen Interessen und Beschäftigungen.³⁸ Manchmal wird auch herausgestellt, dass die Erzählung seines Lebens aus einem historischen Modus immer wieder in einen fiktiven Modus hinüber gleitet. In der Folge wird dann den zunächst autobiographisch erscheinenden Passagen des *Discours* der Status des Autobiographischen nicht mehr zugebilligt. Da Descartes mit dem *Discours* eine "Fabel" geschrieben habe, kann der *Discours* keine Autobiographie sein, lautet die entsprechende These.

Descartes beschreibt seine Schrift in eigenen Worten:

»Da ich aber diese Schrift nur als einen Bericht [*histoire*] vorlege oder – wenn sie lieber wollen – als eine Fabel [*fable*], worin unter manchen nachahmenswerten Beispielen [*exemples qu'on peut imiter*] sich vielleicht auch einige andere finden werden, denen man mit gutem Grund nicht folgt, so hoffe ich, sie wird einigen nützlich sein, ohne jemandem zu schaden, und jeder wird mir für meinen Freimut Dank wissen.« (D, 7; AT VI, 4)

Es gibt zu diesem Zitat, das impliziert, der *Discours* könne letztlich als fiktiv gelesen werden, jedoch ein komplementäres, in dem Descartes angibt, dass er sein Leben wie auf einem *tableau*, einem Bild, den Lesern vorzeigen wolle, damit diese die Wege sehen können, die er genommen habe:

»Allein, ich werde in diesem Bericht [*discours*] gern aufzeigen, welches die Wege [*chemins*] sind, denen ich gefolgt bin, und so mein Leben wie auf einem Gemälde [*tableau*] darstellen, damit jeder darüber urteilen kann« (D, 7; AT VI 3f.)

Wenn Descartes hier deutlich von einer Darstellung seines eigenen Lebens spricht, mithin von Autobiographie, so steht dies jener eingangs vorgestellten Auffassung entgegen, der *Discours* sei keine Autobiographie. Von den entsprechenden Interpretieren wird vor allem angemahnt, dass, wenn man einzelne Elemente aus dem *Discours* herausgreift und sie als zuverlässige Beschreibungen oder gar Abbildungen realer Ereignisse verstehen will – am berühmtesten jene Szene im *poêle*, in einem der ofengeheizten Räume eines Gasthauses in Süddeutschland 1619 –, man ganz falsch liege.³⁹ Und dafür gibt es tatsächlich gute Gründe.

Zu schwer wiegt, um beim eben angeführten Beispiel zu bleiben, der Gegensatz zwischen der von Baillet überlieferten Agitation, die Descartes' Träumen 1619 vorausging, die sogar manchen Kommentator dazu hinriss, von einem

³⁸ Kamlah 1961, 81f.

³⁹ Wahrscheinlich befand sich dieses Gasthaus eher im an der damaligen Nordgrenze Bayerns liegenden Neuburg an der Donau als im etwa 200 km weiter westlich gelegenen Ulm, siehe Rodis-Lewis 1998, 36 u. 44-48.

Nervenzusammenbruch zu sprechen,⁴⁰ und der Beschreibung, die Descartes selbst von diesem Ereignis gibt:

»Ich befand mich damals in Deutschland, wohin mich der Krieg, der dort noch nicht beendet ist, gerufen hatte. Als ich von der Kaiserkrönung zur Armee zurückkehrte, brach der Winter an und hielt mich in meinem Quartier fest, wo ich ohne zerstreue Unterhaltung und überdies – zum Glück – ohne von Sorgen und Leidenschaften geplagt zu sein, den ganzen Tag allein in einer warmen Stube [*poêle*] eingeschlossen blieb und hier alle Muße fand, mich mit meinen Gedanken zu unterhalten.« (D, 19; AT VI, 11)

Baillets Erzählung von Descartes' Träumen,⁴¹ die er in dieser Zeit gehabt hat, in denen er von teuflischen Winden träumt, die ihn von einer Kirche wegwehen, die die Grenze zwischen Wachen und Träumen für ihn verwischen und aus denen er mit der tiefen Überzeugung hervorgeht, er könne eine *scientia mirabilis* erlangen,⁴² will einfach nicht zusammenpassen mit der vorhergehenden Charakterisierung seines Zustands als "ohne von Sorgen und Leidenschaften geplagt zu sein" und in Muße mit den eigenen Gedanken beschäftigt.⁴³

Verglichen insbesondere mit den in seinen Briefen erhaltenen Äußerungen könnte seine Beschreibung der eigenen Persönlichkeit im *Discours* als ein weiteres Beispiel für einen ähnlich deutlichen Widerspruch angeführt werden. Im *Discours* schildert Descartes sich als Einsamkeit und Ruhe suchend, irenisch allen Konflikten aus dem Weg gehend. In seinen Briefen an Beeckman zum Beispiel zeigt sich dagegen eine heiße und gar nicht konfliktscheue Entschlossenheit, die eigene Originalität zu bewahren oder sie gar auf Kosten seines vormaligen Freundes Beeckman zu etablieren.

So schreibt Stefan Rissi in seinem Buch *Descartes und das Problem der Philosophie* (2005):

»Noch dezidierter fällt die Entwertung des *ingenium* in der lateinischen Fassung des *Discours* aus, wenn Descartes sage und schreibe nie Aufhebens von seinem *ingenium*, von Talent und innovativer Potenz | gemacht haben will – eine Aussage, die, neben vielen anderen, die Praxis der autobiographischen Auswertung des *Discours* mehr als problematisch erscheinen lässt, denn mit dem hier genannten *ego* kann gewiss kein historischer René Descartes gemeint sein.« (Rissi 2005, 175-176)

In einer Fussnote führt Rissi dann als weiteren Beleg die Kategorisierung des *Discours* als "Fabel" an, um anschließend das Verhältnis von Philosophie und Autobiographie implizit als einen Gegensatz zu kennzeichnen:

»Mehr Konjunktur als die philosophische Frage nach dem *ego*, dem Subjekt des Philosophierens – eine Frage, die auch die Textformen

⁴⁰ Gaukroger 1995, 111.

⁴¹ Baillet 2006 [1691], 31-35.

⁴² Cole 1992, passim; Meltzer 1994, 15-40, meint zum Beispiel, dass Descartes in diesen Träumen die Zensur verarbeitet.

⁴³ Kamlah 1961, 79f.

einschliesst –, genießt nach wie vor der Vorwurf autobiographischer Stilisierung, d.h. der Aufweis von Inkonsistenzen, Verschleierungen und Entstellungen.« (Rissi 2005, 176)

Ganz abgesehen von Rissi ein wenig schillernder Verwendung der Zuschreibung "autobiographisch"⁴⁴ scheint er der Meinung zu sein, philosophische Untersuchungen seien selten, autobiographische Forschungen dagegen (allzu) häufig und dann durch eher literaturkritische Vorwürfe geprägt. Rissi interessiert dabei besonders die philosophische Frage nach dem Subjekt des Philosophierens. Dennoch bietet er keine Alternative zu jener Sichtweise an, derzufolge eine Beschreibung autobiographischer Stilisierung nichts weiter sein kann als ein unphilosophischer Vorwurf.

Rissi's Verständnis von Autobiographie ist hier natürlich ein ganz spezifisches, obschon eines, das er mit nicht wenigen heutigen Lesern des *Discours* teilt. Gemeinsam ist ihnen allen eines: Auf einem alles organisierenden Gegensatz von historischem Text und autobiographischer Stilisierung zu bestehen, schließt implizit Philosophie als Drittes ganz aus. Wenn man das Verständnis eines autobiographischen Textes auf die einzige Alternative von wirklich geschehener Geschichte oder fiktiver Selbststilisierung zuspitzt, verliert man den Blick für jede philosophische Fragestellung. Dementgegen kann man mit Stanley Cavell einige Bedenken anmelden, deren Kern dann lautet, »daß es eine innere Verknüpfung zwischen Philosophie und Autobiographie gibt, daß jede der beiden eine Dimension der anderen ist.«⁴⁵

Bereits das Lesen einer Autobiographie als vordringlich historischen Text ist dabei eine Lektürepraxis, die sehr starke Annahmen macht und die zudem auch nicht mehr ganz in die zeitgenössische historiographische und literaturwissenschaftliche Landschaft passt.⁴⁶ In der Geschichte der Historiographie und ihrer Einstellung zur Autobiographie findet man zu Beginn ein ausgeprägtes Misstrauen gegenüber allen

⁴⁴ Zunächst rät Rissi von einer autobiographischen Auswertung des *Discours* ab, weil der *Discours* nicht wirklich autobiographisch ist: Autobiographie beweise sich demnach durch eine historische Referenz. Späterhin scheint "autobiographisch" vor allem Stilisierung und damit eine Abweichung von historischer Referenz zu meinen.

⁴⁵ Cavell 2002, 11.

⁴⁶ Karolin Machtans (2009) sieht Autobiographie im "Spannungsfeld zwischen Fakten und Fiktion" (ebd., 27): während der Pol der "Fakten" für eine historische Interpretierbarkeit von Autobiographie steht, ist der Pol der "Fiktion" durch die Unentscheidbarkeit eines autobiographischen Textes hinsichtlich seiner Faktizität gekennzeichnet. Der wichtigste Protagonist der Faktizität ist für Machtans der Literaturwissenschaftler Philippe Lejeune mit seiner Behauptung eines "autobiographischen Pakts" zwischen Autobiograph und Leser (Lejeune 1994), ihm entgegen steht Paul De Man, auf den sogleich noch zurückzukommen sein wird.

Die Historikerin Dagmar Günther fordert ein, in der Geschichtsschreibung Autobiographien nicht mehr unhinterfragt als historische Quelle zu benutzen, sondern sie sorgfältig, geradezu literaturwissenschaftlich, zu interpretieren und mehr die durch Interpretation herauskristallisierte Haltung oder Einstellung des Autobiographen als Quelle anzusehen, als einen buchstäblich verstandenen Sinn des autobiographischen Textes (Günther 2001, 25-61).

Autobiographien.⁴⁷ Deren Status zwischen Geschichte und Fiktion schien es unmöglich zu machen, die Erzählung aus der Ich-Perspektive in eine historiographische aus der Perspektive der dritten Person zu transformieren, so dass häufig dazu geraten wurde, Autobiographien überhaupt als historische Quellen zu ignorieren. Natürlich gab es gegen diese Interpretationspraxis auch Gegenstimmen wie zum Beispiel Wilhelm Dilthey, der meinte, Autobiographien seien die höchste Form der Geschichtsschreibung, weil ihnen eine Perspektivierung von Beginn an offen eingeschrieben sei.⁴⁸ Doch selbst nach dem monumentalen Lebenswerk des Schülers und Schwiegersohns von Dilthey, der über 4000 Seiten umfassenden "Geschichte der Autobiographie" von Georg Misch,⁴⁹ dauerte es recht lange, bis sich in den letzten Jahrzehnten eine eigene akademische Forschungsrichtung, die sich mit "life writing" beschäftigt, etablieren konnte.⁵⁰ Ein wichtiger Faktor in diesem Prozess waren zudem sicherlich die Schriften eines Hayden White oder eines Dominik La Capra, in denen wieder und wieder belegt wurde, wie sehr in genau umgekehrter Weise auch historische Schriften von Tropen und Stil auf allen Ebenen bestimmt sind.⁵¹

Interessanterweise hatte selbst jene akademische Disziplin, die sich mit der Autobiographie zu beschäftigen hätte, schläge man sie ganz dem herkömmlichen Bereich des Stils und der Fiktion zu – die Literaturwissenschaft also – ihre eigenen Schwierigkeiten mit der Autobiographie. Denn in der Autobiographie gibt es stets viel zu viele Einbrüche des nicht mehr nur rein Fiktiven; und mit Hinblick auf die Kunstfertigkeit des Autors oder gar die Zugehörigkeit zum klassischen Bereich der Kunst fallen viele Autobiographien allzu deutlich ab. Es war somit unmöglich, eine Gattung für sie mit festen ästhetischen Kriterien auszudefinieren. So meinte Paul de Man bereits 1979:

»Empirisch wie theoretisch erweist sich die Autobiographie als ungeeignetes Objekt für eine gattungstheoretische Definition; jeder Einzelfall scheint eine Ausnahme von der Regel zu sein; jeder in Frage kommende Text scheint sich dem Zugriff zu entziehen und in benachbarte oder sogar ganz fremde Gattungen abzugleiten; am entlarvendsten ist vielleicht aber die Tatsache, daß gattungstheoretische Diskussionen, die im Falle der Tragödie oder des Romans eine wichtige heuristische Funktion besitzen, von so lähmender Unfruchtbarkeit sind, wenn es um die Autobiographie geht.« (de Man 1993, 132)

De Man kommt zu dem Schluss, dass die Kennzeichnung "Autobiographie" weniger durch bestimmte Charakteristika des gelesenen Textes ihre Berechtigung erhält, als

⁴⁷ Seit etwa Mitte der Achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts sieht das durchaus anders aus, Aurell 2006, 427-432 zeichnet die Entwicklung etwas genauer nach.

⁴⁸ Dilthey 1965, 199; Ortsangabe nach Spits 2008, 26.

⁴⁹ Der *Discours* erhält in Mischs sonst so beeindruckendem Werk nur zwei Seiten recht oberflächlichen und allzu sehr lobenden Kommentars (1969, 736f.).

⁵⁰ Die zunehmende Institutionalisierung zeichnet sich ab u.a. mit den Periodika *a/b: Auto/Biography Studies* oder *Life Writing*; mit eigenen Research Centers und Enzyklopädien, z.B. der *Encyclopedia of Life Writing* (2001).

⁵¹ White 1978; ders. 1987.

vielmehr durch das Lesen selbst, durch einen bestimmten Modus der Lektüre. Autobiographie ist für de Man weniger eine Textsorte, sondern eine dem Text eingeschriebene "Lese- oder Verstehensfigur". Insbesondere die Angleichung des lesenden Selbst an das dargestellte Selbst macht das Autobiographische aus, genauer: die Wechselwirkung der "reflexiven Substitution", durch die sowohl die Lesende sich selbst im Text liest als auch die Verfasserin einer Autobiographie, die sich in ihrer Selbstbeschreibung und damit in ihrem Selbstverständnis von vornherein an ihre Leser anpasst, um überhaupt lesbar zu sein. Beide, Leser und Autobiograph, werden durch die Verstehensfigur der Autobiographie verändert.⁵² Die literaturwissenschaftliche Diskussion der Autobiographie ist sehr kontrovers, es scheint kaum möglich, sich auch nur auf Eckpunkte zu einigen.⁵³ Und dennoch kann man eine Tendenz der literaturwissenschaftlichen Diskussion von Autobiographie herausheben. Neben der zunehmenden Aufmerksamkeit für die Selbstreflexivität von Autobiographie⁵⁴ ist es die eigenartige Fiktionalität der Autobiographie, mit der sich die Literaturwissenschaft⁵⁵ immer mehr auseinandersetzt:

»Während die frühe Autobiographietheorie vom historischen Wahrheitsgehalt aus argumentierte und der Autobiographie im Hinblick auf diesen Wahrheitsgehalt Nichterfüllung attestierte, veränderte sich die Einschätzung im Laufe der Zeit dahingehend, dass gerade im Zurückbleiben der Autobiographie hinter der historischen Zuverlässigkeit ihr konstitutives Moment gesehen wird.« (Wagner-Egelhaaf 2000, 39-40)

Wenn man Descartes' *Discours de la méthode* folglich den Status einer Autobiographie ganz und gar absprechen möchte, weil das Leben und die Persönlichkeit von René Descartes letztlich doch anders aussahen, so setzt dies ein Verständnis von Autobiographie voraus, das der Tendenz der Forschung eher

⁵² de Man 1993, 134.

⁵³ Robert Folkenflik meint, dass die akademische Diskussion der Autobiographie zu dem Schauplatz eines Kampfes um unterschiedliche Auffassungen von Literatur und Geschichte geworden ist. Aufgrund der Offenheit ihrer Form lädt Autobiographie zu kontroversen Fragen über Fakten und Fiktion, über die Relation von Text und Realität und über den Status des schreibenden Selbst ein. Dennoch passe sie jedoch nicht richtig in die Disziplinaufteilung der Universität und spiele deshalb in der herkömmlichen Fächeraufteilung eine eher marginale Rolle (Folkenflik 1993, 11-12).

⁵⁴ Holdenried 2000, 47.

⁵⁵ Und auch die Philosophie, wenn man Judith Butler den Status als Philosophin nicht absprechen möchte:

»The „I“ can tell neither the story of its own emergence nor the conditions of its own possibility without bearing witness to a state of affairs to which one could not have been present, which are prior to one's own emergence as a subject who can know, and so constitute a set of origins that one can narrate only at the expense of authoritative knowledge. Narration is surely possible under such circumstances, but it is [...] surely fabulous. Fictional narration in general requires no referent to work as narrative, and we might say that the irrecoverability and foreclosure of the referent is the very condition of possibility for an account of myself.« (Butler 2005, 37).

entgegengesetzt ist. Autobiographie überschreitet die Grenzen eines Bericht der realen Ereignisse, die dem Autor zugestossen sind oder an denen er aktiv teilgenommen hat, und besteht genauso wenig einzig und allein aus einer selbst vorgenommenen und wahrheitsgetreuen Schilderung des eigenen Charakters. Sogar die Stimmungen und Gefühlszustände des Autors, zu denen er als Autobiograph einen privilegierten Zugang hat oder hatte, müssen nicht vollkommen frei von aller Fiktionalität bleiben, damit einem Text der Status einer Autobiographie zugeschrieben werden kann.⁵⁶

Mit anderen Worten: man kann durchaus mit jenen Kritikern übereinstimmen, die meinen, man könne aus dem *Discours* nicht beliebig Elemente herausgreifen, um sie als reale Ereignisse zu verstehen. Darüber hinaus muss man jedoch verneinen, dass solche Kritik den Status des *Discours* als Autobiographie wirklich berührt. Der autobiographische Charakter des *Discours* ergibt sich also nicht aus der Historizität der geschilderten Ereignisse oder der historischen Angemessenheit von Descartes' Darstellung seiner eigenen Persönlichkeit, sondern nur daraus, dass er selbst über sich selbst (*de meis*, wie er das noch in der Widmung der *Meditationen* an die Doktoren der Sorbonne formuliert) und sein eigenes Leben geschrieben hat. Von philosophischem Interesse ist also weniger der historische Gehalt des *Discours de la méthode* als Autobiographie, sondern die Rezeptionsform, die Descartes für seinen Text erhofft,⁵⁷ sowie die Sprache, die er für seine philosophische Selbstbeschreibung benutzt⁵⁸ und nicht zuletzt das philosophische Selbst und dessen Praktiken,⁵⁹ die von Descartes nachvollziehbar vorgestellt werden.

Das Publikum des Discours: Lektüre und Offenheit

Es ist kaum nötig, sich allzu weit vom Descartes'schen Text zu entfernen, um Aussagen über Geschichte und Literatur zu finden, die gleichzeitig wiederum eine Art Leseanweisung für den *Discours* sind. Descartes versucht immer wieder, Einfluss zu nehmen auf die Form der Lektüre des *Discours*. So schreibt er im Kontext seiner Erzählung von seiner Studienerfahrung:⁶⁰

»Ich wußte, [...] daß der Einfallsreichtum [*gentillesse*] der Dichtungen [*fables*] den Geist aufweckt; daß die denkwürdigsten Taten der Geschichte [*des histoires*] ihn erheben, und – mit Bedacht gelesen – zur Urteilsbildung beitragen« (D, 9; AT VI, 5)

Neben diesem spezifischeren Lob der Fabeln und Geschichten, die auf den

⁵⁶ Robert Elbaz meint, dass Autobiographie nichts anderes als Fiktion sein kann, weil jede sprachliche Vermittlung des eigenen Lebens das Leben fikionalisiert und weil jede Autobiographie notwendig ungeschlossen ist (Elbaz 1988, 1).

⁵⁷ Siehe den nächsten Abschnitt.

⁵⁸ Siehe den Abschnitt *Autobiographie und die Denkfiguren von Weg und Haus*.

⁵⁹ Siehe den letzten Hauptabschnitt dieses Kapitels: *Autobiographie als philosophische Selbsttechnik*.

⁶⁰ Rissi 2005, 176.

akademisch-scholastischen Schulen gelehrt werden, gibt Descartes einen Hinweis darauf, welche Vorteile *fables* und *histoires* überhaupt aufweisen, darunter subsumierbar auch der *Discours*, den er vorher explizit als Geschichte oder Fabel bezeichnet hatte. Der *Discours* als *fable* soll also durch seine *gentillesse* den Geist aufwecken, ein gewisses Maß an Aufmerksamkeit erreichen. Der *Discours* als *histoire* dagegen soll den Geist des Lesers erheben.⁶¹ Insgesamt ist der *Discours* ein Versuch, die Urteilsbildung des Lesers zu stärken, will also aufmerksam und mit Bedacht gelesen werden. Denn die Fabeln und Geschichten bergen auch ihre Gefahren. Das heisst: der *Discours* ist gefährlich.⁶² Descartes vergleicht das Lesen der *fables* und *histoires* mit dem Reisen in andere Länder:

»mit dem Verkehr mit Menschen anderer Jahrhunderte steht es ähnlich wie mit dem Reisen. Es ist gut, die Sitten verschiedener Völker ein wenig zu kennen, um über die eigenen angemessener zu urteilen und nicht zu glauben, daß alles, was unserer Mode widerspricht, lächerlich sei und gegen alle Vernunft, wie es Leute zu tun pflegen, die nichts gesehen haben. Verwendet man jedoch zuviel Zeit aufs Reisen, so wird man schließlich im eigenen Lande fremd [*étranger*], und interessiert sich zu sehr für Dinge, die in vergangenen Jahrhunderten geschehen sind, so bleibt man für gewöhnlich sehr unwissend in der Gegenwart.« (D, 11; AT VI, 6)

Im gleichen Maße, wie man durch das Reisen dem eigenen Land fremd wird, wie die Wege, die man zurückgelegt hat, nicht verschwunden sind, wenn man nach Hause zurückgekehrt ist, so sind auch die Wege, die man beim Lesen von Texten zurückgelegt hat, nicht verschwunden, wenn man in den Wahrnehmungszusammenhang der Gegenwart zurückgekehrt ist.⁶³ Dieser Entfremdungseffekt ist zwar durchaus hilfreich für das Erreichen einer größeren Angemessenheit der eigenen Urteile und für die Loslösung von kulturellen Bindungen, die die Urteilskraft einschränken. Dennoch gibt es ein Zuviel der Entfremdung und Loslösung, dieser Entfremdungseffekt kann umschlagen in einen Verlust der Gegenwart und des Eigenen.⁶⁴

Ein Zuviel an Kenntnissen kann die eigene Integrität bedrohen. Kenntnisse laufen nicht stets parallel zueinander, sondern sie ergänzen sich oder schließen einander zum Teil aus, nicht nur inhaltlich, sondern auch erinnerungstechnisch. Eine Technik oder Ökonomie der Erinnerung muss davon ausgehen, dass es nur begrenzte Ressourcen für das Behalten von Erinnerungen und Kenntnissen gibt.⁶⁵ Kenntnisse über andere Völker verdrängen oder überschatten irgendwann Kenntnisse über das eigene Land. Kenntnisse über andere Zeiten verdrängen oder überschatten

⁶¹ Die Erhebung des Geistes geschieht durch das Weglassen manch unschöner Details aus Descartes' eigenem Leben (Hartle 1986, 141).

⁶² Lyons 1989, 155.

⁶³ Lektüren antiker Texte und zeitgenössisches Reisen werden einander zuerst beigeordnet und parallelisiert, um dann in gleicher Weise einer kritischen Prüfung unterzogen zu werden (Brodsky-Lacour 1996, 24).

⁶⁴ Van den Abbeele 1993, 50.

⁶⁵ Jacques Derrida macht in Descartes' *Regulae* eine Ökonomie der Worte aus, die der Schwäche des Gedächtnisses geschuldet ist (Derrida 2005, 65).

irgendwann Kenntnisse über die Gegenwart. Kenntnisse lassen eine Lebensform nicht unberührt, im Gegenteil, es verbindet sich mit ihnen jeweils eine bestimmte Lebensform, die sich aus diesen Kenntnissen ergibt. Und solch eine Lebensform kann in eine Gegenwart passen oder nicht, sie kann in eine Kultur passen oder nicht. Zu viel Reisen resultierte dementsprechend in einer Lebensform, die nicht mehr in die Kultur passt, aus der man hervorging. Zu viel Lesen resultierte womöglich in einer Lebensform, die nicht mehr in den Wahrnehmungszusammenhang der Gegenwart passt.

Insbesondere das Lesen birgt noch weitere Gefahren. Das Lesen von Fabeln kann nicht nur zu erhöhter Aufmerksamkeit führen, sondern darüber hinaus sogar dazu, Ereignisse für möglich zu halten, die tatsächlich nicht möglich sind. Das Lesen von historischen Berichten kann nicht nur zu einem Erheben des Geistes führen, sondern auch dazu, dass Auslassungen des Gewöhnlichen zu einer Gewohnheit werden.⁶⁶ Das Resultat wäre dann Überspanntheit, *extravagance*, und die Inangriffnahme von Plänen, die die eigene Kraft übersteigen:

»Hinzu kommt, daß die Dichtungen manche Ereignisse als möglich hinstellen, die es nicht sind, und daß selbst die treuesten historischen Berichte, wenn sie auch den Wert der Dinge weder verändern noch erhöhen, um sie lesenswerter zu machen [*plus dignes d'être lues*], doch mindestens die gewöhnlicheren und weniger hervorstechenden Umstände fast immer weglassen; was zur Folge hat, daß das übrige nicht als das erscheint, was es ist, und daß Leute, die ihr Leben nach daraus entnommenen Vorbildern [*exemples*] einrichten, Gefahr laufen, in die Überspanntheiten [*extravagances*] unserer Romanhelden zu verfallen und Pläne schmieden, die ihre Kräfte übersteigen.« (D, 11-13; AT VI, 6f.)

Descartes bezeichnete den *Discours* als Fabel und Geschichte, und sagt später, dass er auch Beispiele enthält, die man sich besser nicht zum Vorbild nimmt (ohne an jener Stelle bereits zu sagen, welches diese Beispiele sein könnten). Descartes schlägt somit vor, den *Discours* als eine Ansammlung von heterogenen Beispielen zu lesen. Er gibt keine gemeinsame Basis für die Beispiele an, aufgrund derer man sie in gleicher Weise beurteilen könnte. Er greift keines heraus, von dem er dann sagen würde: "Dieses Beispiel ist eines, dem jeder folgen sollte!" Im Gegenteil, er sagt, es werden manche Beispiele auftauchen, "denen man mit gutem Grund nicht folgt". Einen zusätzlichen Grund für diese Umgehensweise mit dem Gelesenen liefert er dem Leser mit dieser auf den *Discours* übertragenen Charakterisierung der Fabel: Auch der *Discours* stellt Ereignisse oder Ergebnisverläufe als möglich hin, die es nicht sind und auch der *Discours* lässt sicherlich gewöhnlichere Umstände weg.⁶⁷ Auch der *Discours* muss also mit Vorsicht gelesen werden, weil er die Gefahr

⁶⁶ Descartes liefert hier eine Reformulierung Senecas aus den *Naturales quaestiones*, siehe Foucault 2004, 329.

⁶⁷ Cole liefert Beispiele dafür: »In the *Discourse*, he [...] lacks a past other than his schooling and his travels; he lacks a family or friends worth mentioning« (Cole 1992, 2); Hartle schreibt etwas allgemeiner: »The most significant aspects of human life that are shaded in the *Discourse* are the passions, the body, and the relationship with other men.« (Hartle 1986, 143).

birgt, dass man in Überspanntheiten, *extravagances*, verfällt und Pläne schmiedet, die die eigenen Kräfte übersteigen.⁶⁸

Denn: Descartes hat nicht die Absicht, dem Publikum mit der vorliegenden Schrift einen Traktat abzuliefern.⁶⁹ Einem Traktat wäre sicher eine kohärente Lehre zu entnehmen, und genau dies anzubieten hat Descartes nicht vor. Descartes sieht seinen *Discours* vor allem als Erzählung an. Sowohl *histoire* als auch *fable* haben als Gemeinsames die Erzählung, die *narratio*. Descartes schränkt weiter ein – oder befreit sich noch mehr von Ansprüchen – indem er von der *histoire* überlenkt zur *fable*. Der im gleichen Satz erwähnte Freimut, *franchise*, hat zwei Seiten. Zum einen dem Publikum gegenüber: Er sagt, er wolle dem Publikum gegenüber offen und freimütig sein.⁷⁰ Aber genauso kann man auf der anderen Seite davon ausgehen, dass er sein eigenes Unternehmen nicht ohne ein Zugeständnis von Offenheit des Publikums ihm selbst gegenüber zum Erfolg bringen kann (später wird es um einen Akt der Freiheit gehen, der am Anfang seines eigenen Weges steht). Descartes ist freimütig dem Publikum gegenüber, er setzt ein Zugeständnis seitens des Publikums voraus, dass er eben jene *franchise* an den Tag legen darf, die er für die Durchführung des eigenen Unternehmens benötigt. Ein Mittel für die Sicherstellung dieser beiderseitigen Offenheit sowohl des Publikums gegenüber der Descartes'schen *franchise* als auch von Descartes in seiner freimütigen Selbstdarstellung ist die Fiktionalität der Fabel.⁷¹ Wenn das, was Descartes dem Publikum vorlegt, fiktional ist und keine Lehre, so kann es ihm nicht zur Last gelegt werden.⁷² Diese Form der Offenheit durch Fiktionalität steht auch im Hintergrund der weiter unten (im Abschnitt *Descartes als frühneuzeitlicher Parrhesiast*) erfolgenden Untersuchung von Freimut als philosophischer Übung oder sogar philosophischer Technik in der Tradition der antiken *parrhesia*.

Der *Discours* ist nun viel älter als jede akademische Autobiographieforschung, älter

⁶⁸ Lyons 1989, 169.

⁶⁹ Descartes weist in einem Brief an Mersenne vom 27.02. 1637 noch einmal auf den Unterschied von *traité* und *discours* hin und betont, dass es ihm in seiner Schrift mehr um die Darstellung einer Praxis geht als um Theorie (B, 77; AT I, 349). Brodsky-Lacour berichtet, dass die Unterscheidung von *discours* und wissenschaftlichem *traité* Marin Mersenne Schwierigkeiten bei seinem Unternehmen einbrachte, ein Druckprivileg für den *Discours* zu besorgen. Zuerst versuchte Mersenne es bei der für wissenschaftliche Texte zuständigen Abteilung, die wies ihn jedoch an andere Inspektoren, die für "*les pièces d'éloquence, tant en vers qu'en prose*" zuständig waren (Brodsky-Lacour 1996, 13).

⁷⁰ Vor allem diese Seite sieht John D. Lyons, wenn er meint, Descartes würde dem Leser eine gewisse Freiheit belassen, *franchise* wäre an dieser Stelle dann eine freiwillige Selbsteinschränkung der Macht des Autors, um den Leser dadurch stärker in die Verantwortung zu nehmen (Lyons 1989, 159).

⁷¹ Den *Discours* als Fabel zu bezeichnen könnte bedeuten, es dem Leser selbst aufzuerlegen zu unterscheiden zwischen dem, was mit Descartes' Unternehmen wirklich im Bereich des Möglichen ist und was nicht (Hartle 1986, 141); zur Fabel siehe auch Benjamin 1987, 10-30.

⁷² Descartes entzieht sich also Lejeunes "autobiographischem Pakt", der laut Lejeune implizit zwischen Leser und Autobiograph geschlossen wird und der garantiert, dass der im Paratext durch seinen Namen identifizierte Autor identisch ist mit dem Erzähler. Der *Discours* jedoch wurde zunächst anonym veröffentlicht.

sogar als das Wort Autobiographie selbst.⁷³ Der *Discours* ist nicht nur, aber auch Descartes' Antwort auf jene Anfrage des Dichters und Redners Guez de Balzac aus dem Jahre 1628 nach einer "histoire de votre esprit".⁷⁴ Während jedoch die Kritik und die Fragen mancher Kommentatoren durch den Gegensatz von Geschichte und fiktiver autobiographischer Stilisierung organisiert wird, ist bei Descartes ein rhetorisch, oder besser – wie später deutlich wird – parrhesiastisch motiviertes Nebeneinander von Geschichte und Fiktion zu finden. Rhetorisch oder parrhesiastisch, weil sich Descartes vor allem für die Wirkung von Geschichte und Fiktion in Bezug auf sich selbst und auf sein lesendes Publikum interessiert und weniger für die spezifische Referentialität von Geschichte (oder Fiktion). Descartes macht deutlich, dass der *Discours* seine Wirkungsweise mit Fiktion und Geschichte teilt. Descartes hält also den *Discours* in der Schwebelage. Er ist angewiesen auf das Urteil des Publikums. Er urteilt nicht für das Publikum, weil er die Bindung, die mit diesem Anspruch einherginge, nicht eingehen möchte.⁷⁵ Er möchte offen sein und sich gleichzeitig einen Bereich der Offenheit in Bezug auf die ihm vom Publikum zukommende Deutung erhalten.

Philosophische Allgemeinheit, autobiographische Partikularität

Neben der These, der *Discours* sei insgesamt keine Autobiographie, ist häufig eine zweite These unter den Kommentatoren des *Discours de la méthode* anzutreffen, die auf eine andere Art und Weise das Philosophische vom Autobiographischen trennen will. Diese These besagt, dass der *Discours* anfängt als Autobiographie, um dann spätestens mit Beginn des vierten Teils, in dem Descartes von seinen "metaphysischen Meditationen" berichtet, in einen philosophischen Text zu münden. Während zuvor jene Interpreten, die meinten, der *Discours* sei gar keine Autobiographie, sich womöglich durch den schillernden Status der Fiktionalität des *Discours* verwirren ließen und Autobiographie ganz auf die Seite des Historischen drängen wollten, so dass der *Discours* keine Autobiographie mehr sein konnte, weil er nicht historisch genug sei, sehen diese Kommentatoren nun das Autobiographische als eigenständig an, unabhängig, wenn auch nicht vollkommen losgelöst vom Historischen. Während jene erste Einschätzung das genuin Philosophische der Autobiographie durch den dominanten Gegensatz von

⁷³ Es gibt keinen einzigen Beleg für das Wort *autobiographia* im Altgriechischen, im Deutschen taucht das Wort "Selbst-Biographie" Ende des 18. Jahrhunderts auf, zuerst 1776 in einem Brief von J.M.R. Lenz an Goethe, dann gibt David Christoph Seybold 1796/1799 in zwei Bänden eine Sammlung mit dem Titel *Selbstbiographien berühmter Männer* heraus, siehe Niggel 2005. Im Englischen benutzt der Dichter Robert Southey das Wort *autobiography* im ersten Jahrgang der englischen Zeitschrift *The Quarterly Review* 1809, vorher noch (1786) kommt die Bezeichnung einer Gedichtsammlung als "Autobiographical Narrative" vor, siehe Folkenflik 1993, 1f.

⁷⁴ In einem Brief vom 30. März 1628 fragt Guez de Balzac nach einer ihm von Descartes versprochenen Geschichte seines Lebens und neun Jahre später, am 14. Juni 1637 schickt Descartes zusammen mit dem *Discours* einen Brief an Balzac, in dem er dessen Forderung als nun erfüllt bezeichnet (Watson 2002, 128).

⁷⁵ Simpson 1977, 91ff.

historischer Referentialität und autobiographischer Stilisierung ganz verdeckte, kommt das Philosophische jetzt als Nachbar des Autobiographischen zwar in den Blick, wird in der Folge jedoch erneut als allzu sehr bestimmt angesehen durch einen falsch verstandenen und überkonstruierten Gegensatz zwischen Philosophie und Autobiographie, insofern als dass letztere vor allem der Literatur zuzuschlagen sei.

Bereits 1988 vertritt Dalia Judovitz in ihrem Buch *Subjectivity and Representation in Descartes* eine Auffassung, die implizit von einer natürlichen Trennung von Philosophie und Autobiographie ausgeht und dann die strategische Benutzung des Autobiographischen für nicht-autobiographische, insbesondere philosophisch-theoretische Zwecke aufdecken möchte. Judovitz ist der Meinung, der *Discours* würde zunächst wie eine Autobiographie präsentiert, um in seinem Verlauf dann zu einer philosophischen Grundlegung einer allgemeinen und somit unpersönlichen Subjektivität zu mutieren. Der Wandel von gegebenenfalls fiktionaler Autobiographie zu philosophischer Schrift geschieht genau zu dem Zeitpunkt, an dem der Leser sich an die autobiographische Erzählposition gewöhnt hat, und somit die Überzeugung gefestigt ist, dass das philosophische Subjekt überhaupt etwas mit einem empirischen Subjekt zu tun hat.

Autobiographie ermöglicht einen Rahmen, innerhalb dessen Descartes' Ausführungen über das philosophische Subjekt allererst verständlich werden. Judovitz meint, der Leser des *Discours* könne das philosophische Subjekt einerseits und das autobiographische Subjekt andererseits kaum auseinanderhalten, und genau darin liege Descartes' rhetorische Strategie:

»If Descartes's presentation of subjectivity is effective, in the *Discours*, this success can be accounted for only by considering the way in which the usage of the first person in an autobiographical context prepares the stage for its philosophical articulation. Since the autobiographical subject and the philosophical subject are made to coincide in the common use of the first person in the *Discours*, self-presentation and representation are conflated. The reader will find it difficult to distinguish between the identity of the autobiographical subject (which refers to a historical, empirical entity) and the identity of the philosophical subject (which defines the conditions of possibility of subjectivity as a general category).« (Judovitz 1988, 87)

Diese Auffassung resultiert in einer fragmentierenden Lektüre des *Discours*: Teil 1 und 2 sind dieser Lektüre zufolge autobiographisch, Teil 3, 4 und 5 philosophisch (d.h., moralisch, metaphysisch und naturwissenschaftlich) und Teil 6 dann elegisch. (ebd., 98) Somit gäbe es zwei Hauptteile des *Discours*, einen autobiographischen und einen philosophischen. Zwischen diesen beiden Hauptteilen bestehen dementsprechend zwar Interferenzen und rhetorische Zusammenhänge, doch vor allem sind sie voneinander trennbar.

In der gleichen Richtung argumentiert Patrick Riley in seiner Lektüre des *Discours* in *Character and Conversion in Autobiography* (2004), die neben Montaigne, Augustinus und Rousseau auch Descartes umfasst. Riley ist der Auffassung, dass im *Discours* die autobiographische Erzählung nur bis zu dem Punkt benutzt wird, wo

Autobiographie unnötig wird. Er sieht es als gegeben an, dass Autobiographie eine Vorbedingung sei für den Gesamtverlauf des *Discours*, doch die persönliche und autobiographische Erzählperspektive werde nach Teil 4 des *Discours* gänzlich fallengelassen.⁷⁶ Diesen von ihm derart wahrgenommenen Umschwung nimmt er als eine Auswirkung der Notwendigkeiten, die entstehen, wenn man autobiographisch von einer Konversion berichtet:

»It is nevertheless possible to pass practically unaware over the aftermath of Descartes's conversion from self to subject, because the *je* that designates the self of autobiographical narrative is also the *je* that speaks as pure subject. It is as if narration ceased in the *Discourse* because of an unspoken und unspeakable cleavage within the personal pronoun that the *cogito* effects. In parts 1-4, the *je* refers to my history, my self in its specificity, the fable of my experience, the *tableau* that resembles me. The post-*cogito je* no longer does that, although it still uses the same conventional sign: it is now a sign liberated from the self's contingency, but that difference can only be read *into* it, not derived *from* it. That is the case in all conversion narratives: the connotative nexus of the "I" changes after conversion, yet the autobiographer-turned-convert is saddled with an unchanged denotative marker.« (Riley 2004, 85)

Riley meint also, Descartes habe eine Konversion beschrieben, er habe eine Transformation durchgemacht, in der er aus einem Zustand, in dem er ein Selbst war, übergegangen ist in einen darauffolgenden Zustand, in dem er ein Subjekt ist. Dem Selbst ist die autobiographische Erzählung zugeordnet, dem Subjekt nicht mehr. Das Subjekt sei überhaupt nicht mehr Gegenstand einer Erzählung. Das *je* vor der Konversion war ein *je*, mit dem sich ein Selbst auf sich selbst bezog, das *je* nach der Konversion ist ein *je*, mit dem ein Subjekt sich auf sich selbst bezieht.⁷⁷ Solche Interpretationen halten jedoch einer genaueren Lektüre des *Discours* kaum stand. Eine genauere Lektüre ergibt, dass zum Beispiel der fünfte Teil des *Discours* hauptsächlich aus einer nacherzählenden Inhaltsangabe eines naturphilosophischen Traktats besteht, den Descartes zwischen 1629 und 1631 geschrieben hatte.⁷⁸ Während man noch meinen kann, dieser Bericht über den Inhalt jenes Traktats sei nicht unbedingt eine Erzählung, muss spätestens bei der Lektüre des sechsten Teils des *Discours* auffallen, dass Descartes hier erneut autobiographisch von einer Entwicklung erzählt, die sein Verhältnis zur Öffentlichkeit, genauer, seine sich ändernde Einstellung zur Veröffentlichung jenes Traktats betrifft. Das heisst, Descartes erzählt von sich selbst, von seinem Selbst, in einem autobiographischen Modus auch nach seiner Konversion. Und umgekehrt umfasst die Allgemeinheit des Subjekts als philosophischer Kategorie natürlich gleichermaßen sowohl Descartes' anfängliche Erzählung der Umstände seiner Bildung und seiner Lebensgeschichte als auch die metaphysischen Meditationen aus dem vierten Teil des *Discours*. Mit anderen Worten: Obwohl man von einer Konversion Descartes' sprechen kann, ist

⁷⁶ Riley 2004, 84.

⁷⁷ Ganz ähnlich sieht auch Lyons eine Aufspaltung des Ichs in drei Teile, einen autobiographischen, einen ethischen und einen metaphysischen Teil, die beiden letzten sind dann im Gegensatz zum ersten philosophisch (Lyons 1989, 164-165).

⁷⁸ G.M. Tripp im Nachwort der deutschen Ausgabe von Descartes' *Le Monde* (1989, 145).

diese Konversion keine vom Selbst zum Subjekt, sie hinterlässt im Text keine Spuren derart, dass bei genauerer Lektüre noch von einem Ablassen vom Modus der Erzählung gesprochen werden könnte.

Die Interpretationen von Riley und Judovitz werden anscheinend unwillentlich vorstrukturiert durch Descartes' eigene Darstellung des Durchbruchs, den er mit dem *Cogito* als vollbracht ansah, nochmals verstärkt durch die wirkmächtige Geschichte, die das *Cogito* im Cartesianismus und in der Philosophie weiterhin schrieb. Das Bild von einem Vorher/Nachher legt sich in der Lektüre wie ein Raster über den Text und verdeckt somit die Kontinuitäten der Darstellung und des Inhalts des *Discours*. Der *Discours* zerfällt eben nicht in einen autobiographischen und einen philosophischen Teil. Das Philosophische spielt von Beginn des *Discours* an eine Rolle, und das Autobiographische findet sich auch im vierten, fünften und sechsten Teil des *Discours*.

Dennoch haben Riley und Judovitz versucht, einen wichtigen Punkt zu fokussieren, der sowohl Philosophie als auch Autobiographie betrifft und der das wichtigste Charakteristikum einer Unterscheidung zwischen einer philosophischen Autobiographie von einer nicht-philosophischen Autobiographie stellt: die Frage der In-Bezug-Setzung von Partikularität und Allgemeinheit.⁷⁹ Während Riley die Vermittlung von Partikularität und Allgemeinheit im Verhältnis von Selbst und Subjekt ausgedrückt sieht, versteht Judovitz diese als eine rein rhetorisch motivierte Kontiguität von Autobiographie und Philosophie. Beide haben jedoch Schwierigkeiten, Philosophie und Autobiographie zusammen zu denken, die sich aus der gleichen Schwierigkeit herleiten lassen, Partikularität und Allgemeinheit zueinander in Verbindung zu setzen.

Bevor sogleich das Verhältnis von Allgemeinheit und Partikularität in der Verbindung von Philosophie und Autobiographie noch genauer beleuchtet wird, kann nun schon einmal festgehalten werden, dass der *Discours* in seiner Gänze zurecht als Autobiographie gelten kann, weil Descartes zum einen durchgehend von sich und von seinem eigenen Leben erzählt und weil er zum anderen seinen Text auch nicht unterteilt in einen autobiographischen und in einen anderen, rein philosophischen Teil. Zwar gibt es sowohl Abschnitte, in denen er direkt von seinem Leben, von seiner Erziehung, von seinem Aufenthaltsort, von seinen Gedanken und von seiner eigenen Entwicklung spricht, als auch solche Abschnitte, die inhaltlich weniger autobiographisch sind, am wenigsten vielleicht seine Inhaltsangabe jenes um 1630 von ihm verfassten naturphilosophischen Traktats, aus dem er seine mechanistische physiologische Erklärung des Blutkreislaufs genauer ausführt. Doch sogar jene physiologische Erklärung, die zunächst am weitesten entfernt erscheinen

⁷⁹ Die Frage der In-Bezug-Setzung von Partikularität und Allgemeinheit kann dann freilich in verschiedenen philosophischen Autobiographien verschiedene Formen annehmen: Descartes' *Discours* ist da abzuheben von Rousseaus *Bekenntnissen* oder von Nietzsches *Ecce homo* etc. Entsprechend kann es auch durchaus Autobiographien von weithin anerkannten Philosophen geben, die in diesem spezifischen Sinne dennoch keine philosophischen Autobiographien sind.

Shlomit C. Schuster dagegen sieht das Charakteristikum von philosophischer Autobiographie dagegen in einer narrativen Hinterfragung des als letztlich ahistorisch verstandenen Selbst, seines sozialen Kontexts und der Existenz insgesamt (Schuster 2003, 16f.).

mag von allem Autobiographischen, ist durchgehend in der Ich-Form geschrieben, als eine indirekte Ansprache eines Lesers, der idealerweise ein aufgeschnittenes Herz eines großen, durch die Lunge atmenden Tieres vor sich liegen hat.⁸⁰ Descartes formuliert auch in diesem Abschnitt durchgehend in dieser Art: "Um aber zu zeigen, wie ich diesen Gegenstand dort behandelt habe"⁸¹, "Hat man dies zur Kenntnis genommen, so brauche ich zur Erklärung der Funktionsweise des Herzens nur noch Folgendes auszuführen"⁸², "Fragt man sich jedoch, wie es kommt, daß [...], so brauche ich nur darauf das zu antworten, was [...]"⁸³. Diesen Formulierungen ist zu entnehmen, dass Descartes in der Ich-Form von seinem früheren Selbst spricht, von vergangenen Überlegungen und wie er damals die Dinge in jener Schrift abgehandelt hat, er spricht zudem aus seiner derzeitigen Ich-Position den Leser an, um diese Dinge nun zu erklären. Die Form seiner Darstellung ist somit auch in der Nacherzählung jenes naturphilosophischen Traktats autobiographisch, im Stil einer intellektuellen Autobiographie.

Dass sich das Element des Autobiographischen nicht nur in der Darstellung, sondern darüber hinaus auch in der Art und Weise des von Descartes sprachlich geäußerten Denkens wiederfindet und dass das Autobiographische sogar bis in sein Methoden- und Wissenschaftsverständnis hineinreicht, das wird weiter unten im Abschnitt *Autobiographie und die Denkfiguren von Weg und Haus* noch dargelegt werden. Zunächst gilt es nun, die Frage nach Allgemeinheit und Partikularität an den *Discours de la méthode* zu stellen; eine Frage, die unverzichtbar ist für eine Einschätzung des Verhältnisses von Philosophie und Autobiographie in diesem Text. Es gibt einen weit verbreiteten Topos, demzufolge Philosophie sich mit dem Allgemeinen⁸⁴ beschäftige und jeder Einzelfall in der Philosophie immer nur ein Beispiel⁸⁵ für eine allgemeine Regel sei. In dieser Sichtweise wird Philosophie zumeist als abstraktes Denken aufgefasst oder sogar als Wesensschau.⁸⁶ Ein Text

⁸⁰ D 77; AT VI 47.

⁸¹ D 77; AT VI 46.

⁸² D 81; AT VI 49.

⁸³ D 83; AT VI 51.

⁸⁴ Der Begriff des Allgemeinen hat dabei zwei leicht unterschiedliche Ausprägungen. Zum einen gibt es die Ausprägung des Universalen als dem, was als das Gemeinsame einzelner Vorkommnisse gilt, zum anderen gibt es die Allgemeinheit, die von Heraklit als *koinos kosmos* bezeichnet wird, übersetzt: die gemeinsame Ordnung, und die sich im Deutschen in der gemeinsamen Etymologie von "allgemein" und *allmende* wiederfindet, als dem Stück Land, das von allen genutzt werden darf. Zum einen liegt der Fokus also eher auf dem Gemeinsamen der Wahrnehmung oder des Gedachten, zum anderen ist es das Gemeinsame, was allen Mitgliedern einer Gemeinschaft und jedem einzelnen in ihr zukommt.

Die Universalien, die jener ersteren Ausprägung zuzuschlagen sind, behandelt Descartes in den *Prinzipien der Philosophie* nur recht knapp: "Diese Universalien entstehen nur daraus, daß man sich ein und derselben Idee bedient, um alle einzelnen, die einander ähnlich sind, zu denken." Darüber hinaus sieht Descartes diese Universalien als abstrakt an, der gemeinsame Name sei das Universale. (P, 20; AT VIII, 27)

⁸⁵ Das Problem des Beispielhaften in der Philosophie zwischen Allgemeinem und Singulären bearbeitet Mirjam Schaub in *Das Singuläre und das Exemplarische. Zu Logik und Praxis der Beispiele in Philosophie und Ästhetik* (2010).

⁸⁶ Laut des autoritativen Zeugnisses von Aristoteles war es Sokrates, der als erster das

oder ein Diktum könnte demzufolge den Status des Philosophischen nur erlangen, wenn von ihm ein gewisser Grad von Allgemeinheit erreicht wird.⁸⁷ Ernesto Laclau charakterisiert diese Sicht als bestimmt durch einen unauflösbaren Gegensatz von Allgemeinheit oder Universalität auf der einen Seite und Partikularität auf der anderen Seite, wobei letztlich allein das Universale vollkommen mit der Vernunft erfassbar sei und das Partikulare das Allgemeine dabei nur korrumpieren könne.⁸⁸ Das zentrale Merkmal einer von einem Zugang zum Allgemeinen abhängigen allgemeinen Aussage besteht dementsprechend darin, nicht eins zu eins zurückführbar zu sein auf eine vereinzelt Position oder auf ein partikulares Individuum.⁸⁹ So findet man immer wieder in zeitgenössischen philosophischen Studien, die philosophische Positionen auf einzelne Philosophen zurückführen, jene fast schon rituelle Einschränkung: was der Philosoph als konkrete Person, als Individuum gedacht oder getan habe, sei vollkommen irrelevant.⁹⁰ Ein Schluss von einer philosophischen Lehre auf die Handlungen oder das Leben eines Philosophen sei ein Kurzschluss – diese Überzeugung gehört gemeinhin zum Grundinventar der zeitgenössischen akademischen Philosophie. Es wird also angenommen, dass Philosophie allgemein zu sein habe, um überhaupt Philosophie zu sein.⁹¹ Akademische Philosophie hat sich in der Folge stets mit ihrem eigenen Status als Wissenschaft auseinanderzusetzen:

»Wissenschaftliches Wissen kann die von ihm geforderte, apodiktische Gewißheit und kategorische Allgemeingültigkeit nur gewährleisten, wenn es sich als unabhängig von kontingenten historischen und subjektiven Entstehungs- und Findungsprozessen konstituiert.« (Kleinhaus 1999, 13)

Allgemeine (*katholou*) auch in ethischen Fragen suchte (*Metaph.* 987b); Boethius hat den Begriff der *abstractio* in die Diskussion eingeführt (siehe Art. "Allgemeines/Besonderes" in: HWPh, Bd. 1, 170).

⁸⁷ Analog dazu sieht Slavoj Žižek auch die Auffassung Alain Badiou, für den das eigentliche Problem des philosophischen Denkens darin besteht, warum aus einer endlosen Mannigfaltigkeit Allgemeinheit erscheint (Žižek 2001, 179).

Schaub führt dazu Zitate von William James und John Dewey an (Schaub 2010, 14f.).

⁸⁸ Laclau 1996, 22.

⁸⁹ Seyla Benhabib sieht in zeitgenössischen partikularistischen Positionen eine Bedrohung für Philosophie an sich. Es gebe derzeit zwei Ausprägungen dieser der Philosophie entgegengesetzten Positionen: zum einen die Kritik, Universalismus sei im Kern immer nur Eurozentrismus, und zum anderen den Biographismus, der philosophische Thesen radikal zurückführt auf eine Persönlichkeit oder psychische Struktur, die einer einzelnen Biographie zu entnehmen ist (Benhabib 2002/2003).

⁹⁰ Benhabib formuliert das so: »Philosophical theories make claims to truth that transcend historical and social context. From inside the discipline, the details of personal lives seem quite irrelevant to understanding or evaluating a thinker's views. Every student of philosophy learns to master the distinction between "genesis" and "validity," between the personal or historical circumstances that may have led thinkers to develop certain views and the correctness of these views.« (Benhabib 2002/2003).

⁹¹ »Because this, from Plato onwards, has been precisely the mission that philosophy, seduced by the universal, originally decided to take upon itself; to redeem, to save, to rescue the particular from its finitude, and uniqueness from its scandal. This task of redemption, however, logically transformed itself into an act of erasure.« (Cavarero 2000, 53)

Autobiographie dagegen sei im Unterschied zu Philosophie ganz partikular, weil sie von einem Individuum herrührt, das sich und seine eigene Geschichte insbesondere in den Unterschieden zu allen anderen Individuen beschreibt. Der allgemeinen Theorie, den allgemeinen Begriffen steht nach dieser Sichtweise die Erzählung entgegen, die letztlich immer nur individuelle Personen oder Prozesse beschreibt, seien diese fiktiv oder nicht.⁹² Autobiographie handelt von einem Einzelfall, handelt vom Partikularen und ist gleichzeitig als Vorgehensweise partikular.⁹³

Aufgrund dieser letztlich unhinterfragten Prämissen scheint jene Vorstellung so nahezuliegen, der *Discours* habe einen autobiographischen und einen philosophischen Teil. Der autobiographische Teil, so meint man dann, handle von Descartes als konkreter Person, von seiner Erziehung und von seinen Reisen. Der philosophische Teil dagegen habe keine Handlung im eigentlichen Sinn mehr, es gebe dort keine Erzählung, sondern nur allgemeine Theorie. Die philosophische Instituierung des *Cogito* ist allgemein, auch das Subjekt ist ein allgemeiner philosophischer Begriff. Descartes als Person und Gegenstand seiner eigenen autobiographischen Erzählung scheint dann von vornherein nicht in den Bereich des Philosophischen gelangen zu können.⁹⁴ Daraus wurde nicht selten geschlossen, dass die Verbindung von Allgemeinheit und Partikularität auch im *Discours de la méthode* nur die Form der bloßen Nebeneinanderstellung und Nachbarschaft annehmen kann, so dass wiederum jede Interferenz zwischen den beiden nur durch den Leser hergestellt werden kann.

Vernunft und Physiologie des Denkens

Die In-Bezug-Setzung von Allgemeinheit und Partikularität geschieht im *Discours de la méthode* jedoch nicht erst in den metaphysischen Meditationen des vierten Teils, der dadurch als Sollbruchstelle von Philosophischem und Autobiographischem fungierte. Ganz im Gegenteil, das Allgemeine wird von Descartes sofort im ersten

⁹² Der Vorteil einer Erzählung ist dabei, dass sie viel näher an unseren Umgangsformen mit unserer eigenen Erfahrung ist als eine allgemeine philosophische Reflexion (Moog 2002, 79-80).

⁹³ Dennoch, so zeigt Georg Misch in seiner Geschichte der Autobiographie auf (Misch 1949-1969), finden sich bereits lange vor Stanley Cavell und Jacques Derrida in den Schriften des Weisen Solon und des Philosophen Empedokles Selbstzeugnisse, es gibt Platons autobiographische Briefe und man hat in Mark Aurels *Ta eis heauton* oder *Selbstbetrachtungen* eine erste veritable philosophische Autobiographie. In den Jahrhunderten bis Descartes gibt es Augustinus, Boethius, Abaelard, Ramon Llull und Montaigne, und nach Descartes Rousseau, Kierkegaard, Thoreau, Nietzsche, Benjamin, Sartre, de Beauvoir, um nur die großen Namen zu nennen, die Philosophie und Autobiographie verbinden. Zu sagen, dass Philosophie und Autobiographie nicht zusammengehen *können*, stellt sich bei genauerer Betrachtung also als durch und durch reduktionistisch heraus.

⁹⁴ Solche Auffassungen verbleiben natürlich im Rahmen einer modernistischen Philosophie des Subjekts. Vincent Descombes sieht die irreduzible Unterschiedenheit von Person und Subjekt geradezu als den Kern der herkömmlichen Subjektphilosophie an (Descombes 1991, 124).

Satz des *Discours* eingeführt, und das Partikulare wird nur ein wenig später nachgeschoben:

»Der gesunde Verstand [*bon sens*] ist die bestverteilte Sache der Welt; denn jedermann glaubt, so wohl damit versehen zu sein, daß selbst einer, der in allen Dingen nur sehr schwer zu befriedigen ist, für gewöhnlich nicht mehr davon wünscht, als er besitzt.« (D, 3; AT VI, 1f.)

Dieser Satz erscheint auf den ersten Blick vielleicht undurchdringlich und rätselhaft.⁹⁵ Zugleich ist deutlich ein ironischer oder sogar komödiantischer Unterton wahrnehmbar.⁹⁶ Man hat die Figur einer Molière'schen Komödie fast vor Augen, die sich nicht mehr Verstand wünscht, als sie besitzt, obwohl es für alle anderen recht offensichtlich ist, dass sie nicht *allzu viel* Verstand hat. Solche Selbstüberschätzungen gehören geradezu zur Grundausrüstung der Komödie von Aristophanes bis Rabelais und Molière (und darüber hinaus). Doch Descartes scheint diesen Satz – und seine Konsequenzen – dessen ungeachtet ganz ernst zu nehmen.⁹⁷ Die nächsten Sätze des *Discours* schließen mit einer Überleitung zum Besonderen und damit zur Partikularität an:

»Daß sich hierin alle täuschen, ist nicht wahrscheinlich; vielmehr beweist es, daß die Kraft, gesund zu urteilen und Wahres von Falschem zu unterscheiden – was man recht eigentlich "gesunden Verstand" oder "Vernunft" [*le bon sens ou la raison*] nennt – von Natur gleich ist bei allen Menschen, ebenso wie die Verschiedenheit unserer Meinungen nicht daher rührt, daß die einen vernünftiger sind als die anderen, sondern nur daher, daß wir unser Denken in verschiedenen Bahnen [*diverses voies*] bewegen und nicht dieselben Dinge berücksichtigen.« (D, 3; AT VI, 2)

Die Gleichheit aller qua Verteilung der Vernunft wird ohne weitere Vorbereitung im ersten Satz des ersten Teils des ersten Abschnitts des *Discours* in Form eines ironischen Rätsels eingeführt. Descartes belässt jenem ersten Satz seine komödienhaften Konnotationen und leitet dessen ungeachtet sofort zu einem Kernsatz seiner Philosophie über: *Jeder* kann gesund urteilen und Wahres von Falschem unterscheiden. Jeder kann auch allgemeine Wahrheiten finden. Es kommt auf die Bahnen, *voies*, des Denkens an; und die Bahnen sind bei allen unterschiedlich und daher partikular.⁹⁸ Gleichheit aller und Gebahntheit des Denkens sind die Grundmotive dieses Kernsatzes. Die Ausprägung von Allgemeinheit und Partikularität, die den *Discours* durchorganisiert, bewegt sich somit zwischen zwei Polen: einerseits der Gleichheit aller und andererseits der bei jedem einzelnen unterschiedlich ausgeformten Gebahntheit des Denkens.

Der *bon sens* ist unter allen Menschen gleich verteilt. Der *bon sens* ist es, der den Zugang zur Wahrheit ermöglicht. Der *bon sens* ist gleichzusetzen mit *raison*, der Vernunft. Was die Vernunft ausmacht, ist die Fähigkeit durch ein Urteil das Wahre

⁹⁵ Simpson 1977, 85ff. und Judovitz 1988, 99.

⁹⁶ Rée 1987, Kapitel 1: Descartes' comedy; Flood 1987.

⁹⁷ Für eine ausführlichere Analyse siehe Simpson 1977, 85ff.

⁹⁸ Irrlitz 2000, 6.

vom Falschen trennen zu können. Der Zugang zur Wahrheit verläuft über die Vernunft oder den *bon sens*. Die Allgemeinheit ist hier somit weniger die einer Aussage, sondern eher die der Menge, die *jeden* umfasst. Dennoch ist sie konstituiert über die Wahrheit, das heisst über den Zugang zur Wahrheit, der im Urteil über wahr und falsch liegt. Jeder kann über wahr und falsch urteilen und das Wahre vom Falschen trennen. Das ist für Descartes das Grundprinzip der philosophischen Allgemeinheit. Dieses Verständnis von philosophischer Allgemeinheit hat jedoch eine merkwürdige, nach Husserl könnte man sagen: psychologistische, Pointe. Denn der Zugang zur Wahrheit ist sowohl eine Sache des Subjekts als auch eine des Selbst; Subjekt und Selbst unterscheiden sich für Descartes in dieser Hinsicht nicht.⁹⁹ Sowohl als Person als auch als abstrakte Struktur ist ein Zugang zur Wahrheit durch das Fällen einer Unterscheidung möglich. Entgegen einer weitverbreiteten philosophiehistorischen Auffassung trennt Descartes eben *nicht* vollkommen zwischen logischem Denken und physiologischem Denkprozess. Wie für seinen Nachfolger Spinoza, der eine Abhandlung zur Verbesserung des Verstandes geschrieben hat, ist auch für Descartes die Vernunft nicht vollkommen abstrahierbar von konkreten Denkvollzügen. Die Partikularität einer konkreten Position oder Denkweise ergibt sich durch die jeweilige Form der Gebahrenheit des Denkens, die für jeden unterschiedlich ist. Alle sind sich gleich in der Fähigkeit, das Wahre vom Falschen zu trennen. Es gibt jedoch

⁹⁹ Gemeinhin gilt: im Selbst "konvergiert: die personale Identität und Individualität, die Einheit des Bewußtseins, die Subjektivität" (Art. "Selbst", HWPh, Bd. 9, 292), während das Subjekt eine Struktur ist, vormodern als Träger von Eigenschaften oder modern als Agent der Erkenntnis. Bei Descartes ist das Subjekt jedoch noch eher vormodern verstanden. (Art. "Subjekt", HWPh, Bd. 10, 373ff.)

Insbesondere die autobiographischen Abschnitte der Descartes'schen Texte zeigen eine Ausrichtung auf das Selbst, d.h. auf die Darstellung von personaler Identität und Individualität, auf die Wege, die Descartes genommen hat und die Erfahrungen, die er gemacht hat; das Selbst ist das, was die autobiographischen Abschnitte zum Thema haben. Ein Verständnis des Subjekts im vormodernen Sinn zeigt Descartes zum Beispiel in der Dritten Meditation, wenn er die *res cogitans* als eine Substanz beschreibt, die Akzidenzien aufweist. Der hyperbolische Zweifel und das *cogito* dagegen ist der Punkt, der späterhin in der Philosophiegeschichtsschreibung aufgegriffen wird als die Keimzelle des modernen Subjekts, das jeder Welt- und Gotteserkenntnis vorgeschaltet ist (Thielicke 1988, 57-64; Joosten 2005, 17, dagegen hat völlig andere philosophische Intuitionen, wenn er meint, dass das Selbst bei Descartes aus dem "aporetischen Spannungsverhältnis" von Subjekt und Substanz bestehe).

Descartes interessiert sich jedoch für den Zugang zur Wahrheit nicht nur des ganz unpersönlichen Subjekts, sondern auch und vor allem des durchaus persönlich verstandenen Selbst. Für Descartes ist weniger Falschheit, sondern vielmehr Irrtum das Gegenteil von Wahrheit, und die Vermeidung von Irrtum ist eine selbstpraktische Angelegenheit der Übung und der Meditation (siehe unten den Abschnitt *Wahrheit und Übung*). Auch das *Cogito*, das von vielen als der Vorläufer des modernen autonomen Subjekts angesehen wird, ist für Descartes ein wesensmäßig *instabiles* Phänomen, das nur in der aktiven Weltabgeschlossenheit der Meditation auftaucht und das daher keine wie auch immer geartete Alternative zum praktischen Selbst und dessen autobiographischer Darstellung sein kann (siehe dazu unten den Abschnitt *Perfektionismus und die Unvollkommenheit des Cogito*).

Unterschiede in der Art und Weise, in der sich das Denken jeweils bewegt. Die Unterscheidung des Wahren und Falschen durch ein Urteil ist eine Denkbewegung. Das Denken verläuft für Descartes nicht vollkommen frei, assoziativ und spontan, sondern in einer Spur, die das Denken führt. Wenn man häufig genug von einer Idee zu einer auf sie folgenden Idee übergeht, so wird dieser Übergang automatisch, erhält eine Bahnung. Da keine zwei Menschen in ihrem Leben den gleichen Eindrücken und Einflüssen unterliegen, entwickeln sich jeweils unterschiedliche Bahnungen der Denkvorgänge. Das Urteil, welches das Wahre vom Falschen trennt, ist wie ein Punkt. Das Denken insgesamt ist für Descartes jedoch wie eine Linie.¹⁰⁰ Und das Denken besteht nicht *per se* immer aus Urteilen, erst recht nicht immer aus Urteilen, die das Wahre korrekt vom Falschen trennen.

Die Gebahntheit des Denkens ist eine kontinuierlich vektorisierte Linie, die einen vorausgehenden Punkt verbindet mit einem auf ihn folgenden Punkt. Allein durch diese Kontinuität des Denkens sind bestimmte Verbindungen zwischen drei Punkten wahrscheinlicher als andere. Die ersten beiden Punkte machen durch die Kontinuität der Linie Vorgaben für die Position des dritten Punkts. Sobald sich also eine gegebene Linie des Denkens aus dem Nebel der Unbestimmtheit herausgeschält hat, werden die punktuellen Denkbewegungen, die möglicherweise das Wahre vom Falschen unterscheiden, von den vorher bereits geschehenen Unterscheidungen beeinflusst. Welche konkreten Formen von Linien sich dabei ergeben, das ist aufgrund der großen Spannweite der möglichen Ausgangslagen und der vielen verschiedenen Möglichkeiten von äußeren Einflüssen wie auch inneren Dispositionen nicht abzusehen.

Diese Linienförmigkeit wird genauso transportiert vom Bild einer Falte in einem Blatt Papier. Dieses Bild benutzt Descartes, um sein Verständnis der Erinnerung zu illustrieren:

»Was aber die Arten [*les especes*] anbelangt, die im Gedächtnis bewahrt werden, so stelle ich sie mir nicht anders als die Falten [*les plis*] vor, die dieses Papier bewahrt, nachdem es einmal gefaltet worden ist.« (B, 181; AT III, 20)

An dieser Stelle geht das Bildliche bruchlos in ein Verständnis von Physiologie der Erinnerung über. Die Ausführungen von Descartes über das Denken und die Erinnerung werden stets von einem gewissen Verständnis von Physiologie begleitet, das zeigen nicht nur die *Leidenschaften der Seele*, genauso hat dies Kirsten Besheer für die Erste Meditation aufgewiesen.¹⁰¹

Die beiden Grundmotive der allgemeinen Gleichheit aller einerseits sowie der partikularen Gebahntheit des Denkens andererseits stehen einander also in einer antagonistischen Relation gegenüber. Die Gleichheit aller – das ist das erste Grundmotiv – verwischt prinzipiell alle Unterschiede der Bahnungen, des zweiten Grundmotivs. Wenn jeder gesund urteilen kann und Wahres von Falschem unterscheiden, wenn es darin also eine prinzipielle Gleichheit aller gibt, stellt sich

¹⁰⁰ Brodsky-Lacour 1996, 101.

¹⁰¹ Besheer 2009, 55-97; siehe dazu auch Schouls 2000, 40 u. 53.

die Frage: warum ist es dann nicht bereits so, dass jeder auch *faktisch* gesund urteilen und Wahres vom Falschen scheiden kann? Die Antwort auf diese Frage liegt in der Gebahntheit aller Denkvorgänge, zumindest also aller Vorgänge des Urteilens und Erkennens. Die Gebahntheit aller Denkvorgänge steht der Gleichheit aller entgegen.

Das Wort "ich" als eine besondere Markierung der Partikularität taucht erstmalig im zweiten Paragraphen des ersten Teils des *Discours* auf. Descartes betont dort jedoch erneut die grundsätzliche Gleichheit aller, indem er sagt, er sehe sich selbst nicht im Vorteil gegenüber anderen in der Schnelligkeit des Denkens, Exaktheit der Imagination oder der Stärke des Gedächtnisses. Und diese partikularen Qualitäten sind gegenüber der allgemeinen Gleichheit aller und der jeweils unterschiedlichen partikularen Gebahntheit des Denkens seiner Meinung nach auch nicht wirklich wichtig, hatte er doch kurz zuvor geschrieben:

»Die größten Seelen sind der größten Laster ebenso fähig wie der größten Tugenden; und die nur sehr langsam vorgehen, können sehr viel weiter kommen, wenn sie immer dem geraden Weg [*droit chemin*] folgen, als es denen gelingt, die laufen und vom Wege abirren.« (D, 5; AT VI, 2).

Im ersten Paragraph lasen wir, es seien die *voies*, die Bahnen, die das Denken nimmt, die trotz aller Gleichheit der Voraussetzungen zu den verschiedenen Formen führen, die das Erkennen und Urteilen annehmen kann. An dieser Stelle benutzt Descartes nun das Wort *chemins*, Wege, um die Gebahntheit des Denkens anzusprechen. Es gibt einen richtigen Weg, von dem man abirren kann. Die Gebahntheit des Denkens muss eine gewisse Form annehmen, damit man praktisch und tatsächlich Zugang zur Wahrheit, zum Unterscheiden zwischen dem Wahren und dem Falschen erhält. Und man kann den Rhythmus und die Geschwindigkeit der Denkvorgänge innerhalb gewisser Grenzen willentlich selbst bestimmen.

In der Folge wendet Descartes die Frage nach dem richtigen Weg, nach der richtigen Bahnung des Denkens in einer reflexiven Drehbewegung auf sich selbst an. So schreibt er im dritten Paragraphen:

»Dagegen scheue ich mich nicht zu behaupten, daß ich glaube, ich habe insofern großes Glück gehabt, als ich mich seit meiner Jugend auf gewissen Wegen [*chemins*] fand, die mich auf Überlegungen und Grundsätze führten, aus denen ich eine Methode entwickelt habe, in der ich – wie mir scheint – ein Mittel besitze, meine Erkenntnis schrittweise zu erweitern und sie nach und nach zum höchsten Gipfel zu erheben, den zu erreichen ihr die Mittelmäßigkeit meines Geistes und die Kürze meines Lebens gestatten. Denn ich habe schon bedeutende Früchte von ihr geerntet.« (D, 5; AT VI, 3)

Descartes schreibt hier über die Einbettung der allgemeinen Erkenntnis in sein eigenes partikulares Leben. Damit unterstreicht er, dass es ihm bei der Gebahntheit des Denkens nicht nur rein idealistisch um eine Verbindung zwischen reinen Ideen geht, die aufeinander abfolgen und somit eine Spur, eine *voie*, herausbilden. Zwar führen jene Wege, *chemins*, Descartes auf Überlegungen und Grundsätze, die man sicherlich als Ideen bezeichnen kann. Doch sind diese Wege gleichermaßen

verbunden mit jenen eher konkreten, auf jeden Fall nicht auf die Ebene der Ideen beschränkten Elementen wie: der Jugend, der Dauer des Lebens und den "Früchten", die er bereits geerntet hat.

Gleichheit aller impliziert von vornherein Gemeinsamkeit, jedoch nur eine abstrakte und ideale Gemeinsamkeit. Erst das Prinzip der Gebahntheit des Denkens eröffnet die Möglichkeit einer konkreten Gemeinsamkeit dadurch, dass sich nun die evidenten Unterschiede zwischen den Menschen erklären und damit auch auf einer gemeinsamen Basis vergleichen lassen – und wichtiger noch, einen praktischen Umgang mit der Bahnung des Denkens erlauben. Das Prinzip der Gebahntheit konkretisiert also die ideale und abstrakte Form der Gemeinsamkeit durch Gleichheit.

Die In-Bezug-Setzung von Allgemeinheit und Partikularität nimmt somit im *Discours* weniger die Form einer Kontiguität, sondern im Gegenteil die einer Spannung an, die immer wieder auf verschiedene und heterogene Arten und Weisen entsteht und gelöst wird. Die erste Lösung der Spannung besteht – wie sogleich weiter ausgeführt werden soll – in Descartes' autobiographischer Auflösung der Ausweglosigkeit der scholastischen Erziehung, die zweite Lösung besteht in der Beschreibung seiner philosophischen Konversion, die dritte schließlich in der Darbietung seiner Autobiographie an den Leser.¹⁰² Eine endgültige Auflösung bietet Descartes nicht an, der *Discours* soll eher seine Spannung auf den Leser übertragen; ganz ähnlich wie Descartes auch mit den *Meditationen* nicht gegen die scholastische Denkweise argumentieren wollte, sondern beabsichtigte, dass sich die Denkweise der *Meditationen* unmerklich und subversiv durch Gewohnheitsbildung auf den Leser überträgt.¹⁰³

Autobiographische Kritik zwischen Allgemeinem und Partikularem

Im sechsten Abschnitt des ersten Teils setzt die eigentliche autobiographische Erzählung in Descartes' philosophischer Autobiographie ein, wenn er beginnt, jenen in Zusammenfassung angedeuteten Wegen, die er genommen hat, eine konkrete Ausformulierung zu verleihen. Sein Publikum wird dadurch implizit aufgeteilt in diejenigen, die genauso wie er eine wissenschaftliche Ausbildung¹⁰⁴ genossen haben und in diejenigen, die diesen Weg nicht genommen haben. Die Darstellung der Gebahntheit des Denkens beginnt sich mit dem Ansetzen einer autobiographischen Erzählung ausdifferenzieren, der Punkt der Gleichheit aller wird an dieser Stelle mit der autobiographischen Erzählung verlassen. Somit entsteht eine Spannung zwischen dem Allgemeinen und dem Partikularen.

¹⁰² Zur Untersuchung der philosophischen Konversion von Descartes und zur Analyse seiner Darbietung der Autobiographie für das Publikum siehe den Abschnitt unten *Descartes' philosophische Konversion*.

¹⁰³ »ich hoffe, daß diejenigen, die sie lesen, sich unmerklich an meine Prinzipien gewöhnen und ihre Wahrheit einsehen werden, ehe sie bemerken, daß sie die des Aristoteles zerstören.« (B 233; AT III, 298).

¹⁰⁴ Ariew 1999, 8-12, beschreibt Descartes' scholastische Ausbildung in La Flèche durch die Jesuiten.

»Von Kindheit an habe ich wissenschaftliche Bildung genossen, und da man mir einredete, daß man sich mit Hilfe der Wissenschaften eine klare und gesicherte Kenntnis alles für das Leben Nützlichen [*de tout ce qui est utile à la vie*] aneignen könne, so wünschte ich sehnlich, sie zu erlernen. Doch sobald ich den ganzen Studiengang durchlaufen hatte, an dessen Ende man für gewöhnlich unter die Gelehrten [*doctes*] aufgenommen wird, änderte ich völlig meine Meinung. Denn ich fand mich verstrickt in | soviel Zweifel und Irrtümer, daß es mir schien, als hätte ich aus dem Bemühen, mich zu unterrichten, keinen anderen Nutzen gezogen, als mehr und mehr meine Unwissenheit zu entdecken.« (D, 7-9; AT VI, 4)

Was Descartes im Anschluss genauer ausführt, fasst er mit diesen Worten bereits in einem Gesamtüberblick zusammen.¹⁰⁵ Wenn die Thematisierung der Kindheit zu den wichtigsten Topoi von Autobiographie gehört, so beansprucht Descartes für sich eine sehr enge Bindung an die Wissenschaft, "von Kindheit an".¹⁰⁶ Gleichzeitig betont er die Externalität seiner frühen auf die Wissenschaft ausgerichteten Wünsche: sie wurden ihm eingeredet. Zwar gingen diese Einflüsterungen von der Nützlichkeit der Wissenschaften aus. Dennoch wurde Descartes von derartigem Gerede und vor allen Dingen von den Wissenschaften selbst enttäuscht. Er konnte sich keine "klare und gesicherte Kenntnis alles für das Leben Nützlichen" aneignen, so dass er seine Meinung und sein Urteil ändern musste. Descartes fand sich nicht als jemand wieder, der Nützliches beherrscht, sondern als jemand, der sich in Zweifel und Irrtümer verstrickt hatte.

Die Wege seiner Kindheit waren also Irrwege, deren Verlauf er selbst nicht hatte kontrollieren können. Am Ende seines Studiengangs, nach dem Ende seiner Kindheit, in seiner Jugend, sah er sich in einer Sackgasse.¹⁰⁷ Der einzige Ausweg, der sich ihm in dieser Situation bot, erinnert an ein sokratisches Motiv.¹⁰⁸ Entgegen aller Verstrickung in Zweifel und Irrtümer sah er einen Nutzen in seiner wissenschaftlichen Bildung: sie deckte ihm seine Unwissenheit auf.

Nach dem Ende seiner Kindheit muss Descartes sich von deren Wünschen und Hoffnungen lösen. Damit verbunden ist ein genereller Zweifel an den Institutionen der wissenschaftlichen Bildung.¹⁰⁹ Für gewöhnlich wird man am Ende des Studiengangs unter die Gelehrten, *doctes*, aufgenommen. Descartes hat sein Studium zwar beendet, doch berichtet er mit keinem Wort davon, dass er selbst unter die Gelehrten aufgenommen worden wäre. Diese Auslassung zeigt das nicht zu unterschätzende Ausmaß seines Zweifels an der scholastischen Institution an.

Während der sechste Abschnitt des ersten Teils also mit Überlegungen über Descartes' Kindheit und wissenschaftliche Bildung einsetzt, die man problemlos auf der Seite der Gebahrenheit des Denkens, der *voies* und *chemins* einordnen kann, endet er mit einer Peripetie, die man nicht anders als im Zusammenhang mit jenem

¹⁰⁵ Brodsky-Lacour 1996, 22-23.

¹⁰⁶ Lyons 1989, 165.

¹⁰⁷ Caton 1973, 35.

¹⁰⁸ Dieses sokratische Motiv wird späterhin im *Discours* auch wieder aufgenommen, siehe Simpson 1977, 96f.

¹⁰⁹ Riley 2004, 77.

anderen Eckpfeiler des *Discours* verstehen kann: mit dem Prinzip der Gleichheit aller. Der Weg, der begann, Descartes' eigene Denkform von der Gleichheit aller zu entfernen, seine wissenschaftliche Bildung nämlich, bringt ihn an einen Punkt, wo er erneut auf eine Gleichheit aller schließt; genauer: in einem Akt der Freiheit schließt Descartes von seinem Fall auf alle anderen.

»So nahm ich mir denn die Freiheit, von meinem Fall auf alle anderen zu schließen und anzunehmen, daß es eine Lehre [*doctrine*] von der Art, wie man sie mich früher hatte hoffen lassen, auf der Welt nicht gebe.« (D, 9; AT VI, 5)

Vor seinem Studium konnte er nicht anders, als auf die Meinungen anderer zu hören und seine Wünsche und Hoffnungen nach ihnen auszurichten. Die Meinung der anderen war, dass man sich durch das Studium deutlich von allen unterscheide, die nicht studiert haben. Der angenommene Unterschied liegt in der "klare[n] und gesicherte[n] Kenntnis alles für das Leben Nützlichen". Nun war aber Descartes' Erfahrung des Ausgangs seines Studiums bestimmt vor allem von einer Verstrickung in Zweifel und Irrtümer. Während er vorher betonte, dass seine eigenen geistigen Fähigkeiten nicht besser seien als die der anderen, betont er nun, dass sie genauso wenig schlechter seien und dass diese Meinung durchaus von anderen geteilt werde. Auch die Institution, an der er seine wissenschaftliche Bildung genoss, sei nicht schlechter als andere in Europa, ganz im Gegenteil.

Wie verbindet sich nun Descartes' (von ihm selbst bezeugte und insofern schwerlich anzuzweifelnde) Erfahrung der Verstrickung in Zweifel und Irrtümer, die immerhin den nützlichen Effekt zeitigt, die eigene Unwissenheit aufzuzeigen, mit dem Urteil, dass diese Erfahrung weder an den äußeren Umständen, der Situation, noch an den konkreten und partikularen Fähigkeiten des Studenten René Descartes liegt? Eine Möglichkeit wäre die, zu sagen, dass ein Rätsel vorliegt: Obwohl die äußeren Umstände die bestmöglichen sind, obwohl die Fähigkeiten des Studenten anscheinend ausreichen, ist das Ergebnis Zweifel und Verstrickung in Irrtümer.

Descartes wählt jedoch eine andere Möglichkeit. Er hält dies alles nicht für ein Rätsel. Das Problem ist weder die konkrete Situation noch die eigene Fähigkeit, sondern das Problem liegt in dem, was gelehrt wird. In einem Akt der Freiheit sagt Descartes sich von der Tradition los, indem er die Spezifität und Besonderheit seiner eigenen Wege verallgemeinert und sagt, es seien sich alle im Grunde genommen gleich in Bezug auf die Lehre; es ist, als würde er sagen: "Ich bin ein Beispiel für einen allgemeineren Sachverhalt: Die scholastische Lehre hat insgesamt eine Verstrickung in Zweifel und Irrtümer als Ergebnis."

Das ist eine Form von autobiographischer Kritik. Man stellt sich selbst dar, in seiner eigenen Spezifität, Partikularität und Unterschiedenheit von allen anderen und setzt in einem emanzipatorischen und freiheitlichen Akt die eigene autobiographische Erzählung als allgemeinen Maßstab, mit dem vielleicht überzogenen, auf jeden Fall aber angreifbaren Anspruch, dass die bestehende Situation danach beurteilt werden solle.¹¹⁰ Natürlich kann dies nicht in systematischer Weise geschehen, das Ganze hat eher den Charakter einer Geste oder

¹¹⁰ Nolte 1995, 33.

sogar den eines Ereignisses. Und der formulierte Anspruch richtet sich an das Publikum, verlangt nach einer Reaktion.

Ein wichtiges Charakteristikum von Autobiographie besteht darin, dass eine Autobiographie in der Rezeption durch ein bestimmtes Publikum stets deutlich mehr aussagt als der Autobiograph beim Schreiben intendieren kann. Jonathan Rée bemerkt sehr richtig, dass eine Autobiographie nicht nur eine Beschreibung des eigenen Verhaltens ist, sondern gleichzeitig immer auch ein Exemplar des eigenen Verhaltens, das dem Leser über die direkte Einflussnahme des Autobiographen hinaus zur Beurteilung vorliegt.¹¹¹ Eine Autobiographie, die ohne Leser für immer in der Schublade des Autobiographen verbliebe, schöpft in diesem Sinn ihr Aussage-Potential nur unzureichend aus. Eine Autobiographie muss von anderen gelesen werden, um ihr spezifisches Potential in Gänze zu entfalten, muss zu einem Zeitpunkt einem Publikum vorgelegt werden. Und genau das macht Descartes. Der Unterschied zwischen "Kupfer und Glas" oder "Gold und Diamanten" wird dem Publikum zur Entscheidung vorgelegt:

»Freilich könnte ich mich täuschen; vielleicht ist es nur ein wenig Kupfer und Glas, was ich für Gold und Diamanten halte. Ich weiß, wie sehr wir dem Irrtum ausgeliefert sind in Dingen, die uns betreffen [*touche*], und wie sehr uns auch die Urteile unserer Freunde verdächtig sein müssen, wenn sie zu unseren Gunsten ausfallen. Allein, ich werde in diesem Bericht [*discours*] gern aufzeigen, welches die Wege [*chemins*] sind, denen ich gefolgt bin, und so mein Leben wie auf einem Gemälde [*tableau*] darstellen, damit jeder darüber urteilen kann; erfahre ich dann aus den Stimmen, die in der Öffentlichkeit [*du bruit commun*] darüber laut werden, was man davon denkt, so soll mir dies zu einem neuen Mittel werden, mich davon zu unterrichten, das ich denen hinzufügen will, deren ich mich gewöhnlich bediene.« (D, 7; AT VI, 3f.)

Bei einer autobiographischen Erzählung geht es darum, eine eigene Stimme zu finden, mit der die eigene Geschichte erzählt werden kann.¹¹² Wenn darüber hinaus die autobiographische Erzählung gleichzeitig als philosophisch begriffen werden soll, ist dagegen ein gewisses Maß an Allgemeingültigkeit vonnöten. Diese Allgemeingültigkeit kann unter zwei Gesichtspunkten realisiert werden. Zum einen kann die eigene Stimme eine sein, die gleichzeitig für andere spricht, die die Angelegenheiten von anderen verlauten lässt, die anderen vielleicht sogar eine Möglichkeit bereitstellt, sich selbst auszudrücken. Zum anderen kann eine autobiographische Situation beispielhaft sein, als ein Beispiel für einen allgemeinen Sachverhalt gelten.

In beiden Fällen ist die autobiographische Erzählung jedoch kein Argument, das widerlegt werden könnte. Die Negation der autobiographischen Erzählung ist in diesem Fall nicht die Widerlegung, sondern die Ablehnung. Bei einer Stimme ist das besonders klar: eine Stimme wird gehört, eine eigene Stimme wird entwickelt, damit

¹¹¹ Rée 1987, 14f.

¹¹² Timothy Gould weist auf die Relevanz der Stimme hin in der Verbindung von Bekenntnis und Philosophie, ein Bekenntnis muss, sei es grammatisch, theologisch oder argumentativ, ausgesprochen werden, um als Bekenntnis gelten zu können (Gould 1998, 70).

sie gehört werden kann. Zur Stimme gehört eine Hörerschaft, ein Publikum. Aber auch ein Beispiel ist angewiesen auf Mitwirkung des Publikums. Das Publikum muss die Relation von Beispiel und allgemeinem Sachverhalt nachvollziehen können. Wenn das nicht der Fall ist, genügt eine Ablehnung des Beispiels, wenn die Stimme in ihrem Anspruch für andere zu sprechen fehlerhaft, genügt eine Abweisung dieser Stimme.

»To speak for yourself then means risking the rebuff – on some occasion, perhaps once for all – of those for whom you claimed to be speaking« (Cavell 1979, 27)

Daher gilt für eine autobiographische Erzählung als Kritik: Der Hörer oder der Adressat nimmt sie als Kritik an oder er weist sie umstandslos ab.

Wie kann man nun die Verbindung im *Discours de la méthode* von Philosophie und Autobiographie charakterisierend zusammenfassen? Als erstes gälte es festzustellen: obwohl der *Discours* zwischen Fiktion und Historizität changiert, kann er bei allem unbestrittenen philosophischen Gehalt dennoch mit vollem Recht als Autobiographie gelten. Auch muss ein Versuch scheitern, den *Discours* feinsäuberlich in einerseits rein autobiographische und andererseits rein philosophische Abschnitte zu scheiden, da stets auch die Abschnitte, die nicht von Descartes' Leben handeln, in der Ich-Form dargeboten werden, derart, dass Descartes seine früheren Überzeugungen und deren Wandel referiert oder aber in autobiographischer Form beschreibt, wie er zu bestimmten Ergebnissen gekommen ist.

Für jede enge Verbindung von Philosophie und Autobiographie, somit auch für jede philosophische Autobiographie, ist das Verhältnis von Allgemeinheit und Partikularität von zentraler Bedeutung, weil jedes Verbinden von Philosophie und Autobiographie zunächst im Schatten eines unhinterfragt angenommenen gegenseitigen Ausschlusses von Allgemeinem und Besonderem steht, wovon die Interpretationen von Judovitz und Riley gezeugt haben. Philosophie wird dabei dem Allgemeinen zugeschlagen, Autobiographie dem Besonderen. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass das Verhältnis von Partikularität und Allgemeinheit gar nicht als ein unauflöslicher Gegensatz verstanden werden muss, weder im Großen und Ganzen noch auch insbesondere bei Descartes.

Im *Discours* finden sich alternative, gleichzeitig philosophische und autobiographische Arten und Weisen, Partikularität und Allgemeinheit in eine Beziehung zu setzen. Bisher wurden zum einen Descartes' Idee der *voies*, der durchaus physiologisch verstandenen Bahnungen des Denkens, vorgestellt, die vor dem Hintergrund der allgemeinen Gleichheit aller in der Fähigkeit, Urteile zu treffen, erklärten, warum diese Urteile bei aller vorgängigen Gleichheit so verschieden ausfallen können. An anderer Stelle benutzt er das Wort *chemin*, wenn er von einer unabsichtlichen Gerichtetheit des Denkens spricht und dann überleitet zu jener planvollen Gerichtetheit des Denkens in der Methode.

Die zweite bisher verhandelte In-Bezug-Setzung von Allgemeinheit und

Partikularität ist die autobiographische Kritik, die an ein Publikum gerichtete Aussage: "Seht her, ich kann in meiner Partikularität und Einzigartigkeit als ein allgemeiner Maßstab für einen Sachverhalt gelten, der sich nicht zuletzt dadurch als verbesserungswürdig erweist!" Spätestens durch die ablehnende Bezugnahme auf die aristotelische Scholastik erhält Descartes' partikularer Standpunkt der autobiographischen Kritik eine philosophische Prägung; sein autobiographischer Akt erhält somit den Charakter einer gleichzeitig autobiographischen und philosophischen Geste der Emanzipation. Descartes berichtet davon, wie er durch autobiographische Kritik seine Stimme als Philosoph zu finden begann.

1.2 Autobiographie und die Denkfiguren von Weg und Haus

"eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen."
Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*

Ein zentrales Charakteristikum von Autobiographie ist deren Sprachlichkeit, noch vor jeder Kategorisierung in Geschichtsschreibung oder Literatur. Eine autobiographische Erzählung besteht zumeist aus Wörtern und Sätzen; erst in neuerer Zeit sind mit Graphic Novels,¹¹³ Filmen¹¹⁴ und Fotosammlungen¹¹⁵ hybride autobiographische Formen entstanden, die sprachliche Darstellungen mit bildlich-graphischen vermengen. Sei es sprachlich, sei es hybrid erzählt, wichtig ist dabei nicht nur die Frage nach dem *Was*, sondern auch das *Wie* der autobiographischen Erzählung. Das *Wie*, die sprachliche Formgebung ist mitentscheidend für deren Rezeption. Wenn man für den *Discours de la méthode* konstatiert, dass sich in ihm Philosophie und Autobiographie vermengen, bekommt nicht zuletzt daher die Frage nach der Sprachlichkeit und sprachlichen Formgebung der Descartes'schen Philosophie eine besondere Dringlichkeit.¹¹⁶ Wie um mit einer geologischen Tiefbohrung eine Probe zu nehmen, kann jetzt mit einer spezifischeren Untersuchung der sprachlichen Denkfiguren von Weg und Haus gezeigt werden, dass sich aus dem Bereich des Autobiographischen stammende sprachliche Formen bis in den Kern des Descartes'schen Denkens hineinbewegt haben: Das Methodenverständnis von Descartes ist verbunden mit der autobiographischen Denkfigur des Weges; und seine *morale par provision* (in deren Darstellung sein Verständnis dessen, was ein Philosoph ist, auftaucht) entwickelt Descartes in mehrfachem Rückbezug auf die autobiographische Denkfigur des Hauses. Unter der Leitfrage der Sprachlichkeit lassen sich die Kommentatoren der Descartes'schen Texte schematisch in zwei idealtypische Lager einteilen. Das eine Lager sind jene, die in Descartes vor allem den formalistischen Systematiker sehen,

¹¹³ Z.B. Craig Thompsons *Blankets* (2003) oder Marjane Satrapis *Persepolis* (2000).

¹¹⁴ Der Film *A Serious Man* (2009) z.B. ist laut Aussage der Coen-Brüder "semi-autobiographisch" (http://artvoice.com/issues/v8n44/joel_and_ethan_cohen, gesehen am 28.12.2010). Bei Filmen ist die Rubrizierung als autobiographisch recht problematisch, weil Drehbuchschreiber und Regisseur zumeist unterschiedliche Personen sind und weil beim Film insgesamt sehr viele Parteien zum Gesamtergebnis beitragen (siehe dazu Bruss 1980, 296-320). Dennoch gibt es aus den vergangenen Jahren eine große Anzahl Filme, die bei entsprechend wohlwollender Betrachtung durchaus als autobiographisch gelten könnten, wie zum Beispiel: Federico Fellinis *Amarcord* (1974), Barry Levinsons *Diner* (1982), Ingmar Bergmans *Fanny und Alexander* (1983), Oliver Stones *Platoon* (1986), Giuseppe Tornatores *Cinema Paradiso* (1990) oder Akira Kurosawas *Träume* (1990).

¹¹⁵ Roland Barthes z.B. leitet seine autobiographische Schrift *Über mich selbst* (1978) mit einem Fototeil ein.

¹¹⁶ Nicht zuletzt ist es die Sprache, die für Descartes das Kriterium darstellt für die Unterscheidung von Mensch und einer Maschine oder einem Tier (D, 91f.; AT VI, 56f.). Siehe zum Themenkomplex der Sprachlichkeit insgesamt auch Cahné 1980.

der eine an der Mathematik ausgerichtete Methode der Wissenschaft entwickelt hat.¹¹⁷ Dieses Lager hat es dann besonders schwer, der Sprachlichkeit der Descartes'schen Philosophie überhaupt eine herausragende, philosophisch interessante Rolle zuzusprechen. Das andere Lager wird durch diejenigen gebildet, die von vornherein ein großes Interesse an Sprachlichkeit insgesamt haben.¹¹⁸ Diese Kommentatoren spüren den Tendenzen nach, die einer einheitlichen Aussage der Descartes'schen Texte entgegenlaufen, und diese Kommentatoren haben es dementsprechend auch schwer, dem zumindest im Hintergrund häufig mitschwingenden Aspekt des Mathematischen und Physiologischen sowie insbesondere auch dem Wahrheitsanspruch dieser Texte in ihren Lektüren gerecht zu werden.

Die folgenden Ausführungen versuchen, einen Ansatz für einen dritten Weg zu entwickeln. Die Sprachlichkeit der Descartes'schen Texte soll in ihrer ganzen Wirkmächtigkeit berücksichtigt werden, ohne dass dabei deren philosophischer Wahrheitsanspruch unbeachtet bliebe. Dies wäre dann die besondere Leistung einer Interpretation des *Discours* nach der Maßgabe einer Philosophie der Lebensform. Deren Ausrichtung auf das Selbst sowie auf den Philosophen und dessen Leben verlangt einerseits ein mehr als reduktiv-formalistisches Verständnis von Philosophie, das für die Beschreibung eines Lebens (des eigenen Lebens) immer auf weniger genaue und nicht-formalistische Sprachlichkeit zurückgreifen muss und andererseits geht es dennoch gleichzeitig um den philosophischen Modus der Verbindung von Wahrheit und Selbst, bei Descartes insbesondere dann auch von Mathematik und Selbstformung.

Weg, Methode, Autobiographie

"Quod vitae sectabor iter?"

Ausonius, *De ambiguitate eligendae vitae*

Durch jene Gedichtzeile, "Welchen Weg des Lebens werde ich nehmen?", wurde Descartes bis in seine Träume hinein verfolgt.¹¹⁹ Die Metapher des Weges taucht bei Descartes in verschiedenen Kontexten auf: Für Descartes werden vom Denken Bahnungen (*voies*) gezogen, innerhalb deren sich das Denken bewegt und die

¹¹⁷ Der wichtigste Proponent dieses Lagers ist vielleicht Martial Guéroult, mit seinem zweibändigen Werk *Descartes, selon l'ordre des raisons* (1953).

¹¹⁸ Z.B. Brodsky-Lacour (1996), Cahné (1980), Judovitz (1988), Lang (1990) oder Simpson (1977).

¹¹⁹ Die entsprechenden Träume wurden in ausführlicher Form von Baillet überliefert (Baillet 2006, 30-24); es gibt in den *Cogitationes Privatae* jedoch einen Parallelbeleg (AT X, 216; siehe dazu auch Rothkamm 2009, 397).

Ausonius (ca. 310-393) gibt in der im Traum zitierten Idylle 15 einen pythagoreischen Gedanken wieder. Für die antiken Pythagoreer wiederum wurde der Buchstabe "Y" in diesem Zusammenhang symbolträchtig, der genau den Scheideweg des Menschen symbolisiert. Der untere Stamm des "Y" steht für das jugendliche Leben, in dem noch keine Entscheidung getroffen werden muss, wie Bruno Snell in seinem Abschnitt "Das Symbol des Weges" aus *Die Entdeckung des Geistes* ausführt (Snell 1993, 229).

durchaus physiologisch zu verstehen sind. Descartes hat sich auf gewissen Wegen (*chemins*) befunden, die seine Überzeugungen und Grundsätze geprägt haben. Er beschreibt das, was er mit dem *Discours* liefern möchte, als ein Tableau, auf dem er sein Leben darstellt und auch die Wege, die er genommen hat. Dabei ist es genau die Metapher des Weges, die auch über den *Discours* hinaus als zentral gelten kann für autobiographische Texte.¹²⁰

In Descartes' *Discours de la méthode* spielt das Bild oder die Metapher des Weges eine grundlegende und immer wieder eine die Überlegungen insgesamt irreduzibel formende Rolle.¹²¹ Antonio Negri betont die erklärende Kraft der Metapher bei Descartes, indem er auf den anscheinend ganz direkten Zugriff auf das Beschriebene mittels der Metapher hinweist. Descartes, so Negri, ist hier eben kein Kind seiner Zeit. Denn in Descartes' Gebrauch der Metapher zeigt sich ein großer Abstand zum barocken Metapher, die sich stets in einen Abgrund der Analogien verliert. Bei Descartes dagegen hat die Welt selbst den Charakter einer Fabel, *mundus fabula est*, wie er in *Le monde* schreibt. Daher ist die Metapher bei Descartes ein genuines Instrument wissenschaftlicher Tätigkeit,¹²² es gibt keine Differenz zwischen Metapher und Welt, im Gegenteil, die Metapher deckt die Wahrheit der Welt direkt auf.¹²³ Insbesondere der Pfad oder Weg sticht für Negri unter den Cartesischen Metaphern noch heraus: wenn der Weg sicher ist, hat man eine Sicherheit gewonnen, die den Ansprüchen Cartesischer Wissenschaft genügt, ohne jegliche Einschränkungen der Uneigentlichkeit.¹²⁴

Das führt dazu, dass man die Rede vom Weg bei Descartes nicht nur als Metapher oder Bild verstehen kann, sondern darüber hinaus als sprachliche Ausformung einer Denkfigur. Mit dem Ausdruck *Denkfigur* ist ein Bild, eine Analogie oder eine Metapher gemeint, die dem Denken über ein Thema oder einen Gegenstand Struktur verleiht, die den Fragen an und Urteilen über den mit ihr beschriebenen Gegenstand eine Tendenz und Richtung gibt, sei dies absichtsvoll oder unbemerkt. Zudem ist die gleiche Denkfigur (der Weg, das Haus) auf verschiedene und auch verschiedenartige Themen anwendbar; eine Verschiedenartigkeit des Beschriebenen kann in der Folge bewirken, dass unterschiedliche Eigenschaften der eigentlich gleichen Denkfigur in

¹²⁰ Michail M. Bachtin schreibt, dass in der Antike die neuen literarischen Formen von Biographie und Autobiographie herausgebildet wurden. In diesem Zug entsteht ein neuer Chronotypus: »Diesen antiken Formen liegt der neue Typ der *biographischen Zeit* sowie das neue, spezifisch aufgebaute Bild des Menschen, der seinen *Lebensweg* durchläuft, zugrunde.« (Bachtin 1989, 60). Siehe dazu auch Vollers-Sauer 1993.

¹²¹ Gerd Irrlitz hat bereits in seiner Abschiedsvorlesung an der Humboldt-Universität vom 11.07. 2000 die Zwitterstellung des Weges zwischen Bild und Begriff betont und für den *Discours* zum einen festgestellt, dass er »für den Grundgedanken eigentlich nur mit dem Terminus „Weg“« arbeitet und zum anderen, dass er Bild und Begriff des Weges dazu nutzt, eine autobiographische Erfahrung auszuformulieren (Irrlitz 2000, 5-8).

¹²² Schon Hartwig Tornau hatte betont, dass eine Metapher von Descartes nur in Ausnahmefällen als stilistischer Schmuck und Ornament eingesetzt wird, im Gegenteil, eine besondere Eigenheit seines Stils bestehe darin, dass er auch mit einer Metapher vor allem Klarheit, Einfachheit und Deutlichkeit anstrebt (Tornau 1900, 67).

¹²³ Negri 2006, 37f.

¹²⁴ Negri 2006, 36.

den Vordergrund treten. Andererseits können auch unterschiedliche Gegenstände durch eine gemeinsame Denkfigur in eine interpretative Nähe oder Vergleichbarkeit gebracht werden. Zentraler Unterschied von Metapher und Denkfigur ist jedoch die Frequenz des Rekurrerens: Der Weg kann für Descartes als Denkfigur gelten, weil Descartes in verschiedenen Kontexten immer wieder auf ihn zurückkommt.

Eine Denkfigur hat einen propädeutischen Effekt, sie vereinfacht die Akzeptanz der mit ihr geleisteten Beschreibung oder Ausformulierung eines Themas, erklärt dabei mehr durch Illustration als durch begriffliche Analyse. Dennoch kann eine Denkfigur über eine reine Beschreibungs- oder Erklärungsleistung hinaus ihren Gegenstand für bestimmte Operationen allererst erschließen. Das beschriebene Phänomen kann sich sogar in einer solchen Art und Weise mit der beschreibenden Denkfigur verbinden, dass eine Heraustrennung des Beschriebenen aus der Denkfigur gänzlich unmöglich wird. Und schließlich sind Denkfiguren durch eine spezifische Zeitlichkeit charakterisiert (zum Beispiel durch die Zeitlichkeitsform von Prozessualität oder von Gleichzeitigkeit, oder von schrittweiser Entfaltung oder auch von Revolution).

So muss für die Denkfigur des Wegs im *Discours* zunächst noch einmal festhalten werden, dass sie in vielen verschiedenen Kontexten oder Bereichen auftaucht.¹²⁵ Diese Bereiche sind neben der Wissenschaft vor allem der Bereich der Politik und eben jener des eigenen Lebens und des Selbst. Durch die Denkfigur des Wegs wird somit eine Sammlung herbeigeführt, eine Annäherung der Bereiche von Politik, Wissenschaft und Selbst. Ähnlich wie Descartes vorher das Mittel der Fiktion oder Fabel eingesetzt hatte, um sich und seinen Überlegungen angesichts der Reaktion des Publikums und der Zensur einen Spielraum zu verschaffen, werden auch mittels der Denkfigur des Wegs gewisse politische Konsequenzen seines Wissenschaftsverständnisses ausformuliert, dies zunächst jedoch in einer an Literatur oder Fiktion orientierten und damit als hypothetisch lesbaren Art und Weise.

Darüber hinaus stößt das Autobiographische durch die Denkfigur des Wegs jedoch in die Mitte des Descartes'schen Denkens vor, denn die Beschreibung der Regeln seiner wissenschaftlichen Methode, so zeigt sich in dieser Perspektive, hat nicht nur einen rein wissenschaftlichen und ganz und gar gegenstandsorientierten Charakter, sondern sie wird mit einem Rückgriff auf die eminent autobiographische Denkfigur des Wegs mehrfach zurückgebunden an das eigene Selbst und dessen Lebensgeschichte. So ergibt sich für das Descartes'sche Methodenverständnis ein

¹²⁵ Auch Peter Bexte weist auf die verschiedenen Kontexte hin, in denen die Metapher des Wegs auftaucht, vor allem auf den Lebensweg und die Wege der Forschung und deren Zusammenhang mit der Lebensführung. Sogar die Bezeichnung *Discours* stammt etymologisch vom Lateinischen *discurrere*, auseinander- oder hin- und herlaufen. Bexte erwähnt zudem die Metapher des Hauses bei Descartes, doch geht er vielleicht etwas zu weit, wenn er die Metapher des Hauses im Gegensatz zu jener des Wegs vor allem mit einem Stocken und mit Stillstand assoziiert, und dies für Descartes sogar als autobiographisch oder gar historisch belegt ansieht (Bexte 1999, 85-89). Immerhin ist insbesondere Descartes' Winteraufenthalt in Neuburg für ihn viel eher mit einem großen Durchbruch verbunden, und wie sogleich noch zu zeigen sein wird, ist für Descartes insbesondere die Bewegung des Umzugs von einem Haus in ein anderes besonders signifikant.

bisher nur recht selten thematisierter¹²⁶ selbst-praktischer oder ethopoetischer¹²⁷ Aspekt, der den Mainstream des in der Descartes-Forschung über die Methode Diskutierten – weniger widerlegen, als vielmehr: ergänzen kann. Die Methode erweist sich in der Folge als nicht nur ausgerichtet auf von ihr zu ordnende oder gar von ihr konstituierte Gegenstände, sondern als ein operatives Element in der philosophischen Formgebung des Selbst und des eigenen Lebens. Im Bereich des Politischen benutzt Descartes für Staatsgebilde die Analogie eines Weges vor dem Hintergrund einer Bergkulisse. Vor allem die Mängel einer staatlichen Verfassung beschreibt er mithilfe der Weganalogie, wenn er über Staatsgebilde schreibt:

»Was weiter ihre Mängel betrifft, wenn sie Mängel haben – wie denn schon ihre Verschiedenheit allein hinreichend beweist, daß einige von ihnen mangelhaft sind –, so hat die Gewohnheit sie ohne Zweifel sehr gemildert, ja sie hat sogar eine ganze Menge davon unmerklich beseitigt oder verbessert, für die | unsere Klugheit nicht so gut Rat schaffen könnte; und endlich sind sie fast immer erträglicher, als es ihre Änderung sein würde, ebenso wie bei den großen Straßen, die sich zwischen den Bergen hinwinden, durch den Verkehr nach und nach so eben und bequem werden, daß man weit besser daran tut, ihnen zu folgen, als einen geraderen Weg zu nehmen, über Felsen zu klettern und bis in die Tiefe von Abgründen hinabzusteigen.« (D, 23-25; AT VI, 14)

Staatsgebilde werden also qua Analogie verglichen mit breiten, ausgetretenen Strassen in wildem, bergigem Gelände. Auf ihnen gibt es so viel Verkehr, dass sie inzwischen bequem zu bereisen sind; wie von selbst hat der stetige Verkehr dazu geführt, dass der bequemste Verlauf gefunden worden ist. Ein Abweichen von den Serpentinaen, ein geraderer Weg wäre ein Weg über Felsen hinweg und in Abgründe hinein, wäre also beschwerlicher und auch gefährlicher.

Dieser breite, bequeme Weg der gemeinsamen Lebensform, die sich durch die Kombination von Politik und Gewohnheit ergibt, umfasst für Descartes offenkundig jeden Leser aus seinem Publikum genauso wie ihn selbst. Das Publikum als politische Gemeinschaft geht größtenteils auf dem breiten und bequemen Weg, das

¹²⁶ Wichtige Ausnahmen sind hier Nolte 1995 und Jones 2006. Christiane Schildknecht betont zwar den autobiographischen und damit exemplarischen Charakter der Wegmetapher und dessen praktische Ausrichtung, beschränkt dann jedoch ihre Analyse des praktischen Aspekts des *Discours* darauf, dass das "philosophische[...] Subjekt *selbst*" einen Wissensbildungsprozess nachvollziehen müsse, wenn es um "nicht-propositionale[s] Wissen" gehe (Schildknecht 1990, 93-96). Schildknecht importiert den Begriff des Subjekts an dieser Stelle und übersieht, dass das Denken von Descartes mittels der Denkfigur des Weges als Bahnung beschrieben wird, so dass der praktische Aspekt eben weniger einer Vermittlung von nicht-propositionalem Wissen dient, sondern vielmehr zu einer Gewohnheitsbildung und der Formung des Denkens anhalten soll, noch vor jeder Rede vom philosophischen Subjekt.

¹²⁷ Foucault transferiert diese Bezeichnung aus Plutarch (Foucault 1993, 21). In »Über sich selbst schreiben« spricht er dem Schreiben als einem Element der Selbstübung "eine *ethopoetische* Funktion" zu, als einem »Operator, der Wahrheit in Ethos umwandelt« (Foucault 2005, 506).

Publikum führt ein Leben nach der Gewohnheit und größtenteils gemäß der Verfassung der Staatsgesetze.

Das Denken und damit das Urteilen über die Unterscheidung von Wahr und Falsch hat immer schon eine vorgegebene Bahnung. Diese bereits kommentierte Idee der Bahnung der Gedanken stellt eine Ausformung der Denkfigur des Wegs in einem naturphilosophisch-physiologischen Kontext dar. Die Bahnung ergibt sich durch den immer gleichen Ablauf von Gedanken und Eindrücken. Die politische Implikation der vorgegebenen und vielen gemeinsamen Bahnung des Denkens wird nun ausformuliert mittels der Analogie des *chemin commun*. Das soziale und politische Leben in der Gemeinschaft, in einem Staat, ist wie ein gemeinsamer Weg. Dieser Weg entsteht, wenn durch Gewohnheit immer wieder die gleichen Schritte gegangen worden sind; er hat sich im Voraus ergeben und wird daher in der Gegenwart weiter genutzt und dadurch umso mehr gefestigt. Der *chemin commun* ist überindividuell und er geht dem gegenwärtigen Individuum voraus, er wurde irgendwann in der Vergangenheit angelegt von Lehrern und von denen, die für fähiger als andere gehalten wurden. Jeder einzelne geht immer wieder diesen Weg und daraus erst ergibt sich der *chemin commun*. Dabei ist der *chemin commun* – so stellt sich für Descartes im Nachhinein heraus – nur eingeschränkt gemeinsam, nicht wirklich universal, jedes Staatsgebilde unterscheidet sich von anderen. Er gilt eben nur für die jeweilige konkrete Gemeinschaft, die sich durch den breiten Weg der Politik und Gewohnheit konstituiert hat.

Der gewohnte Weg, der *chemin commun*, entsteht laut Descartes dadurch, dass man anderen folgt, die für fähig gehalten werden, Wahr und Falsch zu unterscheiden, und von diesen Fähigeren zu lernen. Für jeden Menschen gibt es daher in Bezug auf den gemeinsamen Weg eine – manchmal wohl implizite – Entscheidung, ihn zu verfolgen oder auch nicht. Die, die ihn nicht verfolgen, überschätzen jedoch ihre eigene Fähigkeit und nehmen sich die Freiheit, anders zu denken. Sie sind nicht in der Lage, den geraden Weg zu finden und irren ihr ganzes Leben allein umher. Die anderen, die Vernünftigen und Bescheidenen entscheiden sich, auf dem Weg zu bleiben, ihr Denken behält eine Bahnung, die sie mit anderen teilen; zu ihnen sähe Descartes sich zugehörig, wenn es nicht so gekommen wäre, wie es gekommen ist, wenn er beschreibt:

»Was mich betrifft, so wäre ich ohne Zweifel unter diesen letzteren gewesen, wenn ich immer nur einen einzigen Lehrer gehabt hätte oder wenn mir die Abweichungen, die zu allen Zeiten zwischen den Meinungen der Gelehrten bestanden haben, unbekannt geblieben wären. Weil ich aber schon auf der Schule gelernt hatte, daß man sich nichts so Sonderbares und Unglaubliches ausdenken kann, was nicht schon von irgendeinem Philosophen behauptet worden wäre; – weil ich später auf meinen Reisen festgestellt hatte, daß Leute, deren Gesinnungen den unseren geradewegs zuwiderlaufen, deswegen noch nicht Barbaren oder Wilde sind, sondern daß mancher von ihnen ebensoviel oder gar mehr Vernunft gebraucht als wir [...]: deshalb konnte ich mir niemanden wählen, dessen Überzeugungen mir einen Vorzug vor anderen zu verdienen schienen, und fand mich gleichsam gezwungen, es selbst zu übernehmen, mich zu leiten.« (D, 27; AT VI, 16)

Descartes stand gar nicht vor der Wahl, den breiten gemeinsamen Weg zu verlassen – er war, wie er jetzt sagt, in gewisser Hinsicht niemals wirklich auf diesem Weg. Von Anfang an, von seiner Kindheit an entfremdet, die so eng mit Wissenschaft und Philosophie verbunden war, konnte er sich die Gewohnheit des *chemin commun* nicht aneignen. Denn bereits in seiner Jugend war er das Opfer eben jener Entfremdung, vor der er als Resultat des Reisens gewarnt hatte. Die Beschäftigung mit den vergangenen Jahrhunderten, so führte er vorher im ersten Teil des *Discours* aus, kann einen von der Gegenwart entfremden, und genauso bestätigt er es jetzt für sich selbst: aufgrund seiner so sehr prägenden Beschäftigung mit philosophischen Lehren in der Schule hat er niemals auf dem *chemin commun* Fuss gefasst.¹²⁸ Denn durch die Beschäftigung mit der Philosophie sah er, dass es nicht nur einen einzigen gemeinschaftlichen Weg gab, sondern derer viele. Und genau diese Erfahrung verstärkte sich noch auf seinen Reisen durch Europa.

Descartes beschreibt sich somit in der autobiographischen Rückschau als jemanden, der sich seit seiner Schulzeit nicht auf einem *chemin commun* befunden hat. Und da er sich von vornherein nicht auf irgendeinem dieser metaphorischen Wege befunden hat, war es ihm folglich auch nicht möglich, sich auf einem zu halten. Somit stellt er sich selbst mittels der autobiographischen Denkfigur des Weges dar, als hätte er keine andere Wahl gehabt, als zu versuchen, einen Weg ganz allein zu finden.

»Ich entschloß mich aber, wie ein Mensch, der sich allein und in der Dunkelheit bewegt, so langsam zu gehen und in allem so umsichtig zu sein, daß ich, sollte ich auch nicht weit kommen, mich doch wenigstens davor hütete, zu fallen. Auch wollte ich nicht damit anfangen, irgendeine meiner Überzeugungen völlig zu verwerfen, die sich früher in meinen | Glauben einschleichen konnte, ohne von der Vernunft vorgestellt worden zu sein, bevor ich nicht genügend Zeit darauf verwendet hätte, den Plan [*projet*] meines Unternehmens auszuarbeiten und die wahre Methode zu suchen, die zur Erkenntnis aller Dinge führt, die meinem Geist faßbar wären.« (D, 27; AT VI, 16)

Abseits des *chemin commun*, so vorsichtig wie jemand, der sich in großer Dunkelheit bewegt, ganz langsam, sucht Descartes seinen eigenen Weg, mit dem Ziel, eine "wahre Methode" zu finden, die zur Erkenntnis führt. In der Abwesenheit eines ausgetretenen Wegs, in dieser tiefen Dunkelheit, gilt es, entschlossen zu sein und nicht die Richtung zu ändern, den geraden Weg zu finden.

»Hierin ahmte ich die Reisenden nach, die, wenn sie sich im Walde verirrt finden, nicht umherlaufen und sich bald in diese, bald in jene Richtung wenden, noch weniger an einer Stelle stehen bleiben, sondern so geradewegs wie möglich immer in derselben Richtung marschieren und davon nicht aus unbedeutenden Gründen abweichen sollten, obschon es vielleicht im Anfang bloß der Zufall gewesen ist, der ihre Wahl bestimmt hat; denn so werden sie, wenn sie nicht genau dahin kommen, wohin sie wollten, wenigstens am Ende irgendeine Gegend erreichen, wo sie sich wahrscheinlich besser befinden als mitten im Wald.« (D, 41; AT VI, 24)

¹²⁸ D, 11; AT VI, 6. Siehe dazu oben den Abschnitt *Das Publikum des Discours: Lektüre und Offenheit*.

In der Denkfigur des Wegs gibt es immer Richtungen, konstituiert durch das, was hinter einem auf dem Weg liegt, das, was vor einem auf dem Weg liegt, und das, was links oder rechts des Weges liegt. Es gibt für Descartes anscheinend immer eine stabile, fast zweidimensionale Fläche, auf der der Weg liegt und die durch den Weg strukturiert und zudem erfahrbar wird. Eine solche Fläche, ein solches Gelände ist geradezu definiert dadurch, dass auf ihm Wege liegen können. Jede Überquerung eines Geländes erzeugt einen konkreten Weg auf diesem Gelände. Implizit gilt dabei jedoch, dass jenes Gelände durchquert werden *kann*, weil es endlich ist und weil es Dimensionen hat, die das menschliche Maß nicht übersteigen: dieses Gelände ist kein Gebirge, es gibt dort nicht wie später bei Pascal Abgründe, die überall lauern.¹²⁹ Um dieses Gelände dann aber zu durchqueren, ist es notwendig, nicht auf die spezifischen Einzelheiten des Geländes zu achten und sich etwa von ihnen ablenken und in die Irre führen zu lassen. Man muss von den Einzelheiten abstrahieren, eine virtuelle Vogelperspektive einnehmen, aus der man dann jedoch keine Einzelheiten mehr sieht, man muss sogar so tun, als sei man blind für die Einzelheiten, um das Gelände in seiner Gänze zu erfassen und einen willkürlichen Punkt außerhalb dieses Geländes setzen, um diesen Punkt dann in einer geraden Linie anzusteuern und somit einen geraden Weg festzulegen.¹³⁰

Indem Descartes die Denkfigur des Weges im Bereich der politischen Gemeinschaft anbringt, betont er den Ausnahmecharakter des eigenen biographischen Wegs, der nicht mit dem *chemin commun* übereinstimmt. Im Regelfall verirrt man sich, wenn man den breiten und ausgetretenen Weg der Gemeinschaft verlässt. Descartes stellt sich jedoch in der autobiographischen Rückschau als jemanden dar, der sich schon immer ausserhalb des gemeinsamen Wegs bewegte. Wenn man sich außerhalb des gemeinsamen Wegs bewegt, gilt es, vorsichtig und langsam voranzuschreiten, wie in der Dunkelheit; jeder Schritt muss von der Vernunft überprüft werden. Gleichzeitig gilt es, einen geraden Weg einzuschlagen und unbeirrt diesen geraden Weg nicht mehr zu verlassen, in einer Projektion der bisher zurückgelegten Strecke.

Am Ende dieses Wegs erwartete Descartes die "wahre Methode", die zur "Erkenntnis aller Dinge führt", die seinem Geist fassbar seien. Jene "wahre Methode" erwartet Descartes aus dem Bereich des Mathematischen. In dieser Ausformung der Denkfigur führt der autobiographisch dargestellte gerade und einsame Weg zur Methode. Françoise Meltzer weist in diesem Zusammenhang hin auf die zunächst bildhafte Beschreibung des Vorteils der geraden Linie als kürzester Verbindung zweier Punkte. Die Analogie des verirrtten Reisenden bereitet die Darstellung der Regeln der Methode vor, die selbst von vorteilhafter Linearität gezeichnet sind, und die Analogie des geraden Wegs wird in der Folge schnell zur Metapher des methodischen Denkens, das zur Wahrheit gelangt.¹³¹

Descartes hatte sich schon länger mit Logik, geometrischer Analysis und Algebra beschäftigt, die sich ihm als mit Fehlern behaftet darstellten, obgleich sie auch Vorzüge hatten. Die "wahre Methode" nach der Descartes suchte, so kam er zu der

¹²⁹ »Wir eilen sorglos dem Abgrund entgegen, nachdem wir etwas vor uns aufgerichtet haben, um uns davon abzuhalten, ihn zu sehen.« Gedanken, Frg. 166/183 (Pascal 1987, 120).

¹³⁰ Meltzer 1994, 15f.

¹³¹ Ebd., 16.

Überzeugung, müsste die Vorteile jener drei vereinen und gleichzeitig deren Mängel abstreifen. Daher formuliert Descartes vor dem Hintergrund von Logik, geometrischer Analysis und Algebra vier Vorschriften (*préceptes*) als Methode, die er in Zukunft stets befolgen wollte:

1. »niemals eine Sache als wahr anzusehen, von der ich nicht evidentermaßen erkenne, daß sie wahr ist: d.h. Übereilung und Vorurteile sorgfältig zu vermeiden und über nichts urteilen, was sich meinem Denken nicht so klar und deutlich darstellte, daß ich keinen Anlaß hätte, daran zu zweifeln.« (D, 31; AT VI, 18)
2. »jedes Problem, das ich untersuchen würde, in so viele Teile zu teilen, wie es angeht und wie es nötig ist, um es leichter zu lösen.« (ebd.)
3. »in der gehörigen Ordnung zu denken, d.h. mit den einfachsten Dingen zu beginnen, um so nach und nach, gleichsam über Stufen, bis zur Erkenntnis der zusammengesetztesten aufzusteigen, ja selbst in Dinge Ordnung zu bringen, die natürlicherweise nicht aufeinander folgen.« (ebd.)
4. »überall so vollständige Aufzählungen und so allgemeine Übersichten aufzustellen, daß ich versichert wäre, nichts zu vergessen.« (D, 33; AT VI, 19)

Nach dieser Aufzählung bestimmt Descartes Anfang und Endziel seiner Methode: Das Endziel ist es, alles, was der menschlichen Erkenntnis überhaupt zugänglich ist, zu entdecken. Inspiriert durch die Mathematik, meint er,

»daß alle Dinge, die menschlicher Erkenntnis zugänglich sind, einander auf dieselbe Weise folgen und daß, vorausgesetzt, man verzichtet nur darauf, irgend etwas für wahr zu halten, was es nicht ist, und man beobachtet immer die Ordnung, die zur Ableitung der einen aus der anderen notwendig ist, nichts so fern liegen, daß man es nicht schließlich erreichte, und nichts so verborgen sein kann, daß man es nicht entdeckte.« (D, 33; AT VI, 19)

Der *Discours de la méthode* kündigt bereits in seinem Titel an, dass für ihn die Frage nach der Methode ganz zentral ist. Doch obwohl deutlich ist, dass Descartes die Methodenfrage als über die Maßen wichtig erachtet, bleibt unter seinen Kommentatoren eine eindeutige Bestimmung umstritten, was genau die Descartes'sche Methode ist und wie sich seine Äußerungen zur Methode aus dem *Discours* verhalten zu jenen aus den *Regulae* oder zu den Ausführungen der *Meditationen* oder gar der *Prinzipien der Philosophie*. Daniel Garber zum Beispiel meint, dass die Methode nur in den früheren Schriften wichtig ist, dass sie späterhin, spätestens mit den *Prinzipien der Philosophie*, ihre zentrale Rolle verloren hat.¹³² Janet Broughton vermeint ihrerseits, dass es in den Texten von Descartes *mehrere* Methoden gibt, allein im *Discours* gibt es zum einen die Methode, die durch die vier Vorschriften definiert wird, und zum anderen die davon unterschiedene "Methode

¹³² Descartes wird von einem "problem solver" zu einem "system builder", damit wird die Methode unwichtig für ihn und verschwindet dementsprechend nach 1637: Garber 2001, 48.

des Zweifels", die benutzt wird, um die Grundlagen der Philosophie zu untersuchen.¹³³ Emily Grosholz dagegen besteht darauf, dass es im gesamten Descartes'schen Corpus nur eine einzige Methode gebe, und dass diese Methode in den mathematischen genauso wie in den naturphilosophischen wie gleichermaßen auch in den metaphysischen Schriften eingesetzt werde.¹³⁴

Der überwiegende Teil der Kommentatoren des *Discours* hat die Methode jedoch als eine Generierungsvorschrift einer allgemeinen Wissenschaft verstanden, und damit wird der Fokus gesetzt auf die "Dinge, die menschlicher Erkenntnis zugänglich sind" und die sich aus der Methode ergeben: Alle überhaupt möglichen menschlichen Erkenntnisse, seien sie mathematisch, physikalisch oder metaphysisch, hängen dementsprechend in Descartes' frühneuzeitlich-idealistischem Wissenschaftsverständnis kontinuierlich und ohne Brüche miteinander zusammen, wie die Teile eines großen Baumes. In dieser epistemologischen Perspektive wird vor allem betrachtet, wie man mit der Descartes'schen Methode über diesen Baum iterieren¹³⁵ und die möglichen Erkenntnisse dabei aktualisieren und festhalten kann.

Die Baumstruktur ergibt dabei sich von selbst aus der Anwendung der Methode: Gegeben sei irgendein Problem. Die zweite Regel befolgend, unterteilt man es in Unterprobleme. Die dritte Regel besagt, dass es hierarchische Kontinuitäten gibt: Die Menge der Erkenntnisse läßt sich aufteilen in einfache und zusammengesetzte. Alle zusammengesetzten Erkenntnisse ergeben sich aus einfachen und lassen sich wieder auf jene einfachen Erkenntnisse zurückführen. Jedes gegebene Problem zerfällt also in Unterprobleme, die selbst wiederum kontinuierlich in Unterprobleme zerfallen, bis die atomare Ebene der einfachen Erkenntnisse erreicht ist.

Die derart entdeckten Kontinuitäts- und Ableitungslinien zwischen den Erkenntnissen könnten verloren gehen oder unterbrochen werden entweder durch unbemerkte Abweichung oder aber durch deren Verblässen. Die erste Regel gibt an, wie man nicht von den Kontinuitätslinien abweicht, die vierte Regel schließlich, wie man deren Verblässen verhindert.

Nur sehr wenige Kommentatoren des *Discours* haben jedoch darüber hinaus gesehen, dass sich der Einsatz der Methode durchaus auch auf denjenigen auswirkt, der sie ausübt. Mit solch einer Neufokussierung, nun nicht mehr auf die der Erkenntnis zugänglichen Dinge, sondern auf die Praxis des Denkens ist die Methode nicht mehr als eine Art und Weise des Betreibens von Wissenschaft, sondern als eine spezifische, regelgeleitete Gebahntheit oder sogar Bahnenbildung des Denkens zu verstehen.¹³⁶ Zwar unterliegt das Denken aufgrund der Erfahrungen, die man

¹³³ Broughton 2002, 5.

¹³⁴ Grosholz 1991, 2.

¹³⁵ Für das schrittweise Durchqueren der Verzweigungen und Blätter (allgemein zusammengefasst unter dem Begriff Knoten) eines Baumes existiert in der Informatik (wie auch in der numerischen Mathematik) der *terminus technicus* "Iteration". Über einen Baum zu "iterieren" heißt also, schrittweise zu schauen: bei welchem Knoten bin ich, was ist bei diesem Knoten zu tun, welche Kind-Elemente hat der aktuelle Knoten und anschließend diese Abfolge rekursiv für alle Kind-und-Kind-Elemente des aktuellen Knotens zu wiederholen (zu rekursiven Funktionen siehe Krämer 1988, 165-168).

¹³⁶ Ulrich Nolte hat die Methode auf ihre Ausübung hin untersucht und diese als "philosophische Exerzitien" verstanden, die für den Ausübenden einen disziplinierenden

gemacht hat sowie des Weges, auf dem man sich wiedergefunden hat, einer vorausgehenden Bahnung, doch kann diese Bahnung auch planvoll geformt und transformiert werden.

Die erste Regel der Methode bezieht sich in dieser auf den Denkenden zurückgebundenen Perspektive auf die Angemessenheit des Denkens in Bezug auf zeitliche Kategorien. In der ersten Regel spricht Descartes von *précipitation*, "Übereilung". Übereilung heißt, zu schnell zu denken, und impliziert, dass es eine angemessene Geschwindigkeit des Denkens gibt. Das Denken ist damit immer durch eine doppelte Zeitlichkeit strukturiert: zum einen durch die aktuelle Abfolge der Gedanken, und zum anderen durch eine virtuelle Abfolge, die den richtigen Rhythmus des Denkens vorgibt. Die richtige Zeitlichkeit ist dem Denken nicht äußerlich, es gilt, die richtige Zeitlichkeit dem Denken selbst zu entnehmen, orientiert an Evidenzen. Zu langsam zu denken wäre dabei ebenfalls schädlich, viel schlimmer ist es aber, zu schnell zu denken. Denn dann haben die Gedanken nicht die richtige Deutlichkeit und Klarheit und können sich gar nicht erst zu Evidenzen verfestigen. Eine Evidenz hat Ereignischarakter, findet in der Zeit statt und braucht seine Zeit. "Übereilung" oder *précipitation* belässt die Gedanken in einem Stadium, das an die Ungegründetheit der Illusion grenzt. Unauflöslicher Teil des übereilten Denkens ist also der hartnäckig verbleibende, nicht zu behebende Zweifel. Wenn man zu schnell denkt, ergeben sich keine Evidenzen, weil jede Evidenz eine gewisse Zeit braucht, sich zu formieren. Ein Denken ohne Evidenzen kann für Descartes niemals einen Zweifel auflösen, ein zu schnelles Denken bleibt somit stets zweifelsbehaftet. Zuvor sprach Descartes von zwei Arten von Menschen: jenen, die auf dem gemeinsamen Weg bleiben und jenen, die vom gemeinsamen Weg abweichen. Besonderes Kennzeichen der letzteren war deren vorschnelles Urteil, begründet durch ihre Selbstüberschätzung bezüglich ihrer Fähigkeiten. Diese Menschen zweifeln und – so zeichnete Descartes das Bild – sie irren umher, weil sie den Weg aufgrund ihrer Übereilung verloren haben.

Warum aber ist es überhaupt möglich, dass das Denken von der ihm eingeschriebenen internen angemessenen Zeitlichkeit abweichen kann? Das Denken in einer Kette von Evidenzen ist tatsächlich zu langsam für die Erfordernisse des Alltags. Der Mensch hat Descartes zufolge nicht die Fähigkeit, in dem Zeitrahmen, den ihm die Erfordernisse des Alltags vorgeben, in Evidenzen zu denken. Der Alltag verlangt einfach vorschnelle und übereilte Urteile und Reflexe. Das ist ein Dilemma: auf der einen Seite verlangt die dem Denken inhärente Zeitlichkeit des Denkens eine gewisse Langsamkeit, um Deutlichkeit und Klarheit zu erreichen, auf der anderen Seite verlangt das alltägliche Leben eine gewisse Schnelligkeit, um auf Umwelteinflüsse angemessen reagieren zu können. Der Verlauf des gewundenen und bequemen gemeinsamen Weges hat sich den aus diesem Dilemma resultierenden Schwierigkeiten in der Praxis anpassen können, so dass die

Effekt haben. (Nolte 1995, 11) "Methodisches Denken ist gelenktes, diszipliniertes Denken." (ebd., 198) Die Natur des Menschen wird durch Übungen kultiviert und vervollkommenet, die deutliche Verringerung der Regeln von mehr als zwanzig in den *Regulae* auf vier Vorschriften im *Discours* zeigt an, dass Descartes meinte, mit weniger Regeln besser Wissenschaft betreiben zu können und dass es auch hier auf die Übung ankomme (ebd., 59).

Gebahntheit des Denkens, die sich aus dem gemeinsamen Weg ergibt, diese Schwierigkeiten zumeist umgehen kann.¹³⁷

In einer auf einen selbst gerichteten Perspektive thematisiert die vierte Regel das Vergessen des Gedachten, es geht Descartes darum, "daß *ich* versichert wäre, nichts zu vergessen", wie er schreibt.¹³⁸ Genauso wie die Evidenz ist das Vergessen ein Vorgang mit einer eigenen Zeitlichkeit. Der Vorgang des Vergessens ist ein Teil der Gebahntheit des Denkens, der Endpunkt eines Denkvorgangs. Das Vergessen kann aber auch die Bahnungen des Denkens selbst affizieren. Zwar werden die Bahnungen nicht in jedem Fall vom Vergessen vollkommen ausgelöscht, ein umfassendes Vergessen dagegen würde stets auch die spezifische Form, die die Gebahntheit des Denkens angenommen hat, verschwinden lassen. Als konkretes Mittel gegen das Vergessen versteht Descartes Aufzählungen und Übersichten, also spezifische Formen von Schriftlichkeit. Das Charakteristikum der Aufzählung ist die feste Ordnung, das Charakteristikum der Übersicht die Gleichzeitigkeit der Wahrnehmung. Beiden ist also eine Form der Zeitlichkeit in der Lektüre eingeschrieben.

Die Tatsache, dass Descartes den Gebrauch dieser Formen der Schriftlichkeit unter die vier Regeln der Methode aufgenommen hat, impliziert, dass das Niederschreiben von Gedanken den gleichen methodischen Stellenwert hat wie das Denken nach der Ordnung und das Beachten der für Wahrheit notwendigen Evidenz durch Klarheit und Deutlichkeit. Darüber hinaus impliziert das Niederschreiben von Gedanken in Übersichten und Aufzählungen für Descartes weder einen Medienbruch noch einen Verlust durch Übersetzung. Für Descartes' Zwecke genügt das Aufschreiben in Übersichten und Aufzählungen vollkommen, um das Vergessen abzuwenden. Die Stelle des Vergessens in der Gebahntheit des Denkens als Endzustand (und gleichzeitig Nicht-Zustand) eines Gedankens, als Endpunkt einer konkreten Bahn, wird aufgehoben. Man kann konkret vergessen, man darf es indessen auch, selbst in der Cartesischen Wissenschaft, wenn man das Gedachte vorher aufgeschrieben hat. Das Lesen eines aufgeschriebenen Gedankens aktualisiert diesen Gedanken ohne ernstzunehmende Verluste. Die Gebahntheit des Denkens wird also nicht nur durch Lektüre affiziert, die Bahnen des Denkens sind auch übersetzbar in Schriftliches.

Die dritte Regel fasst in gewisser Hinsicht die erste und die zweite zusammen: Es gibt eine Zeitlichkeit des Denkens, und es gibt komplizierte Gegenstände des Denkens. Damit das Denken in Evidenzen fortschreiten kann, müssen die Gegenstände einfach sein. Eine Evidenz kann immer nur etwas Einfaches erfassen. Die Idee der Ordnung geht davon aus, dass es einen Anfang gibt, der sich vor allem durch Einfachheit auszeichnen muss. Die Ordnung ist dabei nicht nur gegenstandsorientiert, sondern impliziert auch einen spezifischen Weg des Denkens. Das Denken muss einfache Dinge suchen, um anzufangen. So wie das Vergessen eigentlich der jeweilige Endpunkt eines Gedankens in der Gebahntheit des Denkens ist, der in der Methode durch Schriftlichkeit außer Kraft gesetzt werden kann, so

¹³⁷ Zwar eröffnet der gemeinsame Weg die Möglichkeit, auch ohne die Deutlichkeit selbstgewonnener Urteile einfach den bewährten Erkenntnissen anderer auf dem ausgetretenen Pfad zu folgen, doch ist der Weg der Cartesischen Wissenschaft ein anderer.

¹³⁸ D, 33; AT VI, 19; meine Hervorhebung.

sind die einfachen Dinge der Anfangspunkt im richtigen, durch die Methode geformten Denkweg.

Bei welchen Gegenständen der Erkenntnis konkret mit der Methode anzufangen ist, das steht für Descartes schon fest. Da die Mathematiker bereits sichere und evidente Gründe für Wahrheiten gefunden haben, geht Descartes davon aus, dass das an der Einfachheit der Gegenstände liegt, die die Mathematiker behandelt haben. Zu den einfachsten Dingen, mit denen man laut der dritten Regel beginnen sollte, gehören dementsprechend die mathematischen Gegenstände. Descartes wird in seiner Unternehmung folglich den Anfang in der Mathematik suchen. Die ethopoetische Fokussierung auf die Gebahrenheit des Denkens verliert er jedoch auch dabei nicht, wenn er schreibt, dass er mit seiner mathematischen Beschäftigung vor allem einen Gewöhnungseffekt und damit eine Formung des Geistes beabsichtigt:¹³⁹

»trotzdem erhoffte ich keinen anderen Nutzen von einer Beschäftigung damit, als daß sie meinen Geist daran gewöhnten, Geschmack an der Wahrheit zu finden und sich nicht mit falschen Beweisen zufriedenzugeben.« (D, 33; AT VI, 19)

Im Anschluss an die Ausformulierung der vier Regeln seiner Methode beschreibt Descartes die mathematische Neuerung, für die er als Mathematiker berühmt geworden ist: Er abstrahierte von den mathematischen Gegenständen auf deren Proportionen. Diese Proportionen gab er als geometrische Linien wieder, und diese Linien kürzte er ab (d.h. übersetzte sie in "möglichst kurze Zeichen") und machte sie ineinander überführbar in algebraische Variablen:

»um [die Linien] jedoch zu behalten oder mehrere in eins zusammenzufassen, hielt ich es für nötig, sie in gewisse möglichst kurze Zeichen zu übersetzen; auf diese Weise glaubte ich der geometrischen Analyse und der Algebra ihr Bestes zu entleihen und alle Fehler der einen durch die andere zu korrigieren.« (D, 35; AT VI, 20)

Das ist die methodische Verbindung von Geometrie und Algebra. Während Viète noch davon ausging, dass nur homogene Größen miteinander verglichen werden können und damit Ergebnisse von Addition und Subtraktion im unvereinbaren Gegensatz zu Ergebnissen von Multiplikation und Division meinte, kommt Descartes zu dem Schluss, dass alle Größen miteinander verglichen werden können und somit eine generelle Wissenschaft der Proportionen möglich ist.¹⁴⁰ Aus dieser Betrachtung der Proportionen heraus entdeckt Descartes, dass die Äquivalenz einer algebraischen Formulierung zu einer geometrischen Konstruktion eines gegebenen Problems durch die konkrete Operation eines mechanischen Zirkelapparats aufgezeigt werden kann.¹⁴¹ Doch auch noch in seiner *Géométrie* betont Descartes, dass die spirituelle Übung, die das Betreiben von Geometrie und Mathematik mit sich bringt, den größten Stellenwert hat:

¹³⁹ Siehe dazu Jones 2006, 15-75.

¹⁴⁰ Caton 1973, 176.

¹⁴¹ Sepper 1996, 67.

»Aber ich verweile nicht länger bei einer genaueren Auseinandersetzung dieser Dinge, weil ich euch sonst das Vergnügen, dieselben durch eigene Überlegung zu erlernen, und auch den Nutzen entzöge, den solche Übung eurem Geiste bringt [*l'utilité de cultiver votre esprit en vous y exerçant*], und der nach meinem Dafürhalten das wichtigste ist, was man aus dieser Wissenschaft zu schöpfen vermag.« (G, 5; AT VI,)

Descartes betont also auch in der *Géométrie*: Der wichtigste Nutzen der mathematischen Wissenschaft der Geometrie ist die Übung des Geistes. Damit im Einklang steht seine Aussage im *Discours*, dass er eines noch mehr an schätzte seiner Methode, als dass sich aus ihr eine vereinheitlichte Wissenschaft herleiten lässt. Das, was ihn mehr als alles andere mit seiner Methode zufrieden stellte, war, dass er, der Methode folgend, in allem seine Vernunft gebrauchen kann, "wenn nicht vollkommen, so doch wenigstens so gut, wie es in meiner Macht stand"¹⁴² – das geht weit über den Bereich der Mathematik und der empirischen Wissenschaften hinaus. Die Methode bringt eine Formung des Geistes mit sich, und damit eine neue Qualität für die Gebahrenheit des Denkens. Denn die Methode formt das Denken insofern, als dass der Geist sich mit der Zeit seine Gegenstände klarer und deutlicher vorstellen kann.¹⁴³ Das ist für Descartes erklärtermaßen das wichtigste, erst danach gilt seine Wertschätzung der Allgemeinheit der Methode und der damit verbundenen Hoffnung, die in der Mathematik erwiesene Fruchtbarkeit seiner Methode auch in anderen Wissenschaften zum Tragen zu bringen.

Nachdem Descartes die den Geist formenden Aspekte der Methode derart in den Vordergrund gestellt hat, wendet er die Methode direkt an auf Lebensfragen. Denn in gewisser Hinsicht schwebt die Methode noch in der Luft und droht, sich selbst zu negieren. Die dritte Regel seiner Methode verlangte, nach der gehörigen Ordnung vorzugehen, mit den einfachsten Dingen anzufangen und von dort aus die komplizierteren Dinge in ihrer Zusammensetzung zu verfolgen. Die Methode selbst ist aber nicht solch ein einfachstes Ding. Eigentlich müsste die Methode am Anfang stehen, da sich aus ihr der Bereich der Wissenschaften entfaltet, wie auch die angemessene Art und Weise, sich in den Wissenschaften zu bewegen. Die Methode müsste also den Status eines philosophischen Prinzips haben, da die Wissenschaften ihre Prinzipien aus der Philosophie zu entlehnen haben. Die Methode ist nun weder Teil der Wissenschaften (sie geht über die Wissenschaften hinaus), noch ist sie ein Teil der ersten Philosophie (da sie das Philosophieren selbst anleiten soll). Die Methode, so stellt Brodsky-Lacour fest, kann kein Gegenstand eines *traité* sein, weil sie das Schreiben von Traktaten allererst ermöglicht. Da die Methode somit kein Gegenstand theoretischer Analyse ist, sondern eine Angelegenheit der Praxis, sollte besser auch nur von ihr erzählt werden.¹⁴⁴ Descartes erzählt also:

»ich hatte ja beobachtet, daß ihre Prinzipien [d.h., die der Wissenschaften,] alle der Philosophie entlehnt sein müssen, in der ich noch keine gewissen Grundlagen fand; daher meinte ich, ich müsse vor allem danach trachten, in

¹⁴² D, 37; AT VI, 21.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Brodsky-Lacour 1996, 13.

ihr solche aufzustellen und dürfe – denn dies ist die wichtigste Sache von der Welt, bei der Übereilung [*précipitation*] und Vorurteil am meisten zu fürchten ist – nicht versuchen, damit fertig zu werden, bevor ich nicht ein viel reiferes Alter erreicht hätte als meine damaligen dreiundzwanzig Jahre; zuvor wollte ich viel Zeit auf die nötige Vorbereitung verwenden, teils alle schädlichen in früherer Zeit angenommenen Überzeugungen in meinem Geiste ausrotten, teils eine Menge Erfahrungen sammeln als Stoff für spätere Beweise und mich stets in der Methode üben, die ich mir vorgeschrieben hatte, um in ihrem Gebrauch immer sicherer zu werden.« (D, 37; AT VI 21f.)

Mit dem Finden der Methode ist Descartes noch nicht am Ende seines Weges gelangt. Ohne gewisse Grundlagen in der Philosophie bleibt Descartes' Projekt noch instabil. Die Methode allein reicht noch nicht aus, sichere Grundlagen in der Philosophie finden zu können. An dieser Stelle wendet Descartes seine Methode zuerst auf sein eigenes Leben an, um auf *précipitation* oder Übereilung zu testen und zu konstatieren, dass er noch nicht an dem Punkt ist, an dem er versuchen könnte, jene philosophischen Grundlagen zu identifizieren. Er kann jedoch damit anfangen, und muss sogar damit anfangen, "denn dies ist die wichtigste Sache von der Welt". Dennoch, so berichtet er es in der Rückschau, hat er "Übereilung" oder *précipitation* vermeiden wollen, ganz genau so, wie es die erste Regel seiner Methode verlangt, wenn er damals meinte, die philosophischen Grundlagen im Alter von 23 Jahren noch nicht fertigstellen zu können.

Was hinderte Descartes daran? Anscheinend war es die Form seines Denkens, die seiner Einschätzung nach noch verbessert werden musste. Sein Denken war noch nicht so weit, dass es alle seine Gegenstände klar und deutlich genug vor sich hinstellen konnte. Er war am Ende seiner Jugend noch nicht so weit, dass er alle schädlichen Überzeugungen aus seinem Geist ausgemerzt hätte, die aus seiner Kindheit herrührten. Er wollte dementsprechend noch weiter "Erfahrungen sammeln als Stoff für spätere Beweise", und er wollte die Methode weiter einüben.¹⁴⁵

Der gerade und gefährliche, vom *chemin commun* abweichende, eigene und unabhängige Weg, den man nur vorsichtig gehen sollte wie in vollkommener Dunkelheit, führt zur Methode. Der Weg ist an dieser Stelle eine Denkfigur, die Descartes dabei hilft, das eigene Leben zu beschreiben.¹⁴⁶ Doch auch die Methode ist nicht nur anzuwenden im Bereich der Wissenschaften, sondern genauso auch auf das eigene Leben. Descartes findet die Methode, indem er einem Weg folgt, der zunächst nicht vollkommen sein eigener war. Nachdem er die Methode gefunden hat, gibt er an, die Wegentscheidungen mithilfe der Methode zu treffen, und erst dadurch wird der Weg, dem er folgt, tatsächlich ganz sein eigener. Descartes' Lebensweg muss sich ab dem Zeitpunkt der Auffindung der Methode ableiten lassen aus den Regeln der Methode: Mit der Methode ist es Descartes möglich, *alles* nach der Vernunft zu beurteilen.

Alle etymologische Verwandtschaft von Methode und *hodos* oder Weg beiseite gelassen,¹⁴⁷ wird die Methode als die rationalistische Fortführung des Weges

¹⁴⁵ D, 37; AT VI, 21.

¹⁴⁶ Irrlitz 2000, 7.

¹⁴⁷ *Methodos* setzt sich zusammen aus *meta* (gemäß) und *hodos* (Weg) und meint im

dargestellt, den Descartes geht, und gleichzeitig weist sie Überschneidungen auf mit der Denkfigur des Weges. Sowohl die Methode, wie Descartes sie beschreibt, als auch die Denkfigur des Weges ist durch den gleichen zeitlichen Prozess gekennzeichnet, der Schritte, die besonders vorsichtig und umsichtig sind. Sowohl Methode als auch Weg haben zudem einen vergangenen Verlauf und ihr Ziel in der Zukunft, sie sind auf die Zukunft ausgerichtet. Bei der Denkfigur des Weges geht es darum, dass dieser Weg auch zurückgelegt, d.h. befahren oder abgegangen wird, "erfahren". Der Weg als Denkfigur ist unauflöslich verbunden mit einer Erfahrung des Weges. Wichtig dabei ist: Ein Weg, einmal zurückgelegt, kann nicht mehr rückgängig gemacht werden. Sogar wenn man wieder zurückkehrt, sogar wenn man den gleichen Weg wieder zurückgeht: die vollzogene Bewegung bleibt bestehen. Der zurückgelegte Weg hat den Reisenden verändert, er hat bestimmte Erfahrungen gemacht und unterlag bestimmten Eindrücken. Einen Weg zurückzulegen hat immer ein Element der Unverfügbarkeit, selbst wenn man eine eigene und freie Entscheidung getroffen haben sollte, welchen Weg man nimmt. Die Methode dagegen geht in diesem Punkt noch weiter als die Denkfigur, die Methode scheidet das Unverfügbare des Lebensweges vom Verfügbaren. Während das Unverfügbare zwar auch nach Anwendung der Methode letztlich immer noch unverfügbar bleibt, wird das Verfügbare dagegen als in der Zukunft auf dem Weg liegend begriffen. Das Verfügbare wandelt sich somit vom unbestimmt und virtuell Verfügbaren zum derartig Verfügbaren, das in der Zukunft, im Verlauf des weiteren Verfolgens der Methode liegt.

Während die Denkfigur des Weges in der Literatur durchaus weit verbreitet und üblich ist in der Beschreibung eines Lebens¹⁴⁸ und daher womöglich ganz unwillkürlich gewählt worden sein mag, ist die Methode zwar durchaus zu Descartes' Zeiten ein weit verbreitetes philosophisches Thema,¹⁴⁹ ist aber vor allem durch die explizite Ausformulierung der Regeln insgesamt durch Plan und Vernunft gekennzeichnet. Die Rationalisierung zeigt sich insbesondere durch die Sublimierung des Bildhaften, das die Denkfigur des Weges auszeichnet und das in der Methode durch die Operativität von gewählten und diskursiv ausformulierten Regeln zumindest überdeckt wird. Dennoch sieht Descartes, dass auch sein "Finden" der Methode durchaus einige Elemente der Unabsichtlichkeit und Unverfügbarkeit aufweist, und hier kommt erneut explizit die Denkfigur des Weges ins Spiel, wenn er sagt: "ich habe insofern großes Glück gehabt, als ich mich seit meiner Jugend auf gewissen Wegen fand, die mich auf Überlegungen und Grundsätze führten, aus denen ich eine Methode entwickelt habe« (D, 5; AT VI, 2).

Während die Methode das Denken formt (und dabei bestimmte Eigenschaften des Denkens voraussetzt), beschreibt die Denkfigur des Weges, die *voies*, das Denken und erhellt dadurch dessen Eigenschaften. Während die Denkfigur des Weges zudem

Griechischen zuerst einfach das Mitgehen oder die Verfolgung, dann seit Platon die Untersuchung oder die Wissenssuche; siehe LSJ, Art. *methodos*.

¹⁴⁸ Siehe dazu zum Beispiel Elisabeth Vollers-Sauer *Prosa des Lebensweges* (1993).

¹⁴⁹ Irrlitz (2000, 6) zählt einige Methodenschriften aus dem 17. Jahrhundert auf: Jean Bodins *Methodus ad facilem cognitionem historiae* (1566), Francis Bacons *Novum Organon* (1620), John Lockes *Of the Conduct of the Understanding* (1697).

eine Beschreibung des eigenen Lebens vor allem in der Rückschau ist, kann die Methode auf das eigene Leben wie auch *im* Leben als Richtschnur und Entscheidungshilfe angewandt werden. Nachdem die Methode jedoch auf das eigene Leben angewandt worden ist, kann eine Beschreibung der Methode genauso auch die Form des eigenen Lebens erhellen, weil die Auswirkungen des Verfolgens der Methode sich in den Begebenheiten des Lebens zeigen oder in einer expliziten Schilderung des Lebens prominent auftauchen würde. Insofern wäre es nicht nur in der Mathematik der Fall, dass die Methode ihre eigenen Gegenstände herausstellt und hervorbringt, wie dies Sybille Krämer aufgezeigt hat,¹⁵⁰ sondern auch im Bereich des eigenen Lebens.

Und während Descartes die erste Regel der Methode, die des Vermeidens von Übereilung, im *Discours* noch recht explizit auf sein eigenes Leben anwendet, zeigt sich die Anwendung der vierten Regel, Übersichten aufzuschreiben, dann eher implizit in ihrem Resultat. Denn, so lässt sich folgern, der *Discours* ist insgesamt als Autobiographie eine Verschriftlichung des Lebens von René Descartes.

Zwei, drei Häuser des Selbst: Descartes' morale par provision

Descartes warnte in Bezug auf die antike Tradition: Liest man zuviel einfallsreiche Fabeln und erhebende Geschichten der Antike, entfremdet man sich von der Gegenwart. Die antike Moral wirkt erhebend und edel, dennoch kann sie, nach den Kriterien von Eitelkeit und Nützlichkeit beurteilt, plötzlich ganz anders und fremdartig aussehen. Auch die antike Mathematik kann, mit dem Auge eines Philosophen betrachtet,¹⁵¹ plötzlich wie ein Torso erscheinen:

»Ganz besonders gefielen mir die mathematischen Disziplinen wegen der

¹⁵⁰ In der Einleitung zu *Berechenbare Vernunft. Kalkül und Rationalismus im 17. Jahrhundert* fasst Krämer einen Aspekt ihrer Ergebnisse zusammen: »Operative symbolische Systeme [...] dienen nicht nur dazu, Symbolkonfigurationen zu erzeugen, sondern sind darüber hinaus mitbeteiligt an der Erzeugung dessen, was als mögliche Referenzgegenstände der Symbolkonfigurationen überhaupt in Frage kommt« (Krämer 1991, 2) Mit anderen Worten: Die Methode bestimmt in der Mathematik, was als ihr Gegenstand gelten kann.

¹⁵¹ Descartes stellt sich selbst dar als "das Auge eines Philosophen" einsetzend: »Zwar bemühe ich mich stets, in der Selbstbeurteilung eher mißtrauisch zu sein als dunkelhaft, und finde – betrachte ich mit dem Auge eines Philosophen die mannigfaltigen Taten und Unternehmungen (*actions et entreprises*) der Menschen – so gut wie keine, die mir nicht eitel und unnütz (*vaine et inutile*) erschiene« (D, 5; AT VI, 2). Das Bild vom Auge des Philosophen ist eine Unterbrechung, ein Einschub, der zwischen Descartes' reflexiver Selbstbeurteilung und den „mannigfaltigen Taten und Unternehmungen der Menschen“ auftaucht. Es scheint ein Instrument des Verdachts, des Misstrauens und der Prüfung zu sein, eine Art umgekehrtes Teleskop, mit dem man sich von den Menschen und deren Beschäftigungen entfernt. Die Menschen neigen sich selbst gegenüber zu Vertrauensseligkeit und zu vorschnellen und allzu positiven Urteilen. Mit dem Auge des Philosophen entfernt man sich dagegen von diesen schnellen, positiven Urteilen, und was man aus dieser Entfernung dann zu sehen bekommt, sind Descartes zufolge Eitelkeit und Mangel an Nützlichkeit. Das Auge des Philosophen ermöglicht eine Perspektive, deren vorherrschende Fragen die nach Eitelkeit und Nützlichkeit sind.

Sicherheit und Evidenz ihrer Beweisgründe, aber noch sah ich ihren wahren Nutzen nicht. Ich glaubte nämlich, daß sie nur in der Technik Verwendung fänden und war erstaunt, daß man bei so sicheren Fundamenten nichts Erhabeneres darauf gebaut hatte, so wie ich umgekehrt die moralischen Schriften der Heiden des Altertums mit außerordentlich stolzen und prächtigen Palästen verglich, die nur auf Sand und Staub gebaut sind. Sie verleihen den Tugenden einen hohen Rang und lassen sie über alles in der Welt schätzenswert erscheinen; aber sie geben keine hinreichende Belehrung, sie zu erkennen, und oft ist das, was sie mit einem so edlen Namen bezeichnen, nichts als Fühllosigkeit oder Hochmut, Verzweiflung oder gar Verwandtenmord.« (D, 13; AT VI, 7)

Descartes verwendet an dieser Stelle zum ersten Mal die zweite zentrale Denkfigur des *Discours*, die des Hauses nämlich. Hier ein Fundament ohne Überbau, dort der Palast ohne Fundament, auf Sand und Staub gebaut. Die derart verschobenen Elemente des Hauses standen bereits in der Antike zur Verfügung: das Fundament der Mathematik und der Überbau der Moral. Die Verschiebung der beiden gerade zu rücken, das ist ein Grundmotiv der Descartes'schen Philosophie.

Zu Beginn des zweiten Teils ist eine der wenigen Passagen des *Discours* zu lesen, in denen Descartes eine detaillierte Szenerie mit Einheit der Zeit und des Orts aufbaut und sich selbst in dieser Szenerie darstellt. Der Kontext ist der 30-jährige Krieg in Deutschland, und Descartes ist in eine Armee eingetreten (welche Armee das ist, das sagt er nicht).¹⁵² Auf der Rückreise von der Kaiserkrönung¹⁵³ zum Armeelager überrascht ihn der Wintereinbruch, der seine Weiterreise unterbricht. Die Zeit steht still, er hat einen ganzen Tag lang nichts zu tun, ist aber auch nicht von Sorgen oder Leidenschaften ergriffen, so hat er in seiner warmen Ofenstube (*poêle*) die Muße (*loisir*) sich mit seinen Gedanken zu beschäftigen (*de m'entretenir de mes pensées*).¹⁵⁴ Der gesamte zweite Teil des *Discours* (wie auch der dritte) hat diese warme Stube als historischen Schauplatz; ein Schauplatz für den es zudem durch den Krieg eine Verbindung zur Gegenwart des Schreibens gibt, denn eben jener Krieg dauert zur Jetzt-Zeit der Abfassung des *Discours* noch an. Doch der Schauplatz mit seiner ganz konkreten Räumlichkeit und Architektur: ein Winterquartier, ein Raum mit einem warmen Ofen, wird allmählich in den Hintergrund gedrängt. Descartes beginnt, *gedachte*, fast schon erträumte, seien es vernünftige und harmonische oder seien es zufällige und disharmonische Architekturen zu beschreiben, in denen alte und neue Städte mit ihren Baubestimmungen und ihren Plätzen, ein eigenes Haus in diesen Städten sowie die Schönheit des Werks eines Einzelnen und des Werks von vielen mit der

¹⁵² Zunächst war Descartes der Armee von Moritz von Nassau, des Statthalters von Holland, Zeeland und Utrecht, in Breda beigetreten, 1619 aber war er dort bereits ausgetreten und begann stattdessen unter dem bayrischen Herzog Maximilian I. zu dienen.

¹⁵³ Dieser Kaiser ist Ferdinand II., der am 28. August 1619 in Frankfurt gekrönt wurde. Zusammen mit Maximilian I. besiegte er später den reformierten "Winterkönig" Böhmens, Friedrich V. von der Pfalz, der wiederum der Vater war von Descartes' späterer enger Brieffreundschaft, Elisabeth von Böhmen.

¹⁵⁴ D, 19; AT VI, 11.

Gesetzgebung in der Geschichte der Völker und dem Schreiben eines Buches oder dem Lesen überhaupt von Büchern und wissenschaftlichen Schriften zusammenlaufen.¹⁵⁵ All dies wird schließlich vermischt mit unserer Kindheit, in der wir vollkommen fremdbestimmt waren, weil es ein Irrtum wäre zu glauben, dass "wir seit dem Zeitpunkt unserer Geburt in Vollbesitz unserer Vernunft gewesen wären".¹⁵⁶

Trotz des offensichtlichen Gegensatzes zwischen konkreter Szenerie und erdachten Architekturen in der autobiographischen Narration des *Discours* stabilisiert die konkrete Szenerie natürlich die erdachten Architekturen.¹⁵⁷ Die Szenerie dient zur Versicherung der Tatsache, dass Descartes diese erzählten Gedanken wirklich gedacht hat und dass eine Verbindungslinie gezogen werden könnte zwischen der damaligen Situation im Winterquartier und der Zeit, in der Descartes schreibt.¹⁵⁸ Das ist wichtig, denn jene Gedanken bilden die Keimzellen von Descartes' gesamtem Unternehmen, auf dessen Originalität er mit dem *Discours* Anspruch erhebt.

Die enge Anbindung oder sogar Fusionierung der berichteten Gedanken über Architekten und Städte oder Häuser, Gesetzgeber und Gesetze, Bücher sowie unsere Kindheit funktioniert über eine Beiordnung von Sätzen, die voneinander getrennt und gleichzeitig miteinander verbunden werden durch Übergangsmarkierungen mittels der Worte "et si", "ainsi" und "et ainsi". Sechs Satzkombinationen werden in dieser Form als Bericht seiner damaligen Gedanken hintereinander aufgereiht.

Der erste Gedanke ist die verbindende Klammer für alle auf ihn folgenden Gedanken: Werke, *ouvrages*, die ein Einzelner geschaffen hat, seien in der Regel "schöner und harmonischer" als solche, die von mehreren geschaffen wurden. Descartes' Beispiel für Werke sind Gebäude -- der Einzelne ist in diesem Fall ein Architekt. Der Architekt kann ein Gebäude ganz allein planen und errichten lassen oder er kann zu mehreren auf "alte, zu anderen Zwecken gebaute Mauern" zurückgreifen müssen.¹⁵⁹ In Werken, die ein Einzelner geschaffen hat, ist für Descartes hier nichts Historisches sedimentiert.

Der zweite Gedanke nimmt die Gebäude-Idee auf und führt eine Vielheit oder ein Ensemble von Gebäuden ein. Gebäude können sich zu einer Stadt zusammenschließen, oder zu einem Platz. Eine historisch gewachsene Stadt wird niemals geplant, proportioniert und harmonisch sein. Ein neuer Platz hingegen, als ein "freie[r] Entwurf auf einer Ebene" kann – von einem einzigen Ingenieur geplant – zweifelsohne regelmäßig und harmonisch sein. Die Schönheit der einzelnen Gebäude wird in diesem Fall nebensächlich. Wenn das Ensemble nicht geplant ist, wenn "die Straßen krumm und uneben" sind, so ist das Ganze ein Werk des Zufalls – "und nicht die Absicht vernünftiger Menschen [*hommes usant de raison*]"¹⁶⁰

Der dritte Gedanke führt dann indirekt die Möglichkeit eines eigenen Handelns ein:

¹⁵⁵ Negri sieht hier eine Verbindung zu den urbanistischen Planungsutopien des Humanismus und der Renaissance (Negri 2006, 163f.) Siehe dazu auch Akkerman 2001 u. Dunn 1991.

¹⁵⁶ D, 23; AT VI, 13.

¹⁵⁷ Hartle 1986, 141-142.

¹⁵⁸ Hartle 1986, 143.

¹⁵⁹ D, 19; AT VI, 11.

¹⁶⁰ D, 19-21; AT VI, 11.

»Und wenn man bedenkt, daß es doch zu jeder Zeit Beamte mit dem Auftrag gab, die Bauten von Privatleuten [*particulier*] zu überwachen, um sie in den Dienst der Verschönerung des Stadtbildes [*l'ornement du public*] zu stellen, so wird man wohl einsehen, daß es schwierig ist, etwas höchst Vollkommenes zu schaffen, wenn man nur an fremden Werken herumarbeitet.« (D, 21; AT VI, 12)

Das Herumarbeiten, die Bastelei an fremden Werken erschwert sowohl die Erschaffung eines höchst Vollkommenen in Hinsicht auf die interne Harmonie und Schönheit als auch in Hinsicht auf die Harmonie und Schönheit des Gesamt-Ensembles. Man müsste dafür genau wissen, welcher Plan des einzelnen Gebäudes eventuell vorher vorhanden war, um eine Harmonie mit dem Ganzen zu erreichen, und man müsste diesen Gebäude-Plan dann vernünftig abändern und dem eigenen vernünftigen Plan erneut vernünftig inkorporieren: eine doppelte Schwierigkeit. Implizit wird plausibel, dass es dementsprechend auch doppelt einfacher ist, nach einem eigenen Plan ganz neu anzufangen.

Man selbst ist dabei ein Privatmann, eine partikulare Person. Das heißt, wenn man selbst ein Gebäude errichten und damit etwas höchst Vollkommenes schaffen möchte, so wacht ein anderer, mit einem öffentlichen Amt bekleidet, über die Schönheit und Harmonie des Ensembles von Gebäuden, aus denen eine Stadt besteht. Dabei geht es auch hier nicht nur um die Schönheit des einzelnen Gebäudes, das man selbst bauen möchte, sondern vor allem um die Schönheit des Ensembles.

Der vierte Gedanke erweitert den bisherigen Rahmen der Überlegungen und bewirkt, dass die vorher untersuchten Beispiele, Gebäude und Ensembles von Gebäuden, nicht mehr nur als Vergleich dienen, sondern mehr und mehr den Charakter einer Metapher annehmen. Denn auch die Verfassung eines Volkes kann man als ein einziges und kohärentes Werk ansehen. Eine Stadt auf einem freien Feld zu planen, das erschien Descartes unmöglich. Eine Verfassung dagegen kann sowohl historisch gewachsen sein wie eine Stadt, als auch von Anfang an durch einen "weisen Gesetzgeber" ausgearbeitet werden. Descartes hält hier

"Völker[...], die sich aus dem ursprünglichen Zustande halber Wildheit nur nach und nach zivilisiert und ihre Gesetze nur in dem Maße gegeben haben, wie der Notstand von Verbrechen und Streitigkeiten sie dazu zwang," (D, 21; AT VI, 11)

dem griechischen Stadtstaat Sparta entgegen, dessen Verfassung von Lykurg entworfen worden sein soll. Auch hier ging es nicht um die "Güte jedes einzelnen seiner Gesetze", sondern um das Ensemble der Gesetze und darum, "daß sie, nur von einem einzigen Mann erdacht, alle dasselbe Ziel hatten." (ebd.)

Der fünfte Gedanke springt zu einem neuen Gegenstand der Betrachtung. Zuerst ging es um ein Werk, dann um ein Gebäude, dann um ein Ensemble von Gebäuden, dann um Gesetze oder ein Ensemble von Gesetzen, nun geht es um die Wissenschaften, die ein Ensemble von "Meinungen verschiedener Personen" sind, zumindest dort, "wo es keine strikten Beweise gibt". Bereits vorher hatte Descartes die Metapher des Hauses für die Wissenschaften benutzt. In der Analogie zum

Ingenieur, der einen ganzen Platz frei planen kann, und dem Gesetzgeber, der mit einem einzigen Ziel eine Verfassung niederlegt, kann es auch in den Wissenschaften einen einzigen und unabhängigen Mann von gesundem Verstand, *bon sens*, geben, der allein damit der Wahrheit näher kommt als alle Wissenschaft bisher.

Im nächsten, dem sechsten und diesen Abschnitt abschließenden Gedanken laufen nun alle vorherigen Gedanken zusammen, allerdings in einer sehr verdeckten Art und Weise:

»Und ebenso kam mir der Gedanke, daß wir ja alle einmal Kinder waren, bevor wir Männer wurden und uns lange Zeit von unseren Trieben und unseren Lehrern regieren lassen mußten, die häufig miteinander im Streit waren und uns vielleicht beide nicht immer zum Besten rieten und daß es uns deshalb fast unmöglich ist, so reine oder so begründete Urteile zu fällen, wie sie ausfallen würden, wenn | wir seit dem Zeitpunkt unserer Geburt im Vollbesitz unserer Vernunft gewesen wären und nur sie uns immer geleitet hätte.« (D, 21-23; AT VI, 13)

So wie ein Gebäude unter Umständen eine eigene Geschichte hat, vor allem wenn es aus Teilen gebaut wurde, die zu verschiedenen Zeiten entstanden sind, so wie eine Stadt historisch entstanden ist und auch die Völker ihre eigene Geschichte haben, so haben auch "wir alle" unsere eigene Geschichte. Die Gleichheit aller und die Gebahntheit des Denkens greifen hier erneut auf spezifische Art und Weise ineinander. Wenn Descartes "wir alle" schreibt, zeigt das ganz klar seine Überzeugung an, dass die darauf folgenden Ausführungen eine Ausformung der Gleichheit aller beschreiben. Was er dann über "uns alle" schreibt, ist der Gebahntheit des Denkens zuzuordnen: wir wurden von unseren Trieben und unseren Lehrern regiert und die daraus resultierenden Widersprüche verhindern, dass unser Denken in den richtigen Bahnen verläuft, so wie es der Fall wäre, wenn wir uns von Geburt an von der Vernunft hätten leiten lassen können.

Da wir alle in der Kindheit mehrere Lehrer hatten und wir zudem von unseren eigenen, einander widersprechenden Trieben geformt wurden, sind wir alle – wenn man uns als Werk ansieht – nicht das Werk eines Einzelnen, sondern das Werk vieler. Es gab nicht ein einziges Ziel, und es gab auch keinen Einzelnen, der unsere eigene Harmonie und Schönheit überwachte. Wir alle sind durch unsere Kindheit ein Werk des Zufalls, nicht eines vernünftigen Plans, so wie das der Fall gewesen wäre, "wenn wir seit dem Zeitpunkt unserer Geburt im Vollbesitz unserer Vernunft gewesen wären und nur sie uns immer geleitet hätte." Wo indes setzt man an, wenn man in diesem Bereich ein Gebäude errichten und damit etwas höchst Vollkommenes schaffen möchte? Soll man auf den alten Mauern weiterbauen, unter doppelten Schwierigkeiten? Diese Fragen werden von dem sechsten Gedanken in dieser Gedankenkette impliziert.

Mit dieser Kette von Gedanken hat Descartes verschiedene heterogene Elemente in einer Komposition zusammengeführt, die ein Verfolgen ganz unterschiedlicher weiterführender Richtungen nahelegt, selbst-praktische, wissenschaftliche und politische. Er sieht sich selbst in der Position des Einzelnen, und den Einzelnen hatte er zuvor in seinen Überlegungen in viele unterschiedliche, mögliche Situationen

hineinversetzt: Möchte er jetzt ein Haus neu bauen, möchte er ganze Städte niederreißen, möchte er sich zum Gesetzgeber eines Staates aufschwingen, möchte er die Wissenschaften von Grund auf reformieren, möchte er sich selbst der Vernunft entsprechend neu entwerfen? Diese Fragen stecken das Areal ab, in dem er sich bewegt. Es gibt dort das Haus und die Stadt, bei denen die Unterscheidung von Beispiel und Metapher zu verschwimmen beginnt, es gibt die Politik, die Wissenschaften und das Selbst, die alle drei in Verbindung stehen mittels der Metapher des Hauses.

Soll die Wissenschaft der Politik die Richtung vorgeben, oder umgekehrt? Und was hat das Selbst-Praktische mit Wissenschaft und Politik zu tun? Zu Beginn des nächsten Abschnitts beginnt Descartes, seine literarische Komposition – nachdem er jene Fragen angedeutet hat, jedoch ohne sie weiter zu beantworten – wieder in deren Bestandteile zu scheiden. In welchem Verhältnis das selbst-praktische Unternehmen der Abtragung aller seiner vormaligen Überzeugungen und deren Überprüfung (sowie gegebenenfalls deren Ersetzung) zum Staat oder zu den Wissenschaften steht, wird jetzt erst angesprochen:

»Freilich beobachten wir nicht, daß man alle Häuser einer Stadt niederreißt, bloß in der Absicht, sie in anderer Gestalt und mit schöneren Straßen wieder anzulegen, aber wir beobachten wohl, daß manch einer sein Haus abreißen läßt, um es wieder aufzubauen, und daß er manchmal sogar dazu gezwungen ist, wenn Gefahr droht, daß es von selbst einstürzt und seine Fundamente nicht ganz sicher sind. Ganz analog war ich überzeugt, daß es in der Tat nicht sinnvoll wäre, wenn ein Privatmann [*particulier*] sich zum Ziel setzte, einen Staat durch eine grundlegende Veränderung aller Verhältnisse und einen durch Neuordnung abzielenden Umsturz zu reformieren, ja, daß es auch nicht einmal sinnvoll wäre, das System der Wissenschaften zu reformieren oder die Lehrmethoden in den Schulen, daß aber ich, bezüglich all der Meinungen, die ich bisher unter meine Überzeugungen aufgenommen hatte, nichts Besseres unternehmen könne, als sie einmal ernstlich wieder abzulegen, um sie nachher entweder durch andere, bessere zu ersetzen oder auch durch dieselben, wenn ich sie an der Vernunft gemessen haben würde.« (D, 23; AT VI, 13f.)

Descartes' philosophische Autobiographie, der *Discours de la méthode*, ist als Autobiographie zunächst mit der Metapher des Weges verbunden: Es ging um den Weg, der zurückgelegt wurde oder den Weg der vor einem liegt, den Weg, auf dem er sich in seiner Kindheit wiederfand und den Weg, den er in seiner Jugend beschlossen hatte zu nehmen. Das Haus als Metapher wurde eingeführt in einer Art Perspektive von oben und schien zunächst vor allem zusammenzuhängen mit der Wissenschaft. Doch darüber hinaus kann die Metapher des Hauses auch direkt auf das Selbst bezogen werden. So wie in der Analogie ein Haus aus seinen Mauern aufgebaut ist, so ist das Selbst aus dessen Meinungen und Überzeugungen aufgebaut. Wie ein Haus eine Geschichte der Bautätigkeit und der darauffolgenden Veränderungen hat, deren Spuren und Ergebnisse man im Jetzt immer noch sehen kann, so hat auch ein Selbst eine Geschichte, deren Spuren und Ergebnisse zu einem gegebenen Jetzt-Zeitpunkt noch sichtbar sind.

Wenn das Selbst metaphorisch als Haus bezeichnet wird, das eine eigene Geschichte

hat, so gerät die Metapher des Hauses damit in den Bereich der Autobiographie. Zuvor hatte Descartes seine Kindheit und Jugend unter Verwendung der Metapher des Weges erzählt. Nun stellt er eine Autobiographie als möglich dar, die vor allen Dingen die Metapher des Hauses nutzt, um das Ergebnis unserer Kindheit, die beherrscht wurde von Lehrern und von Trieben, und der sich an diese Kindheit anschließende Jugend darzustellen. Er berichtet, dass er damals in jenem ofenbeheizten Raum gewisse Gedanken hegte, die als die Keimzellen seines Unternehmens anzusehen sind, und die folglich schon damals einen autobiographischen Charakter hatten, da sie das Selbst in der Denkfigur eines historisch gewordenen Hauses erfassten. Er unterhält sich mit seinen eigenen Gedanken, beginnt über Verschiedenes im Kontext des Häuserbaus nachzudenken, weitet den Umgang mit vorhandenen, historisch gewachsenen Häusern aus zu einer Metapher, und wendet diese Metapher auf das eigene Selbst an.

Das Haus als historisch entstandenes besteht aus verschiedenen Teilen: Fundament, Wände, Dach, aus Holz und Steinen. Das Selbst als Haus hat ein Fundament, hat Wände und ein Dach, das Material aus dem das Haus gebaut ist, sind Überzeugungen, Erinnerungen, Gewohnheiten und Gedanken. So wie das Haus historisch geworden ist, so ist auch das Selbst historisch geworden. Manche Überzeugungen stammen bereits aus der Kindheit, andere aus der Jugend, manche haben ihm Lehrer beigebracht, manche wiederum hat er sich selbst erarbeitet. Mit der Metapher des historisch gewachsenen Hauses führt Descartes in das Selbst eine zeitliche, gar geschichtliche Dimension ein. Jede Überlegung der Art, welche von den eigenen Überzeugungen wohl zu welchem Zeitpunkt entstanden sind, hat einen autobiographischen Charakter: es ist eine Überlegung über die eigene Geschichte, die Geschichte des eigenen Selbst. Eine textuelle Darstellung solcher Überlegungen hat somit einen autobiographischen Charakter, weil dann jemand über sich selbst schreibt, über die eigene Geschichte und das eigene Leben.

Jene im *pôle* durchgeführten Überlegungen haben also unter anderem den selbstpraktischen Charakter einer autobiographisch-philosophischen Operation. Die Besonderheit des autobiographischen Elements jener Operation besteht darin, dass Descartes mithilfe der Metapher des Hauses, die verbunden ist mit einer totalisierenden Perspektive, einer Perspektive wie von oben, das gewordene Selbst in dieser bildlichen Art und Weise in Gänze in den Fokus bringt. Diese Gesamtschau des gewordenen Selbst war vorher kaum möglich, wenn er im Zusammenhang mit der eigenen Autobiographie ausschließlich die Metapher des Weges benutzte. Denn bei der Denkfigur des Weges ging es weniger um die architektonische Struktur oder Beschaffenheit des Weges, sondern vielmehr um die Erfahrung des Weges, um das, was einem auf dem Weg zustößt, und darin liegt immer etwas Unverfügbares.

Was in einer Autobiographie ein Eigenrecht hat, nämlich die Genese der eigenen Überzeugungen und Meinungen, das wird nun von Descartes in einer totalisierenden Perspektive von oben aufgefasst, und im Weiteren betrachtet er nur mehr das Endergebnis jener geschichtlichen Entwicklung. Das ermöglicht, die eigenen Meinungen und Überzeugungen zu überprüfen, ohne deren kurz zuvor eingeführte historische Gewordenheit zu berücksichtigen. Die Elemente des gebäudeartigen Selbst, deren Geschichtlichkeit mittels der Haus-Denkfigur zunächst aufgezeigt und

dann aus der Gesamtschau wieder weggekürzt wurde, werden somit zur Disposition gestellt. Diese spezifische, durch die Denkfigur des Hauses sprachlich erfasste Form der Autobiographie kann, so zeigt sich nun, als ein Mittel der Abtragung und Auflösung des historisch gewordenen Selbst dienen. Wenn Autobiographie von der Denkfigur des Weges bestimmt ist, hat das autobiographisch Berichtete ein Eigenrecht aufgrund der Unverfügbarkeit, die dem Weg innewohnt, der das Selbst konstituiert. Wenn Autobiographie jedoch unter den sprachlichen Vorgaben der Denkfigur des Hauses ausformuliert wird, gerät das Selbst in solch einer Gesamtschau tendenziell zu einem Diagramm von Elementen, die insgesamt zwar wie ein Haus eine Funktion haben, diese Funktion der einzelnen Elemente kann durchaus aber auch von anderen Elementen erfüllt werden, und somit erscheint plötzlich auch ein ganz anderes Selbst als möglich.¹⁶¹

Wenn man das Selbst als gebäudeartig fasst, wenn man meint, das Selbst sei wie ein Haus, so kann – folgt man Descartes' Beschreibung im *Discours* – das Selbst sogar mehr als einmal für uns vorhanden sein. Denn Descartes beschreibt, wie man das eine Haus, in dem man wohnt, verläßt, um es niederzureißen, während man gleichzeitig in einem anderen Haus wohnt:

»Endlich genügt es nicht, das Haus, in dem man wohnt, nur abzureißen, bevor man mit dem Wiederaufbau beginnt, und für Baumaterial und Architekten zu sorgen oder sich selbst in der Architektur zu üben und außerdem den Grundriß dazu sorgfältig entworfen zu haben, sondern man muß auch für ein anderes Haus vorgesorgt haben, in dem man während der Bauzeit bequem untergebracht ist.« (D, 37; AT VI, 22)

Descartes erklärt gleich im Anschluss die eigentliche Bedeutung der Metapher des zweiten Hauses, die er soeben gebrauchte:

»Um also in meinem Tun nicht unentschlossen zu bleiben, solange mich | die

¹⁶¹ Bereits 1630, in einem Brief an Marin Mersenne, hatte Descartes das Verfassen einer wissenschaftlichen Abhandlung in der Analogie mit dem Errichten eines Gebäudes in Zusammenhang gebracht, um damit zu verdeutlichen, dass man, während man dabei ist, eine Abhandlung zu verfassen, dennoch mit gutem Grund währenddessen eine neue, umfassendere Abhandlung in Angriff nehmen kann:

»Wenn Sie es seltsam finden, daß ich noch in Paris einige andere Abhandlungen begonnen hatte, die ich nicht fortsetzte, so werde ich Ihnen den Grund dafür sagen: während ich daran arbeitete, erwarb ich ein wenig mehr Kenntnisse, als ich am Beginn hatte; und wenn ich mich dem anpassen wollte, war ich gezwungen, einen neuen Plan zu machen, der etwas größer als der erste war, wie etwa jemand, der ein Gebäude als seinen Wohnsitz begonnen hat und währenddem nicht erhoffte Reichtümer erwarb und dadurch seine Lage derart änderte, daß das begonnene Gebäude viel zu klein für ihn geworden wäre; man würde ihn nicht tadeln, wann man ihn ein anderes, seinem Vermögen gemäßeres Bauwerk von neuem beginnen sähe.« (B, 43; AT I, 137f.)

Schon 1630 ging es ihm also um ein *neues* Gebäude. Und wenige Sätze zuvor betonte er im gleichen Brief den Vorrang, für das eigene Leben zu lernen, was für die Führung des Lebens wichtig ist gegenüber der Veröffentlichung des Gelernten.

Vernunft nötigte, es in meinen Urteilen zu sein, und um so glücklich wie möglich weiterleben zu können, entwickelte ich mir eine Moral auf Zeit [*morale par provision*], die nur aus drei oder vier Grundsätzen bestand, die ich Ihnen gern mitteilen möchte.« (D, 37-39; AT VI, 22)

Ganz ähnlich, wie man die Methode unter zwei Hinsichten untersuchen kann (ausgerichtet auf die Gegenstände der Erkenntnis und ausgerichtet auf den Erkennenden selbst), so hat auch das Haus als Denkfigur einen breiteren Anwendungsbereich. Die spezifische Gebahntheit des Denkens ist der Weg, den Gedanken (Überzeugungen, Urteile etc.) jeweils nehmen und das Selbst ist eine verkürzende Bezeichnung dafür; verkürzend, weil das Hauptaugenmerk dabei nicht mehr auf den Überzeugungen und Urteilen liegt oder dem Weg, den sie nehmen, sondern auf der daraus resultierenden Disposition, darauf, dass ein bestimmter Weg, ein bestimmtes Urteil immer wieder getroffen, eine Überlegung immer wieder gemacht wird. Zum einen kann das Haus also das aus der Kindheit stammende Ensemble der eigenen Überzeugungen und Urteile bedeuten, das Descartes überprüfen und von dem er manche Teile ablegen möchte. Andererseits wird das Selbst durch diese Urteile und Überzeugungen und deren Grundlagen wie gerade beschrieben konstituiert. Das Haus kann also sowohl die vorgängigen Überzeugungen wie auch das historisch entstandene Selbst verbildlichen. Genauso kann das Haus aber auch jene Behausung für die Zwischenzeit meinen, jene drei oder vier Grundsätze der *morale par provision* sowie auch deren Wirkungen. Und auch hier kann man das Haus als eine Metapher für das Selbst, diesmal das neue Selbst, ansehen.

Descartes sieht es also als möglich an, mehr als ein einziges *moi*, mehr als ein einziges Selbst zu haben. Das Selbst ist nicht unteilbar, es hat Elemente, und diese Elemente haben eine Geschichte. Es erscheint Descartes als möglich, ein Selbst willentlich zu verändern, genauer: die Elemente des Selbst zu zerstören und neue Elemente hinzuzufügen. Descartes' Ziel ist es, ein Selbst zu haben, das frei von Irrtümern und Illusionen ist. Und seiner Meinung nach kann es ein Selbst, das *teilweise* frei von Irrtümern und Illusionen ist, gar nicht geben. Wenn ein Element des Selbst irrums- oder illusionsbehaftet ist, so wird dieses Element andere kontaminieren, und da Elemente aufeinander aufbauen können, könnten andere Elemente sogar eine Illusion oder einen unbemerkten Irrtum als Grundlage haben.

Dementsprechend strebt Descartes ein Selbst an, das vollkommen frei von Irrtümern und Illusionen ist oder das zumindest keine Grundelemente aufweist, die illusionär oder irrumsbehaftet sind.¹⁶² Dafür muss er sein vorgängiges Selbst vollkommen auflösen. Wenn Descartes sich dazu entschließt, ein neues Selbst aufzubauen, so scheint er es dementsprechend für möglich zu halten, dass man andernfalls auch *kein* Selbst haben kann. Es gäbe dann kein einziges Element des Selbst, also keine Meinung, Überzeugung, Gewohnheit, kein Urteil oder keinen Grundsatz, das überhaupt vorhanden wäre oder das nicht vom jeweiligen Gegenteil begleitet und untergraben würde oder das nicht in seiner Geltung eingeklammert wäre. Ein Mensch ohne Selbst wäre in seinem Tun vollkommen unentschlossen. Vielleicht hat

¹⁶² Lyons 1989, 166.

Descartes hier die Beschreibung des Skeptikers Pyrrhon im Sinn, von dem Diogenes Laertius schrieb:

"er wich vor nichts aus und kannte keine Vorsichtsmaßregeln; gegen alles zeigte er die nämliche Gleichgültigkeit, mochten es nun begegnende Wagen sein oder Abhänge oder Hunde oder anderes dergleichen; der Macht der Sinneswahrnehmung räumte er keinen Einfluss auf sich ein. Seine Rettung aber verdankte er in solchen Fällen, wie Antigonos von Karystos sagt, seinen ihm begleitenden Schülern." (Diogenes Laertius, IX 62)

Descartes steht der skeptischen Lebensform jedoch eher ablehnend gegenüber:

»Nicht daß ich deswegen die Skeptiker nachahmte, die nur zweifeln, um zu zweifeln, und gern so tun, als wären sie immer unentschlossen« (D, 47; AT VI, 29)

Denn er meint, ohne ein Selbst könne man nicht wirklich glücklich sein.¹⁶³ Seine *morale par provision* oder "vorsorgliche Moral"¹⁶⁴ hat ein glückliches Leben zum Ziel. Während Descartes also sein altes Selbst, das ein Resultat seiner Erziehung, seiner Kindheit und seiner Jugend war, und das nicht auf seinem eigenem Boden nach seinem eigenen Plan gebaut war, zerstört, beginnt er, ein anderes Selbst aufzubauen und anzunehmen, das ihn so glücklich wie möglich weiterleben läßt und das ihm Entschlossenheit im Handeln ermöglicht. Während sein altes Selbst zwar brüchig und widerspruchsvoll, dabei jedoch in eine gewisse Stabilität historisch hineingewachsen ist (wie der *chemin commun*, der durch steten Gebrauch sicher und bequem wurde), so soll das von Grund auf neue Selbst seine Stabilität und Festigkeit durch eine vorsorgliche Moral erhalten, die aus vier Grundsätzen besteht. Man kann also schließen: Ein Selbst als Resultat eines Weges wird hier als ersetzbar beschrieben durch ein Selbst, das ein Resultat der Methode sowie seiner willentlich angenommenen Moral mit vier Grundsätzen ist.

Worin bestehen jedoch diese vier Grundsätze der *morale par provision*? Der erste fordert,

»den Gesetzen und Sitten meines Vaterlandes zu gehorchen, an der Religion beharrlich festzuhalten, in der ich durch Gottes Gnade seit meiner Kindheit unterrichtet worden bin, und mich in allem anderen nach den maßvollsten, jeder Übertreibung fernsten Überzeugungen zu richten, die von den Besonnensten unter denen, mit denen ich leben würde, gemeinhin in die Tat umgesetzt werden. Denn ich war ja im Begriff, meine eigenen für nichts gelten zu lassen, weil ich sie alle der Prüfung unterwerfen wollte, und war daher sicher, daß ich nichts Besseres tun könne, als den Ansichten der Besonnensten zu folgen.« (D, 39; AT VI, 22f.)

¹⁶³ Descartes sieht also Skeptizismus nicht nur als eine epistemologische Einstellung an, sondern, ähnlich wie Stanley Cavell, als eine Form zu leben, eine philosophische Lebensform.

¹⁶⁴ Michèle Le Doeuff liefert eine Genealogie des Missverständnisses, Descartes lege nur eine "vorläufige" Moral dar. Das Bild des Umzugs von einem vorläufigen *Haus* in ein permanentes spielt dabei für jenes Missverständnis der Descartes'schen Moral als "nur vorläufig" eine wichtige Rolle. (Le Doeuff 2002, 57-97).

Auf der einen Seite zerstört Descartes also sein Selbst, das unter anderem ja auch nach der Religion geformt worden war, auf der anderen Seite fasst er den Entschluss, auch mit seinem neuen Selbst nach der Religion zu leben. Dabei ist er sich jetzt der Kontingenz der Gesetze und Sitten bewusst, und auch der Kontingenz darin, wer zu den Besonnensten gezählt wird. Es gibt mehrere *chemins communs*, und "wir" gehen auf einem anderen als z.B. die Chinesen oder Perser. Descartes hätte auch dem Beispiel der Besonnensten unter den Chinesen oder Persern folgen können, und seine Lebensführung sähe in diesem Fall ganz anders aus. Demgemäß trifft er eine letztlich kontingente, nur aufgrund seiner Lebensumgebung getroffenen Entscheidung:

»Und obgleich es vielleicht auch bei den Persern oder Chinesen ebenso besonnene Leute geben mag wie bei uns, schien es mir doch am nützlichsten, mich nach denen zu richten, mit denen ich leben würde« (D, 39; AT VI, 23)

Wie aber stellt er es an, dem Beispiel der Besonnensten zu folgen? Woher kann Descartes wissen, was die Überzeugungen der Besonnensten sind, um diese Überzeugungen anzunehmen? Descartes versucht,

»um zu wissen, welches wirklich ihre Überzeugungen wären, vielmehr auf ihre Taten zu achten als auf ihre Worte, nicht nur, weil es bei der herrschenden Sittenverderbnis wenige Leute gibt, die alles sagen würden, was sie glauben, sondern auch, weil viele es selbst nicht wissen; denn da der geistige Akt, durch den man etwas glaubt, verschieden ist von dem, durch den man erkennt, daß man es glaubt, ist oft der eine ohne den anderen da.« (D, 39; AT VI, 23)

Eine komplizierte Situation: Manche Leute glauben etwas und wissen nicht, dass sie es glauben. Zu einem Akt des Glaubens muss noch ein reflexiver Akt des Erkennens hinzutreten, damit man weiß, dass man etwas glaubt: Das Selbst ist grundsätzlich für sich selbst nicht vollkommen durchsichtig. Jene Leute sind sich also im Unklaren darüber, was sie wirklich glauben. Sie werden gar nicht in der Lage sein auszusprechen, was wirklich ihre Überzeugungen sind. Andere Leute glauben dagegen etwas und wissen auch, dass sie es glauben -- sie sagen es jedoch nicht. Auch von ihnen wird man ihre Überzeugungen nicht in Erfahrung bringen können einzig dadurch, dass man ihnen zuhört. Die Kompliziertheit wird folglich dadurch verursacht, dass das eigentlich naheliegende Medium von Überzeugungen, die Sprache nämlich, nicht das beste Medium ist, um Kenntnis von Überzeugungen zu erlangen. Weil aber Überzeugungen sich nicht nur im Medium der Sprache, sondern auch in Taten ausdrücken, ist es nützlicher, auf die Taten zu achten, um Überzeugungen zu erfahren, und die Worte zunächst außer Acht zu lassen. Hier lässt sich ein Echo finden von Descartes' Äußerungen über den spekulativen Philosophen. Dem spekulativen Philosophen ging es nur darum, Theorien über Theorien aufzustellen. Descartes' eigene, praktische Philosophie war darauf aus, durch Taten auch Auswirkungen dieser Taten zu erfahren. Wenn man über die wahren Meinungen von anderen vor allem etwas über die Taten dieser anderen erfahren kann, stehen die spekulativen Philosophen umso mehr in der Kritik, weil sie sich selbst unter Umständen gar nicht klar darüber sein können, was sie überhaupt

denken, wenn sich ihre Überzeugungen nicht in Taten äußern. Descartes sieht also nicht nur einen Unterschied zwischen diskursiven Überzeugungen und wirkkräftigen Handlungen, er legt auch eine besondere Betonung auf den Wert einer sichtbaren Externalität, die von bloß geäußerten Worten und Überzeugungen unabhängig ist.¹⁶⁵ Der zweite Grundsatz bekräftigt noch einmal die Notwendigkeit, ein zweites Haus zu bauen, denn das war ja die Voraussetzung dafür, im Tun nicht unentschlossen zu werden.¹⁶⁶ Descartes' dritter Grundsatz führt dann eine weitere Form von Philosophie ein. Bisher begegneten uns im Verlauf des *Discours*: das Auge eines Philosophen (eine bestimmte prüfende Sichtweise, die alles beurteilt unter den Gesichtspunkten von Nützlichkeit und Eitelkeit), die scholastische Philosophie (die lehrt, Dinge darzustellen, so dass sie wahrscheinlich, *vraisemblable*, aussehen und die Bewunderung erzeugt), der spekulative Philosoph (der sich vor allem mit Theorien beschäftigt und sich selbst als fähig hinstellen möchte und aufgrund der mangelnden Praktikizität seiner Überlegungen tendenziell zur Eitelkeit neigt) und die philosophischen Prinzipien (die bisher den Wissenschaften keine echte Grundlage bieten konnten, die Descartes daher sucht und die er aus methodischen Gründen noch nicht abschließend behandelt). Die fünfte Spielart von Philosophie, die im *Discours* auftaucht, ist die philosophische Selbstbeherrschung.

»Mein dritter Grundsatz war, stets bemüht zu sein, eher mich selbst zu besiegen als das Schicksal, eher meine Wünsche zu ändern als die Weltordnung und überhaupt mich an den Gedanken zu gewöhnen, daß nichts völlig in unserer Macht steht außer unseren Gedanken. Haben wir also bezüglich der Dinge außer uns unser Bestes getan, so ist alles, was am Gelingen fehlt, in Hinsicht auf uns völlig unmöglich. Dies allein schien mir auszureichen, mich für die Zukunft nichts wünschen zu lassen, was ich nicht erreichte, und mich auf diese Weise zufrieden zu machen.« (D, 43; AT VI, 25)

Vorher hatte Descartes geschrieben, wie er sich zuerst von den Büchern abwandte, um sich dem Buch der Welt zuzuwenden, um sich daraufhin auch von diesem abzuwenden und das eigene Selbst zu studieren. Diese Untersuchungsbewegung findet ihre Parallele im Bereich des Tuns. Sogar wenn das Selbst nicht vollkommen transparent ist, so sind es doch die Handlungen, die innerhalb des Bereichs des Selbst verbleiben, die ganz in der eigenen Verantwortung liegen. Das Schicksal ist unbesiegbar, das Selbst dagegen formbar, die Weltordnung ist kaum zu ändern, die eigene Einstellung dazu, die eigenen Wünsche dagegen schon. Das Einzige, was – zumindest potentiell – völlig in unserer Macht steht, das sind unsere eigenen Gedanken. So wie Descartes hofft, alles was er wissen kann, in der Zukunft auch wirklich zu wissen, so beabsichtigt er nur das, was er erreichen kann, wirklich auch zu wünschen; das heißt, Wünsche nur in Bezug auf die eigenen Gedanken zu hegen. Und das impliziert, dass er wirklich am Ende auch alles das vermag, worauf er seinen Willen richtet.

¹⁶⁵ Lyons 1989, 166.

¹⁶⁶ »Mein zweiter Grundsatz war, in meinen Handlungen so fest und entschlossen zu sein wie möglich und den zweifelhaftesten Ansichten, wenn ich mich einmal für sie entschieden hätte, nicht weniger beharrlich zu folgen, als wären sie ganz gewiß.« (D, 41; AT VI, 24).

Gleich anschließend zieht Descartes explizit die Verbindung zur Philosophie, wenn er sagt dass das Geheimnis der Philosophen früherer Zeiten darin bestand, durch lange Übung und oft wiederholte Meditation sich daran zu gewöhnen, alle Dinge in dieser Perspektive zu sehen und sich nur mit den eigenen Gedanken zu beschäftigen, da nur diese in deren Macht stehen, und somit innerhalb der Grenzen zu verbleiben, die die Natur dem Menschen gesteckt hat.¹⁶⁷

Ein pyrrhonisches Selbst hat keine eigene Substanz, weil alle Gedanken und Überlegungen in der Schwebelage gehalten werden, um die Sorglosigkeit oder Ataraxie, zu erreichen. Das pyrrhonische Selbst wird also im Extremfall niemals Ausgangspunkt eines Plans oder einer Handlung sein. Anders als das pyrrhonische Selbst, das keine feste Grenze hat, weil es stets im Verschwinden begriffen ist, hat ein Cartesisches Selbst Grenzen, die ihm von der Natur gesteckt wurden. Zwar kann man versuchen, das Selbst auszudehnen auf äußeren Besitz oder überhaupt auf die "Dinge außer uns", doch wird man, weil dies die von der Natur gesteckten Grenzen überschreitet, darin immer wieder scheitern und glücklos sein.

Glücklich wird man laut Descartes weder ganz ohne ein stabiles Selbst, noch mit einem unphilosophischen Selbst, das auf "Dinge außer uns" abzielt; glücklich wird man, wenn man sich nur um die eigenen Gedanken kümmert. Das Cartesische Selbst ist ein reflexiv-übendes Selbst, das seine Wünsche und Leidenschaften auf die eigenen Gedanken versucht auszurichten und dadurch seine Stärke und Stabilität erhält. Dabei gilt es, die eigenen Gedanken zu formen und eine neue Gewohnheit zu erschaffen mithilfe "langer Übung".¹⁶⁸ Hier gibt es also ein weiteres Detail der Gebahntheit des Denkens. Man kann die Gebahntheit des Denkens formen, und die wirklich philosophische Spielart der Gebahntheit des Denkens besteht in einer Art geübter Reflexivität, die die eigenen Gedanken, Überlegungen, Wünsche und Leidenschaften vor allem zurück auf die eigenen Gedanken lenkt.

Wenn Descartes durch Selbstbeherrschung und Lenkung seines eigenen Willens letztlich alles zu tun vermag, was er will, hofft er durch seine Beschäftigung, die in der Kultivierung des Verstandes und der methodischen Erkenntnis besteht, auch alle Erkenntnisse zu erreichen, die er überhaupt erreichen kann:

»Endlich, um diese Moral abzuschließen, verfiel ich darauf, eine Musterung der verschiedenen Beschäftigungen zu halten, denen die Menschen in diesem Leben nachgehen, um die beste darunter auszuwählen, und glaubte (die Beschäftigungen anderer will ich übergehen), ich könne nichts besseres tun, als mit der fortfahren, der ich bereits nachging, d.h. mein ganzes Leben darauf verwenden, meinen Verstand zu kultivieren und, soweit ich könnte, nach der Methode, die ich mir vorgeschrieben, in der Erkenntnis fortzuschreiten.« (D, 45; AT VI, 27)

Und weiter:

»Schließlich hätte ich meine Wünsche nicht in Schranken halten und zufrieden sein können, hätte ich nicht einen Weg verfolgt, der mir die Gewißheit gab, ich werde auf ihm nicht nur alle Erkenntnisse erwerben, deren

¹⁶⁷ D, 43; AT VI, 26.

¹⁶⁸ Ebd.

ich fähig wäre, sondern mit denselben Mitteln auch alle wahren Güter, die jemals in meiner Macht stehen würden« (D, 45; AT VI, 27)

Zusammenfassend kann man sagen, dass Descartes beschreibt, wie er sein historisch gewachsenes Haus abreißt, und daraufhin zwei neue Häuser baut.¹⁶⁹ Das eine der beiden neuen Häuser ist das der vier Regeln der Moral, das für die Handlungsfähigkeit im Alltag gebaut ist. Das zweite neue Haus wird gewissermaßen im Modus des Verschwindens gebaut. Descartes meint, er müsse sein altes Haus abreißen und müsse für den Zeitraum des Bauens ein vorläufiges Haus beziehen. Er schreibt:

»Und ebenso wie man für gewöhnlich beim Abbruch eines alten Hauses die Trümmer zurückbehält, um sie zum Bau eines neuen zu benutzen, so machte ich, während ich alle meine Überzeugungen, die ich schlecht gegründet fand, vernichtete, verschiedene Beobachtungen und Erfahrungen, die ich seitdem zur Aufstellung sicherer | benutzt habe.« (D, 47-49; AT VI, 29)

Dieser Bau eines zweiten neuen Hauses aus den Trümmern des alten wird im folgenden jedoch an keiner Stelle als fertig beschrieben, noch wird dieses neue, neben dem Haus der vier Regeln der Moral noch aufzubauende Haus danach überhaupt noch einmal als neues Haus bezeichnet.

Neben dem Haus der *morale par provision*, das für den Bereich der Handlungen steht, gibt es also anscheinend ein Haus der Erkenntnisse, obwohl es im weiteren Verlauf des *Discours* nicht mehr als Haus bezeichnet wird. Zwar wird im vierten Teil dessen metaphysisches Fundament erläutert, doch die darauf aufbauenden Überlegungen und Erkenntnisse werden nicht mehr als Mauern oder in irgendeiner anderen Weise im Zusammenhang mit der Metapher des Hauses beschrieben. Das neue Haus der Erkenntnisse verschwindet im Prozess des Bauens. Der Grund dafür ist, dass Descartes meint, die metaphysischen Erkenntnisse müssten durch den Verstand gewonnen werden, in einer Art und Weise, die nichts mehr mit Bildern zu tun hat.¹⁷⁰ Weil sie nichts mehr mit Metaphern oder Bildern zu tun haben, dürfen die derart gewonnenen Erkenntnisse auch nicht mehr mit Bildern oder Metaphern beschrieben werden. Diese neue Struktur Haus zu nennen, wäre somit unzulässig, weil diese Benennung eine bildliche ist und somit zu sehr mit der Imagination verbunden und zu wenig mit der unbildlichen *ratio*. Zudem ist die neue Struktur nicht mehr in der gleichen Art und Weise wie noch das zweite Haus zu bewohnen. Während das zweite Haus der provisorischen Moral noch auf das Engste mit dem Selbst verbunden ist, so verliert sich die enge Anbindung des dritten "Hauses" an das Selbst. Das geisterhafte Verschwinden des dritten "Hauses", der Übergang von

¹⁶⁹ John D. Lyons unterscheidet zwischen drei verschiedenen Formen des Selbst (Lyons 1989, 164-165).

¹⁷⁰ Descartes versteht dies auch ganz physiologisch: Bilder lassen sich im Gehirn finden, und während die Wahrnehmung, die Imagination und das Gedächtnis mit Bildern oder Eindrücken im Gehirn operieren, so ist dies beim Verstand oder Intellekt nicht mehr der Fall (Clarke 2003, 204).

Bildlichkeit zu ganz unbildlicher Struktur erschwert es, dies noch in irgendeiner Art und Weise mit dem persönlichen Selbst in Verbindung zu bringen.

So ergibt sich der folgende autobiographische Ablauf: zu Beginn gibt es das Haus – und das damit verbundene Selbst –, das in der Kindheit entstand, das von vielen gebaut wurde und das daher weder harmonisch errichtet noch irrtumsfrei in seinem Aufbau war. Descartes entschloss sich, dieses Haus niederzureißen und errichtete sich mehr oder weniger kurzfristig ein neues Haus, das sich nach dem Beispiel der Besonnensten seiner Mitmenschen richtete, das vor allem einen Zweck erfüllt darin, Schutz nach außen hin zu bieten und das durch diesen Schutz nach innen hin einen Freiraum eröffnet.¹⁷¹ Dieses zweite Haus der Moral ist eine Art Schale für das neue, dritte Haus der Erkenntnisse, das sich vom Haus der Moral in gewisser Weise verdecken und dadurch schützen lässt und somit aus dem Blickfeld wie auch aus der Bildlichkeit verschwindet.¹⁷² Das Haus der Moral hat noch kein festes Fundament, obwohl es sich aus den Regeln der Methode ergibt. Die Regeln der Methode leiten den Abriss des alten Hauses und generieren die beiden neuen Häuser. Während im alten Haus Moral und Erkenntnis miteinander vermischt sind, werden mit den beiden neuen Häusern Moral und Erkenntnis voneinander getrennt, obwohl die Moral dazu dient, den Fortschritt der Erkenntnis zu ermöglichen und zu sichern und die Erkenntnis gleichzeitig der Moral die Grundlage liefern soll.¹⁷³

Descartes sieht, dass das zweite Haus der Moral auf Vorrat wie auch das damit verbundene Selbst nicht vollkommen in seiner eigenen Gewalt steht.¹⁷⁴ Tatsächlich wirken andere, wirkt die Öffentlichkeit mit an der Konstitution dieses Selbst. Der Bereich des Handelns, in dem dieses Selbst steht, läßt grundsätzlich keine vollkommene Autonomie zu. Descartes sieht es daher als notwendig an, nach außen als bruchlos an die Gesellschaft angefügt zu erscheinen, um die Freiheit zu haben, seinen Plan zu verfolgen.

»So lebte ich nach außen hin ganz auf dieselbe Weise wie Leute, die weiter nichts zu tun haben, als ein angenehmes Leben zu führen, die sich bemühen, die Freuden von den Lastern zu sondern, und die alle ehrbaren Zerstreuungen mitnehmen, um ihre Muße zu genießen, ohne sich zu langweilen. Doch ließ ich nicht ab, meinen Plan zu verfolgen und in der Erkenntnis vielleicht weiter vorzudringen, als wenn ich nur Bücher gelesen oder mit Gelehrten verkehrt hätte.« (D, 49; AT VI, 29f.)

Dennoch ist er in dieser neun Jahre andauernden Phase noch nicht dabei, sich um die philosophischen Grundlagen und ersten Prinzipien zu kümmern, von denen er ja wußte, dass sie für die Wissenschaften unerlässlich sind. Obwohl er sah, dass die Philosophie, "die gang und gäbe ist", die aristotelische Scholastik nämlich, keine festen Grundlagen für die Wissenschaften liefern kann, lässt er sich zunächst

¹⁷¹ Lyons 1989, 166.

¹⁷² Lyons 1989, 155.

¹⁷³ Bereits der Übergang vom ersten zum zweiten Haus ist dabei radikal genug, um von einer genuinen philosophischen Konversion sprechen zu können, mehr dazu im Abschnitt *Descartes' philosophische Konversion*.

¹⁷⁴ Hartle 1986, 162.

abschrecken vom Streit der Gelehrten.¹⁷⁵ Erst als von außen Impulse kamen, die seinen privaten Plan der Erkenntnis in Verbindung brachten mit einer Grundlage der Wissenschaften, die der öffentlich anerkannten scholastischen Philosophie entgegenlief, sah er sich gezwungen, etwas zu unternehmen.

»Das Beispiel einiger hervorragender Köpfe, die vormalig diese Absicht verfolgt und sie, wie mir schien, verfehlt hatten, erweckte in mir die Vorstellung so großer damit verbundener Schwierigkeiten, daß ich mich vielleicht nicht sobald an dieses Unternehmen gewagt hätte, hätte ich nicht beobachtet, daß einige schon das Gerücht [*bruit*] verbreiteten, daß ich damit zum Ziel gekommen sei. Ich wüßte nicht zu sagen, | worauf sie diese Ansicht stützten, und wenn ich durch meine Gespräche [*discours*] etwas dazu beigetragen haben mochte, so wird es eher dies gewesen sein, daß ich meine Unwissenheit unbefangener eingestand [*confessant plus ingénument*], als Leute zu tun pflegen, die ein wenig studiert haben, und vielleicht auch, daß ich meine Gründe vorzeigte, die mich an vielem, was andere für gewiß halten, zweifeln ließen, als daher, daß ich mich irgendeines Wissens gerühmt hätte.« (D, 49-50; AT VI, 30)

Von außen wird also die Grenzziehung, die Descartes vorgenommen hatte zwischen dem Haus der Moral und dem, was innerhalb dieses Hauses liegt, eben sein Plan, in der Erkenntnis so weit wie möglich vorzudringen, in Frage gestellt. Descartes trifft gegen diese Infragestellung zuerst eine vorläufige vorbeugende und stabilisierende Maßnahme: er zieht sich aus der Gesellschaft zurück, um sich durch Vorverurteilung nicht die Möglichkeit nehmen zu lassen, irgendwann einmal seinen Plan zu veröffentlichen und dadurch eben doch noch am Streit der Gelehrten teilhaben zu müssen.

»Aber zu stolz, um für einen anderen gelten zu wollen, als ich war, meinte ich, daß ich mit allen Mitteln versuchen müsse, mich des Rufes, der mir nachging, würdig zu machen, und dieser Wunsch rief vor nun genau acht Jahren in mir den Entschluß wach, mich aus allen Orten zu entfernen, an denen ich Bekannte haben konnte, und mich hierher zurückzuziehen, in ein Land, wo lange Kriege eine solche Öffentlichkeit haben entstehen lassen, daß die stehenden Heere anscheinend nur dazu dienen, daß man die Früchte des Friedens in desto größerer Sicherheit genießen kann. Hier konnte ich inmitten eines großen und sehr tätigen Volkes, das sich mehr um die eigenen Angelegenheiten kümmert als neugierig auf die der anderen schaut, ohne eine Bequemlichkeit der belebtesten Städte zu entbehren, ebenso einsam und zurückgezogen leben wie in der entlegensten Wildnis.« (D, 49; AT VI, 30f.)

Das Schreiben des *Discours* und seine anschließende Veröffentlichung¹⁷⁶ ist tatsächlich die abschließende Vollendung der Errichtung des Hauses der Moral *par provision*. Diese Moral ist die Vermittlung von Außen, von Gesellschaft und Publikum, und Innen, dem verschwindenden Haus der Erkenntnisse. Das Selbst, das sich aus den moralischen Regeln ergibt, ist eines, das von Descartes dargestellt

¹⁷⁵ D, 49; AT VI, 30.

¹⁷⁶ Siehe dazu unten den Abschnitt *Descartes' philosophische Konversion*.

werden muss, um gegenüber äußeren Faktoren durch eine einheitliche Front – wie bei einem Gemälde, *tableau*, oder eben wie bei einem Haus – stabil zu werden. Der *Discours* als Autobiographie ist eine Darstellung des Selbst und von dessen Wegen, und vermittelt zwischen dem Publikum und den Erkenntnissen, die Descartes bereits machen konnte.

Dass Autobiographie generell eine innere Verbindung zur Denkfigur des Wegs aufrechterhält, das dürfte nicht sehr kontrovers sein.¹⁷⁷ Autobiographie ist häufig einfach eine sprachliche Ausarbeitung der Figur des Lebenswegs, mit Anfang, Mitte sowie zum Ende hin mit einer Beschreibung des derzeitigen Standpunkt des Autors (naturgemäß haben Autobiographien nur selten einen zwingenden Schluss); zudem mit Zwischentappen und schwierigeren Wegstrecken, mit Sackgassen und Holzwegen. Auch die Bezeichnung "Lebenslauf" zeugt noch von diesem Zusammenhang.

Bei Descartes findet sich nun die Besonderheit, dass sich diese Denkfigur aufgesplittert vorfindet, das heißt, im Großen genauso wie im Kleinen. Im Großen beschreibt er im *Discours* wie auf einem Tableau, die Wege, die er genommen hat, im Kleinen finden sich aber auch die Wegbahnungen, die die Denktätigkeit gezogen hat, und die mit der Methode geformt werden können und sollen. Auch die Methode ist auf das Selbst und das Leben ausgerichtet, darin besteht ein zentraler Aspekt von Descartes' Spielart des Rationalismus als Philosophie der Lebensform. Die Methode bekommt durch diese Ausrichtung auf das Selbst und das Leben selbst einen gewissen autobiographischen Charakter, und dies nicht im Sinne einer historischen Chronik, sondern als eine Vorgabe, die nicht nur eine Vorgabe für Descartes' eigenes Leben ist, sondern genauso auch eine Vorgabe für alle Lektüren dieses Berichts von diesem konkreten Leben darstellt, eine Vorgabe für die Lektüre des *Discours*.

Dass auch die Denkfigur des Hauses bei Descartes in der Verbindung zur Autobiographie steht, ist vielleicht von vornherein weniger plausibel. Dennoch haben wir gesehen, dass die Denkfigur des Hauses die Geschichte des Selbst, das sich aus seinen nach und nach angeeigneten Meinungen zusammensetzt, in einer gewissen Gleichzeitigkeit abbildet. Das Haus wie das Selbst ist das Produkt eines Prozesses des Gebaut-Werdens, der Konstitution (im Lateinischen bedeutet *constitutio* unter anderem das Errichten eines Gebäudes), wie auch aller später erfolgten Veränderungen oder Transformationen. Das Besondere der Denkfigur des Hauses ist dabei, dass es noch deutlicher und radikaler als die Denkfigur des Wegs aufzeigt, dass auch das Selbst in seiner historischen Gewordenheit zur Disposition stehen kann. Die Veränderungen, die im Übergang vom ersten zum zweiten Haus geschehen, sind natürlich auch Veränderungen, die im Bereich des Selbst und des eigenen Lebens geschehen. Die Denkfigur des Hauses ist also nicht nur eine Art und

¹⁷⁷ Aufgrund der traditionellen semantischen Nähe von Weg und Leben: »Der Weg, aus der idg. Wurzel ‚wegh‘, weg-ziehen, sich weg-bewegen, ist von alters her ein Symbol des Lebens als Geschick, ausgestreckt in der Zeit, mehr noch Sinnbild des Lebens als Entscheidung und Tat« (Irrlitz 2000, 16).

Weise der synchronen Darstellung von Autobiographie, sondern diese Veränderungen, die Übergänge und Zwischenräume zwischen den Häusern, eröffnen selbst noch einmal einen eigenen autobiographischen Raum. Autobiographie besteht des öfteren aus der Darstellung von grundlegenden Transformationen in einem Leben, und die Denkfigur des Hauses und der in einer feinteiligeren Ausformung dieses Bildes bei Descartes implizite Umzug von einem Haus ins andere ist eine eingängige bildliche und gleichzeitig autobiographische Darstellung einer solchen grundlegenden Transformation.

Sowohl Weg als auch Haus sind nicht nur figürliche Rede, sondern sie formen als sprachliche Mittel das Denken; sowohl Weg als auch Haus sind Denkfiguren. In einem Brief vom 12. September 1638 schreibt Descartes an Jean-Baptiste Morin, dass für ihn Analogien die dem menschlichen Geist angemessenste Art und Weise sind, die Wahrheit freizulegen, solange nicht physikalische Dinge mit psychischen erklärt werden (und umgekehrt) – wie dies in der Scholastik gang und gäbe gewesen sei.¹⁷⁸ Descartes ging es in diesen brieflichen Äußerungen vor allem um physikalische Phänomene, die zu kleinteilig sind, in zu kleinem Maßstab geschehen, als dass man sie einfach wahrnehmen und verstehen könnte. Genau das Gegenteil ist der Fall bei den Denkfiguren von Haus und Weg: die Phänomene des eigenen Lebens und der eigenen Lebenszusammenhänge sind in zu *großem* Maßstab, als dass man sie einfach sehen oder verstehen könnte. Das ist die besondere Leistung dieser Denkfiguren: sie bieten sprachliche Analogien an, mit der Phänomene erfasst werden können, die letztlich zu groß für eine gleichzeitig detailgetreue und umfassende Betrachtung sind. Diese Phänomene sind vor allem die Phänomene des eigenen Lebens. Insbesondere mithilfe der Denkfiguren des Wegs und des Hauses ist man allererst in die Lage versetzt, diese Phänomene des eigenen Lebens auf ihre allgemeinen und besonderen Charakteristiken hin zu untersuchen.

Im Umkreis der Denkfigur des Hauses taucht schließlich das Motiv des dritten Hauses auf, das die Architektonik der Erkenntnisse verbildlicht, die indes gar nicht mehr bildlich gefasst werden darf. Letztlich ist es in diesem Kontext einzig und allein genau nur dieses Motiv, das in gewissem Sinn im Einklang steht mit jener weitverbreiteten, ausschließlich erkenntnistheoretischen oder "theoretizistischen" Lesart von Descartes als dem Begründer der modernen Form der philosophischen Erkenntnis. Die Nachverfolgung der Descartes'schen Denkfiguren von Haus und Weg hat gezeigt, dass der Umfang des Descartes'schen Philosophierens sehr viel breiter ist als ein blutleerer reduktiver und kognitivistischer Rationalismus. Descartes' Rationalismus umfasst die ganze Breite einer Philosophie als Lebensform. Der Umzug von einem Haus in ein anderes steht für eine genuine Konversion, die durch eine philosophische Transformation des ganzen Lebens verursacht wird.¹⁷⁹ Die Denkfigur des Hauses liefert genauso wie jene des Weges eine Art und Weise, das ganze eigene Leben zu thematisieren. Descartes zeigt, wie er sein ganzes Leben sorgfältig ausrichtet auf Wahrheit und auf den Gebrauch der Vernunft und damit liefert er seiner Leserschaft nicht nur eine Vorgabe, sondern gleichzeitig eine Art und Weise, das eigene Leben in der Perspektive des

¹⁷⁸ C 122; AT II, 367f.

¹⁷⁹ Bicknell 2003, 26.

Rationalismus als Lebensform zu verstehen und zu beschreiben, ohne dass dabei Bereiche des Lebens im eigenen Verständnis abzuschneiden wären. Darin besteht eine weitere Qualität dessen, was Descartes unter der Bezeichnung "Philosoph" versteht wie auch dessen, was Descartes als Philosophen ausmacht. Descartes ist nicht nur ein Philosoph des Subjekts, aufgrund seiner Einführung des hyperbolischen epistemischen Zweifels und des *Cogitos* als einem Vorläufer des modernen Subjekts,¹⁸⁰ sondern mehr noch vielleicht ein Philosoph des Selbst, der seinem Publikum ein Vokabular liefert für die Beschreibung der jeweils eigenen und persönlichen Lebensvollzüge.¹⁸¹ Dieses Vokabular steht dann gleichzeitig im Dienst der gezielten Transformation des eigenen Lebens. Descartes ist somit nicht nur ein Philosoph der Selbsterkenntnis, sondern auch einer der Sorge um das Selbst, im Foucault'schen Sinne. Wie im nächsten Abschnitt zu zeigen sein wird, ist dementsprechend auch Autobiographie für Descartes nicht nur einzig und allein ein Mittel der Repräsentation oder der Selbstdarstellung, sondern darüber hinaus eine mehrdimensionale philosophische Praktik.

¹⁸⁰ Das *Cogito* kann bei Descartes jedoch nicht die gleiche philosophische Rolle wie das Subjekt zum Beispiel bei Fichte spielen, mehr dazu unten im Abschnitt *Perfektionismus und die Unvollkommenheit des Cogito*.

¹⁸¹ Mein Dank gilt an dieser Stelle noch einmal Martin Saar und seinen hilfreichen Anmerkungen und Kommentaren.

1.3 Autobiographie als philosophische Selbsttechnik

Eine unter den vielen möglichen Reformulierungen des Inhalts des *Discours de la méthode* könnte folgendermaßen lauten: Nach einer kurzen Einleitung, die einen Lektürrahmen liefert, erzählt Descartes von seiner Kindheit und seinen Studien in La Flèche. Mit dem Abschluss des Studiums gibt es einen Umschlagspunkt, an dem er merkt, dass ihm seine Studien nicht den erhofften Nutzen eingebracht haben. Daraufhin macht er sich auf die Reise; und als er sieht, dass auch das Reisen ihm nicht in der Form Nutzen bringt, wie er sich das erhofft hatte, beginnt er sich selbst zu erforschen. Zu diesem Zeitpunkt befindet er sich in Deutschland, in jenem berühmten *poêle*, einem ofenbeheizten Raum in einer Gaststätte. Er berichtet von den Gedanken, die er in jenem Zimmer hatte, die ihn auf die vier Regeln seiner Methode des Vernunftgebrauchs brachten; er berichtet darüber hinaus, wie er sich in jenem Zimmer auch auf die vier Grundsätze seiner vorsorglichen Moral festlegte. Danach reiste er erneut neun Jahre umher, ohne dass er sich um grundlegende und gleichzeitig extrem strittige metaphysische Fragen gekümmert hätte. Dennoch wurden genau solche Fragen von außen an ihn herangetragen, sodass er sich dazu entschloss, sich aus Frankreich nach Holland zurückzuziehen. Und in Holland schließlich begann er metaphysische Meditationen durchzuführen: Über den Zweifel gelangt er zur Evidenz des *Cogito* und mithilfe der Idee der Vollkommenheit versichert er sich der Existenz Gottes, die ihn zurück zum Wissen über die Welt gelangen lässt. Anschließend an diese metaphysischen Meditationen, wie auch in diesen fundiert, erfolgen Überlegungen im Bereich der Naturphilosophie (Physik, Astronomie, Biologie, Psychologie), die Descartes in einem Traktat niederschrieb. Diese Abhandlung wollte er nicht direkt veröffentlichen. Anstelle dessen gibt er im *Discours* lieber deren Inhalt in einer Zusammenfassung wieder. Schließlich berichtet er von seiner sich wandelnden Einstellung bezüglich der Veröffentlichung jenes Traktats, die in der Entscheidung gipfelt, eben den *Discours* zu veröffentlichen, dazu gewisse Proben seiner Naturphilosophie, die dann als Essays in Geometrie, Dioptrik und Himmelskunde erscheinen.

Diese Beschreibung des Inhalts des *Discours* ist sicherlich zulässig. Ihr besonderes Charakteristikum liegt darin, zusammenfassend vor allem aufzuzeigen, was und worüber Descartes geschrieben hat. Sie betrifft den Text als fertiges Ergebnis. Descartes selbst problematisiert jedoch darüber hinaus, wie und warum er schreibt, er problematisiert auch sein über den *Discours* mediatisiertes Verhältnis zu seinem Publikum, d.h. er problematisiert die Veröffentlichung des *Discours* als gedrucktes Buch. Das betrifft die Produktion des Textes, das Schreiben des Textes sowie dessen Verbreitung und Rezeption.

Descartes hat also im *Discours* über sich selbst und sein Leben geschrieben, der *Discours* ist eine philosophische Autobiographie. Das heisst, Descartes hat eine Beschreibung seiner selbst und seines Lebens verfasst, die auf ihn selbst zurückwirkt genauso wie auf sein Publikum. Dieses Schreiben ist eine Selbsttechnik, eine

philosophische Übung, die Teil einer Philosophie der Lebensform ist.¹⁸² Die folgenden Überlegungen sind im Anschluss an die späten Arbeiten von Michel Foucault zu verstehen, und wollen Descartes' autobiographisches Schreiben ähnlich untersuchen wie Matthew L. Jones dies für Descartes' Geometrie als philosophische Übung durchgeführt hat.¹⁸³ Im folgenden wird also immer wieder auf Foucault zurückzukommen sein, vor allem auf seine kürzlich veröffentlichten Vorlesungen aus dem Jahr 1981/82 und auf seine späten Aufsätze aus dem vierten und letzten Band der *Dits et Ecrits*. Es wird gezeigt, inwieweit der *Discours* für ein autobiographisches Schreiben steht, das eine philosophische Übung darstellt, mit der ein praktisches Selbstverhältnis eingegangen wird; es geht zudem um Descartes' *franchise* in der weitreichenden Ähnlichkeit wie auch in den Abweichungen zur antiken *parrhesia*. Und es soll unterstrichen werden, wie Descartes' Unternehmen auf einer Transformation des Subjekts beruht und nur nach einer Konversion zu sich selbst als einer Form des Denkens betrieben werden kann, um dann abzuschließen mit einer Untersuchung, die die Veröffentlichung des *Discours* nicht nur aus Mitteilungszwecken gegeben sieht, sondern als eine Selbstpraktik, die Widerstand einschließt gegen die Effekte der, so die Bezeichnung von Descartes, *sujétion*.

Autobiographie als Selbsttechnik vor dem Discours

Descartes hat von Anfang an "personal notes", wie es Stephen Gaukroger nennt, in seine Schriften inkorporiert; diese Eigenheit übernahm er anscheinend von seinem früheren Freund und Mentor Isaak Beeckman.¹⁸⁴ Seine frühen Notizbücher, die *Cogitationes privatae*, hob Descartes sein ganzes Leben lang auf und führte sie stets mit sich.¹⁸⁵ In den Teilen mit den Titeln *Democritica*, *Parnassus*, *Olympica*, *Praeambula* und *Experimenta* findet man immer wieder ähnliche Abschnitte wie jene Betrachtungen Descartes' aus den *Praeambula* über seinen Wunsch aus früher Jugend, Erfindungen oder Entdeckungen zu machen. Descartes wünschte, etwas zu entdecken, jedoch ohne vorhergehende Lektüre von Autoritäten oder Einführungen. Dieser Wunsch, so Descartes, bereitete seine spätere Erkenntnis vor, dass er stets gewissen feststehenden Regeln folge.¹⁸⁶

Ein anderer derartiger Abschnitt wäre jener aus den *Olympica*, in dem er auf seine berühmten, später von Baillet überlieferten Träume anspielt.¹⁸⁷ Oder jener aus den *Cogitationes Privatae*, in dem er über den Zusammenhang seiner Schlaf- und

¹⁸² Maria Moog-Grünewald stellt fest, dass die schriftliche Fixierung von geistigen Übungen, in der antiken Philosophie der Lebensform *hypomnemata* genannt, dazu dient, eine Haltung zu entwickeln und dass darin der Anfang des autobiographischen Schreibens besteht (Moog-Grünewald 2004, ix f.).

¹⁸³ Jones 2006.

¹⁸⁴ Gaukroger 1995, 223.

¹⁸⁵ Cole 1992, 19.

¹⁸⁶ Cole 1992, 25.

¹⁸⁷ AT X, 179-189 und AT X, 216; die Quelle ist ein kurzes Exzerpt von Leibniz sowie die Wiedergabe durch Baillet 2006, 30-35, der schreibt, dass Descartes nach seinen Träumen eine Sammlung vermischter Schriften verfasste, die eben unter anderem eine Nacherzählung jener Träume zum Inhalt hatte.

Essgewohnheiten mit seinen Stimmungen berichtet.¹⁸⁸ Kurz: selbst wenn diese verstreuten Abschnitte keine kohärente und ausformulierte Autobiographie ergeben, kann man sie zweifelsohne als autobiographisch bezeichnen.

Auch in den *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft* gibt es einen autobiographischen Passus gegen Ende von Regel 4.¹⁸⁹ In diesem autobiographischen Abschnitt beschreibt Descartes, wie er die griechischen Mathematiker gelesen hatte und daraufhin den Verdacht entwickelte, diese hielten manche mathematischen Erkenntnisse zurück, weil sie die wertvollsten Resultate ihrer Arbeit für sich selbst, für den eigenen Nutzen zurückbehalten wollten. Das, was man bei den griechischen Mathematikern liest, so schloss er, könne nicht der gesamte Umfang ihres Wissens und Könnens sein. An dieser Stelle schreibt er nicht vollkommen sachbezogen von den Vorteilen, Nachteilen und Charakteristika der vielleicht von den Griechen noch unterdrückten *mathesis universalis*, deren Name zumindest schon in vereinzeltm Gebrauch ist zu seinen Lebzeiten,¹⁹⁰ sondern er betont immer wieder seine eigene persönliche Stellung zu diesen Fragen, hier: aufmerksam ließ er sich diese Fragen durch den Kopf gehen, so dass ihm selbst etwas deutlich wurde und er zu einem Ergebnis kam. Descartes zielt auf eine universelle Wissenschaft ab, die auch der Mathematik noch vorgeschaltet ist, und die – nach ihrem Modell verallgemeinert – nicht schwerer sei als diese. Wenn zu seiner Zeit noch niemand eine funktionierende *mathesis universalis* ausformuliert hat, so liegt dies Descartes zufolge an jener allgemeinen Eigenart des Menschen, stets zu versuchen, sofort die schwierigen Probleme anzugehen und sich bei den leichten nicht lange aufzuhalten, d.h. gleich zu den speziellen Wissenschaften zu springen, ohne die einleitende und grundlegende gemeistert zu haben. Zu diesem allgemeinen Sachverhalt setzt sich Descartes erneut selbst in Beziehung. Alle Menschen haben die Schwäche, die einfachen Fragen zu übergehen. Er selbst ist sich jener Eigenart, die alle Welt am Leichten vorbeigehen lässt, bewusst und berichtet, wie er sich deshalb mit einem Entschluss dagegen wehren und sich davon befreien konnte. Eben weil er sich seiner eigenen Schwäche bewusst ist, kann er mit ihr umgehen: Er unterwirft sich einer allgemeinen Ordnung der Vorgehensweise, derzufolge mit dem Einfachsten und Leichtesten anzufangen und dieses zuerst bis in alle Details auszuleuchten ist, bevor man zu den nächstschwierigeren Fragen übergeht.¹⁹¹

Descartes, so bezeugt er autobiographisch, hat die Schriften der griechischen Mathematiker gelesen, hat in ihnen Unklarheiten gefunden, daraus aber eher geschlossen, dass die Mathematiker nicht alles aufgeschrieben haben, was sie wussten. So kam er auf die Idee, selbst nachzuforschen. Er generalisierte die Mathematik zu einer *mathesis universalis*, indem er sich auf seine menschlichen

¹⁸⁸ AT X, 215.

¹⁸⁹ AT X, 374ff.

¹⁹⁰ Der Begriff, direkt übersetzt: "universelle Mathematik", wird zum ersten Mal 1597 von Adrianus Romanus in seiner *Apologia pro Archimede* verwendet; J.H. Alsted versteht sie als eine Wissenschaft von der Quantität im Allgemeinen. Siehe Art. "Mathesis universalis" in: HWPh, Bd. 5, 938. Offen ist, ob die Methode aus dem *Discours* Descartes' Realisierung seiner früheren Idee ist, siehe Art. "Mathesis universalis" in: Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy, 170. Siehe dazu auch Krämer 1997, 121f.

¹⁹¹ R, 87-89; AT X, 377-379.

Schwächen besann und seine dem entgegengesetzte Methode des "Alles zu seiner Zeit" und "das Einfachste zuerst" entschlossen verfolgte. Und gleich im Anschluss schreibt er:

»Bevor ich aber von hier fortreise, werde ich versuchen, all das, was ich in meinen bisherigen Forschungen Beachtenswertes gefunden habe, in eins zusammenzufassen und zu ordnen, einmal damit ich es einst, wenn mit zunehmendem Alter das Gedächtnis nachläßt, nach Bedarf bequem aus diesem Büchlein wieder hervorhole, sodann um mit einem davon entlasteten Gedächtnis einen freieren Kopf dem übrigen zuwenden zu können.« (R, 89; AT X, 379)

So wie er sich vorher selbst in der Vergangenheit dargestellt hat, in seinem Verhältnis zu seiner Lektüre und zu seinen daraus folgenden methodischen Schlüssen, so setzt sich Descartes in diesen Sätzen in ein Verhältnis zu seiner Gegenwart. Diese Sätze sind nicht wie die vorhergehenden in der Rückschau geschrieben, sondern sie sind explizit aus seiner Jetzt-Zeit formuliert. In der Jetzt-Zeit fasst er seine Vergangenheit, d.h. seine vergangenen Forschungen zusammen und ist dabei, sie zu ordnen. Dies scheint die *Regulae* insgesamt zu meinen, hat aber gleichzeitig einen spezifisch autobiographischen Aspekt, indem er aufschreibt, was er bisher in seinen Forschungen gefunden hat und was er gerade im Moment des Aufschreibens unternimmt und mit welchen Absichten. Er zieht eine Zukunft in Betracht und bereitet sie in der Gegenwart möglichst vorteilhaft vor. Diese Sätze sind also keine reine Repräsentationen einer Vergangenheit, sondern sie sprechen seine gegenwärtigen Praktiken des Schreibens an: Zusammenfassen, Ordnen. Für die Zukunft wird eine andere Schriftpraktik, oder genauer, Lektürepraktik, vorbereitet: das Hervorholen des Beachtenswerten aus dem Büchlein. Das Zusammenfassen und Ordnen ermöglicht das spätere Hervorholen. Das Resultat ist eine Entlastung des Gedächtnisses in der Gegenwart. Kurz: In einer Art und Weise, die durchaus autobiographisch zu nennen ist, berichtet Descartes von seinen gegenwärtigen Schriftpraktiken.

Wenn Descartes von Beginn seiner philosophischen Aktivitäten an immer wieder autobiographische Abschnitte in seine Texte aufgenommen hat, war das zu Beginn vielleicht einfach eine Nachahmung seines Mentors Beeckman. Spätestens in den *Regulae* schreibt Descartes diese autobiographischen Abschnitte jedoch zu eigenen praktischen Zwecken, es lassen sich dort auch erste Hinweise finden, worin diese bestehen könnten. Descartes hat weder seine *Cogitationes privatae* noch seine *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft* jemals veröffentlicht; ob er sie anderen überhaupt gezeigt hat, das darf man zumindest bezweifeln. Sein Schreiben verfolgt hier also keinen klassisch kommunikativen Zweck. Es geht ihm nicht – oder nicht in erster Linie – darum, etwas anderen mitzuteilen. In einem Brief schreibt er von einer anderen, ebenfalls nicht veröffentlichten Schrift, eben jenem Traktat, den er im fünften Teil des *Discours* zusammenfasst und den wir heute als *Le Monde* kennen. Dort sagt Descartes, dass es neben der Veröffentlichung und damit Kommunikation auch noch einen anderen Nutzen für eine Schrift gibt:

»Übrigens werden sie erstaunt sein, daß ich einen so langen Termin festsetze,

um eine Ausarbeitung niederzuschreiben, die so kurz sein wird, daß ich mir vorstelle, man wird sie an einem Nachmittag lesen können; aber das geschieht, damit ich mehr Sorgfalt daran wende, und ich glaube, es ist wichtiger für mich zu lernen, was mir für die Führung des Lebens [*conduite de ma vie*] nötig ist, als mich damit zu belustigen, das wenige, was ich gelernt habe, zu veröffentlichen.« (B, 43; AT I, 137)

Descartes schreibt grundsätzlich genauso für sich selbst wie für andere: er geht mit diesen Schriften vor allen Dingen ein Selbstverhältnis ein. Descartes schreibt seine *Regulae*, um sie selbst lesen zu können. Descartes geht also durch seine Schriftpraktiken ein praktisches Selbstverhältnis ein, das der Lebensführung dient. Drei Charakteristika kennzeichnen dieses schriftvermittelte praktische Selbstverhältnis in den *Regulae*: 1. es ist eine Gedächtnistechnik im Rahmen der Selbsterkenntnis; 2. es ist ausgerichtet auf ein zukünftiges Selbst; und 3. es dient zur Einbeziehung des Selbst und des eigenen Lebens in den Prozess der Theoriebildung. In den *Regulae* spricht Descartes zuerst von einer eigenen Schwäche, nicht die richtige Geschwindigkeit für die Behandlung von Fragen und Schwierigkeiten finden zu können. Er selbst neige wie alle anderen dazu, einfache Fragen zu schnell zu behandeln oder sie zu übergehen. Um dieser Unzulänglichkeit Abhilfe zu schaffen, entschließt er sich, einer Ordnung, wie er sie mit den *Regulae* festhält, zu folgen. Auch Descartes' Selbstverhältnis durch Autobiographie ist dann durch eine Schwäche motiviert: Das Gedächtnis ist schwach. Besonders schwach wird es im Alter, aber auch in der Gegenwart kann eine Entlastung nur von Vorteil sein. So, wie es bei der *mathesis universalis* mit der richtigen Geschwindigkeit um eine zeitliche Struktur geht, die der Erkenntnis angemessen ist, genauso ist auch an dieser Stelle die Zeit ein zentraler Faktor. Descartes' Selbstverhältnis durch Autobiographie wird nötig durch die mangelnde Fähigkeit des Gedächtnisses, das Vergangene aufzubewahren.

Das autobiographische Schreiben bezieht sich hier also auf das Gedächtnis. Die autobiographischen Abschnitte halten Descartes' *infirmitas* fest. Mit allen anderen Menschen teilt er die Schwäche mangelhafter Aufmerksamkeit, die einen die einfachen Dinge übergehen lässt um sofort zu den schwierigen zu springen und dabei die nötige Vorarbeit für die schwierigeren Disziplinen sowie deren Grundlegung außer acht zu lassen. Indem Descartes seine eigene Geschichte aufschreibt, indem er schreibt, wie er vorher die gleiche Schwäche wie alle anderen hatte, sich ihr dann aber bewusst wurde und daraufhin seine methodische Ordnung entwickeln konnte, die die menschliche Schwäche behob, verhindert er, wieder zurückzufallen in jene menschliche Schwäche der mangelhaften Aufmerksamkeit. Denn auch jene Bewusstwerdung ist fragil und vergänglich aufgrund eines weiteren Defekts, der Schwäche des menschlichen Gedächtnisses. Selbst wenn Descartes seine methodische Ordnung entwickelt und festgehalten hat, so kann es ihm dennoch passieren, dass er die Notwendigkeit dieser Ordnung, die selbst aus der menschlichen Schwäche resultiert, vergisst. Das heisst, der autobiographische Abschnitt hält nicht nur Descartes' Schwäche der Aufmerksamkeit fest, darüber hinaus kann er potentiell bei jedem Lesen jene andere Schwäche, die des Gedächtnisses, *zeigen*. Die allen Menschen gemeinsame Schwäche des

Gedächtnisses kann Vergessen bewirken. Sollte er es also vergessen haben, so ist es bei jedem erneuten Lesen möglich, dass Descartes an seine Schwäche der Aufmerksamkeit erinnert wird und ihm damit gleichzeitig die Schwäche des Gedächtnisses durch einen Effekt der Lektüre aufgezeigt wird.

Das ist also einer der Effekte des autobiographischen Schreibens als Selbsttechnik: es ermöglicht ein Bewusstwerden und erneutes Aktualisieren des Bewusstseins der eigenen Schwächen, insbesondere der des Gedächtnisses. Das Festhalten von Gedanken und Ereignissen in der Schrift zeigt die Unfähigkeit des Gedächtnisses auf, die Gedanken und Geschehnisse zu bewahren. Solch eine Gedächtnistechnik kann man negativ nennen. Während die klassische *ars memoriae* alles daran setzte, das Gedächtnis mit verschiedenen Techniken zu stärken,¹⁹² benutzt Descartes autobiographisches Schreiben, um die Grenzen des Gedächtnisses nicht zu vergessen und somit keine Fehler zu machen, die auf ein ungerechtfertigtes Vertrauen auf das Gedächtnis zurückzuführen sind. Er setzt autobiographisches Schreiben ein wie einen Beweis für die Unzuverlässigkeit der Erinnerung, um folglich der Erinnerung in seiner Vorgehensweise keinen zentralen Platz mehr zuzusprechen. Descartes benutzt somit seine negative Gedächtniskunst weniger, um eine Optimierung der Verinnerlichung von Gedanken und Geschehnissen zu erreichen, sondern eher um ein externes Hilfsmittel zu erhalten, das Gedächtnis zu kontrollieren und nur noch dort, wo es wirklich nötig ist, zu unterstützen.

Das heißt, Descartes geht es mit seiner autobiographischen Praxis weniger um die Vergangenheit, es ist weniger der Versuch, die Vergangenheit als Vergangenheit festzuhalten, es geht ihm mit seiner autobiographischen Praxis mehr um die Zukunft. Seine autobiographische Praxis als Selbstverhältnis ist ein Verhältnis zu seinem zukünftigen Selbst. Der autobiographische Abschnitt aus den *Regulae* wurde geschrieben für einen Lektüreeffekt, der für ihn in der Zukunft liegt. Während die alles organisierende Grundfigur der philosophischen Lebensform der Platoniker die Wiedererinnerung ist, die das Selbst mit der Wahrheit in Verbindung bringt,¹⁹³ ist Descartes' autobiographische Praxis als Teil seiner philosophischen Lebensform eine Ausrichtung auf ein zukünftiges Selbst. Das hängt sicherlich mit Descartes' Auffassung von Wahrheit zusammen. Wahrheit wird nicht mehr durch Wiedererinnerung erreicht, sondern durch Evidenz. Die Zeitlichkeit von Wahrheit ist nicht mehr geprägt durch einen Rückgriff, sondern mehr noch und vor allem durch einen Vorgriff auf die Zukunft. Es gibt nicht mehr einen Wesenskern des Seins, der sich aufgesplittert hat in viele Epiphänomene, die dann zurückzuverfolgen sind, sondern es gibt einfache, leichte, erste Wahrheiten, die sich dann zusammensetzen lassen zu komplizierten und nachgeordneten. Je mehr Wahrheiten man durch Evidenz erreicht, desto mehr durchschaut man dann den Gesamtzusammenhang der Wahrheit.

Descartes' Philosophie der Lebensform ist geprägt von der Suche nach Wahrheit in der Ausrichtung auf die Zukunft, sie ist ein Projekt (*projét*). In der Gegenwart muss man davon ausgehen, dass man in der Zukunft immer mehr Wahrheiten durch

¹⁹² Yates 1996.

¹⁹³ Zur *anamnesis* bei Platon siehe vor allem *Menon* 80d - 86e und *Phaidon* 72e-78a. Siehe zudem Foucault 2004, 264.

Evidenz erreicht. In der Jetzt-Zeit hat man eine Idee vom Gesamtzusammenhang der Wahrheit, aber erst wenn jener Gesamtzusammenhang in seinen Evidenzen erreicht und methodisch durchdacht ist, sind die wichtigen Fragen geklärt. Das Projekt kann heute begonnen werden, indem man die einfachen Wahrheiten durch Evidenz sichert, sie festhält und ordnet und anschließend zu komplizierteren Fragen übergeht. Ohne das Projekt, ohne dessen Vorgriff auf die Zukunft und die zukünftige Erreichbarkeit der komplizierten Wahrheiten wäre die anfängliche Selbstbeschränkung auf die einfachen Wahrheiten jedoch sinnlos. Für das Selbst geht es dabei darum, sich zur Evidenz fähig zu erhalten oder gar sich allererst dahingehend zu transformieren, und es geht darum, sich der eigenen Schwächen stets bewußt zu bleiben, um somit nichts für evident zu nehmen, was nicht evident ist. Das zweite Charakteristikum von Descartes' autobiographischem Schreiben als Selbsttechnik ist also die Ausgerichtetheit auf ein zukünftiges Selbst.

Das dritte Charakteristikum schließlich von Descartes' autobiographischem Schreiben als Selbsttechnik ist die Herstellung einer Verbindung von Descartes' Leben und dem Projekt der *mathesis universalis*. Indem Descartes davon erzählt, wie er zu seiner Idee der *mathesis universalis* gekommen ist, indem er die Vorstufen dieser Idee wiedergibt, wie er Bücher gelesen hat, über Fragen nachgedacht, zu Entschlüssen gekommen ist und diese Entschlüsse dann verfolgte und zu Ergebnissen kam, werden Vorgänge aus Descartes' Leben zu Ansatzpunkten der Erzählung darüber, wie Theorie entstanden ist. Descartes erzählt sein Leben als einen Entstehungsprozess von Theorie. Stärker formuliert: Descartes *rekonstruiert* sein Leben als einen Entstehungsprozess von Theorie. Später wird noch darauf einzugehen sein, wie seine Theorie auf sein Leben wirkt, hier kann man bereits festhalten, dass Descartes sein Leben augenscheinlich unzertrennlich von *mathesis universalis*, von ihr durchdrungen wissen möchte. Und dabei geht es ihm noch nicht um Ruhm oder Vereinnahmung des Gegenstandes oder Abgrenzung von anderen Theoretikern, es geht ihm viel mehr um das feste und gar nicht unbedingt kommunizierte Wissen, dass sein Leben eine unauflösliche Verbindung mit der *mathesis universalis* eingegangen ist.

Auch wenn der *Discours* wohl nicht mehr wie die autobiographischen Abschnitte in den vorangegangenen Schriften dazu da ist, die Schwäche des eigenen Gedächtnisses festzustellen, ist er als philosophische Autobiographie nicht nur Repräsentation eines Lebens oder einer Methode, sondern genauso ein Ergebnis autobiographischen Schreibens und somit eine Selbsttechnik. In einem gewissen Sinne bestätigt der *Discours* die Ausrichtung der *Regulae* auf ein zukünftiges Selbst durch eine Parallelerzählung, indem der *Discours* von Descartes' Durchführung seines Plans berichtet, sein altes Selbst zu transformieren und ein neues Selbst wie ein Haus zu errichten. Zentral ist jedoch weiterhin die Verbindung des Selbst und des eigenen Lebens mit dem Descartes'schen Projekt; nicht umsonst hatte der Arbeitstitel des autobiographisch-philosophischen *Discours* gelautet: "Ein Plan [*projet*] einer allgemeinen Wissenschaft, die unsere Natur zu ihrem höchsten Vollkommenheitsgrade erheben kann".¹⁹⁴

¹⁹⁴ B 75; AT I, 339.

Descartes' philosophische Konversion

"Je n'ay pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait, livre
consubstantiel à son autheur"

Michel de Montaigne, *Essais*

"il se faut [...] de se rendre vuide et net, comme une carte blanche,
pour estre subject propre à y recevoir la teincture et les
impressions de la sagesse"

Pierre Charron, *La sagesse*

Ähnlich wie die Descartes'sche Methode als Selbstpraktik ist auch eine Konversion zentral durch Zeitlichkeit, in diesem Fall genauer durch ein zeitliches Schema von Vorher/Nachher bestimmt. In Pierre Hadots grundlegenden Ausführungen zur Philosophie der Lebensform, *Exercices spirituels et philosophie antique*, findet sich ein Kapitel über die religiöse und philosophische Konversion.¹⁹⁵ Dort führt er aus, dass das lateinische *conversio* zuerst übersetzt werden muss mit "Umkehr". Im philosophischen Bereich ist das manchmal nur das Ändern der Meinung zu einem bestimmten Punkt, manchmal aber auch eine vollständige Transformation der gesamten Person. Im Griechischen korrespondieren der *conversio* gleich zwei Wörter: *epistrophe*, "Richtungsänderung" und *metanoia*, "Umdenken" oder "Reue". In der Konversion gibt es somit für Hadot die beiden Bedeutungskerne von zum einen Veränderung und zum anderen von Rückkehr zum Ursprung. Gleichzeitig finden sich in der Konversion zwei gegenläufige Tendenzen. Einerseits gibt es die stets potentiell vorhandene Möglichkeit, dass das menschliche Dasein sich in seiner Vergangenheit und für seine Zukunft radikal umdeutet; andererseits die gleichermaßen vorhandene Möglichkeit der umfassenden Änderung und Umgestaltung eines menschlichen Daseins durch äußere Faktoren, seien diese verstanden als Einwirkung eines Göttlichen oder als ganz immanent und dann eher psychosozial.

Hadot zufolge ist es insbesondere die platonische Philosophie, die im Grunde genommen eine Theorie der politischen Konversion darstellt: um die *polis* zu ändern, müssen deren Bewohner transformiert werden, dazu ist aber nur der Philosoph in der Lage, denn er ist selbst durch eine Konversion transformiert. Folglich taucht in Platons *Politeia* die erste theoretische Reflexion der Konversion der Geistesgeschichte auf. Indem der platonische Philosoph sich von den Schatten der sinnlichen Welt abwendet, und sich dem Licht hinwendet, das aus der Idee des Guten fließt, hat er sich einer philosophischen Konversion unterzogen. In der Philosophiegeschichte nach Platon identifiziert Hadot neben der Hegel'schen Erinnerung, als Rückkehr des Geistes zu sich selbst, oder dem Marx'schen Kommunismus-Begriffs, als Rückkehr des Menschen zu sich selbst, auch das Cartesische *Cogito* als Akt der Konversion. Stets ist eine philosophische Konversion jedoch geprägt durch einen neuen Zugang zu einer inneren Freiheit, einer radikalen Änderung der eigenen Sichtweise sowie eine neue Seinsweise.

Wenn man nun Hadot entsprechend unter einer Konversion eine radikale Änderung der eigenen Sichtweise, des eigenen Selbst und seines Verhältnisses zur Welt

¹⁹⁵ Hadot 2002, 223-234.

versteht, wird man bei genauerem Hinsehen feststellen, dass Descartes im *Discours* von genau solch einer Konversion berichtet. Descartes berichtet von einer Umwendung, einem Abwenden von den Sinnen, hin zu sich selbst, so viel dürfte bereits deutlich sein. Dies kann man durchaus bereits im Vorfeld des *Cogito* als Konversion bezeichnen. Wann genau jedoch Descartes' Konversion stattfand, ist dagegen nicht so einfach zu bestimmen. Wenn man die Konversion vorerst als einen kontinuierlichen Prozess auffasst und davon absieht, ein einzelnes Ereignis als Konversionsereignis bestimmen zu wollen, so kann man zumindest Zwischenschritte in diesem Prozess ausmachen.¹⁹⁶ Ausgangspunkt ist dann Descartes' Situation am Ende seines Studiums, als er sich darüber klar wurde, dass er nichts wirklich wusste, und dass er fortan seine eigene Leitung, seine *conduite de raison*, selbst übernehmen musste. Der erste Zwischenschritt im Prozess der Konversion wird zu jenem Zeitpunkt vollzogen worden sein, als ihm nach seinen Reisen klar wurde, dass er in sich selbst forschen müsse. Als zweiten Zwischenschritt kann man ausmachen, wie Descartes im ofenbeheizten Raum in Deutschland seine vier Regeln der Methode und die vier Maximen der Moral festlegte.¹⁹⁷ Damit ging der Entschluss einher, ein vollkommen neues Selbst anzustreben. Als Subtext zu diesem Bericht aus dem *Discours* kann die *Olympica* aus Descartes' frühen *Cogitationes privatae* angesehen werden. In den *Olympica* finden sich Anspielungen auf einen Traum im November des Jahres 1619, der von manchem Kommentator auch als "die" Konversion von René Descartes gewertet wird.¹⁹⁸ Der dritte Zwischenschritt sind seine metaphysischen Meditationen in Holland, in denen er die Sicherheit des *Cogito* fand und mithilfe der Idee der Vollkommenheit die Gewissheit erlangte, dass es einen gütigen Gott gibt. Und nach dem *Cogito* war der Endpunkt nach einer Phase der Unsicherheit jener Entschluss, nicht einen Traktat mit den Wahrheiten, die sich aus dem *Cogito* ergeben, zu veröffentlichen, sondern eben den *Discours*. Michel Foucault hat diese Dimension des *Discours de la méthode* anscheinend übersehen. Er meint ganz im Gegenteil, mit Descartes sei ein Moment erreicht, an dem das Subjekt keinerlei Transformation mehr benötigt, um einen Zugang zur Wahrheit zu finden. Er schreibt:

»Meine Idee ist nun, daß, selbstverständlich unter dem Einfluß einer ganzen Reihe komplexer Transformationsprozesse, mit Descartes als Bezugspunkt ein Moment erreicht ist, wo das Subjekt als solches der Wahrheit fähig wurde. Es liegt auf der Hand, daß das wissenschaftliche Praxismodell dabei eine wichtige Rolle gespielt hat: Es genügt, die Augen zu öffnen, es genügt, gesund und geradewegs zu rätsonnieren, indem man sich stets und unfehlbar an die Gewißheit hält, und schon ist man der Wahrheit fähig. Das Subjekt braucht sich also nicht zu verändern. Es genügt, daß das Subjekt ist, was es ist, um in der Erkenntnis selbst Zugang zur Wahrheit zu haben; das Subjekt findet durch die ihm eigene Struktur Zugang zur Wahrheit.« (Foucault 2004, 241-242)

¹⁹⁶ Auch für den Konvertiten selbst ist es wichtig, den Prozess mit seinen Zwischenschritten benennen zu können: »it is absolutely essential for this sort of conversion that the philosophizing self is able to look backward (so to speak) and point to all the discursive stages which inescapably result in this reorientation.« (MacDonald 2000, 229)

¹⁹⁷ Riley 2004, 81.

¹⁹⁸ Z.B. Anthony Grafton (1999), Paul MacDonald (2000).

Dem ganz entgegengesetzt ist es durchaus möglich, im *Discours* eine Beschreibung einer Transformation mit dem Vokabular der Konversion zu finden.¹⁹⁹ Der *Discours* beschreibt gerade, dass und wie die Struktur des Subjekts eben keinen Zugang zur Wahrheit ermöglicht, wenn nicht vorher spezifische Veränderungen durchlaufen werden. Descartes setzt also voraus, dass aufgrund unserer spezifischen Natur ohne eine vorhergehende Transformation des Subjekts Wahrheit in einem methodischen, reproduzierbaren, wissenschaftlichen Sinn unerreichbar bleibt.²⁰⁰ Dies lässt sich eindeutig damit belegen, dass Descartes' Methode mit dem Ersten und Einfachsten anfängt, er aber dennoch konstatiert, dass viele damit Schwierigkeiten haben, überhaupt das Erste und Einfachste zu erkennen, so wie er es selbst erkannt hat. Aus diesem Grund geht es für die meisten – sowohl für die scholastischen Philosophen als auch für die philosophisch Ungebildeten – darum, zuerst das körperliche und bildliche Denken hinter sich zu lassen. Das Erste und Einfachste ist die Seele sowie Gott; Descartes führt dazu aus:

»Daß es aber viele gibt, die überzeugt sind, es sei schwieriger, ihn [d.i. Gott] zu erkennen, und sogar auch zu erkennen, was ihre eigene Seele sei, kommt daher, daß sie ihr Denken niemals über die sinnlich wahrnehmbaren Dinge erheben und daß sie so sehr daran gewöhnt sind, nichts zu durchdenken, ohne sich ein Bild davon zu machen (was eine nur für das Denken körperlicher Dinge eigentümliche Vorstellungsart ist), daß ihnen alles, wovon man sich kein Bild machen kann, als etwas erscheint, wovon sich auch kein Begriff gewinnen läßt. Was darin hinreichend klar zutage tritt, daß selbst die Philosophen es in den Schulen als Grundsatz annehmen, daß es nichts im Verstande gebe, was nicht zuerst in den Sinnen gewesen sei, wo freilich die Vorstellungen von Gott und der Seele sicherlich niemals gewesen sind.« (D, 61; AT VI, 38)

Das Denken der scholastischen Philosophen genauso wie das der nicht philosophisch gebildeten Menschen ist nicht fähig, sich über die sinnlich wahrnehmbaren Dinge zu erheben. Diese Fähigkeit kann wie eine, wie Descartes explizit sagt, Gewohnheit erworben werden, man muss dabei jedoch eine Transformation durchmachen. Descartes berichtet im *Discours* von seiner eigenen Transformation, berichtet, wie er sich veränderte, sich in die Lage versetzte, sein Denken über die sinnlich wahrnehmbaren Dinge zu erheben und somit abstrakt, ohne körperliche Bilder zu denken. Diese Transformation ist gleichzeitig sprachlich und körperlich-geistig. Wenn Foucault also meint, für Descartes genüge es, "gesund und geradewegs zu rasonieren, indem man sich stets und unfehlbar an die Gewißheit hält", so übersieht Foucault diese Veränderung, die eine spezifische Form des

¹⁹⁹ Auch Hadot widerspricht dieser Aussage Foucaults und entgegnet, dass Descartes seine *Meditationen* als geistige Übungen verstanden hat, dass darüber hinaus im *Discours* deutliche Spuren von antikem Stoizismus zu erkennen sind sowie dass der Briefwechsel mit Elisabeth von Böhmen im gewissen Maße eine Praxis der spirituellen Führung darstellt (Hadot 2002, 264f.).

²⁰⁰ Im Bereich der Theologie ist Descartes natürlich sehr vorsichtig, so etwas wie göttliche Eingebung möchte er nicht anzweifeln, wie er unter anderem im letzten Absatz des ersten Teils der *Prinzipien der Philosophie* klarstellt.

abstrakten Denkens erst konstituieren muss und die Arbeit, die in diese Veränderung investiert werden muss, wie Descartes immer wieder betont, wenn er die gewohnheits- und selbstformenden Wirkungen seiner Methode thematisiert. Dabei hat Descartes' Konversion sehr viel mit der Konversion aus der epikureischen und stoischen Selbstsorge zu tun. Was Foucault über jene ausführt, trifft ganz ähnlich auch für Descartes' Konversion zu:

»Die Konversion, die wir in der hellenistischen und römischen Kultur und Praxis des Selbst antreffen, dreht sich im Unterschied zur platonischen *epistrophe* nicht um diese Gegensatzachse zwischen dieser und der anderen Welt. Vielmehr handelt es sich um eine Umkehr, die in gewisser Weise in der Immanenz dieser Welt stattfindet, was jedoch nicht das eventuelle Vorhandensein eines bzw. des wesentlichen Gegensatzes zwischen dem, was nicht von uns abhängt und dem, was von uns abhängt, in irgendeiner Weise berührt. Während aber die platonische *epistrophe* in der Bewegung bestand, die uns von dieser zur anderen Welt – von der Welt unten zur Welt oben – führen konnte, veranlaßt uns die Konversion, von der jetzt in der hellenistischen und römischen Selbstkultur die Rede ist, uns von dem, was nicht in unserer Macht steht, zu dem, was in unserer Macht steht, hinzubewegen. Es handelt sich um so etwas wie eine Befreiung innerhalb der Immanenzachse selbst, sich loszumachen von dem, was nicht von uns abhängt, um schließlich zu dem zu gelangen, was von uns abhängt.« (Foucault 2004, 265)

In der hellenistischen und römischen Kultur geht es um eine immanente Konversion, die dazu führt, sich auf das auszurichten, was in unserer Macht steht und was nur von uns selbst abhängt. Descartes spricht diese Neuausrichtung in der dritten Maxime seiner Moral an und gibt ihr noch eine zusätzliche Spezifizierung:

»Mein dritter Grundsatz war, stets bemüht zu sein, eher mich selbst zu besiegen als das Schicksal, eher meine Wünsche zu ändern als die Weltordnung und überhaupt mich an den Gedanken zu gewöhnen, daß nichts völlig in unserer Macht steht außer unseren Gedanken.« (D, 43; AT VI, 25)

Und Descartes schränkt anschließend mit einer expliziten Bezugnahme auf die Philosophen aus früheren Zeiten ein:

»Aber ich gebe zu, daß es langer Übung (*exercice*) und oft wiederholten Nachdenkens (*méditation souvent réitérée*) bedarf, um sich daran zu gewöhnen, alle Dinge unter diesem Gesichtspunkt zu sehen, und ich glaube, daß hauptsächlich hierin das Geheimnis jener Philosophen bestand, die sich in früheren Zeiten der Herrschaft des Schicksals entziehen konnten und trotz Schmerzen und Armut mit ihren Göttern ums Glück wetteiferten. Denn unablässig mit dem Gedanken an die Grenzen beschäftigt, die ihnen die Natur gesteckt hatte, überzeugten sie sich vollkommen, daß nur ihre Gedanken ganz in ihrer Macht ständen, so daß dies allein hinreichte, ihnen jede Leidenschaft für andere Dinge fernzuhalten.« (D, 43; AT VI, 26)

Descartes geht es bei der dritten Maxime darum, dass zunächst ein selbstbezügliches

Denken etabliert werden muss. Ein selbstbezügliches Denken ist für Descartes ein Denken ohne Körperlichkeit, ohne auf Bilder von Körpern zurückgreifen zu müssen, die aufgrund ihrer Herkunft aus den Sinnen körperliche Bilder sind. Das nicht den Sinnen verhaftete Denken ist das Denken, das sich selbst vollkommen in der Macht hat. Um das zu erreichen, muss man das Denken vom Körper trennen können. Dafür genügt aber kein willentlicher Entschluss. Das ist eine Transformation, die langer Übung, *exercice*, und oft wiederholter Meditation bedarf. Dennoch ist es genau dieser Punkt, der für Descartes einen wahren Philosophen ausmacht.²⁰¹ Mit dieser Übung wird eine Schwelle überschritten, die nicht jeder überschreiten wird und die einige – die meisten scholastischen Philosophen zum Beispiel – auch nicht überschritten haben. Wie Descartes selbst jedoch diesen Punkt erreicht hat, davon berichtet wie gesagt der *Discours*.²⁰²

Ganz so, wie Foucault es für die "Sorge um sich" beschrieben hat, so geht es in dieser Descartes'schen Konversion nicht darum, ein Verhältnis zu etwas Jenseitigem einzugehen, sondern diese Konversion ist vor allem ein Selbstverhältnis. Es geht darum, eine Form des selbstbezüglichen Denkens zu entwickeln, und soweit als möglich in körperliche Reiz-Reaktions-Mechanismen eine selbstbezügliche Denkschleife einzubauen, mithilfe derer man sich von körperlichen Impulsen und Trieben unabhängig machen kann und somit Macht über sich selbst gewinnt. Diese Form des Denkens kann nur über Selbstpraktiken und Übung erreicht werden und ist dementsprechend auch nicht von vornherein für jeden erreichbar.²⁰³

²⁰¹ Nachdem Descartes noch einmal jene Stelle aus dem *Discours* paraphrasiert hat, die auf die Notwendigkeit von *exercices* und häufiger Wiederholung der Meditation hinwies, erläutert er in seinem Brief an Henri Renier für Alphonse Pollot aus dem Jahr 1638 zudem, warum dies der Fall ist und betont erneut, dass dies zentral für die Frage nach dem Philosophen ist:

»Der Grund dafür ist, daß unsere Begierden und Leidenschaften uns fortgesetzt das Gegenteil in den Mund legen, und daß wir seit unserer Kindheit | so viele Male erprobt haben, daß wir durch Weinen oder Befehlen usw. uns bei unseren Ammen Gehorsam verschafft und die Dinge erhalten haben, die wir wünschten, sodaß wir uns unmerklich eingeredet haben, die Welt sei nur für uns gemacht und alle Dinge gebührten uns. Die als Hochstehende und Glückliche Geborenen haben die meiste Gelegenheit, sich dabei zu täuschen; und man erlebt es auch, daß gerade sie die Schläge des Schicksals am ungeduldigsten ertragen. Es gibt aber, wie mir scheint, keine würdigere Beschäftigung für einen Philosophen, als sich daran zu gewöhnen zu glauben, was ihm die wahre Vernunft diktiert, und sich vor den falschen Meinungen zu hüten, die seine natürlichen Begierden ihm einreden.« (B, 112f.; AT II, 37)

²⁰² Mehr noch als im *Discours* geht es in den *Meditationen* darum, eine Selbsttransformation durch Übung und Meditation darzustellen und die Selbsttransformation vom Leser anschließend einzufordern, siehe unten den Abschnitt *Skepsis als transformierende Meditationspraktik*.

²⁰³ Riley geht zu weit, wenn er meint, dass Leben und Handeln nach dem *Cogito* ausgeschlossen werden (Riley 2004, 82-83). Denn Descartes liegt eher auf einer Linie mit den antiken Stoikern, von denen Foucault schreibt: »Daher die Idee der Konversion (*ad se*

Gleichzeitig hat jedoch auch die Descartes'sche Konversion immer noch einen kommunikativen Charakter, nicht zuletzt, weil Descartes sie in seiner autobiographischen Schrift bezeugt. Zu dieser Figur der philosophischen Konversion existiert bei Descartes als implizite Drohung stets die Gegenfigur der Dekonversion. Denn die Konversion selbst hat für Descartes keinen stabilen Charakter,²⁰⁴ die Beurteilung durch die anderen spielt eine allzu wichtige Rolle. Mehr noch, die anderen wirken immer an der Selbstkonstruktion und -transformation mit. Somit ergibt sich die Frage: beschreibt der *Discours* als Autobiographie den Prozess der Konversion nur, oder schließt der Konversionsprozess in seiner Gänze auch noch das Schreiben sowie die Drucklegung und Veröffentlichung des *Discours* mit ein? Inwieweit kann es der Fall sein, dass Descartes' vollständige Konversion hin zu einem Zustand, in dem man vernünftig Wissenschaft betreiben kann, auch eine Transformation der eigenen gelebten Konversion in das Schriftliche und wiederum dessen Verteilung in gedruckter Form verlangt?

Im *Discours* legt Descartes eine große Sensibilität für die Konstituierungsprozesse an den Tag, die vom Anderen ausgehen und die das eigene Selbst formen.

»The personal data recounted in [...] the Discourse fall broadly into two categories, formal education and personal experience, with much of the latter deriving from travelling to study foreign customs and beliefs. All the examples related, however, share one characteristic: they demonstrate how the self is constituted by its encounters with alterity.« (Riley 2004, 77)

Gleich mit dem Einsetzen seiner Erzählung, als er berichtet, dass er seit seiner Kindheit mit *lettres*, mit humanistischer Wissenschaft, genährt worden sei, konstatiert Descartes, dass er dabei von außen zu der Überzeugung überredet wurde, dass man sich mit ihrer Hilfe ...

»eine klare und gesicherte Kenntnis alles für das Leben Nützlichen [*de tout ce qui est utile à la vie*] aneignen könne[.]« (D, 7; AT VI, 6)

Diese Überredung war einer der wichtigsten Faktoren seiner Selbstkonstitution, durch sie entwickelte er ein *extrême désir*, einen extremen Wunsch, die *lettres* zu studieren. Wenige Seiten später wird er von sich ganz allgemein sagen:

»ich hatte immer großes Verlangen [*un extrême désir*], Wahres von Falschem unterscheiden zu lernen, um in meinen Handlungen klar zu sehen und in diesem Leben sicher zu gehen. [*d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le*

convertere), die Vorstellung einer Bewegung im Leben selbst, durch die man sich zu sich selbst umwendet (*eis heauton epistrophein*).« (Foucault 2004, 603).

²⁰⁴ So erzählt Descartes in den Erwidern auf die Sechsten Einwände im Anhang der *Meditationen*, dass er nach seinem Durchgang durch die metaphysischen Meditationen immer noch nicht ganz überzeugt war, zudem ist das *Cogito* als, wie Hadot meint, Endpunkt der philosophischen Konversion von Descartes selbst in zeitlicher Perspektive instabil, siehe dazu unten die Abschnitte *Autobiographie und Physiologie des Denkens* sowie auch *Perfektionismus und die Unvollkommenheit des Cogito*.

*faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie.]«
(D, 17; AT VI, 11f.)*

Descartes spricht nicht häufig davon, extreme Wünsche zu haben. Man kann davon ausgehen, dass der extreme Wunsch, die *lettres* zu lernen, der von außen wachgerufen wird, zusammenhängt mit dem extremen Wunsch, Wahres vom Falschen zu unterscheiden, den er laut eigener Aussage immer hatte. Wahres vom Falschen zu unterscheiden sieht er als die entscheidende Eigenschaft von Wissenschaft an, wenn es um den Nutzen im Leben geht. Anfangs scheint er die Hoffnung gehabt zu haben, durch die *lettres* diesen Nutzen zu erreichen. Descartes kommt durch Überredung zu den wissenschaftlichen Studien, sieht sich durch diese Fremdbestimmung aber zum Ende dieser Studien getäuscht, weil er sich eben nicht "alles für das Leben Nützliche" hatte aneignen können. Die Fremdbestimmung führte ihn in die Sackgasse.

Die Überredung durch andere und den Einfluß seiner Lehrer auf ihn fasst Descartes mit dem Wort *sujétion*, und er sagt, dass er, nachdem er seine Situation als eine allgemeine ansehen konnte, seine humanistischen Studien ganz aufgab:

»Daher gab ich die wissenschaftlichen Studien ganz auf, sobald es das Alter mir erlaubte, mich der Abhängigkeit [*sujétion*] von meinen Lehrern zu entziehen [*sortir*]« (D, 17; AT VI, 11)

Hier lässt sich ein wiederkehrendes Motiv des *Discours* ablesen: Descartes sieht eine Fremdbestimmung, eine Überredung, eine *sujétion* und sucht ihr zu entgehen, *sortir*.

In jenen Überlegungen im ofengeheizten Raum, die zu den vier Regeln seiner Methode führten und zu den vier Grundsätzen seiner Moral, kommt er auf die "Regierung" einerseits durch Lehrer und andererseits durch eigene Triebe zu sprechen, die im Prozess der Selbstkonstitution zu inneren Widersprüchen führten:

»Und ebenso kam mir der Gedanke, daß wir ja alle einmal Kinder waren, bevor wir Männer wurden und uns lange Zeit von unseren Trieben und unseren Lehrern regieren lassen [*être gouvernés*] mußten, die häufig miteinander im Streit waren und uns vielleicht beide nicht immer zum Besten rieten und daß es uns deshalb fast unmöglich ist, so reine oder so begründete Urteile zu fällen, wie sie ausfallen würden, wenn | wir seit dem Zeitpunkt unserer Geburt im Vollbesitz unserer Vernunft gewesen wären und nur sie uns immer geleitet hätte.« (D, 21-23; AT VI, 14)

Descartes hat also ein ausgeprägtes Misstrauen gegenüber allen Prozessen der Selbstformung, die nicht unter der Richtlinie der eigenen Vernunft abliefen. Wenn er im sechsten Teil des *Discours* die Gründe offenlegt, die ihn zum Schreiben und Veröffentlichen des *Discours* bewegt haben, eröffnet er, dass er dennoch, wenn er nur von den Lebensregeln hätte berichten können, die er für sich annahm, um jene inneren Widersprüche aufzulösen, er diese Lebensregeln zunächst nicht veröffentlicht hätte:

»Denn was die Lebensregeln angeht, so besteht jeder so sehr auf seinen eigenen Grundsätzen, daß man ebenso viele Reformatoren auf diesem Gebiet würde finden können wie Köpfe, wäre es auch anderen als denen erlaubt, die Gott zu Herren über ihre Völker gesetzt oder denen er Gnade und Glaubenseifer genug verliehen hat, um Propheten zu sein, hier etwas zu ändern. Zwar gefielen mir meine Spekulationen sehr, aber ich glaubte, daß auch andere solche hätten, die ihnen vielleicht noch besser gefielen.« (D, 101; AT VI, 61)

Sein autobiographisches Schreiben war von Beginn an eine Selbsttechnik, und anfangs hat er die Schriften, die autobiographische Abschnitte enthielten, nicht veröffentlicht. Descartes beschreibt das Ensemble seiner Selbsttechniken als Lebensregeln, die unter Umständen die Lebensform ganzer Völker und Glaubensgemeinschaften ändern könnten. Aufgrund der damit einhergehenden übergroßen Verantwortung fühlte er sich allererst, als er sah, dass die Grundsätze seiner Physik äußerst fruchtbar waren, überhaupt zu einer Veröffentlichung verpflichtet:

»Sobald ich mir aber einige allgemeine Grundbegriffe in der Physik verschafft hatte, diese bei verschiedenen Einzelproblemen zu erproben begann und dabei bemerkte, wohin sie führen können und wie weit sie sich von den Prinzipien unterscheiden, deren man sich bis heute bedient hat, so glaubte ich sie nicht verbergen zu dürfen, ohne sehr gegen das Gesetz zu verstoßen, das uns verpflichtet, soviel an uns liegt, das allgemeine Beste aller Menschen zu befördern.« (D, 101; AT VI, 61f.)

Descartes zeigt eine grosse Sensibilität für die Einwirkungen von anderen auf die Prozesse der Selbstkonstituierung und ist entschlossen, diese Einwirkungen auf ihre Richtigkeit und Übereinstimmung mit der Vernunft zu überprüfen und gegebenenfalls zu entkräften. Anfangs sieht er dieses Unternehmen eher als eine Selbstpraxis an, die nicht der Kommunikation und Veröffentlichung bedarf.²⁰⁵ Dennoch veröffentlicht er den *Discours*; und obwohl er sagt, dass ihn hauptsächlich die Fruchtbarkeit der Grundbegriffe seiner Physik bewegten, ist der *Discours* keine physikalische Lehrschrift, sondern eine philosophische Autobiographie und der Beschreibung seines Lebens und seiner eigenen Lebensregeln lässt Descartes sehr viel Raum. Das liegt daran, dass sich Descartes' Widerstand gegen die *sujétion* nicht auf die Entkräftung der vergangenen Einwirkungen aus der Kindheit und der Zeit des Studiums beschränkt. Auch nachdem er in einem langwierigen, neun Jahre dauernden Prozess diese Überprüfung vollzog, auch nach seiner philosophischen Konversion, spürt er, wie andere immer noch an seiner Selbstkonstitution mitwirken. Descartes hatte aus seinem Studium die Lehre gezogen, dass es so gut wie nichts

²⁰⁵ Dass Descartes sich diese Fragen tatsächlich gestellt hat und somit kein rein konventioneller Bescheidenheitstopos vorliegt, kann man seinem Briefwechsel entnehmen. Ob überhaupt und in welcher Weise welche seiner Texte wie veröffentlicht werden, bespricht Descartes dort immer wieder, vor allem in seiner Korrespondenz mit Mersenne. Auch dort sagt er immer wieder, dass er nicht gern veröffentlicht, dass er sogar seine Ovid entnommene Devise *bene vixit, bene qui latuit* entsprechend gewählt hat (B, 67; AT I, 286).

gebe, was Philosophen nicht bereits behauptet hätten und dass es daher auch wenig Wert habe, sich in die Diskussionen und Streitigkeiten der Philosophen zu verstricken. Daher ist er sehr zurückhaltend, was den Versuch einer veröffentlichten philosophischen und metaphysischen Grundlegung seiner Methode und Lebensregeln anbelangt. Erst als er hört, dass einige ihn zu jemandem stilisieren wollten, der diese Grundlegung bereits vollzogen hätte, sieht er Handlungsbedarf. Descartes berichtet von einer Konzentration auf seine Person. Das Gerücht bezieht sich auf ihn selbst und nicht auf seine Methode oder die wissenschaftlichen Errungenschaften, die er zu diesem Zeitpunkt (1628/29) vorzuweisen hat. Erneut spürt Descartes eine Wirkung eines subtilen Konstituierungsprozesses, der ihn selbst über die Wahrnehmung durch andere formen könnte.

Descartes spekuliert, was der Grund für dieses Gerücht sein könnte und meint, dass es das Offenlegen seiner Zweifel an dem, was andere für Wissen hielten, sowie das freimütige Bekenntnis seiner eigenen Unwissenheit sein könnte. In Descartes' Fall scheint es so gewesen zu sein, dass sein Bekenntnis der Unwissenheit vor dem Hintergrund der allgemeinen Gewohnheit der Gelehrten, ihre Unwissenheit eben nicht zuzugeben gesehen wurde und Descartes daher ein anderes, geheimes Wissen zugeschrieben wurde, dass er gar nicht besaß. Descartes' Lehrer, das darf man nicht vergessen, waren in La Flèche vor allem Jesuiten. Die *sujétion* und die Fremdbestimmung, der Descartes zu entgehen versucht, war unter anderem auch eine der, wie Michel Foucault dies bezeichnet, christlichen Pastoralmacht, die ganz zentral mit der psychagogischen Technik des Bekenntnisses arbeitete. In einer Differenzierung von Bekenntnis und Autobiographie kreuzen sich somit zwei für Descartes wichtige Fragestellungen: zum einen die des Verhältnisses von Christentum und Philosophie und zum anderen die von Subjekt und Wahrheit.

Foucault hat für seine Herausarbeitung der Selbsttechniken aus dem Umkreis der "Sorge um sich" vor allem Texte aus dem 1. und 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung untersucht: von Seneca, Epiktet, Plutarch, Musonius Rufus etc. Doch immer wieder gibt es in seinen späten Vorlesungen Vorgriffe auf die Zeit der Hegemonie des Christentums und auf das 16. und 17. Jahrhundert. Und obwohl das 16. Jahrhundert Fragen wieder aufgegegriffen hatte, die im 1. und 2. Jahrhundert, der Blütezeit der "Kultur des Selbst", gestellt wurden, gibt es doch auch ganz neue Entwicklungen. Foucault meint, dass die Autobiographie in der "Kultur des Selbst" keine grosse Rolle gespielt hat, weil sie zu viel mit dem Bekenntnis gemeinsam hat, das erst durch die Pastoralmacht des Christentums durchgesetzt wurde.

»Interessant ist, daß gerade in diesen Texten – in Briefwechseln wie dem mit Lucilius oder in Abhandlungen wie der des Plutarch – die Autobiographie, die Beschreibung des persönlichen Lebensablaufs nur sehr selten vorkommt, während im 16. Jahrhundert, zur Zeit der mächtigen Wiederkehr dieses Genres, das Autobiographische unbedingt im Mittelpunkt steht. Inzwischen hat es jedoch das Christentum gegeben. Inzwischen hat es einen Augustinus gegeben. Und damit sind wir bei Verhältnissen angelangt, in denen die Beziehung des Subjekts nicht mehr einfach der Zielsetzung "Wie werde ich ein Subjekt wahrer Rede?" unterworfen ist, sondern sich in "Wie kann ich die Wahrheit über mich selbst sagen?" verwandelt hat.« (Foucault 2004, 441)

Der große Unterschied bezieht sich auf das Verhältnis von Subjekt und Wahrheit. Die Kultur des Selbst zielte darauf ab, Subjekt wahrer Rede zu werden. Das heisst, es gibt Wahrheiten, die zuerst nicht unbedingt das Subjekt betreffen, die aber mit dem Subjekt verbunden werden sollen, mit denen das Subjekt sich verbinden will, in Form der Rede. Das Subjekt soll Ausgangspunkt wahrer Rede werden, die nicht unbedingt vom Subjekt selbst redet. Das Christentum verändert die Beziehung von Subjekt und Wahrheit. Im Bekenntnis sagt das Subjekt dieser christlichen Praktik die Wahrheit über sich selbst. Es geht nun nicht mehr darum, in der Lage zu sein Wahrheit darzustellen und mit der Wahrheit verbunden zu sein, sondern es geht darum, sich selbst zu entziffern und die Wahrheit über sich selbst weiterzugeben. Und Foucault meint, dass letztere Struktur der Autobiographie inhärent ist, in der Autobiographie gehe es wie im Bekenntnis darum, die Wahrheit über sich selbst zu sagen. Das Bekenntnis ist in der Geschichte der Beziehungen zwischen Subjekt und Wahrheit so bedeutend, dass die Autobiographie nicht ohne das Bekenntnis verstanden werden kann.

»Ich glaube, daß der Moment, da die Aufgabe, über sich selbst wahr zu sprechen, der zur Erlangung des Seelenheils unerläßlichen Prozedur einverleibt wurde und die Verpflichtung, über sich selbst Wahres zu sagen, den Techniken der Herausarbeitung und Verwandlung des Subjekts durch sich selbst entsprach und Eingang in die Pastoralinstitutionen fand, daß dieser Moment absolut grundlegend ist in der abendländischen Geschichte der Subjektivität bzw. der Geschichte der Beziehungen zwischen Subjekt und Wahrheit.« (Foucault 2004, 443)

Vergleicht man diese Aussagen mit dem, was Descartes in den *Regulae* schreibt, so kann man anhand dieser Fragestellung sehen, dass Descartes' Festhalten seiner Schwäche durchaus bekenntnishaften Charakter besitzt. Die Schwäche ist ein Fehler, eine Verblendung, etwas Ungenügendes. Indem das Subjekt dies erkennt und die Wahrheit über sich selbst sagt, werden ihm neue Möglichkeiten eröffnet: durch das Konstatieren der Schwäche wird die neue methodische Ordnung ermöglicht. Mit dem *Discours* wird diese Linie einerseits fortgeführt, andererseits wird auch ein ganz neues Element eingeführt:

»The [...] fact that Descartes names the "life story" ("histoire") he is about to narrate a fiction or "fable" secures his place in a literary confessional tradition while ensuring that its modernity is and will remain unassailable.« (Brodsky-Lacour 1996, 19-20)

Durch das Element der Fiktionalität löst Descartes mit seinem *Discours* Autobiographie vom Bekenntnis. Damit werden mit dem *Discours* die Möglichkeiten des autobiographischen Schreibens als Selbsttechnik erweitert und verschoben. Es geht nicht mehr darum, die Wahrheit über sich selbst zu sagen, sondern sich in einer philosophischen Art und Weise selbst zu beschreiben und vor dem Publikum zu zeigen, das eigene Leben nach der philosophischen Konversion mit dem großen Projekt der Cartesischen Wissenschaft zu verschränken, das von der Suche nach (zukünftiger) Wahrheit angetrieben ist. Das ist fast schon paradox: durch

Fiktionalität wird es Descartes möglich, das eigene Selbst und sein eigenes Leben mit seinem Projekt der Suche nach Wahrheit zu verbinden, auch und gerade seinem Publikum gegenüber.

Descartes verwendet dementsprechend sehr viel Zeit darauf, die Gründe und Umstände der Veröffentlichung des *Discours* zu erläutern. Zunächst war die Reaktion von Descartes auf die auf ihn selbst bezogenen Gerüchte, die sich an seinem Bekenntnis seiner Unwissenheit entzündeten, die ihn zu einem anderen machen wollten und drohten sein Selbst zu rekonfigurieren, jedoch Flucht: er zog umgehend in die Niederlande. Diesem neuen Versuch der *sujétion*, entzieht er sich zunächst also nur räumlich (und in der Konsequenz, sozial).

»Aber zu stolz, um für einen anderen gelten zu wollen, als ich war, meinte ich, daß ich mit allen Mitteln versuchen müsse, mich des Rufes, der mir nachging, würdig zu machen, und dieser Wunsch rief vor nun genau acht Jahren in mir den Entschluß wach, mich aus allen Orten zu entfernen, an denen ich Bekannte haben konnte, und mich hierher zurückzuziehen, in ein Land, wo lange Kriege eine solche Öffentlichkeit haben entstehen lassen, daß die stehenden Heere anscheinend nur dazu dienen, daß man die Früchte des Friedens in desto größerer Sicherheit genießen kann. Hier konnte ich inmitten eines großen und sehr tätigen Volkes, das sich mehr um die eigenen Angelegenheiten kümmert als neugierig auf die der anderen schaut, ohne eine Bequemlichkeit der belebtesten Städte zu entbehren, ebenso einsam und zurückgezogen leben wie in der entlegensten Wildnis.« (D, 51; AT VI, 32)

Dabei ist Descartes nicht generell kritisch gegenüber jeder *sujétion*, er hat keine generelle Aversion dagegen. Im sechsten und abschließenden Teil des *Discours* diskutiert Descartes seine Zustimmung zu bestimmten Formen der Autorität, im Zuge der Darlegung seiner Gründe, warum er den *Discours* geschrieben und veröffentlicht hat. Dieser sechste Teil beginnt folgendermaßen:

»Vor nun gerade drei Jahren war ich mit der Abhandlung, die dies alles enthält, zu Ende gekommen und fing an, sie wieder durchzusehen, um sie zum Druck zu geben, als ich hörte, daß Personen, denen ich mich unterwerfe und deren Autorität kaum weniger über meine Handlungen vermag als meine eigene Vernunft über meine Gedanken, eine kurz zuvor von einem anderen veröffentlichte Lehrmeinung mißbilligt hatten.« (D, 99; AT VI, 60)

Descartes eröffnet hier sozusagen als Vorgänger Blaise Pascals eine Unterscheidung von institutioneller Autorität, die über seine Handlungen bestimmt, einerseits und andererseits von Vernunft als Autorität, die über seine Gedanken verfügt. Während der Prozess des Aufschreibens seiner Gedanken in seinen Abschattungen und Auslassungen im fünften Teil des *Discours* thematisiert wurde, scheint die Drucklegung seiner Schrift noch einmal etwas anderes zu sein. Das Aufschreiben war nicht sehr weit vom Denken entfernt, das Drucken seiner Schrift ist dementsprechend eine Handlung, etwas Äußeres. Das Aufschreiben ist genauso wie das Denken frei von der Autorität gewisser Personen und Institutionen, das Drucken dagegen fällt zweifellos unter deren Autorität. Das Aufschreiben unterliegt wie das Denken nur der Autorität der Vernunft, selbst wenn Descartes' Gedanken im

Medium des Denkens umfassender gewesen waren. Sein Denken und Schreiben ist autonom, soll zumindest autonom sein, eine Veröffentlichung der Schrift dagegen ist heteronom.

Während die Autorität der Vernunft überprüfbar ist durch jeden, der sich seiner Vernunft bedient, kann man sich bei der Autorität mancher Personen dagegen nicht wirklich in rationaler Weise sicher sein. Die institutionelle Autorität scheint somit letztlich unberechenbar zu sein; sie entscheidet nach letzten Endes undurchsichtigen Regeln, was dem Staat oder der Religion schadet und was nicht, und was somit zensiert werden muss und was unzensiert bleiben kann. Daraus ergibt sich, dass eine optimistische Sichtweise des Verhältnisses der beiden Autoritäten von Vernunft und Institution sehr leicht fehlgehen kann: Ein perfektes Befolgen der Richtlinien der Vernunft kann dennoch zu einem Akt der institutionellen Zensur führen, aufgrund der niemals vollkommen offengelegten Richtlinien, nach denen die Personen vorgehen, die die diesbezügliche Autorität innehaben. Größte Selbsttransparenz des eigenen Denkens, größte Sorgfalt bei der Beweisführung und größte rationale Reflexivität eines Traktats garantieren nicht, dass man mit seiner Drucklegung, mit der man die Grenzen des Bereichs der Vernunft überschreitet, nicht doch etwas getan hat, womit man dem Staat oder der Religion schadet. Die einzige Garantie, die es dafür geben kann, nicht der Zensur anheimzufallen, wäre es also, gar nichts Neues zu schreiben. Und dementsprechend zog Descartes daraus um 1632 den Schluss, seinen Traktat gar nicht erst zu veröffentlichen.

Weil es also gleichermaßen Gründe *für* eine Veröffentlichung seines Traktats gibt wie auch die gerade aufgeführten Gründe *gegen* eine Veröffentlichung, sieht Descartes nicht nur bei sich selbst, sondern auch bei seinem Publikum ein Interesse, diese Gründe im Folgenden noch weiter ausgeführt zu sehen.²⁰⁶ Auch hier scheint Descartes zu meinen, dass den Problemen, mit denen er selbst zu kämpfen hat, exemplarischer Wert beizumessen ist. An diesem Punkt fallen die Überwindung seiner Probleme und das mögliche Interesse des Publikums zusammen.

Sein Problem ist die Frage, ob er dem Publikum seine Gedanken vorlegen soll oder nicht; was seiner Meinung nach dabei insbesondere im Interesse des Publikums liegt, führt er anschließend aus: In einem ersten Schritt führt er an, dass das größte Hindernis für den Erfolg seiner praktischen Philosophie, die "das allgemeine Beste aller Menschen" fördert, in der Kürze seines eigenen Lebens sowie der Beschränktheit seiner Möglichkeiten, *expériences* – experimentelle Erfahrungen – zu sammeln, besteht. Anfangs meinte er, dass eine Veröffentlichung dieses Hindernis beseitige, da nach einer Veröffentlichung die Möglichkeit besteht, dass andere sich dazu entschließen könnten, an der großen Aufgabe mitzuarbeiten und somit durch eine größere Anzahl an Forschern mehr Lebenszeit und *expériences* in das Projekt einfließen könnten.

In einem zweiten Schritt, so berichtet Descartes, zog er dann jedoch die Zweckmäßigkeit der Veröffentlichung seiner Gedanken in Zweifel. Denn die Knappheit der Zeit, die er für sein Projekt zur Verfügung hat, lässt auch den gegenteiligen Schluss zu: Eine Veröffentlichung würde Einwände nach sich ziehen, deren Bearbeitung und Entkräftung Descartes wertvolle Zeit kosten würde, die er

²⁰⁶ D, 99; AT VI, 61.

besser mit der Ausarbeitung des Projekts selbst verbrächte. Den Nutzen der Einwände selbst schätzte Descartes dabei gering ein, da seiner Meinung nach diese Einwände zumeist nicht nur sach- und wahrheitsbezogen, sondern zumeist auch personen- und somit nur wahrscheinlichkeitsbezogen wären. Sogar den Nutzen der Mitteilung seiner Gedanken zog er in Zweifel, da jede Mitteilung an sich schon verfälscht und es für sein Publikum eher darum ginge, diese Gedanken in ihrer Sachbezogenheit selbst zu denken und die entsprechenden Wahrheiten selbst zu entdecken. Und auch die *expériences*, die es für die Ausarbeitung des großen Projekts der Cartesischen Wissenschaft zu machen gilt, wären wahrscheinlich häufig verfälscht und unbrauchbar oder zumindest nur sehr zeitaufwändig von Verunreinigungen zu befreien.

Im ersten Schritt zeichnet Descartes also ein Idealbild einer funktionierenden Kommunikation, einer allgemeinen Gemeinschaft der Wahrheitssuchenden, die ihr Leben und ihre *expériences* miteinander teilen können. Die Besonderheit der Leben und der *expériences* würde in der Allgemeinheit aufgehen und verschwinden. Im zweiten Schritt werden jedoch Descartes' gegenteilige Erfahrungen mit der Öffentlichkeit sowie mit anderen Wissenschaftlern verarbeitet.

In einem dritten Schritt entscheidet Descartes sich schließlich *für* eine Veröffentlichung, zwar nicht der Grundlagen seiner Physik, sondern es sollen nur "einige spezielle Abhandlungen" veröffentlicht werden, und daneben hat er vor, »dem Publikum eine Art Rechenschaft abzulegen über mein Tun und meine Absichten.«²⁰⁷ Er führt dafür zwei Gründe an: Zum einen war er bereits eine Figur, die der gebildeten Öffentlichkeit nicht mehr vollkommen unbekannt war. Wenn er den Eindruck in der Öffentlichkeit hinterließe, er selbst sei von seinem Projekt nicht vollkommen überzeugt, würde das seinem Projekt – und damit, wie er meint, der Menschheit insgesamt – unnötigerweise schaden. Zum anderen ist das Fehlen der *expériences* nicht von der Hand zu weisen, so dass er zumindest den Versuch starten muss, andere in sein Projekt einzubinden.

Während er also im ersten Schritt eine idealistische Offenheit der Öffentlichkeit gegenüber seinen Gedanken voraussetzte, ging er im zweiten Schritt allzu pessimistisch von einer Verschlussenheit aller möglichen Beteiligten aufgrund von Rückbindungen an konkrete Personen und deren partikulare Interessen und Anlagen aus, um dann im dritten Schritt einen Kompromiss zu unternehmen, der nicht mehr alle seine Gedanken dem Publikum vorlegt, sondern nur noch Stichproben seiner Methode und seiner Ergebnisse sowie eine Rechtfertigung als eine selbstverfertigte Rückbindung der Methode an seine eigene Person, um dann wie in einem Experiment die Reaktion der Öffentlichkeit abzuwarten.

Auch hier lässt sich einerseits ein Motivationsstrang ausmachen, der mit den Erfordernissen von Descartes' wissenschaftlichem Projekt zu tun hat, und andererseits geht es Descartes erneut darum, nicht für jemand anderen gehalten zu werden, als er ist. Mit der Veröffentlichung geht er also ein ambivalentes Verhältnis ein zu den institutionellen Autoritäten; er riskiert ganz bewusst, falsch verstanden zu werden. Darüber hinaus nimmt er den anderen jedoch durch die Veröffentlichung des *Discours* die Interpretationshoheit über seine Person und über sein Projekt. Zwar

²⁰⁷ D, 121; AT VI, 75.

kann die Lektüre zu falschen Interpretationen führen, dennoch muss der *Discours* zuerst gelesen werden, bevor man eine relevante und gewichtige Interpretation von Descartes' Person, seiner philosophischen Konversion und seinem wissenschaftlichen Projekt liefern kann.

»It is the exercise of discourse that underlies the formation of the subject whose life (*bios*) is institutionally pre-scribed and codified. To oppose this subjugation one must seize control over the discourse of the self. It is only by actively engaging in the procedures connected with the formation of the subject that one can achieve self-mastery. Again, the context of this involvement is antagonistic: it is a protest against the discursive strategies employed by society. The individual is *compelled* to parry those biographical strategies with her/his own *autobiographical ones*« (Drong 2001, 42)

Somit ist also auch die Veröffentlichung des *Discours* unter die Selbstpraktiken zu zählen. Die Veröffentlichung des *Discours* ist ein Akt des Widerstands gegen die Prozesse der Selbstkonstitution, die von außen kommen und damit potentiell der Vernunft widersprechen. Die Drucklegung und Erstveröffentlichung des *Discours* sowie die Identifikation des Buches mit dem (zunächst noch anonymen) Verfasser stabilisiert seine philosophische Konversion und schließt sie allererst ab.²⁰⁸

Descartes als frühneuzeitlicher Parrhesiast

Michel Foucault hat sich in den letzten Jahren seines Lebens sehr intensiv mit der antiken Redeform der *parrhesia* beschäftigt. So zum Beispiel in seinen Vorlesungen am Collège de France von 1981/82, in denen er die "Hermeneutik des Subjekts" thematisiert. In der Vorgeschichte der "Hermeneutik des Subjekts" legt Foucault dort einen vom platonischen Diktum "Erkenne Dich selbst", *gnothi seauton*, überdeckten Strang der antiken Philosophie und Kultur frei, jenen Strang, der sich um eine "Kultur des Selbst" bemüht. Neben der Forderung des *gnothi seauton* existierte in wechselnden Konfigurationen von Platon bis Augustinus demzufolge auch die *epimeleia heautou*, die später im und durch das Christentum aufgelöst wurde. Die *epimeleia heautou*, zu übersetzen mit: "Sorge um sich selbst", konstituierte sich durch viele verschiedene Praktiken der Askese, Gewissensforschung und Gewissensleitung und auch Praktiken des Wissens. Die antike Redeform der *parrhesia* stellt für Foucault anscheinend die interessanteste unter diesen Praktiken in den verschiedenen Konstellationen dieser Sorge um sich selbst. Denn im darauffolgenden Jahr widmet er am Collège de France eine ganze Vorlesung der Genealogie der *parrhesia*; zudem handeln seine "Truth and Discourse" betitelten Vorlesungen in Berkeley aus dem Jahr 1983 ausschließlich von *parrhesia*, genauso wie seine allerletzten Vorlesungen wieder in Paris. In diesen Vorlesungen schlägt er dann schließlich eine Brücke von der antiken Parrhesia zu Descartes, der das

²⁰⁸ Hassan Melehy beschreibt den zugrundeliegenden Mechanismus derart: »It is in writing [...] this book [...] that I may affirm my position as subject. The "I" that writes here, that is written here, is an institutional "I", validated as such in the writing of the book. The subject writes the book, but the subject is also made by the book.« (Melehy 1997, 11).

Wahrsprechen aus der exklusiven Bindung an die christliche Seelsorge herauslöste und erneut in den Bereich der Philosophie wieder aufnahm.²⁰⁹

Für Foucault ist die Redeform der *parrhesia* wahrscheinlich aus wenigstens zwei unterschiedlichen Gründen so interessant. Zum einen ist es vor allem die *parrhesia*, die die selbstbezügliche "Sorge um sich" in der Rede zu einem Gegenüber hin öffnet. Indem die kulturelle Formation der Selbstsorge im 1. und 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung ein kulturelles Breitenphänomen wird, ist es die *parrhesia*, die in dieser kulturellen Formation die Rolle übernimmt, eine Verbindung zu schaffen zwischen den Subjekten der Selbstsorge und die darüber hinaus auch die konkrete Ausformung dieser Verbindung bestimmt. Die *parrhesia* stammt ursprünglich aus dem politischen Bereich, wie Foucault dies in seinen Vorlesungen über die Euripideischen Dramen ausführt. Durch Sokrates und Platon wird die *parrhesia* Teil des philosophischen Ensembles von Selbstpraktiken. Philosophie wird somit erweitert zu einer weit verbreiteten gesellschaftlichen Beziehung und im Anschluss generalisiert zu einer Ethik des sprachlichen Verhältnisses zum Anderen.²¹⁰ Ohne diese Ausgestaltung der Verbindung zwischen Subjekten wäre Selbstsorge als Ästhetik der Existenz selbstbezüglich und wirkungslos. Über die Verbindung zum Anderen, und das heisst, vor allem über die *parrhesia* bekommt die philosophische Selbstsorge einen politischen Charakter.

Und darin liegt wahrscheinlich auch der zweite Grund für Foucaults Interesse. Ein zentraler Aspekt seiner gesamten Forschungen ist die Beschäftigung mit dem sich in der Geschichte verändernden Zusammenhang von Subjekt und Wahrheit. Der Ausgangspunkt seiner Forschungen war in den siebziger Jahren das Geständnis oder die Konfession: das Subjekt sagt über sich selbst die Wahrheit. Dieser Konnex von Subjekt und Wahrheit fungierte – wiederum in wechselnden historischen Konstellationen – als ein zentraler Einsatzpunkt von Machteffekten. Dessen Struktur war jedoch in den historischen Epochen, die Foucault anfangs untersuchte, stets die, dass das Subjekt die Wahrheit über sich selbst sagt. In dieser Struktur der Aussage des Subjekts über sich selbst wird das Subjekt stets als der Aussage vorgängig verstanden. Per Aussage wird eine Wahrheit über das Subjekt aufgedeckt. Dadurch wird das Subjekt erst im Nachhinein verbunden verstanden mit der Wahrheit dessen, was es über sich selbst aussagt.

Mit der *parrhesia* stieß Foucault auf eine grundsätzlich andere historische Struktur der Verbindung von Subjekt und Wahrheit. In dieser Struktur äußert das Subjekt eine zuerst von ihm unabhängige Wahrheit, um sich dann durch die Modalitäten der Äußerung mit der Wahrheit zu verbinden und somit eine grundlegende Transformation seiner selbst zu erreichen. In dieser Struktur sah er wahrscheinlich ein noch vollkommen unausgeschöpftes Potential von Freiheit auch für Widerstandsformen gegen die Gouvernamentalität in seiner eigenen Gegenwart.²¹¹

²⁰⁹ Miller 2006, 27; die deutsche Übersetzung der Berkeley-Vorlesungen ist bereits 1996 erschienen (Foucault 1996), die Vorlesungen am Collège de France zwischen 2004 und 2010.

²¹⁰ Foucault 2004, 211.

²¹¹ Franěk 2006, 117.

Foucault thematisiert die Verbindung von *parrhesia* und Freiheit selbst, letztlich in Form einer Frage:

»Man sieht jedenfalls, daß die *parrhesia* eine philosophische Frage ins Spiel bringt, die nicht mehr und nicht weniger ist als die entstehende Verbindung zwischen der Freiheit und der Wahrheit. Es handelt sich nicht um die wohlbekannte Frage, bis zu welchem Grad die Wahrheit die Ausübung der Freiheit begrenzt oder einschränkt, sondern gewissermaßen um die umgekehrte Frage: Wie und inwiefern ist die Verpflichtung zur Wahrheit — das »sich der Wahrheit verpflichten«, das »sich durch die Wahrheit verpflichten und durch das Wahrsprechen« – selbst eine Ausübung von Freiheit, und zwar eine gefährliche Ausübung? Inwiefern ist die Tatsache, daß man sich der Wahrheit verpflichtet (sich verpflichtet, die Wahrheit zu sagen, sich durch die Wahrheit verpflichtet, durch den Inhalt dessen, was man sagt, und durch die Tatsache daß man es sagt), in Wirklichkeit die Ausübung, und zwar die höchste Ausübung der Freiheit? Vor dem Hintergrund dieser Frage muß, glaube ich, jegliche Untersuchung der *parrhesia* entwickelt werden.« (Foucault 2009, 94f.)

In einer ähnlich allgemeinen Perspektive schließlich sieht der späte Foucault in der *Parrhesia* oder allgemeiner: in der Veridiktion einen Aspekt, der sich auf die gesamte Geschichte der neuzeitlichen Philosophie ausweiten lässt:

»Was ist die moderne Philosophie, wenn man sie, wie gesagt, als eine Geschichte der Veridiktion in ihrer parrhesiastischen Form lesen will? Sie ist eine Praxis, die in ihrem Verhältnis zur Politik ihre Wirklichkeit beweist. Sie ist eine Praxis, die in der Kritik der Täuschung, der Verlockung, der Vorspiegelung, der Schmeichelei ihre Funktion der Wahrheit findet. Sie ist schließlich eine Praxis, die in der Transformation des Subjekts durch sich selbst und durch den anderen ihr Wirkungsziel findet. Die Philosophie als Exteriorität gegenüber einer Politik, die ihre Realitätsprüfung darstellt, die Philosophie als Kritik im Hinblick auf einen Bereich der Täuschung, der sie herausfordert, sich als wahrer Diskurs zu konstituieren, die Philosophie als Askese, d.h. als Konstitution des Subjekts durch sich selbst, das scheint mir das moderne Wesen der Philosophie auszumachen oder vielleicht das zu sein, was im modernen Wesen der Philosophie das Wesen der antiken Philosophie wiederaufnimmt.« (Foucault 2009, 444)

Foucault spricht an dieser Stelle den Großteil der konstituierenden Elemente der *Parrhesia* an: den kommunikativen und politischen Aspekt (Politik als Realitätsprüfung der Philosophie), Abwehr von Täuschung und Schmeichelei, sowie Askese als Konstitution des Subjekts durch sich selbst, zudem deutet er die Grundbedingung von *Parrhesia* an: das Verbleiben einer Kommunikation zwischen zwei Subjekten im Feld der Wahrheit. Doch macht Foucault noch weitere Elemente der *parrhesia* aus.

Das Rückgrat der *parrhesia* sind die beiden Elemente des äußernden Subjekts und des empfangenden Subjekts. Das äußernde Subjekt äußert sich in der Sprache, anfangs vor allem in der mündlichen Rede, später auch in der Schrift. Die Äußerungen dürfen in der *parrhesia* das Feld der Wahrheit nicht verlassen. Ohne

Wahrheit keine *parrhesia*. Die Frage, welche Eigenschaften eine Aussage erfüllen muss, damit sie wahr ist, wird in der stoischen und epikureischen *epimeleia heautou* des 1. und 2. nachchristlichen Jahrhundert nicht weiter aufgeworfen. Foucault nennt eine solche Ausrichtung auf Wahrheitskriterien "analytisch", er selbst interessiert sich dagegen für eine "kritische" Fokussierung auf den die Wahrheit Äußernden und die Umstände der Wahrheitsäußerung.²¹²

Die *parrhesia* ist dabei nicht etwa eine Charaktereigenschaft und auch keine natürliche Offenheit, sondern im Gegenteil eine Technik. Um diese Technik zu beherrschen, muss man eine gewisse Form der *lexis*, der Wortwahl einsetzen können. Diese Art und Weise der Mitteilung zielt vor allem auf Einfachheit ab: einfacher Stil, möglichst schmucklos, wenige Bilder. Zentral für die Mitteilung ist die Auswahl, was zu welchem Zeitpunkt mitgeteilt wird. Es geht darum, die richtigen Worte zum richtigen Zeitpunkt (*kairos*) zu äußern. In Abhängigkeit von diesem Zeitpunkt müssen die richtigen Worte gefunden werden.²¹³

Ziel dieser kulturellen Technik ist es, dem Sprecher zu ermöglichen, Veränderungen beim Hörer zu bewirken:

»[*parrhesia*] ist die Freiheit oder der Spielraum, wenn Sie so wollen, im Feld der wahren Erkenntnisse diejenigen anwenden zu können, die der Verwandlung, der Veränderung, der Verbesserung des Subjekts dienlich sind.«
(Foucault 2004, 303)

Das empfangende Subjekt wird durch die Wahrheit verändert, es unterliegt einer Transformation. Was mitgeteilt wird, hängt davon ab, was zu einem bestimmten Zeitpunkt das größte Potential zur Transformation des Empfängers hat. Und das muss auch die gängige Meinung berücksichtigen, von der abgewichen werden muss, soll eine Transformation des Subjekts erzielt werden. Das kann – zum Beispiel in der stoischen Naturforschung, der *physiologia* – sogar dazu führen, dass nicht immer die ganze Wahrheit gesagt wird, sondern in verdeckter Weise wie ein Orakel nur das, was den größten therapeutischen Effekt erzielt.²¹⁴

Auf einen weiteren Aspekt der *parrhesia* des 1. und 2. Jahrhunderts kommt Foucault immer wieder zu sprechen. Während *parrhesia* im klassischen Athen eine Redeform innerhalb der Demokratie, also unter gleichen war, wird sie später in besonderem Maße einschlägig für das Verhältnis von Lehrer und Schüler.

²¹² In seiner Vorlesung aus Berkeley unterscheidet Foucault eine "analytische" Betrachtungsweise von Wahrheit, die nach Kriterien und Definitionen sucht, und seine eigene, "kritische", die den Fokus setzt auf die Modalitäten der Äußerung, den Äußernden und die Art und Weise, wie Wahrheit rezipiert wird. Foucault Vorgehensweise ist selbst viel mehr nominalistisch als analytisch: er entnimmt den Texten eine Benennung, hier: "Wahrheit", und geht mit dieser Benennung als methodisch irreduzible Einheit um. Gleichzeitig ist ihm auch klar, dass Wahrheit dann in gewisser Weise historisch ist, d.h., es gibt in der Geschichte unterschiedliche Zugangsweisen zur Wahrheit und Begriffe von Wahrheit (Foucault 2004, 243).

²¹³ Foucault 2004, 469.

²¹⁴ Foucault 2004, 303; in der Frühzeit der *parrhesia*, so sagt Foucault in der Berkeley-Vorlesung, ging es dagegen noch darum, alles offenzulegen, die ganze Wahrheit zu sagen.

»Die *parrhesia* ist im Grunde das, was auf der Seite des Meisters der Schweigeverpflichtung des Jüngers entspricht. So wie der Jünger zu schweigen hat, um die Rede zu subjektivieren, so muß der Meister seinerseits eine Rede halten, die dem Grundsatz der *parrhesia* folgt, wenn er denn will, daß das Wahre, das er sagt, am Ende seiner Handlung und seiner Leitung die subjektivierte wahre Rede des Jüngers wird.« (Foucault 2004, 447)

Parrhesia benutzt die Wahrheit, um eine Transformation herbeizuführen. Darin unterscheidet sich die *parrhesia* von jener anderen Technik, Veränderungen beim Hörer zu verursachen: der Rhetorik.²¹⁵ Beide, Rhetorik und *parrhesia* wollen auf die Seele wirken. Da die Rhetorik zum Ziel hat, den Hörer zu überzeugen und vielfältige Formen herausgebildet hat, um diesen Effekt zu erreichen, und die Wahrheit in diesem Fall eher nur ein Mittel als ein Zweck ist, so muss sich die *parrhesia* deshalb von der Rhetorik abgrenzen. Während die Rhetorik den Part des technischen Widersachers der *parrhesia* inne hat, ist die Schmeichelei deren moralischer Gegner. Die Rhetorik ist ein umfassendes und undefiniertes Arsenal von Redewendungen, Figuren und Klassifizierungen, das im 1. und 2. Jahrhundert die gängige Meinung, die öffentliche Rede und damit die Machtausübung beherrscht. Die Rhetorik drängt sich daher als Redeform auf. Von diesem Druck muss sich die *parrhesia* befreien.²¹⁶ Die Schmeichelei dagegen versucht, das Gegenüber für einen einzunehmen. Werkzeug dafür ist, den anderen sich als schöner, stärker, mächtiger, reicher, mit einem Wort: besser fühlen zu lassen als er das wirklich ist. Durch die falsche Selbstwahrnehmung, die dennoch für das Gegenüber sehr angenehm ist, wird der andere vom Schmeichler abhängig, da diese falsche Selbstwahrnehmung sich letztlich nur durch immer weiteres Schmeicheln aufrecht erhalten lässt. Besonders im Verhältnis zu Mächtigeren ist die Schmeichelei im 1. und 2. nachchristlichen Jahrhundert eine sehr naheliegende sprachliche Verhaltensform, und als Verhaltensform ist sie Gegenstand moralischer Problematisierung. So wie man sich in der *parrhesia* von der Technik der Rhetorik freimachen muss, so muss man gegen die Schmeichelei ankämpfen.²¹⁷ Ergebnis der Schmeichelei ist der Verlust der Autonomie des Gegenübers. Die *parrhesia* ist dem ganz entgegengesetzt:

»Die Wahrheit, die in der *parrhesia* von einem zum anderen übergeht, besiegelt, sichert und gewährleistet die Autonomie des anderen, nämlich dessen, der das Wort erhalten hat, im Verhältnis zu dem, der es ausgesprochen hat. Soviel, glaube ich, läßt sich über den Gegensatz Schmeichelei/*parrhesia* (Freimut) sagen.« (Foucault 2004, 463)

Mehr noch, die *parrhesia* ist nicht nur keine Schmeichelei, sie kann darüber hinaus unter Umständen so schroff sein, dass der Gesprächspartner mit der geäußerten Wahrheit gar nichts anfangen kann, sondern vollkommen verstummt oder ganz die Fassung verliert. Das Gegenüber kann die Wahrheit, die in einem Akt der *parrhesia*

²¹⁵ Franěk 2006, 118.

²¹⁶ Foucault 2004, 455.

²¹⁷ Ebd.

eröffnet wurde, zuweilen nicht akzeptieren, doch genauso wenig zurückweisen, so dass er in seiner Reaktion in ein anderes Register überwechseln muss oder wie von einem Schlag getroffen wird, der sowohl für den Hörer als auch für den Parrhesiasten selbst unangenehme, sogar katastrophische Auswirkungen haben kann.²¹⁸ Somit ist *parrhesia* immer von einem irreduziblen Risiko begleitet, das für den Parrhesiasten durchaus tödliche Konsequenzen haben kann.²¹⁹ Paradigmatisch führt Foucault Platons Akt der *parrhesia* vor Dionysius, dem Tyrannen von Sizilien, an, der mit einem Mordversuch des Tyrannen an Platon endete.²²⁰

Der Kernpunkt der *parrhesia*, wie Foucault sagt, liegt nicht in der Wortwahl, nicht im *kairos*, nicht in der Transformation des empfangenden Subjekts, und auch nicht allein in der Wahrheit. Eher noch hängt jener Kernpunkt damit zusammen, dass man im äußersten Fall mit der *parrhesia* das gewaltsame Ende des eigenen Lebens riskiert.

Denn die *parrhesia* ist zwar eine Redeform, doch sie weist über die Rede hinaus. Sie verlangt, etwas von außerhalb der Rede in der Rede erkennbar werden zu lassen. In der Rede geht es dann nicht mehr nur um das Gesagte. Die Rede wird folglich nicht mehr nur durch ein Thema bestimmt. Foucault schreibt:

»Damit die *parrhesia* (die Freimütigkeit) der Rede, die man hält, gewährleistet ist, muß die Anwesenheit des Sprechenden in dem Gesagten spürbar sein.« (Foucault 2004, 494)

Der sich Äußernde kann sich selbst nicht aus seiner Rede heraushalten, er kann nicht sagen: "Das eine ist das was ich sage, das andere bin ich selbst." Der Sprechende kann dann nicht mehr meinen, dass seine Rede ein Wegweiser ist zu einem Ort, an dem er selbst noch nicht ist. Der Parrhesiast muss sich selbst in seiner Rede einschließen: ohne Selbst-Inklusion keine *parrhesia*. Foucault spezifiziert das im anschließenden Satz noch weiter:

»Die *parrhesia*, die Wahrheit des Gesagten, muß durch das Verhalten und die tatsächliche Lebensführung des Sprechenden besiegelt werden.« (ebd.)

Die Wahrheit des Gesagten bezieht sich in diesem Fall auf die Lehrsätze der Stoiker oder Epikureer. Die *parrhesia* sagt die Wahrheit über die Lebensführung. Diese Wahrheit wird bestätigt durch die Lebensführung des Sprechenden, dann und nur dann wenn der Sprechende selbst gemäß den Lehrsätzen lebt und bereit ist, sein Leben auch aufs Spiel zu setzen für diese Lehrsätze.²²¹

Die *parrhesia* ist die Kommunikation der *epimeleia heautou*, der Sorge um sich. Das Sprechen über die Sorge um sich als *parrhesia* ist zuerst eine Praktik unter anderen Praktiken der Gewissensprüfung, Askese usw. Als Kommunikation scheint sie dann aber dem Ensemble der Praktiken übergeordnet. Dennoch kann diese

²¹⁸ Foucault 2009, 81.

²¹⁹ Siehe dazu auch Ross 2008, 62-75.

²²⁰ Ebd., 81-84.

²²¹ Siehe dazu auch Flynn 1987, 219f.

Kommunikation nur dann funktionieren, wenn die anderen Praktiken tatsächlich in ausreichendem Maße vollzogen werden, wenn der Kommunizierende gemäß den Vorgaben dieser Praktiken lebt und sein Leben durch diese Praktiken formen lässt und formt. Der Sprechende muss nicht nur sich selbst in seine Rede einschließen, er muss sein ganzes Leben in der Rede einschließen und es – in welcher Form auch immer – in ihr erkennen lassen.²²²

»Die Grundlage der *parrhesia* ist, wie ich meine, diese *adaequatio* zwischen dem Subjekt, das spricht und die Wahrheit sagt, und dem Subjekt, das sich nach Maßgabe der von ihm gesprochenen Wahrheit verhält.« (Foucault 2004, 495)

Die Angleichung von Subjekt und Wahrheit führt im Idealfall dazu, dass es keinerlei Abweichungen von der wahren Rede im Verhalten des Subjekts gibt.

Damit sind die Hauptelemente der *parrhesia* bei Foucault erfasst. Es gibt einen Kontext, der eröffnet wird dadurch, dass *parrhesia* grundsätzlich einen kommunikativen Charakter hat; über diesen kommunikativen Charakter ergibt sich zum einen die Interferenz mit der Politik und zum anderen der Hintergrund mit der Frage nach Freiheit, inwieweit das Wahrsprechen nicht nur eine gefährliche, sondern gar "die höchste Ausübung der Freiheit"²²³ sei. Zum zweiten gibt es die Art und Weise der *parrhesia*: einfacher Stil, wenig Schmuck und das Abpassen des *kairos*, des richtigen Zeitpunkts des Wahrsprechens. Als drittes ist als Ziel der philosophischen Veridiktion auszumachen, eine Transformation beim Hörer bewirken zu wollen, woraus sich eine Asymmetrie ergibt, die im Lehrer/Schüler-Verhältnis eine konkrete soziale Ausprägung findet. Viertens, das Gegenteil von *parrhesia* findet sich in der Rhetorik (und in gewissem Sinn auch in der Pädagogik). Rhetorik und Schmeichelei haben ein ähnliches Ziel wie die Veridiktion, nämlich Veränderungen beim Hörer hervorzurufen, doch hat die ausgesprochene Wahrheit des öfteren eine vollkommen unpädagogische Drastik und Vehemenz, die der Schmeichelei vollkommen abgeht, die auch dazu führt, dass sich der Parrhesiast dem Risiko einer exzessiven Reaktion seines Gegenübers aussetzt, wozu wiederum einiges an Mut gehört. Am wichtigsten für die Frage der Verbindung von Philosophie und Autobiographie ist jedoch das letzte Charakteristikum, der Selbstbezug. In der *parrhesia* äußert man nicht die Wahrheit über sich selbst (wie in der Konfession), sondern man äußert eine Wahrheit, um sich mit ihr zu verbinden und dadurch eine Transformation des Selbst zu erreichen. Bei einem idealen Parrhesiast ist es somit stets offensichtlich, dass die von ihm kommunizierte Wahrheit ganz und gar mit seiner Lebensführung übereinstimmt. Darin liegt die innere Verbindung der Parrhesia zur Autobiographie.

Descartes spielt für Michel Foucault in der Geschichte der Parrhesia eine

²²² »Parrhesia rather keeps asking the question 'who am I?' or, better, 'who should I be? who should I become?' over and over. Giving account of oneself consists in taking care of oneself, in taking care of one's existence; and to take care of one's existence one must keep asking the question 'who should I become?' 'what should I do?' face to face situations that come to him. Socratic parrhesia hence refers to *becoming* rather than *being* oneself.« (Franěk 2006, 128).

²²³ Foucault 2009, 95.

wesentliche Rolle, weil er Teil eines Prozesses in der frühen Neuzeit ist, der gegenläufig zu einer spätantiken Entwicklung steht. Denn zunächst verlor die Philosophie ihre Verbindung zum Wahrsprechen kurze Zeit nach Epiktet, sie wurde in dieser Hinsicht abgelöst von der christlichen Seelsorge.

»Ein neues Verhältnis zur Heiligen Schrift, zur Offenbarung, neue Autoritätsstrukturen innerhalb der Kirche, eine neue Definition der Askese, die nicht im Ausgang von der Selbstbeherrschung bestimmt wird, sondern vom Verzicht gegenüber der Welt, all dies wird, glaube ich, die Ökonomie des Wahrsprechens gründlich verändern. Es ist dann nicht mehr die Philosophie, die für einige Jahrhunderte die Rolle der *parrhesia* zu spielen haben wird. Was ich nahelegen möchte, ist, daß diese bedeutsame parrhesiastische Funktion der Philosophie, nachdem sie von der Politik ins Zentrum der Philosophie gerückt wurde, ein zweites Mal vom Zentrum der Philosophie auf etwas übertragen wurde, was man die christliche Seelsorge nennen könnte.« (Foucault 2009, 436-437)

Die Philosophie wurde in ihrer Verbindung zur Parrhesia oder dem "Wahrsprechen" also zunächst abgelöst von der christlichen Seelsorge, die diese Verbindung in ausschließlicher Weise übernahm. Doch in der frühen Neuzeit ist für Foucault dann eine gegenläufige Entwicklung auszumachen.

»Wenn man in der Tat sieht, wie die moderne Philosophie sich im 16. Jahrhundert von einer Reihe von Diskussionen gelöst hat, von denen die meisten sich um das Wesen der christlichen Seelsorge drehten, um ihre Wirkungen, ihre Autoritätsstrukturen, wie sie sich von der Aussage gelöst hat, die sie dem Wort, dem Text, der Schrift auferlegte, wenn man berücksichtigt, daß die Philosophie im 16. Jahrhundert sich als Kritik der seelsorgerischen Praktiken entwickelt hat, scheint mir, daß man der Auffassung sein kann, daß sie erneut als *parrhesia* zur Geltung kam. Schließlich sind Descartes' Meditationen, wenn sie tatsächlich ein Unternehmen sind, um einen wissenschaftlichen Diskurs in der Wahrheit zu begründen, auch ein Unternehmen der *parrhesia* in dem Sinne, daß der Philosoph als solcher spricht, wenn er »ich« sagt und seine *parrhesia* in gerade jener wissenschaftlich fundierten Form der Evidenz zur Geltung bringt, um vor allem gegenüber den Machtstrukturen der kirchlichen, wissenschaftlichen, politischen Autorität eine gewisse Rolle zu spielen, in deren Namen er das Verhalten der Menschen leiten kann.« (Foucault 2009, 438)

Indem Descartes also in seinen *Meditationen* in der ersten Person Singular spricht, als ein Philosoph, der die Wahrheit spricht, und dies mit einem Anspruch der Emanzipation gegenüber der Theologie und der politischen Autorität, indem er darüber hinaus die wissenschaftliche Evidenz in der ersten Person Singular verbindet mit der moralischen Anleitung des Lebens in physiologischer Perspektive wie auch der Lebensführung, beginnt die Philosophie ihre noch in der Antike so enge Verbindung zur *parrhesia* erneut zurückzugewinnen.

»Das moralische Projekt, das seit Beginn des cartesianischen Unternehmens gegenwärtig ist, dieses Projekt der Moral ist nicht bloß ein Zusatz zu einem

wichtigen Projekt, das in der Begründung einer Wissenschaft bestünde. Mir scheint, daß wir in der großen Bewegung, die von der Äußerung – in der ersten Person – dessen ausgeht, was Descartes in Form der Evidenz für wahr hält, und bis zum endgültigen Projekt reicht, die Menschen bis in ihr Leben hinein zu leiten und bis ins Leben ihres Körpers, den großen Neubeginn dessen haben, was die parrhesiastische Funktion in der antiken Welt war. Und in diesem Sinne könnte man kaum etwas dazu Gleichwertiges in dem finden, was die Philosophie war, als sie, | der Theologie während des ganzen Mittelalters untergeordnet, der christlichen Seelsorge die parrhesiastische Funktion überließ.« (Foucault 2009, 438-439)

Doch nicht nur die Meditationen sind eine Instanz von Parrhesia, denn Descartes berichtet von seinen metaphysischen Meditationen bereits im *Discours de la méthode*, und im *Discours* lässt sich auch eine explizite Rubrizierung eines Textes als *franchise* finden, was die französische Übersetzung des griechischen Wortes *parrhesia* ist. So schließt Descartes jenen zentralen Absatz, in dem er den *Discours* als *histoire* oder *fable* bezeichnet, mit der Hoffnung ab, das Vorlegen der Schrift oder deren Veröffentlichung sei nützlich und dann subsumiert er diesen Vorgang der Veröffentlichung unter die Bezeichnung Freimut, *franchise*:

»so hoffe ich, sie wird einigen nützlich sein, ohne jemandem zu schaden, und jeder wird mir für meinen Freimut [*franchise*] Dank wissen.« (D, 7; AT VI, 4)

Inwiefern stellt also auch die Veröffentlichung des *Discours* als *franchise* eine philosophische Übung in der Tradition der antiken *parrhesia* dar? Descartes' *franchise* besteht darin, sich selbst als Philosophen sowie auch seine Wege darzustellen, jedoch ohne eine institutionelle Position als Lehrer einzunehmen. Descartes' autobiographisches Schreiben kann zuerst als reine Selbstpraxis bezeichnet werden, seine *franchise* dagegen, dem Publikum den *Discours* vorzulegen, ist darüber hinaus ein kommunikativer Akt (wenn auch nicht ohne selbstpraktische Aspekte). Descartes tritt damit in eine sprachliche Beziehung zum Anderen, das autobiographische Schreiben begründet damit eine gesellschaftliche Beziehung. Der *Discours* ist kein Traktat; er ist eine philosophische Autobiographie und weniger eine philosophische Lehrschrift (wenn man unter Lehren das explizite Vermitteln einer ausformulierten, systematischen Doktrin versteht). Zwar stellt sich Descartes in einer Weise dar, die keine Diskrepanzen zwischen dem, was er sagt, und dem, wie er lebt, sichtbar werden lässt – und er schließt sich selbst und sein Leben ganz klar in das ein, was er schreibt. Maurice Blanchot verortet Descartes genau in diesem Rahmen, wenn er sagt, dass die Form des *Discours* nicht mehr nur eine einfache Exposition ist, wie in der scholastischen Philosophie, sondern die Bewegung eines Nachforschens beschreibt, die Denken und Dasein in einer grundlegenden Erfahrung vereinigt, in einer Suche nach einem Modus des Fortschreitens, einer Methode, die vor allem in einer Haltung des Fragenden besteht.²²⁴

²²⁴ Melehy 1997, 151 zitiert: *The Infinite Conversation*, tr. Susan Hanson, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, 3-4.

In dieser Einschließung des Selbst und des eigenen Lebens in die Theoriebildung liegt eine deutliche Parallele zwischen der *parrhesia* des 1. und 2. Jahrhunderts und Descartes' *Discours*. In der antiken *parrhesia* wäre jedoch eine Autobiographie verlustfrei zu übersetzen in eine Lehrschrift. Einer Autobiographie könnte man dann wie einer Lehrschrift die Lehre entnehmen, weil es zwischen Leben und Lehre keine Inkommensurabilität gäbe: das Leben wäre die angewandte Lehre, die Lehre dagegen wäre so etwas wie ein Plan für das gesamte Leben.

Durch die Medialität des *Discours* ergeben sich weitere Modifikationen. Descartes' *Discours* ist keine mündliche Rede, sondern eine gedruckte Schrift, und dies hat Descartes sehr genau reflektiert. Während bei der antiken *parrhesia* der *kairos*, der richtige Zeitpunkt wichtig war, zu dem eine Rede an ein Gegenüber gehalten wurde oder ein schriftlicher Brief an einen Adressaten geschickt, bedeutet eine Veröffentlichung im Druck einen Wegfall des *kairos*, weil es kein konkretes Gegenüber mehr gibt und weil kein abgegrenzter Zeitpunkt der Lektüre mehr sinnvoll und berechtigt zu erwarten ist. Das Gegenüber löst sich somit auf in ein unbestimmtes Publikum. Allein dadurch ist ein herkömmliches Lehrer/Schüler-Verhältnis, wie es sich historisch in seinen Grundzügen an der scholastischen Universität bewahrt hat, nur noch schwer zu realisieren.

Descartes meint, er sei kein Meister, der Schülern etwas zu lehren habe. Descartes geht im Gegenteil davon aus, dass er seinen Lesern aufgrund der gemeinsamen Vernünftigkeit gleichberechtigt ist, wie man gleich dem ersten Satz des *Discours* entnehmen kann, der lautet: »Der gesunde Verstand ist die bestverteilte Sache der Welt« (D, 3; AT VI, 1) Und umgekehrt kam Descartes nur dazu, seinen Weg einzuschlagen und nach der Methode zu suchen, weil er selbst keinen Lehrer hatte, der ihm den Weg hätte weisen können. Es war ihm sogar unmöglich einen Lehrer zu finden, dem er als Schüler hätte folgen können, weil er in seinen Studien nur auf einander widersprechende Lehren stieß und später auf seinen Reisen höchst unterschiedliche Formen des Lebens sah:

»deshalb konnte ich mir niemanden wählen, dessen Überzeugungen mir einen Vorzug vor anderen zu verdienen schienen, und fand mich gleichsam gezwungen, es selbst zu übernehmen, mich zu leiten.« (D, 27; AT VI, 16)

Descartes hat also insgesamt an der herkömmlichen Konstellation von Lehrer und Schüler Zweifel und propagiert stattdessen für jeden die Leitung durch sich selbst. Nur wenn man für sich selbst die heterogenen Beispiele des *Discours* überprüft und gegebenenfalls nachvollzieht oder sogar einübt, tritt ein Übertragungseffekt dessen ein, wovon Descartes im *Discours* spricht.

Dass Descartes die Leitung jedes einzelnen durch sich selbst propagiert, hängt andererseits jedoch auch zusammen mit einem Mangel an Fähigkeit. Wenn Descartes fähiger – französisch: *plus habile* – wäre als andere, das heißt: fähig genug wäre, dann könnte er lehren und einen Traktat schreiben. Er wäre dann weniger ein Philosoph auf der Suche nach Wahrheit als vielmehr bereits ein Weiser. Das heisst, er könnte mit seiner ganzen Person und folglich seiner gesamten Autobiographie eintreten. Damit wäre gleichzeitig die Notwendigkeit von Autobiographie aufgehoben, weil Autobiographie und Lehrschrift ineinander

übersetzbar wären. Autobiographie ist vonnöten, weil er keinen Traktat schreiben kann, sondern bloß einen *Discours*.

Die spezifische Fiktionalität des *Discours* steht im Zusammenhang mit mangelnder Fähigkeit. Der *Discours* findet Rückhalt in seinem eigenen autobiographischen Modus, weil Descartes nicht lehren, sondern nur aufzeigen kann. Diese Autobiographie kann nicht vollständig und umfassend und somit frei von aller Fiktionalität sein, weil Descartes kein Weiser von umfassenden intellektuellen und epistemischen Fähigkeiten ist. Eine umfassende und vollständige Autobiographie ohne jede Fiktion würde ein vollkommenes und makelloses Leben eines Weisen als ihren Gegenstand verlangen, ein Leben, in dem keine unwürdigen oder fehlleitenden Details das Gesamtbild trüben. Descartes kann sich jedoch nicht als Weisen mit überragenden Fähigkeiten darstellen, und deshalb kann seine Autobiographie auch nicht vollständig, umfassend und damit nicht-fiktional sein. Teile werden ausgelassen, die Fiktionalität verhindert eine feste Basis sowie eine allen Beispielen gemeinsame Grundlage.

Die Fiktionalität hebt Descartes' *Discours* wie bereits gesagt auch vom Bekenntnis ab. Denn zumeist wird die Erkenntnis eigener mangelnder Fähigkeit gar nicht erst anerkannt oder wenn anerkannt, dann doch geheim gehalten und nicht geäußert oder gar veröffentlicht. Insofern hat auch das Konstatieren mangelnder Fähigkeit im Ansatz Bekenntnischarakter. Doch die Struktur des *Discours* ist nicht die eines Bekenntnisses. Das Bekenntnis war davon geprägt, dass das Subjekt die Wahrheit über sich selbst sagt. Im *Discours* ist Descartes' Anwesenheit zwar spürbar, er selbst schließt sich in den *Discours* ein und auch sein Leben wird eingeschlossen, dennoch sagt Descartes im *Discours* eben nicht die vollständige Wahrheit über sich selbst. In einer Variation der Struktur der antiken *parrhesia* verbindet sich Descartes in dem *Discours* auch nicht mit einer vorgängigen Wahrheit, sondern mit einem Projekt: dem Prozess des Erreichens der Wahrheit.

Wahrheit ist bei Descartes gefasst als Evidenz durch Klarheit und Deutlichkeit. Wahrheit ist Erkenntnis-Wahrheit, nicht wie bei den antiken Stoikern und Epikureern Sprechakt-Wahrheit. Darüber hinaus gibt es einen grossen Verweisungszusammenhang von Wahrheiten. Wahrheiten setzen sich zusammen aus einfacheren Wahrheiten, und daher kann man davon ausgehen, dass es potentielle Wahrheiten gibt, die noch nicht in aller Klarheit und Deutlichkeit als Evidenz gefasst werden. Während im 1. und 2. nachchristlichen Jahrhundert die Zukunft aufgrund ihrer Ungewissheit explizit aus dem Skopus der Sorge um sich ausgeschlossen wurde, schließt Descartes diese potentiellen Wahrheiten, deren Erfassung in der Zukunft liegt, mit ein: Descartes' praktische Philosophie ist ein epistemisch-existentielles Projekt.

Während man in der antiken *parrhesia* darauf vertraute, dass es bestimmte Wahrheiten über die Lebensführung gibt, in der *physiologia* auch Wahrheiten über die Natur, während in der Antike also das Feld der Wahrheit grundsätzlich abgeschlossen erschien, ändert sich die Situation grundsätzlich mit der philosophischen Generalisierung der Ableitbarkeit von Wahrheit sowie der neu wahrgenommenen Offenheit des Gesamtzusammenhangs der Wahrheiten in der Jetzt-Zeit hin zur Zukunft.

Die Descartes'sche *franchise* als *parrhesia* versucht nicht mehr, das Subjekt zu verbinden und zu transformieren mit einer vorhandenen Wahrheit, sondern mit einem Prozess oder mit einem Projekt. Descartes kann nicht nur wegen seiner fehlenden Fähigkeiten kein Weiser oder kein Meister sein, sondern auch, weil der Endpunkt des Projekts noch nicht erreicht ist, an dem man erst die Gesamtheit der Wahrheiten überblicken kann und die einzelnen Wahrheiten damit feststehen und als Evidenzen nachvollzogen wurden. Umso wichtiger wird es, den Anfang des Projekts richtig gesetzt und erfasst zu haben. Und nebenbei gilt es zu berücksichtigen, dass ein Projekt ein praktisches Unternehmen ist, man *tut* etwas in einem Projekt, ein Projekt zeitigt konkrete Ergebnisse, und Descartes stellt sich mehr als alles andere als einen *praktischen* Philosophen dar. Foucault sagt in diesem Zusammenhang der praktischen Wirklichkeit der Philosophie über die *parrhesia*:

»Akteur der Wahrheit, Philosoph zu sein und als Philosoph für sich das Monopol der *parrhesia* in Anspruch zu nehmen, das bedeutet nicht nur zu beanspruchen, daß man die Wahrheit im Unterricht, in den Ratschlägen, die man erteilt, in den Reden, die man hält, äußern kann, sondern daß man wirklich, in seinem Leben, ein Akteur der Wahrheit ist.« (Foucault 2009, 404)

Foucault weist zudem auf die Rolle des Briefeschreibens in der *parrhesia* hin.²²⁵ Auch Descartes beschränkt sich mit seiner *franchise* oder *parrhesia* nicht auf den *Discours* und die *Meditationen*. In manchen seiner Briefe kann man Descartes besonders deutlich als Parrhesiasten am Werk sehen, der eine rationalistische Philosophie der Lebensform vertritt. So zum Beispiel im Brief an Constantijn Huyghens aus dem Jahr 1637, in dem Descartes seinen Adressaten bittet – diesmal nicht seine *franchise* – sondern seine *liberté* zu entschuldigen:

»Ich bitte Sie, die Freiheit [*liberté*] zu entschuldigen, die ich mir [...] mit der Darlegung meiner Gefühle als Philosoph nehme [*de mettre ici mes sentiments en Philosophie*]« (B, 86; AT I, 373)

Nach einer Fiebererkrankung war die Madame de Zuylechem, die Ehefrau von Huyghens, verstorben. Huyghens hatte sie aufopferungsvoll gepflegt. Descartes, sich die parrhesiastische Freiheit nehmend, als Philosoph zu sprechen, ermahnt Huyghens nun, wo jeder Grund für Hoffnung verloren ist, wieder zu seiner "gewohnten Ruhe des Geistes" zurückzukehren, die er dadurch erlangt hatte, dass er "sich ganz und gar nach den Vorschriften der Vernunft regier[te]". Während der Schmerz noch nützlich (*utile*) war, um ihn wachzuhalten und ihn seine Pflicht an seiner kranken Frau nicht vergessen zu lassen, habe er seine Nützlichkeit nun nach ihrem Tod verloren. Descartes rät Huyghens, dass er als starke und generöse Seele, um die Bedingungen unserer Natur wissend, sich der Notwendigkeit ihres Gesetzes unterwerfe, mit dem Ziel, so "wie die Weisen [*les sages*] sich bei allen Schicksalsschlägen glücklich [zu] fühlen". Descartes weiß, dass "die schwachen Geister diese Überlegung keineswegs billigen", dennoch hat er diesen parrhesiastischen Rat an seinen Freund, auch in der Grenzsituation des Verlusts

²²⁵ Foucault 2009, 433.

eines geliebten Menschen restlos einer rationalistischen Maxime zu folgen, einen Rat, der damit ganz einer rationalistischen Philosophie der Lebensform entspricht. Descartes geht davon aus, dass Huyghens als Rationalist in jenem Prozess der Transformation der eigenen Seinsweise gemäß der Vernunft vergleichsweise weit fortgeschritten ist, wodurch er sich laut Descartes von "schwachen Geistern" unterscheidet. Und diese Transformation ist die Voraussetzung dafür, dass Descartes in dieser Form überhaupt mit Huyghens sprechen kann (B, 84-86; AT I, 371-373). In einem späteren Brief an Elisabeth von Böhmen spricht er erneut davon, dass er sich die Freiheit, *liberté*, nimmt, seine Meinungen, *sentiments*, zu schreiben (B, 293; AT VI, 220). Er teilt ihr mit:

»ich begreife leicht die Vielzahl von Mißhelligkeiten, die unausgesetzt in Erscheinung treten und umso schwieriger zu überwinden sind, als sie oft derart beschaffen sind, daß die wahre Vernunft es nicht gebietet, sich ihnen direkt entgegenzusetzen und zu versuchen sie zu verjagen. Das sind häusliche Feinde, bei denen man durch den Zwang, mit ihnen umzugehen, gezwungen ist, unaufhörlich auf der Hut zu sein, um zu verhindern, daß sie schaden; und ich finde dagegen nur ein einziges Heilmittel, das darin besteht, seine Vorstellungskraft und seine Sinne so sehr wie möglich davon abzulenken und [nur] den Verstand [*l'entendement* ...] bei ihrer Betrachtung zu gebrauchen, wenn man durch Klugheit [*prudence*] dazu gezwungen ist.« (B, 292; AT IV, 218)

Zudem führt er sich selbst und seine gesundheitlichen Schwierigkeiten sowie deren Heilung als ein Beispiel an. Descartes achtet also darauf, ob sein Gegenüber fähig ist, philosophische Parrhesia an- und aufzunehmen.

In einem Brief an Alphonse Pollot aus dem Jahr 1641 (B, 227f.; AT III, 278-280) erscheint Descartes' Rat angesichts des Verlusts eines geliebten Menschen zunächst nicht mehr so harsch wie noch in seiner Korrespondenz mit Huyghens. Descartes spricht davon, dass er ein Jahr zuvor den Verlust von zwei geliebten Menschen verkraften musste. In jenem Jahr starben Francine, seine uneheliche Tochter, und sein Vater. Descartes spricht hier zwar von sich selbst, jedoch nicht unbedingt als philosophischer Parrhesiast. Pollot hatte zwar an Descartes Kritik an seinem *Discours* übersandt, die ihm willkommen gewesen war, dennoch scheint Descartes einen Unterschied zu sehen zwischen dem Höfling und Staatsmann Pollot einerseits und andererseits Huyghens und Elisabeth von Böhmen, die er beide – anders als Pollot – als mögliche Adressaten von Parrhesia ansieht.

Insgesamt kann man also sagen, dass Descartes einige der überkommenen Charakteristika der *parrhesia* modifiziert, die wichtigsten aber fortführt. Für Descartes ist die Kommunikation mit dem *Discours* wichtig, wenn er betont, dass er selbst nicht einschätzen kann, ob er mit dem *Discours* etwas Wertvolles aufgezeigt hat, und er daher diese Entscheidung dem Publikum überlässt. Bereits in seiner autobiographischen Kritik an der Scholastik spricht er offen von einem Akt der Freiheit, auch später betont er des öfteren, dass er sich die Freiheit nimmt, etwas zu äußern. Und er verhandelt die politischen Aspekte des *Discours*, dies jedoch sehr verhalten und stets in dem Bemühen, nicht als allzu radikal zu gelten -- selbst wenn seine Geste des Selbst-Denkens und der Emanzipation von der christlichen

Pastoralmacht eine wichtige Vorbereitung der bürgerlichen Revolution von 1789 gewesen ist. Bereits Tornau hatte betont, wie sehr Descartes um einen einfachen und klaren Stil bemüht ist,²²⁶ selbst wenn dann der *kairos* in gedruckter Kommunikation nicht mehr wirklich greifen kann. Eine wichtige Übereinstimmung der Descartes'schen *franchise* mit der klassischen *parrhesia* ist das gleiche Ziel, nämlich eine Transformation beim Hörer oder Leser hervorzurufen, darauf wird noch im Zusammenhang mit den *Meditationen* genauer einzugehen sein. Ein Lehrer/Schüler-Verhältnis dagegen war Descartes nicht bereit, mit dem *Discours* einzugehen. Die Abgrenzung von Rhetorik und Schmeichelei wird deutlich insbesondere in der Auseinandersetzung mit dem Rhetorik-Professor Gassendi, hier zeigt sich auch Descartes' Versuch, durch harsches Aussprechen von Wahrheit bei Gassendi einen parrhesiastischen Effekt hervorzurufen, was jedoch letztlich gescheitert ist. Die wichtigste und entscheidende Übereinstimmung jedoch von Descartes'scher *franchise* und klassischer *parrhesia* ist und bleibt Descartes' Bestreben, mit dem *Discours* eine Verbindung des wissenschaftlichen Projekts, dem Prozess des Erreichens der Wahrheit, mit seinem eigenen Leben und seiner eigenen Lebensführung herzustellen.

Wenn Descartes' Rationalismus eine Philosophie der Lebensform ist, so bedeutet das, dass die Frage nach dem Philosophen eine zentrale Rolle erhält. In der Geschichte der Philosophie war die sokratisch-platonische Philosophie die erste, die sich als eine Philosophie der Lebensform verstehen lässt. In der sokratisch-platonischen Philosophie der Lebensform war Sokrates der exemplarische Philosoph, der sein Leben durch Philosophie geformt hat. Doch von Sokrates selbst sind keine Texte überliefert. Die kleinen Schlaglichter, die von Aristophanes, Xenophon und Aischines von Sphettos²²⁷ auf das Leben und die Lehren von Sokrates geworfen werden, verblassen vor den Strahlen des Zentralgestirns der Texte Platons, die das Bild von Sokrates als Philosophen bis in die Details nachzeichnen und die sogar insgesamt die Frage nach dem Philosophen allererst aufwerfen. Die sokratisch-platonische Philosophie als Lebensform wird also zuerst ausformuliert in den Dialogen Platons, in den Grenzen dessen, was Platon nach Sokrates' Maßgabe überhaupt als in der Schrift darstellbar ansieht.

Bei Descartes finden sich durchaus einige sokratisch-platonische Echos,²²⁸ zum Beispiel in seinem Betonen der eigenen Unwissenheit im Ausgang seines Studiums, oder in der von Platon entscheidend mitgeprägten philosophischen Parrhesia, vor allem aber in seinem Beharren auf der für das Philosophieren nötigen Trennung von Körper und Seele.²²⁹ Dennoch kritisiert Descartes die antike, von Platon und

²²⁶ Tornau 1900, 67.

²²⁷ Hadot 2002, 30.

²²⁸ »for all his 'modernity' Descartes was in many aspects attracted by the ancient conception of what ought to be achievable by a fully developed philosophy.« (Cottingham 1998, 9).

²²⁹ Im *Phaidon* 64a-65a sagt Sokrates, dass Philosophie mehr als alles andere *melete thanatou* ist, die Übung des Sterbens, weil der Tod die Trennung von Körper und Seele ist, und der

Sokrates herstammende Philosophie der Lebensform.²³⁰ Zum einen, weil sich die antike Philosophie der Lebensform nicht darüber im Klaren war, wie genau sich Körper und Seele unterscheiden. Zum anderen, weil die antike Philosophie auf ihrem Fundament, das für Descartes in ihrem weitreichenden mathematischen Wissen bestand, nichts der Ordnung und Exaktheit der Mathematik Angemessenes aufgebaut hat. Und schließlich ist jeder Versuch, sein eigenes Leben nach den historischen Vorbildern einzurichten, wie Descartes meint, stets von der Gefahr begleitet, sich damit zu übernehmen und sich in Extravaganzen zu verlieren. Von dieser Kritik wird nicht nur das Vorbild des platonisch-sokratischen Philosophen getroffen, sondern ganz ähnlich auch das Bild des aristotelisch-scholastischen, spekulativen Philosophen, wie Descartes dies ausgemalt hatte.²³¹

Dass der *Discours de la méthode* eine philosophische Autobiographie ist, steht dabei in enger Verbindung mit Descartes' eigener Kritik an der antiken Konfiguration der Philosophie als Lebensform, denn er versucht insbesondere durch das Verfassen einer Autobiographie und deren Darbietung an die Leser die von ihm aufgezeigten Mängel der antiken Philosophie der Lebensform zu beheben. Mit seiner aus der Mathematik abstrahierten Methode zieht Descartes eine Verbindung von Mathematik und Selbst; die Methode dient nicht nur dem Lösen abstrakter wissenschaftlicher Probleme, sondern vor allem, wie Descartes betont, der Selbstformung und auch dem Umgang mit der spezifischen Zeitlichkeit des Selbst und des Denkens. Wie Descartes diese Selbstformung aufgefasst und auf sein eigenes Leben angewandt hat, davon berichtet er autobiographisch.

Und auch der Gefahr, sich mit der Einrichtung des eigenen Lebens nach der Philosophie zu übernehmen und sich in Extravaganzen zu verlieren, begegnet Descartes mit philosophischer Autobiographie. Zum einen ist Autobiographie stets ausgerichtet auf ein Publikum. Descartes legt seine Philosophie dem Publikum zur Prüfung vor und beschreibt gleichzeitig autobiographisch die Verbindung, die er mit seinem eigenen Leben zu seinem philosophischen Projekt eingegangen ist. Zum anderen fixiert er mittels Autobiographie die eigenen Unvollkommenheiten, um somit umso mehr jener drohenden Gefahr aus dem Weg zu gehen, der philosophischen Hybris zu verfallen.

Dabei ist die enge Verbindung, die Descartes mittels Autobiographie zu seinem Publikum eingeht, durchaus ambivalent, wie bereits gezeigt wurde: Descartes will nicht als partikularer Sonderfall verstanden werden, sondern hat auch noch mit seiner Autobiographie einen allgemeinen und philosophischen Anspruch. Das zeigt sich zum Beispiel an seiner autobiographischen Kritik der Institution der scholastischen wissenschaftlichen Lehre. Darüber hinaus braucht er für sein

Philosoph mehr als alles andere diese Trennung anstrebt (Hadot 2002, 67). John Cottingham bestätigt die Orientierung, die Descartes durch die platonische (und die darauf aufbauende augustinische) Tradition erfahren hat (2006, 191).

²³⁰ John Cottingham weist darauf hin, dass die *persona* des Naturphilosophen, die in Descartes' Werken zu finden ist, nicht nur in der Perspektive der neuen *scientia* verstanden werden darf, nach Massgabe von Medizin, Mechanik und Physik, sondern dass dort genauso eine wichtige Kontinuität zur antiken *sapientia* zu finden ist (Cottingham 2006, 201).

²³¹ Wie dies in oben im entsprechenden Abschnitt gezeigt wurde, in der *Einleitung: Descartes als praktischer Philosoph*.

philosophisches Projekt eine gewisse Freiheit und Offenheit, was er damit erreicht, dass er seine Autobiographie als Fabel rubriziert.

Der Überzeugungseffekt, den er mit dem Discours erreichen will, hat unter anderem einen ganz literarischen Aspekt, denn er stellt sich selbst als ein Beispiel dar, dies jedoch in einer heterogenen Aufsplitterung. Die Denkfigur des Wegs, die er benutzt, um sein eigenes Leben darzustellen, taucht im Plural und in verschiedenen Kontexten auf, vor allem im politischen Kontext, aber auch im Kontext des durchaus physiologisch verstandenen Denkens. Die Denkfigur des Hauses schließlich dient dazu, nicht nur Politik und Wissenschaft miteinander in einem einzigen Konnotationskontext zu versammeln, sondern auch, um ein Bild des jeweils eigenen Lebens und der darin enthaltenen philosophischen Transformationen zu liefern, was genauso einen Überzeugungseffekt beim Leser hervorrufen kann und soll.

Wie Descartes in einem Brief an Jean de Silhon aus dem Jahr 1637 ankündigt, ist der wichtigste Unterschied zwischen dem *Discours de la méthode* und den späteren *Meditationes de prima philosophia* die unterschiedliche Ausarbeitung der Zweifelsmeditation.²³² Und gerade in der Zweifelsmeditation sieht Descartes seine ausführliche und nachvollziehbare Erklärung dessen, wie man genau Körper und Seele richtig voneinander trennt,²³³ und das Fehlen solcher Erklärung war einer seiner wichtigsten Kritikpunkte an der antiken Philosophie der Lebensform. Im nächsten Kapitel wird es folglich darum gehen, vor allem diesen Punkt zu klären und in diesem Zuge aufzuzeigen, inwieweit auch die *Meditationes* nicht rein theoretizistisch zu verstehen sind, sondern im Gegenteil eine Schrift, in der unter anderem auch ein autobiographisches Element eine unverzichtbare Rolle spielt. Der praktische Philosoph konstituiert sich durch eine Praxis, in letzter Konsequenz wird die Frage nach dem Philosophen von Descartes also nicht mit einer weiteren Theorie, sondern mit der autobiographischen Darstellung einer Praxis dargestellt.²³⁴

²³² B 79f.; AT I, 353.

²³³ Auch im Brief vom 22. Februar 1638 an Pater Vatier spricht Descartes noch davon, dass er »es nicht wagte, [s]ich über die Gründe der Skeptiker auszubreiten, noch auch alle Dinge zu sagen, die notwendig sind *ad abducendam mentem a sensibus*« (B, 100; AT I, 560), vor allem in einem Buch, das ganz in Französisch geschrieben ist (wie er auch vorher bereits an Mersenne schrieb, siehe B, 77; AT I, 350).

²³⁴ Dazu passt, dass Descartes zwar eine Praxis beschreibt, wie man Körper und Geist trennen kann, sich jedoch nicht dazu durchringen kann zu sagen, dass man ein Wissen oder eine *scientia* von der Verbindung und Interaktion von Körper und Seele beim Menschen haben kann. Siehe dazu Ahlstrom 2010, 297-311.

2. Die *Meditationen* als autobiographische Philosophie

"Während das objektive Denken gegen das denkende Subjekt und dessen Existenz gleichgültig ist, ist der subjektive Denker als existierender wesentlich an seinem eigenen Denken interessiert und existiert in ihm. Deshalb hat sein Denken eine andere Art von Reflexion, nämlich die der Innerlichkeit, die des Besitzes, wodurch es diesem Subjekt und keinem anderen angehört. Während das objektive Denken alles aufs Resultat abstellt und der ganzen Menschheit zum Betrügen durch Abschreiben und Hersagen des Resultats und des Fazits verhilft, stellt das subjektive Denken alles auf das Werden ab und läßt das Resultat aus, teils weil es eben dem Denker gehört, da er den Weg hat, teils weil er als Existierender ständig im Werden ist, was ja jeder Mensch ist, der sich nicht wie ein Narr dazu hat verleiten lassen, objektiv zu werden, oder dazu, unmenschlicher Weise die Spekulation zu werden."

Sören Kierkegaard

Einleitung: Argumente und Meditationen

Die Lektüren von Descartes' *Meditationes de prima philosophia* wurden im Laufe der vergangenen Jahrhunderte von vielen verschiedenen teils impliziten, teils expliziten Grundannahmen geleitet: In Voltaires Frankreich zum Beispiel las man die *Meditationen* vor dem Hintergrund der damals aktuellen Newton-Rezeption als "philosophischen Roman"; Kant sah die *Meditationen* insgesamt als im Kern verfehlten "empirischen Idealismus"; Hegel dagegen meinte, dass mit den *Meditationen* Sein und Denken in eins gesetzt wurden, worin der Anfang der neuzeitlichen Philosophie bestünde.²³⁵ Eine der heute vorherrschenden Zugangsweisen zu den *Meditationen* ist deren Rekonstruktion im Hinblick auf Argumente.

In dieser Perspektive finden sich in der Ersten Meditation die Argumente für den Skeptizismus: das Traum-Argument sowie das Argument des *mauvais génie*; in der Zweiten Meditation taucht das berühmteste aller auf, das *Cogito*-Argument. Die Dritte Meditation wartet dann mit dem Argument der Existenz Gottes aus dessen Vollkommenheit auf, die Fünfte mit dem ontologischen der Existenz Gottes, die Sechste schließlich mit dem Argument der Existenz der externen Welt. Alle diese Argumente werden zumeist verstanden als zur Erkenntnistheorie zugehörig und durchaus jeweils für sich allein bearbeitbar. Folglich wird die Frage nach dem Grund für Descartes' eigene Titulierung seiner Schrift als *Meditationen* als reines Darstellungsproblem gesehen, und nicht Sachproblem. Diese Darstellungsweise der

²³⁵ Siehe Schütt 1998.

Argumente im Rahmen von Meditationen mag dann zwar als geglückt und in besonderem Maße beiträgend zur jahrhundertelangen Erfolgsgeschichte des Textes beurteilt werden, für die Rekonstruktion der Argumente ist dies zumeist jedoch ohne Belang. Ob ein Argument als Teil einer Meditation dargestellt wird oder nicht, letztlich *kann* das auch nicht in der philosophischen Diskussion und Bewertung der Gültigkeit und Stichhaltigkeit dieses Arguments berücksichtigt werden: Es ist der propositionale Gehalt eines Arguments, der in letzter Konsequenz nur zählt.

Dieser Lesart der *Meditationen* mag dann die implizite oder explizite generelle Überzeugung entsprechen: Philosophieren ist Argumentieren. Wenn diese Überzeugung jedoch als Gleichsetzung und ganz apodiktisch vertreten wird, führt das zu Verzerrungs- und Verkürzungseffekten, auch und gerade bei der Lektüre von Descartes' *Meditationen*.²³⁶ Allein deshalb ist es bereits gewinnbringend, mögliche Alternativen zu jener Überzeugung aufzuzeigen. Und tatsächlich bietet sich eine gewisse Lektüre der *Meditationen* an, die eine andere Grundausrichtung verfolgt: die *Meditationen* könnten durchaus – wie deren Titel nahelegt – ein eigener Vorschlag für eine besondere Ausformung jener philosophischen Übung namens Meditation sein.²³⁷ Und interessanterweise liefert Descartes selbst nicht nur Hinweise, dass er seinen Text in dieser Weise als Meditation rezipiert wissen wollte, sondern darüber hinaus auch noch eine eigene Version der Kritik jener Gleichsetzung von Philosophieren und Argumentieren.

Bevor diese beiden Punkte einleitend weiter ausgeführt werden, soll vorher noch einmal – gleichermaßen als eine Vergewisserung für die eigene Lektüre – mit Stanley Cavell eine zeitgenössische Alternative zu jener Gleichsetzung von Philosophie und Argument vorgestellt werden.

Cavell

Bekanntlich liefern die Schriften von Ralph Waldo Emerson und von Henry Thoreau zentrale Orientierungspunkte für jene Form von Philosophie, die Stanley Cavell mit seinen eigenen Überlegungen verfolgt. Doch sowohl Emerson als auch Thoreau haben es Cavell zufolge schwer, schwer vor allem bei amerikanischen Universitätsphilosophen, anerkannt zu werden als dem Bereich der Philosophie

²³⁶ Robert C. Scharff charakterisiert diese zu kurz greifenden Interpretationen durch eine dreifache Dekontextualisierung: »First, by constructing a logic of pure inquiry that ignores his narrative of the actual inquiry process, they produce a falsely idealized, ahistorical model of scientific understanding. Second, they totalize this ideal model by ignoring Descartes's explanations about extra-scientific matters that must be left behind. The first move glorifies the View from Nowhere; the second, scientism. However, the third, and to this day the least-questioned sort of decontextualization that Cartesian readings of the *Meditations* keep alive, is the idea that philosophical reflection on one's inquiry process and on what there is to inquire about can be made just as ahistorical and just as insensitive to extra-scientific matters as the inquiry process itself and the scientific naturalism it promotes. What a close reading of Descartes's writings shows, however, is that the *meditator* who actually *reflects* on thinking in the *Meditations* remains too modest and too worldly to follow out any of these three decontextualizing tendencies.« (Scharff 2006, 493).

²³⁷ Hatfield 1986, 69.

überhaupt zugehörig. Cavell sieht dies als Auswirkung jener Tatsache an, dass – ganz unabhängig von den Fragen nach begrifflicher Genauigkeit – die Werke von Emerson und Thoreau im Großen und Ganzen nichts aufweisen, was man Argumente nennen könnte. Dennoch möchte Cavell die Intuition verfolgen und ausformulieren, dass die Texte von Emerson und Thoreau tatsächlich den Namen "Philosophie" rechtfertigen. Aufgrund der minimalen Ausprägung von Argumentation bei seinen beiden Autoren wurde er von Berufsphilosophen in dieser Sache jedoch einfach nicht gehört. Doch obwohl Cavell immer wieder versucht, Emerson und Thoreau als genuine Philosophen darzustellen, sieht er andererseits im Fehlen von Argumenten bei diesen beiden ein wichtiges Problem für das Verständnis von Philosophie überhaupt:

»no one should rest easy at the idea of philosophy abandoning the business of argument.« (Cavell 1988, 14)

Cavell steht daher vor einem Dilemma: er möchte Emerson und Thoreau als Teil der Philosophie, als Philosophen begreifen können, obwohl doch in ihren Werken Argumente oder Argumentationen keine prominente oder tragende Rolle spielen, und dennoch möchte er andererseits nicht einfach für eine Form von Philosophie sprechen, die das Argumentieren ganz aufgibt oder zur Nebensache erklärt.

Denn Argumentation ist für Cavell letzten Endes eine Art und Weise des Annehmens der Verantwortung für die eigene Rede, worauf Philosophie nicht verzichten kann. Im Spiel des Wechsels von Frage und Antwort, *quaestio* und *responsio*, das Argumentation ausmacht – ganz gleich, ob ich selbst Fragen stelle und auch selbst die Antworten darauf gebe, oder ob ich auf die Fragen anderer antworte – immer liegt diesem Spiel die Bereitschaft als Voraussetzung zugrunde, diese Antworten überhaupt zu geben, mich auf die Befragung einzulassen und somit zu versuchen, in einem grundsätzlichen Sinn Verantwortung für meine Rede zu übernehmen; und dies vor allen eventuellen Zweifeln, in welchem Ausmaß diese Verantwortung zu übernehmen überhaupt möglich ist. Diese Selbstverpflichtung zur Verantwortung für die eigenen Aussagen könnte – so führt Cavell an – noch eine ganz andere philosophische Form annehmen als die der Argumentation. Und obwohl Emerson und Thoreau aufgrund ihrer Enthaltensamkeit hinsichtlich Argumentation kaum in jenes zeitgenössische philosophische Spiel der Argumente aufgenommen werden können, hätte dann die Intuition, dass diese beiden dennoch genuine Philosophen sind, mit jener alternativen Form der Selbstverpflichtung zur Verantwortung für die eigene Rede dennoch eine zweite Chance, sich Gehör zu verschaffen:

»suppose that what is meant by argumentation in philosophy is one way of accepting full responsibility for one's own discourse. Then the hearing I require depends on the thought that there is another way, another philosophical way (for poetry will have its way, and therapy will have its way) of accepting that responsibility.« (Cavell 1988, 14)

Cavell möchte also jenes der Überzeugung Zugrundeliegende, Philosophie sei immer, ausschließlich und notwendigerweise Argumentation, aufrechterhalten: die

Voraussetzung nämlich, dass Philosophie nicht ohne den Versuch auskommt, die Verantwortung für die eigene Rede zu übernehmen. Dabei gibt es durchaus verschiedene Wege, diese Verantwortung anzunehmen. Dichtung zum Beispiel hat einen eigenen Weg, genauso wie psychoanalytische Therapie. Und insbesondere in der Philosophie kann es noch einen anderen Weg geben als den der Argumentation. Worauf sich dieser andere Weg dann einlassen müsste, dafür finden sich erste Hinweise schon in Cavells frühen Texten, in denen er bereits solchen Phänomenen seine Aufmerksamkeit schenkte. So führt Cavell in seinem Buch über Thoreau, *The Senses of Walden* (1972), ohne jegliche abschließende oder umfassende Absicht einige Rezeptionseffekte eines Diskurses an:

»You can no more tell beforehand whether a line of wording will cleave you than you can tell whether a line of argument will convince you, or an answer raise your laughter. But when it happens, it will feel like a discovery of the a priori, a necessity of language, and of the world, coming to light.« (Cavell 1972, 43)

Wenn also Verantwortung für die eigene Rede zu übernehmen auch heißen muss, Verantwortung für die Effekte der eigenen Rede zu übernehmen, so wird deutlich, dass es dabei nicht nur um die Herstellungsmodalitäten des Diskurses gehen kann oder das argumentative Beharren auf einer Position, sondern auch und vor allem um die Rezeption. Und die Veränderungen, die durch sprachliche Rezeption bewirkt werden, fächern sich hier auf: eine Zeile eines Textes kann einen bleibenden Eindruck hinterlassen, ein Argument kann mich überzeugen, eine Replik kann mich zum Lachen bringen.

Die beiden wirkungsmächtigen Alternativen zum Argument, die Cavell in jener offenen Aufzählung anführt, beschäftigen ihn nun auch später noch in ähnlicher Weise, wenn auch in einem engeren philosophischen Kontext. Auch hier geht es um einen bleibenden Effekt, um Überzeugung im Zusammenhang mit einer Wortwahl, mit einem Argument oder mit poetischen Konstrukten -- denn auch Komik kann ein poetisch-ästhetisches Gebilde sein. So sagt Cavell in einem Interview mit James Conant Ende der achtziger Jahre:

»If you give up something like formal argumentation as the route to conviction in philosophy, and you give up the idea that either scientific evidence or poetic persuasion is the way to philosophical conviction, then the question of what achieves philosophical conviction must at all times be on your mind. The obvious answer for me is that it must lie in the writing itself. But in what about the writing? It isn't that there's a rhetorical form, any more than there is an emotional form, in which I expect conviction to happen. But the sense that nothing other than this prose just here, as it's passing before our eyes, can carry conviction, is one of the thoughts that drives the shape of what I do.« (Conant 1989, 59)

Für Cavell ist also die Frage, wie in der Philosophie Überzeugung erreicht wird, von größter Bedeutung. Und er sucht einen Weg, die Überzeugungskraft von Philosophie abseits von Argumentation, von wissenschaftlicher Evidenz und von poetischer

Überredung zu ergründen. Für Cavell bleibt nach dem Abweisen jener beiden möglichen Kandidaten von dichterischer Überredung und wissenschaftlicher Evidenz nur noch die Schrift oder der Text (*the writing*) selbst übrig, die ihm in einer Situation begegnet, die eine Überzeugung trägt und überträgt. Es geht ihm folglich nicht um Überzeugung als Ergebnis von Rhetorik und auch nicht um Überzeugung als psychologischen Vorgang. Es geht ihm um philosophische Überzeugung im Zusammenhang und in Interaktion mit dem Geschriebenen.

Etwas später in dem gleichen Interview führt Cavell dies noch weiter aus. Philosophie sollte nicht versuchen einen Modus zu finden, in dem sie sich nicht mehr an Problemen orientiert, sondern sollte sich in einer Art und Weise manifestieren, dass klar wird, dass das Angehen von Problemen zusammenfallen kann mit dem Herangehen an einen Text, so dass Philosophie als Vorgang oder Prozess dann kaum mehr gleichzusetzen ist mit Argumentation, sondern vielmehr mit einem Modus des Lesens:

»My interest is not to deny that philosophy may well study problems; on the contrary; it is essential to what I am saying to insist that it can. But at the same time to manifest the idea that this is not the inevitable way of looking at the matter, and furthermore that philosophy's address to problems can, in certain cases, be seen to be a certain address to certain kinds of texts. It is part of my interest here to portray the process of philosophy as a mode of reading rather than as a devotion to argumentation.« (ebd., 63)

Wie ein Kommentator bemerkte: Cavell interessiert sich nicht nur dafür, wie man bei einem Leser der eigenen Texte Überzeugung hervorrufen kann, sondern auch und mehr noch, wie man selbst als Leser eine Überzeugung annehmen kann. Der Cavell'sche Philosoph ist also weniger ein Produzent eines Textes oder Arguments, sondern vor allem ein exemplarischer Rezipient eines Textes:

»the philosopher turns from the position of one engaged in the business of producing a text or discourse to the position of one who is engaged in reading or receiving a previously existing text. This reversal is already a reversal from an idea of thinking as a type of production (whether of an argument or a text) to an idea of thinking as a kind of reception.« (Gould 1998, 148)

Der gleiche Kommentator, Timothy Gould nämlich, gibt auch einen ersten Hinweis, wie Descartes in diese neue Konstellation passen könnte. Gould attestiert Cavell einen Argwohn gegen die bestehende Form von Autorität in der Philosophie:

»No doubt this willingness to forgo all such authority in his activities of reading and writing has to do with his distrust of the pattern of interests around which philosophical authority has been organized since roughly the time of Descartes. This sort of authority implied, among other things, a certain picture of philosophical progress and interest. And within that pattern of interests, argumentation was already destined to be central, and reading was already destined to be secondary and derivative.« (Gould 1998, 163)

Seit Descartes werde in der Philosophie Autorität mehr und mehr durch

Bezugnahme auf den philosophischen Fortschritt aufgebaut, und dazu gehört, dass mehr argumentiert wird als gelesen, oder mehr noch: dass sich der Philosoph eher als Argumentierender manifestiert und weniger als Lesender. Doch Cavell selbst stellt bei Descartes noch eine Gemengelage fest. Zumindest stellt er fest, dass es wichtige Passagen in Descartes' *Meditationen* gibt, die nicht argumentativ sind:

»After arriving at the cogito, Descartes immediately raises the question of his metaphysical identity: ‚But I do not yet know sufficiently clearly what I am, I who am sure that I exist.‘ He raises this question six or seven times | over the ensuing seven or eight paragraphs, rejecting along the way such answers as that he is a rational animal, or that he is a body, or that his soul is ‚something very rarefied and subtle, such as wind, a flame, or very much expanded air ... infused throughout my grosser components‘, before he settles on the answer that he is essentially a thing that thinks. There is nothing in these considerations to call argument or inference; indeed, the most obvious description of these passages is to say that they constitute an autobiographical narrative of some kind. If Descartes is philosophizing, it follows that philosophy is not exhausted in argumentation.« (Cavell 1988, 108-109)

Wenn also Philosophie nicht mit Argumentieren gleichgesetzt werden kann, wenn es einen anderen Weg gibt als den der Argumentation, für den eigenen Diskurs Verantwortung zu übernehmen, und wenn es das Lesen ist, das als Alternative zur Argumentation auch den Bereich markiert, innerhalb dessen eine Alternative für die Annahme der Verantwortung für die eigene Rede zu verorten ist, so ist es mittels der Autobiographie, dass man Verantwortung für den eigenen Diskurs annehmen kann. Dass es – wie Cavell selbst weiß – in einer Autobiographie in besonderem Maße schwierig ist, Verantwortung zu übernehmen für den eigenen Diskurs, insbesondere weil autobiographische Texte immer sehr viel mehr aussagen, als es der Aussagende weiß und beabsichtigt, das steht dabei auf einem anderen Blatt.²³⁸ Dennoch, für die Überzeugungseffekte, die die Schrift in der Lektüre zeitigt, ist es das Autobiographische, innerhalb dessen diese Effekte letzten Endes gezeigt werden oder sich manifestieren. Überzeugung jenseits von Argumenten – natürlich ist das,

²³⁸ Cavell thematisiert dieses Problem im Zusammenhang mit Emerson: "So the question Emerson's theory of reading and writing is designed to answer is [...] ‚How is it that a text we care about in a certain way [...] invariably says more than its writer knows, so that writers and readers write and read beyond themselves?‘" (Cavell 1988, 117) Daß man beim Schreiben mehr von sich selbst verrät, als jenen Inhalt des geschriebenen Satzes, der auch in einer weiteren Reformulierung des geschriebenen Satzes nicht verlorenginge, das ist ein bekannter Topos in Bezug auf Autobiographien. Lesen jenseits von sich selbst – *to read beyond oneself* – das hieße, dass dann in der Lektüre mehr passieren kann als das Aufnehmen von Wörtern und Sätzen. Leser können also auch jenseits dessen lesen, was der Schreibende geschrieben hat. Offen ist, in welcher Weise wir uns mit einem Text beschäftigen müssten, damit er mehr sagt, als sein Schreiber weiß, oder dass wir mehr lesen als die geschriebenen Worte. Vielleicht genügt es, ihn in einer bestimmten Art und Weise zu lesen; vielleicht ist es nötig, mit einem ausreichenden Maß an Dringlichkeit Fragen an den Text zu stellen; vielleicht sogar, den Text aus einem Zusammenhang des alltäglichen Lebens heraus zu lesen oder ihn in einen solchen Zusammenhang zu stellen; oder vielleicht ist eine Lektüre nötig, in der man offen genug ist, sich von dem Text auch überzeugen zu lassen.

wie Cavell deutlich gemacht hat, eine recht heikle Angelegenheit. Aber wenn es darum geht, eine Art und Weise des philosophischen Lesens zu finden und zu pflegen, in der man überhaupt in der Lage ist, sich überzeugen zu lassen, und gleichzeitig empfänglich für die Frage ist, wie philosophische Überzeugung funktionieren könnte, so ist der Ort des Fragens und das Medium der Manifestation die Autobiographie. Das heisst, es geht dann um jenes komplizierte Interaktionsverhältnis, das zwischen dem Autobiographischen als auch für andere zu lesende Schrift, dem Autobiographischen als dem Akt des Aufschreibens oder Erzählens und dem Autobiographischen als bezogen auf das eigene rezeptive Selbst und die eigene durch Lektüre zu verändernde Lebensform besteht. Das Autobiographische muss dabei eben nicht die Form einer publizierten Autobiographie annehmen, sondern kann auch nur ein paar Zeilen oder Absätze innerhalb einer eigenen Schrift einnehmen oder auch nur durch eine mündliche Darstellung des eigenen Lebens kommuniziert werden (wie dies Adriana Cavarero deutlich gezeigt hat²³⁹). Cavell selbst hat sich dafür entschieden, dementsprechend mit dem Autobiographischen in seinen eigenen Schriften zu experimentieren, wie er in jenem Interview mit Conant klarstellt:

"I have thought in recent years that I ought to try and experiment in some version of the autobiographical, if only in order to test there whether the conviction that I look for and the self-examination that I feel philosophy requires, is or is not better, or differently, or more immediately, or more openly, or more fully, to be achieved that way." (Conant 1989, 60)

Tatsächlich stimmen René Descartes und Stanley Cavell in ihrer Beurteilung und vor allem Kritik an der philosophischen Form des Argumentierens in manchem überein. Beide kritisieren vor allem, dass es beim Argumentieren allzu leicht geschieht, dass die Sache selbst aus den Augen verloren wird, und nur noch der Gewinn des Argumentenabtauschs verfolgt wird. Denn im Spiel der Argumentation kann es ja durchaus einen Gewinner geben, und sei es nur, dass das Gegenüber zu einem gegebenen Zeitpunkt keine Antwort mehr weiss und daher schweigen muss. Doch tatsächlich hilft das Gewinnen einer Argumentation nicht viel, auch der in einem argumentativen Gespräch Unterlegene wird seine Position danach nur selten aufgeben:

»A philosopher will naturally think that the other has to be argued out of his position, which is apt to seem hopeless. But suppose the issue is not to win an argument (that may come late in the day) but to manifest for the other another way. [...] It becomes the perfectionist moment, where one begins showing how to manage individuation, its economy, the power that goes into passiveness.« (Cavell 1990, 31)

²³⁹ »the other is always a narratable self, quite apart from any consideration of the text.« (Cavarero 2000, 34); Cavarero definiert das Selbst als *erzählbar* im Gegensatz zu *erzählt*, weil es beheimatet ist nicht nur einfach in der bewussten und intendierten Ausübung des Erinnerns, sondern in der all diesem zugrundeliegenden Struktur des Gedächtnisses, deren eines Merkmal unter anderen die grundsätzliche Erzählbarkeit ist, dem in jedem Augenblick möglichen und daher spontanen Übergang in den Modus des Erzählens.

Cavell sieht das Manifestieren eines anderen Weges als Alternative zum Argument, wieder und wieder betont er seine »Auffassung von der Philosophie als dem Erreichen des Nichtpolemischen«. ²⁴⁰ Zudem eröffnet er gleichzeitig die weiterführende Perspektive eines ethischen Perfektionismus. Ethischer Perfektionismus ist dabei eine moralische Perspektive, die ein Selbst in einem Verhältnis sieht zu einem Zustand der größeren (nicht absoluten) Perfektion, den das Selbst durch Transformation zu erreichen anstrebt. ²⁴¹ Immer wieder kommt Cavell auf das "attainable, but unattained self" zurück. ²⁴²

Descartes

Was aber ist Descartes' Meinung zum Argumentieren in der Philosophie? Der Eindruck ist leicht zu gewinnen, dass Descartes keine besondere positive Emphase des Lesens versucht oder vertritt, sondern im Gegenteil, dass Descartes sich vor allem sehr pointiert über die Gefahren und Nachteile äußert, die das Lesen birgt. ²⁴³ Dieser erste Eindruck wird später zu modifizieren sein: denn es ist nur eine bestimmte Art und Weise der Lektüre, die Descartes ablehnt. Andererseits findet sich bei Descartes sicherlich nicht die gleiche Abwesenheit von Argumenten, wie Cavell sie für Emerson und Thoreau diagnostiziert. Descartes selbst konstatiert, dass er in den *Meditationen* auch mit Beweisen, oder genauer: Argumenten operiert. Ein einziges Beispiel soll hier zur Illustration genügen. So bringt Descartes ganz explizit ein Argument für die Existenz Gottes:

»Die ganze Kraft dieses Beweises [*vis argumenti*] liegt also in der Einsicht, daß ich nur dadurch so existiere, wie ich bin, nämlich mit der Vorstellung Gottes in mir, daß Gott auch wirklich existiert« (M, 135; AT VII, 52)

Dennoch sieht Descartes das Geschäft der Argumentation oder des Disputierens durchaus kritisch. So schreibt er an Lord Cavendish im Frühjahr 1648, dass die »Argumentationskunst [...] eine oft fehlerhafte Maschine [*une machine souvent défectueuse*] ist.« (B, 416; AT V, 139) Mehr noch, die Art und Weise wie in der Scholastik disputiert wird, ²⁴⁴ ist zumeist nutzlos für die Zwecke der *inventio*:

»Und ich habe auch niemals bemerkt, daß man in Disputationen, die in den Schulen geübt werden, irgend etwas Wahres, das man vorher noch nicht

²⁴⁰ Cavell 2002, 50.

²⁴¹ Hent de Vries weist auf die historische und systematische Verbindung von Cavells "moral perfectionism" und Hadots "Philosophie als Lebensform" hin (de Vries 2006, 80).

²⁴² Dazu insgesamt siehe Saar 2007, 289-301.

²⁴³ Siehe dazu Rothkamm 2009, 352-364.

²⁴⁴ Wahrscheinlich sieht Descartes selbst jedoch noch einen Unterschied zwischen dem Austausch von Argumenten in Form einer scholastischen *disputatio* und einem Argument oder einer Argumentation an sich. Wie gesagt, auch in den *Meditationen* gibt es durchaus Argumente, und Descartes ist der Überzeugung, dass dieser Text, richtig gelesen, dennoch ohne Eristik überzeugt (Eristik ist die Streitkunst, das Eristische ist das Element des Streits oder Wettstreits, griechisch *eris*).

wußte, zutage gefördert hätte. Denn solange es allen nur ums Siegen geht, bemüht man sich weit mehr, das Wahrscheinliche zur Geltung zu bringen als wirklich Gründe für und wider abzuwägen« (D, 113; AT VI, 69)

Ähnlich wie Cavell kritisiert Descartes also das überbordend Eristische des Argumentierens, das einen Philosophen nur allzu leicht dazu treiben kann, das Spiel der Argumentation als Selbstzweck zu spielen und nur noch gewinnen zu wollen. Und daher sagt Descartes ganz folgerichtig über seine *Meditationen*:

»Dies ist der Grund gewesen, weshalb ich lieber Meditationen geschrieben habe und nicht Abhandlungen (*Disputationes*), wie die Philosophen, oder Theoreme und Probleme, wie die Geometer, um nämlich dadurch zu bezeugen, daß es mir nur um die zu tun ist, die sich die Mühe geben wollen, mit mir den Gegenstand aufmerksam zu betrachten und über ihn nachzudenken (*meditari*). Denn allein schon dadurch, daß einer sich anschickt, die Wahrheit zu bekämpfen, macht er sich weniger geeignet, sie zu erfassen, da er seinen Sinn ja von der Betrachtung der Gedanken, die für die Wahrheit sprechen, ablenkt, um andere ausfindig zu machen, die gegen sie sprechen.« (MOR, 142; AT VII, 157)

Descartes' *Meditationen* sind demzufolge keine Disputationen, auch keine Sammlung von Problemen und Theoremen. Es geht in ihnen also eben nicht nur darum, Argumente zu identifizieren und diese zu prüfen. Die *Meditationen* wollen nicht als eine Abhandlung mit Argumenten für und wider gelesen werden, sondern bieten sich vor allem für eine gedankliche Betrachtung und Aneignung an, genauer: für eine Meditation. Dabei ist es nicht nur der eristische Aspekt von Argumenten, der vermieden werden soll, sondern auch die Schwierigkeit, wie man sich selbst überzeugen kann und wie man auch durch Rezeption eine Veränderung oder Transformation des Selbst herbeiführen kann. Denn auch Argumente werden in einer jeweils bestimmten Situation rezipiert und bleiben durchaus nicht durch eine einmalige Rezeption stets abrufbar. Eine einmalige und kurze Ausrichtung der Aufmerksamkeit wird sich nur in Ausnahmefällen dauerhaft einprägen, wie Gabor Boros für Descartes zusammenfasst:

»In dem Moment aber, in dem ich den Blick meines Geistes von den Argumenten abwende, überwältigen mich meine Gewohnheiten wieder, wogegen sich Descartes global der Gattung der Meditation [...] bedient.« (Boros 2001, 179)

Während Cavell sich also für die *conviction*, die philosophische Überzeugung interessierte, die sich in der Lektüre entzündete, die seine – irenische und nicht ausschließende – Alternative zur Argumentation gewesen war und die sich autobiographisch manifestierte, geht es Descartes um Meditation als mögliche Alternative zu Argument und Disputation, um das Problem der Überzeugung anzugehen. Und hierfür kommt auch das Autobiographische bei Descartes ins Spiel. Zum einen aufgrund der Nähe der Meditation nicht nur zur Lektüre, sondern eben auch zur Autobiographie: eine aufgeschriebene Meditation, eine Abfolge eigener

gedachter Gedanken, die schriftlich festgehalten wird, ist stets ein Kandidat für eine Rubrizierung als Autobiographie. Zum anderen ist es auch für Descartes nicht das Argument, mit dem er in letzter Instanz die Verantwortung für seine Rede übernimmt, sondern es ist die Autobiographie. Und dies im besonderem Maße, wenn es um jene Transformation des Selbst geht, die die Trennung von Körper und Geist darstellt, die von je her die Domäne der Meditation darstellte, wie Daniel Garber feststellte:

»That in the end is the problem: Mersenne and his friends simply do not find Descartes' arguments convincing. Though in the end they have no specific objections to bring, they are simply not convinced. Descartes takes these last worries seriously. But rather than responding with yet another version of the argument to distinguish mind and body, in the Sixth Replies Descartes offers something very different: an intellectual autobiography of sorts, an account of how he came to discover that the mind and the body are distinct, that thought and extension are different, and how he overcame his natural propensity to confuse the two.« (Garber 2001, 258)

Bereits die allerersten Kommentatoren der *Meditationen*, die Verfasser der Einwände zu den sechs vorausgehenden Meditationen nämlich, tendierten dazu, die *Meditationen* als eine reine Ansammlung von Argumenten anzusehen. Und, mit Ausnahme insbesondere von Antoine Arnauld, es bleibt bei den meisten dementsprechend der Überzeugungseffekt aus, sie bewegen sich angesichts der Argumente, die sie Descartes' Text entnehmen, nicht von ihrer Position. Am Ende antwortet Descartes ihnen eben nicht mit Argumenten, sondern beschreibt noch einmal autobiographisch, wie er selbst zu seiner Überzeugung kam, den Prozess, wie er seine Überzeugung annahm, oder auch, wie er eingenommen und geformt wurde von seiner Überzeugung.²⁴⁵

Es gibt also eine heute wie damals weit verbreitete Lesart der *Meditationen*, die man die theoretizistische nennen könnte, derzufolge eine Lektüre der *Meditationen* sich auf Argumente und deren Zusammenhang und Abfolge beschränken kann und dies auch soll. Entgegen dieser theoretizistischen Lesart soll hier sogleich die Bedeutung des praktischen Aspekts der *Meditationen* für Descartes selbst herausgestellt werden. Dieser praktische Aspekt hängt zusammen mit einer Neugewinnung eines Selbstverständnisses, woraus sich für Descartes eine weitergehende Rekonfiguration der eigenen Seinsweise ergibt. Dieses neu zu gewinnende Selbstverständnis wie auch die Transformation der eigenen Verfasstheit weist eine doppelte Verbindung zum Autobiographischen auf: Zum einen stellt sich Descartes dabei durchgängig selbst als meditierend dar, in einer merkwürdig präsentisch dargebotenen, nichtsdestoweniger autobiographischen, d.h. selbstbeschreibenden und dem eigenen

²⁴⁵ Auch Stephen Gaukroger bringt Überzeugung und Selbst-Überzeugung bei Descartes in einen Zusammenhang mit Autobiographie, wenn er sagt, sie sei »a public exercise in self-knowledge, which for Descartes is a prerequisite both for knowledge more generally and for instruction of others, something closely connected to the idea, [...] that self-conviction must precede any attempt to convince others.« (Gaukroger 1995, 306).

Leben eingeschriebenen oder Jean-Luc Nancy gemäß "entschriebenen"²⁴⁶ Art und Weise; und zum anderen versucht er die Veränderungen, die sich in seinem Selbstverhältnis und in der Konfiguration seines Selbst durch die Meditation ergaben, immer wieder durch in diesen Fällen die eigene Vergangenheit einholende autobiographische Abschnitte zu fassen. Mit anderen Worten: zum einen ist das Praktische der Meditation, wenn von diesem in der ersten Person Singular berichtet wird, die Praxis erzählt in der Ich-Form, bereits autobiographisch. Zum anderen wird der praktische Effekt der meditativen Praxis von Descartes selbst mehrfach autobiographisch eingeholt: die Auswirkungen, Ergebnisse und Zwischenergebnisse der praktischen philosophischen Meditation werden in autobiographischer Weise überprüft.

Wohlgermerkt, von einem autobiographischen Element auch der *Meditationen* zu sprechen heißt nicht, zu behaupten, dass Descartes sich zu einem bestimmten Zeitpunkt für sechs Tage hingesezt hat und in einem Gewaltakt eines zweigeteilten Bewusstseins gleichzeitig seine Meditationen durchgeführt sowie aufgeschrieben hat. Die *Meditationen* als autobiographisch zu lesen heißt nicht, sie als wortwörtlichen Bericht zu verstehen, sondern zunächst einmal nur als eine Schrift, die jemand über sich selbst und sein eigenes Leben geschrieben hat.²⁴⁷ Mit Cavell kann man etwas besser verstehen, was das heißt. Das autobiographische Element der *Meditationen* besteht in einer reinen Darstellung, wie Descartes zu seinen eigenen Überzeugungen kam und wie er sich selbst durch diese Überzeugungen veränderte, wie diese Teil seines eigenen Lebens wurden. Descartes stellt eine bestimmte meditative und philosophische Praxis dar, und ihm geht es dann über eine reine Darstellung hinaus darum, für diese Überzeugungen Verantwortung zu übernehmen, es geht ihm auch um eine grundsätzliche Nachvollziehbarkeit dieser Praxis.²⁴⁸ Er möchte einen Weg aufzeigen, sich selbst zu perfektionieren, ein anderes, perfekteres Selbst zu erreichen. Solche Nachvollziehbarkeit steht für Descartes für die antike Philosophie der Lebensform zumindest in Frage. Um für die Nachvollziehbarkeit seiner eigenen Philosophie der Lebensform einzustehen, fusioniert Descartes Philosophie und Autobiographie.

²⁴⁶ Nancy 2003, 15.

²⁴⁷ Emmett Flood meint, der autobiographische Aspekt der *Meditationen* bestehe in einer Erzählung eines Reifungsprozesses, eines wachsenden Wissens und dessen, wie man die eigene Jugend hinter sich läßt (Flood 1987, 863).

²⁴⁸ Wenn Alexander Nehamas für seine Idee von Philosophie als Lebenskunst meint, dass es dort vor allem um die künstlerische Verfertigung eines kohärenten Bild des Lebens eines Philosophen geht und nicht um die Anwendung des von ihnen entworfenen Lebensmodells im Leben des Philosophen oder auf dessen Leben (Nehamas 1998, 7), so ist hier eine wichtige Differenz zu konstatieren. Ohne entscheiden zu können, ob Descartes *tatsächlich* die von ihm beschriebenen und eingeforderten Transformationen durchlaufen hat, geht es dennoch darum, dass er autobiographisch darstellt, sie durchlaufen zu haben und die mit ihnen einhergehenden Änderungen erfahren zu haben.

2.1 Meditation und Rezeption

Descartes und die Kultur der Meditation im 17. Jahrhundert

Das 17. Jahrhundert ist nach Christian Belin "das goldene Zeitalter"²⁴⁹ der religiösen Meditation, doch bereits die vorausgehenden Jahrhunderte sahen einen stetigen Anstieg in der Zahl der in Umlauf befindlichen Meditationschriften und eine zunehmend wichtige Rolle von Meditationspraktiken in der christlichen Kultur. Ursprünglich ausgehend von den ägyptischen Klöstern und den einsiedlerischen Wüstenvätern, wie Johannes Cassian dies für uns überlieferte, ist die Meditation eine christliche Adaption einer neuplatonischen Praxis, die im Mittelalter vor allen Dingen im Mönchtum gepflegt und weiterentwickelt wurde. Insbesondere durch die Vermittlung von Augustinus wird Meditation in enger Verbindung mit der *confessio* ein zentraler Bestandteil der mittelalterlichen Spiritualität.²⁵⁰

In der auch in der europäischen Bevölkerung weite Kreise ziehenden Glaubenskrise des 15. Jahrhunderts war es dann die Meditation, die eine religiöse Erfahrung vermitteln konnte, die den spirituellen Bedürfnissen der Zeit gerecht wurde. Klara Erdei konstatiert:

»Das Ende des 15. Jahrhunderts, die Zeit der "devotio moderna", der "Windesheimer Kongregation", der "Brüder vom gemeinsamen Leben", die Zeit der Reformbestrebungen Savonarolas, brachte die erste große Welle religiöser Meditationsliteratur hervor.« (Erdei 1990, 2)

Die kulturelle Praxis der Meditation wird ganz zentral in der Zeit der katholischen Gegenreformation, in der auf die lutherische Betonung der Gnade wie auch auf die durch die Reformation vertiefte religiöse Erfahrung der Protestanten geantwortet wird mit einer katholischen Systematisierung der Meditationstraditionen vor allen anderen durch den Gründer des Jesuitenordens, Ignatius von Loyola.

Somit ist die Meditation dann spätestens im 17. Jahrhundert ein europäisches Massenphänomen. Es sind nun nicht mehr nur weltabgewandte Ordensmitglieder, die meditieren, sondern es entstehen in der Gesellschaft säkulare Zirkel, z.B. um Madame Acarie; Kardinäle wie Bellarmin oder Bérulle verfassen Meditationschriften; und mit Franz von Sales entsteht eine Meditationspraxis, die an mitten im Leben stehende Laien, explizit sogar an Frauen, gerichtet ist. In England entwickelt sich zudem mit John Donne und George Herbert eine Form von Lyrik, die zwar an devotionaler Meditation ausgerichtet ist, die jedoch zur säkularen Literatur gerechnet werden kann und die von der Gesellschaft auch als solche rezipiert wird.²⁵¹ Meditation ist also eine die Kultur des 17. Jahrhunderts zentral mitbestimmende religiöse wie auch literarische Form.

Descartes selbst ist bereits in seiner Schulzeit aller Wahrscheinlichkeit nach mit einer Form der religiösen Meditation in Berührung gekommen. Im Alter von 11 Jahren besuchte er für etwas mehr als acht Jahre von 1607 bis 1615 das

²⁴⁹ Belin 2002, 9.

²⁵⁰ Erdei 1990, 19.

²⁵¹ Martz 1965.

Jesuitenkollegium von La Flèche.²⁵² Nicht nur dass die dort lehrenden Jesuiten meditierten anhand der Einteilungen und Ordnungen von Loyolas *Exercitia Spiritualia*, auch die Schüler von La Flèche praktizierten einmal pro Jahr in der Woche vor Ostern eine achttägige Meditationsübung nach Loyolas Vorgaben, und zum Ende der Schulzeit zogen sie sich zurück, um in ignatianischer Manier darüber zu meditieren, für welchen Lebensweg sie sich entscheiden sollen.²⁵³ Daraus lässt sich leicht schließen, dass Loyolas *Exercitia Spiritualia* grossen Einfluss auf den jungen Descartes und demzufolge auch auf sein späteres Denken zugesprochen werden können.

Und dies sind dann auch die beiden Eckpfeiler, mit denen sich die Erforschung des Meditationscharakters der *Meditationen* bisher beschäftigte: zum einen mit Meditation als traditionellem Genre, zum anderen mit dem Einfluss von Loyolas *Exercitia Spiritualia* auf Descartes.²⁵⁴ Ausgehend von einer Diskussion zwischen Ferdinand Alquié, Pierre Mesnard und Martial Guérout 1955 auf einem Descartes-Kongress in Royaumont, die sich darum drehte, ob Descartes in seinem Gebrauch von Bildern den *Exercitia Spiritualia* verpflichtet ist oder nicht, ergab sich in der Folge für die Descartes-Forschung die Frage, ob und inwieweit überhaupt Descartes in seinen *Meditationen* auf einer Grundlage aufbaut, die von Ignatius von Loyola gelegt wurde.²⁵⁵ Während Guérout die Ablehnung der Bilder betonte und daher viel eher einen augustinischen Einfluss bei Descartes sah, war es für Leslie John Beck, der auch an jener Konferenz teilnahm, ohne sich jedoch in der Diskussion gemeldet zu haben,²⁵⁶ klar, dass die *Meditationen* eine strukturelle Ähnlichkeit mit den *Exercitia Spiritualia* aufweisen, zum Beispiel in der Aufteilung nach Tagen, in der Kontemplation Gottes am Ende der Dritten Meditation, und auch in der Art und Weise, wie Descartes seine Schrift rezipiert wissen wollte, so dass er als eine Art geistlicher Führer für seine Leser agierte, wie dies eben auch in der Analogie für Loyolas *Exercitia Spiritualia* gilt.²⁵⁷

1986 ist es dann ein Sammelband, herausgegeben von Amélie Oksenberg, der mehrere für die Frage einschlägige Texte veröffentlicht. Zum einen ist dies ein Text von Oksenberg selbst, in dem sie die Genrezugehörigkeit der *Meditationen* zum Meditationsgenre behauptet, zum anderen eine etwas disparatere aber gleichzeitig auch begrifflich etwas präzisere Arbeit von Gary Hatfield. Oksenberg meint wie Beck, dass die Struktur der *Meditationen* der Struktur des traditionellen

²⁵² Die Zahlen variieren in der Literatur: Baillet schreibt 1604-1612 (2006 [1691], 11-14), doch die Angaben sind dort ein wenig inkonsistent; Perler 1606 bis 1614 (2006, 12); Hatfield gibt 1607 bis 1615 an (2003, 5) und beruft sich auf Rodis-Lewis, die für 1607 bis 1615 argumentiert aufgrund der Berufung von Pater Charlet nach La Flèche im Jahre 1606, eines entfernten Verwandten von Descartes, in dessen besondere Obhut er gegeben wurde (1998, 8).

²⁵³ Vendlar 1989, 194.

²⁵⁴ Rubidge 1990, 27.

²⁵⁵ Sepper sieht die Hauptantagonisten in Evert Willem Beth und Martial Guérout. Ersterer argumentierte für einen ignatianischen Einfluss, letzterer für einen augustinischen (Sepper 2000, 737).

²⁵⁶ Rubidge 1990, 34.

²⁵⁷ Beck 1965, 32-38.

Meditationsgenres geschuldet ist.²⁵⁸ Hatfield dagegen sieht in den *Meditationen* eine Mischung aus Exemplifizierung und Argumentation.²⁵⁹ Die exemplifizierenden Abschnitte zielen auf eine Transformation des Lesers durch dessen nachvollziehende Meditation und in der Lektüre zu erreichende Zustände und Erfahrungen. Descartes, so Hatfield, bricht mit Ignatius von Loyola und wendet sich der augustinischen Meditationstradition zu. Dennoch gibt es signifikante Unterschiede von Descartes' Spielart von Meditation und der traditionellen augustinischen. Anders als in der augustinischen Theologie und Meditation gehe es Descartes darum, durch Meditation sich selbst zuzuwenden und das spezifische Verhältnis der Vermögen des Selbst, d.h. von Sinnen, Imagination, Willen und Intellekt besser zu verstehen, somit die Quelle des Irrtums in deren Missverhältnis freizulegen und darüber hinaus die allen gemeinsamen eingeborenen Ideen von Gott, Seele und Materie freizulegen.

Bradley Rubidge ist es dann, der gegenüber Beck, Stohrer, Vendler, Oksenberg und Hatfield 1990 noch einmal eine Gegenposition vertritt. Alle Vertreter der Einflussthese haben immer noch nicht befriedigend klären können, so Rubidge, inwieweit Loyola wirklich als der Ursprung der Präsentationsform der *Meditationen* als Meditation gelten kann und nicht zum Beispiel ein Franz von Sales oder Kardinal Bérulle, in deren Meditationsschriften ganz ähnliche Strukturen auftauchen. Auch Oksenberg vertrete ein zu ungenaues Verständnis von Genre, und Beck genauso wie Hatfield sprechen zwar an, dass den *Meditationen* Übungscharakter zukommt, doch hinterlasse dies in ihren eigenen Interpretationen kaum Spuren. Rubidge kommt zu dem Schluss, dass Descartes seine Schrift mit dem Titel *Meditationen* versah, um in den Institutionen der Gegenreformation weniger Argwohn zu erwecken oder sogar Unterstützung von ihnen zu erfahren, und dass dies daher den *Meditationen* ganz äußerlich ist, dass dementsprechend auch keine neuen Erkenntnisse dadurch gewonnen werden können, wenn man den Übungscharakter der *Meditationen* berücksichtigt. Selbst wenn nach Rubidge die einfache Einflussthese inzwischen kaum noch vertreten wird, attestieren ihm die meisten Kommentatoren jedoch, über sein Ziel hinaus geschossen zu sein, vor allem in seiner Kritik an Gary Hatfield.²⁶⁰ Insbesondere Hatfields Unterscheidung von Exemplifikation und Argumentation wird von Rubidge nicht genügend gewürdigt. Wenn Rubidge meint, dass die Rezeption von Descartes' Text als Meditationspraxis keine neuen Erkenntnisse bringt, so folgt für ihn letztlich daraus, dass er das weit verbreitete Verständnis der *Meditationen* als reine Argumentationsstruktur unterstützt und bestätigt. Hatfield kann jedoch zeigen, dass Descartes zwar durchaus Argumente einsetzt, dass er jedoch einen Gedankengang verfolgt, der nicht durchgängig allein durch Argumente gestützt wird. So wird z.B. die eigene Existenz mittels des *Cogito* sichergestellt, ohne dass dabei argumentiert wird.²⁶¹ Zum anderen ist es genau der transformierende Effekt der *Meditationen*, der die Vermögen des Selbst voneinander trennt und ihnen die entsprechende Funktion im komplexen Vorgang der sicheren Erkenntnis zuweist, der nicht durch Argumentation allein

²⁵⁸ Oksenberg Rorty 1986, 2.

²⁵⁹ Hatfield 1986, 50.

²⁶⁰ Nolte 1995, 99; Dear 1995, 57; Sepper 2000, 737; Hettche 2010, 285.

²⁶¹ Hatfield 1986, 50.

erreicht wird, sondern durch meditative Übung, worauf noch zurückzukommen sein wird.²⁶²

Zusammenfassend kann man schließen, dass Descartes durch die Kultur der Meditation des 17. Jahrhunderts geformt ist, dass er die Meditation in der jesuitischen Spielart des Ignatius von Loyola sowohl kennt als auch selbst vollzogen hat, dass er dennoch eher der augustinischen Meditationstradition nahesteht, die weniger auf Bilder und auf sinnliche Erfahrung aufbaut als die ignatianische. Bei aller Abhängigkeit von früheren Formen der Meditation hat Descartes seine *Meditationen* nicht nur um der leichteren Akzeptanz willen als Meditation verfasst, sondern auch und vor allem weil er sich durch die Meditationsform einen Lektüreffekt erwartete, der den Leser in seiner Seinsweise transformiert. In der bisherigen Diskussion des Meditations-Charakters der *Meditationen* kam der Aspekt der Lektüre zumeist zu kurz.²⁶³ Denn *meditatio* bildet das Mittelstück einer traditionellen Trias: *lectio - meditatio - contemplatio*. Für Descartes war der Aspekt der Lektüre, die Form der Rezeption seiner *Meditationen* ganz zentral. Dies wird besonders deutlich, wenn man die zwei durch Caterus und Arnauld exemplifizierten Lektüreformen gegenüberstellt. Während Caterus als ein Beispiel einer scholastischen Rezeptionsweise gelten kann, die sich nicht oder nur zu wenig auf eine Transformation der eigenen Seinsweise einlässt, und dementsprechend von Descartes kritisiert wird, beurteilt Descartes die Lektüre des Antoine Arnauld sehr viel positiver. Und Arnauld selbst stellt heraus, wie viel er Augustinus in seiner Lektüre der *Meditationen* verdankt und in welcher Art und Weise Augustinus ihm als Lektüreschema dient.

Caterus als scholastischer Leser

Inwieweit Descartes selbst von den Lesern seiner *Meditationen* nicht nur ein Eingehen auf seine Argumente erwartete, das wird ersichtlich in seinen Erwiderungen auf die Einwände von Caterus und von Arnauld. Allein Descartes' Entscheidung, die *Objectiones* nicht unabhängig von ihren Verfassern nur ihrem Inhalt nach zusammenzufassen, sondern sie direkt und zum Großteil in der Form, wie sie von ihren Autoren verfasst wurden, in den *Meditationen* aufzunehmen, ist bereits sehr aussagekräftig. Im *Discours* schrieb er, dass

"die Lektüre aller guten Bücher einem Gespräch mit den rechtschaffendsten Männern der verflossenen Jahrhunderte gleicht, die sie geschrieben haben" (D, 9-11; AT VI, 7).

²⁶² Sepper sieht Meditation bei Descartes dementsprechend auch weniger durch eine devotionale Absicht motiviert, sondern durch eher implizite und überkommene psychologische Theorien, in denen die sinnliche Wahrnehmung unterschieden wird von der Imagination, die mit der Meditation gekoppelt wird und diese wiederum unterschieden wird von der Kontemplation, die mit dem Intellekt verbunden ist (Sepper 2000, 741).

²⁶³ Eine Ausnahme ist Manfred Riedel (1988, 1-16), der jedoch zu dem Schluss kommt, dass Meditation für Descartes selbst nicht anhand von Lektüre geschieht (ebd., 6) und in der Folge auch nicht mehr Descartes' Aussagen über und Ansprüche an seine Leser überprüft.

In seinem eigenen Buch stellt er die Einwände auf die *Meditationen* und seine eigenen Erwidern von vornherein als einen Dialog dar,²⁶⁴ in dem jedoch nicht nur Argumente zwischen den sonst völlig im Hintergrund stehenden Dialogpartnern ausgetauscht werden, sondern in dem es auch um die Seinsweise der Dialogpartner selbst geht. Anders als in den platonischen Dialogen, in denen zwar zumeist historische Figuren auftreten, deren Wortbeiträge jedoch durchgängig von Platon verfasst sind, arrangiert Descartes die Einwände und seine Erwidern als einen Dialog zwischen ganz konkreten Dialogpartnern, lässt sie ganz aus ihrer eigenen Perspektive sprechen, um sie somit in Gänze als konkrete Dialogpartner in den Dialog verwickeln zu können. Descartes geht es in seinen *Meditationen* darum, eine Transformation beim Rezipienten zu erreichen. Der Leser seiner *Meditationen* soll in seiner Verfasstheit dahingehend transformiert werden, dass er Körper und Geist bei sich selbst unterscheiden kann und dass er auch in seiner eigenen Seinsweise Körper und Geist gemäß ihrer Funktionsweise tatsächlich scheidet, eben durch Übungen und die Entwicklung neuer Gewohnheiten. Damit erfüllen die *Meditationen* jenes Kriterium, das Pierre Hadot aufgestellt hat: Instruktionen, die beim Rezipienten zu einer Transformation des Selbst führen sollen, sind unter die *exercices spirituels*, die geistigen Übungen zu rechnen.

Auch dem Autor der Ersten Einwände gegen die *Meditationen*, Caterus, der seine Einwände anonym²⁶⁵ verfasst hat und der später nur "der Theologe" genannt wird, wird auf seine Einwände nicht nur mit der Erläuterung von Argumenten und Gegenargumenten geantwortet, Descartes geht genauso auf die Seinsweise seines Dialogpartners ein. Descartes übernimmt zwar das Arrangement, doch Caterus erhält die Gelegenheit im gleichen Einband wie die sechs Meditationen von Descartes direkt in seinen eigenen Worten zu sprechen,²⁶⁶ und exemplifiziert somit durch die Darstellung seiner eigenen Lektüre gleich eine Rezeptionsweise, nämlich die scholastische, und darüber hinaus zugleich auch die scholastische Verfasstheit.

Was aber sagt Caterus nun, und wie sagt er es? Nach einer kurzen Einleitung, das heisst, einer Ansprache gerichtet an die beiden Kanoniker Bannius und Bloemert aus Haarlem, denen Descartes seine Schrift vor der geplanten Publikation zur Prüfung überließ und die diese Schrift wiederum weiterreichten,²⁶⁷ sowie einer Bescheidenheitsformel und der Betonung von Descartes' Begabung wie auch dessen großer Bescheidenheit, kommt der Autor der Ersten Einwände gleich zur Sache.

Sein Einsatzpunkt ist nicht der Anfang der *Meditationen*, sondern das *Cogito*, das bekanntlich erst in der Zweiten Meditation eingeführt wird. Mithilfe einer Mischung aus Paraphrase und Zitat gibt Caterus in der Form eines indirekten Dialogs zuerst die Position Descartes' wieder: »'Ich denke', sagt er, 'also bin ich, ja ich bin das Bewußtsein oder der Geist selbst.' (*ipsa cogitatio aut mens sum*²⁶⁸)«, um in der Folge dieser Paraphrase Descartes' dann selbst zuzustimmen: » – Das ist richtig.« Sodann

²⁶⁴ Marion 1995, 20.

²⁶⁵ B, 223; Caterus ist der lateinische Name von Johan de Kater, Erzdiakon von Alkmaar.

²⁶⁶ Oksenberg Rorty 1986, 19.

²⁶⁷ Beck 1965, 39f.

²⁶⁸ Jean-Robert Armogathe (1995, 36) bemerkt, dass diese Formulierung nicht die genuin Cartesische ist.

führt der Theologe diesen indirekten Dialog aus Descartes' Sprechposition weiter: » – Nun habe ich durch das Denken die Ideen der Dinge in mir, und besonders die Idee des vollkommensten und unendlichen Wesens. – «, und daraufhin stimmt Caterus wiederum aus seiner eigenen Sprechposition zu: »Das gebe ich zu. – «²⁶⁹ Daraufhin rekapituliert Caterus den Verlauf der Dritten Meditation in einer knappen Zusammenfassung: Die Ursache der Idee des vollkommensten und unendlichen Wesens bin nicht ich selbst, weil ich selbst die "objektive Realität" jenes Wesens nicht erreiche.

Doch mit dem ursächlichen Verhältnis von "objektiver Realität" und Idee hat Caterus dann gewisse Schwierigkeiten. Denn die Ursache jener Idee muss außerhalb von mir und gleichzeitig vollkommener als ich sein. Caterus führt hier in assoziativer Art und Weise zuerst eine Stelle an aus einem anderem Buch, wo die Rede ist von einer »vorausweisende[n] Ursache (causa anticipans) [...], wie Dionysius im 8. Kapitel seiner Schrift "Über den Namen des Göttlichen" ausführt.«²⁷⁰ Und direkt im nächsten Satz beschreibt er ein Stocken in seiner Lektüreerfahrung:

»Hier muß ich wirklich einen Augenblick innehalten, um mich nicht zu sehr zu ermüden: denn mein Geist ist schon in unruhiger Bewegung wie der wogende Euripus: ich sage ja und nein, ich bestätige und widerlege zum zweitenmal, abweichen von dem Manne will ich nicht, ihm beistimmen kann ich nicht.« (MOR, 82; AT VII, 92)

Diese Lektüreprobleme ergeben sich scheinbar daraus, dass Descartes behauptet, jede Idee erfordere eine Ursache (sei diese wiederum selbst eine Idee, die dann wiederum eine Ursache haben muss, sei es irgend etwas außerhalb des Geistes). Caterus ging vordem immer davon aus, dass eine Idee keine Ursache habe, sondern nur "die bewußt gedachte Sache, sofern sie objektiv in Verstande vorhanden ist".²⁷¹ Das Objektive einer Vorstellung ist damit eine Grenze und Begrenzung für den fließenden Akt des Vorstellens, die jedoch vom Fluss des Vorstellens ohne weiteres überschritten werden kann. Es kann also das bewußte Denken einer bestimmten Sache aufhören und somit dann eine Grenze aufweisen, um folglich eine abgeschlossene Idee zu formieren, ohne dass dabei irgendetwas, irgendein Objekt gar, außerhalb des Geistes als dessen Ursache fungieren müsste. Das Objektive einer Idee hat für Caterus nichts mit einem Objekt zu tun, sondern es begrenzt den Akt des Vorstellens, und wird dies einzig und allein als solche Grenze verstanden, so kommt dem Objektiven der Idee eben nichts Objekthaftes außerhalb zu.

Anschließend zitiert er erneut Descartes, um ihm somit die Möglichkeit abzutrotzen, dass eine Sache in objektiver Weise, also als Objekt einer Vorstellung, im Verstand sein kann, und dies dennoch nichts zu tun haben muss mit der Realität dieser Sache selbst. Caterus beharrt darauf, dass die Sache, die von der Vorstellung vorgestellt wird, durchaus nicht vorhanden sein kann, und die Vorstellung folglich keine ihr äußerliche Ursache hat. Dies versucht er zu erhärten, indem er auf eine eventuelle

²⁶⁹ MOR, 81; AT VII, 91.

²⁷⁰ MOR, 82; AT VII, 92.

²⁷¹ Ebd.

Mehrdeutigkeit hinweist in jener Aussage von Descartes: die Seinsweise der Sache ist zwar unvollkommen, aber doch "nicht gar nichts und kann demnach auch nicht aus dem Nichts sein".²⁷²

Der Kontext dieser Aussage besteht in Descartes' Ausführungen darüber, ob man sein eigenes Dasein aus sich selbst heraus oder aus etwas anderem hat. Descartes meint bekanntlich, dass das eigene Dasein nicht aus einem selbst heraus und nicht durch sich selbst stammt, da man sich sonst selbst alle Vollkommenheiten geben würde, die man sich vorstellen könnte, und somit Gott wäre – eine Aussage, die Caterus auch direkt zitiert. Im Anschluss paraphrasiert Caterus erneut:

»Wenn ich aber mein Dasein von etwas anderem habe, so werde ich schließlich zu etwas gelangen, das sein Dasein von sich hat, und von diesem gilt also derselbe Beweis, wie von mir. Das ist nun eben der Weg, den schon Thomas von Aquino eingeschlagen hat, und den er als den Weg gemäß der Kausalität der bewirkenden Ursache bezeichnet hat; er hat ihn aus dem Philosophen entlehnt; freilich haben sich beide um die Ursachen der Ideen nicht weiter gekümmert.« (MOR, 84; AT VII, 94)

In dieser Paraphrase zeigt sich, dass Caterus in seiner Descartes-Lektüre Thomas von Aquin als Folie benutzt. Er führt an, dass Thomas von Aquin den gleichen Weg wie Descartes gegangen ist, ohne jedoch an jenem Punkt anzugelangen, der ihm bei Descartes so grosse Schwierigkeiten macht. Caterus führt seine Schwierigkeiten auf eine Mehrdeutigkeit in der Bezeichnung von "durch sich" zurück, die Mehrdeutigkeit jener beiden Terme von *a se* und *seipso*. Ersteres wäre Caterus zufolge der positive Sinn, in dem man durch sich selbst als durch eine Ursache ist und alles, was man ist, durch eine Wahl festgelegt hätte; das zweite der negative Sinn, demzufolge man einfach nur durch sich selbst (*seipso*) ist derart, dass man nicht durch etwas anderes ist, ohne dass dabei eine Ursache im Spiel ist und vor allen Dingen, ohne dass man sich selbst in vollkommener Weise determiniert hätte. Caterus meint, dass Descartes diese Mehrdeutigkeit ausnutzt und von der ersten, viel stärkeren Bedeutung ausgeht, sich somit von Thomas von Aquin (und Aristoteles) löst, obwohl er nur die zweite Bedeutung hätte in Anspruch nehmen dürfen, die den Ursachenbegriff eben nicht ins Spiel bringt. Zusätzlich bringt Caterus auch Francisco Suarez in Anschlag, der jede Beschränkung auf eine Ursache zurückführt, und nur dann, wenn es keine Ursache von etwas gibt, diesem in der Folge Unendlichkeit zuschreiben mag. Den ganzen Fragenkomplex schließt Caterus ab mit einer indirekten Aufforderung:

»Ich zweifle nicht, daß Descartes Gründe genug finden wird, mit denen er das ergänzen kann, was andere vielleicht nicht klar genug gezeigt haben.« (MOR, 85; AT VII, 95)

Daraufhin beginnt ein zweiter Fragenkomplex, der sich um Descartes' allgemeine Regel dreht, wie Caterus paraphrasiert: »Alles, was ich klar und deutlich erkenne, das ist in der Tat ein wahrhaft "Seiendes"« Und hier stimmt er Descartes zuerst

²⁷² MOR, 83; AT VII, 93.

vollkommen zu, besonders dann, wenn jener den Schluss zieht, dass jeglicher Irrtum dem Urteil und dem Willen zugeschrieben werden muss.

Erneute Schwierigkeiten bekommt der Theologe dann mit Descartes' Behauptung, Gott sei klar und deutlich zu erkennen. Und erneut hält er Descartes einen Ausspruch von Thomas von Aquin entgegen, in dem jener ausführt, dass ein Mensch zwar erkennen kann, dass Gott die höchste Glückseligkeit des Menschen ist, aber nicht den genauen Begriff des Seins von Gott fassen kann. Caterus kommentiert sein eigenes Vorgehen:

»Und vor allem hört, was Thomas v. Aquino sagt, obgleich wir ja nicht etwa mit Autoritäten, sondern nur mit Gründen der Vernunft streiten – aber es sollte doch nicht so aussehen, als widerstrebte ich nach meinen Launen diesem großen Geist [d.i. Descartes].« (MOR, 87; AT VII, 98)

Daraufhin parallelisiert er die Gottesbeweise der beiden, bis zu dem Punkt, wo Descartes von neuem vom *Doctor angelicus* abweicht: Aus dem Gottesbegriff läßt sich laut Descartes die aktuelle Existenz ableiten, weil Gott seinem Begriff gemäß vollkommen ist und Vollkommenheit Existenz einschließt. Währenddessen schränkt Thomas von Aquin ein, dass die aktuelle Existenz unabhängig ist vom Begriff und diese nur dann aus dem Begriff zu schließen ist, wenn man sie von Anfang an vorausgesetzt hat. Mit anderen Worten: Für Caterus ist Descartes' Art und Weise, die Existenz Gottes zu beweisen, nicht schlüssig.

Der dritte und letzte Fragenkomplex betrifft dann das Wesen der Seele und ihre Unterscheidung vom Körper. Caterus meint, Descartes versuche die Unterscheidung von Körper und Seele zu beweisen derart, "daß man sie im Denken als verschieden und getrennt voneinander setzen könne".²⁷³ Mit Duns Scotus hat er jedoch einen Gegeneinwand: eine Trennung im Denken kann durchaus statthaft sein, als eine *distinctio formalis et objectiva*, jedoch folgt daraus noch keine *distinctio realis*. Das Beispiel, mit dem er diesen Gegeneinwand illustriert, ist die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit Gottes. Die beiden sind einander nicht gleich, es gibt also eine *distinctio formalis et objectiva*, dennoch existiert die Gerechtigkeit nicht getrennt von der Barmherzigkeit in Gott.

Zusammenfassend kann man feststellen, dass Caterus ein prägnantes Beispiel liefert für eine scholastische Lektüre der *Meditationen*. Scholastisch, denn einschlägige Autoren liefern den Lektürerahmen: Aristoteles, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Francisco Suarez. Die Scholastik ist vor allem gekennzeichnet durch die Verbindung von *ratio* und *auctoritas*.²⁷⁴ In Caterus' scholastischer Lektüre wird der vorliegende Text von Descartes mit jenen *auctores* abgeglichen und nach Differenzen zu jenen Autoren durchsucht, oder es wird versucht, unterstützende Ausführungen zu finden, die Unklarheiten beseitigen, Schwachstellen stützen und Lücken aufzeigen oder ausfüllen. Kristallisationspunkt der scholastischen Lektüre ist vor allem das Argument, das aufs Engste zusammenhängt mit der *ratio*, diesem so vielschichtigen lateinischen Wort, das übersetzt werden kann mit Berechnung, Grund, Vernunft oder

²⁷³ MOR, 90; AT VII, 100.

²⁷⁴ Grabmann 1957, 55.

auch Argumentation. In der scholastischen Lektüre wie auch bei Caterus werden also insbesondere Argumente aufgenommen und überprüft und mit der *auctoritas* abgeglichen, in einem dialogischen Zusammenspiel von Sentenz und Kommentar oder *quaestio* und *responsio*.

Descartes' Erwiderung auf die Ersten Einwände geht die Punkte von Caterus einen nach dem anderen durch; nach einer Einleitung, in der er nach einer kurzen Überlegung, ob Caterus ein Gegner ist oder jemand, der ihm helfen möchte, wobei er sich am Ende für das letztere entscheiden möchte. Anscheinend heisst das, dass Descartes selbst es weniger so sieht, dass er gegen Caterus argumentieren muss, als dass er vielmehr seine eigenen Beweise und Argumente anhand der Verständnisschwierigkeiten des Caterus erläutern, ausführen und erweitern muss.

Descartes fügt den Ausführungen des Caterus also einige Verdeutlichungen hinzu, was das Objektive einer Idee ist: man darf auf keinen Fall meinen, dass das Objektive der Idee etwas dem Gegenstand, der vorgestellt wird und außer mir existiert, hinzufügt oder wegnimmt. Um indessen die Ursache einer Idee zu erläutern, benutzt Descartes ein neues Beispiel, nämlich, dass jemand die Idee einer sehr komplizierten Maschine habe. Alle Beteuerungen, diese Idee sei nicht außerhalb des Verstandes und könne nicht verursacht werden, oder der Verstand selbst sei aufgrund seiner Eigenarten deren Ursache, sind hier unbefriedigend. Denn es geht um die Kunstfertigkeit, die die Ursache dieser Idee ist. Entweder stammt die Idee von einer vorhergehenden Wahrnehmung einer Maschine her oder sie stammt aus der kunstfertigen Erfindungskraft des Denkenden selbst. Dementsprechend ist auch die Idee Gottes entweder durch den Verstand selbst gebildet oder sie stammt von ausserhalb des Denkenden. Da aber der Denkende nicht die Kunstfertigkeit besitzt, die Idee Gottes selbst zusammzusetzen, da eben der Denkende nicht die nötige Vollkommenheit besitzt, so ist sie von außerhalb und hat ihre Ursache in der Vollkommenheit Gottes selbst.

Caterus' Parallelführung von Thomas von Aquin und seinen eigenen Ausführungen begegnet Descartes dann mit einer Bescheidenheitsformel, kommt anschließend jedoch zu einer ganz klaren Aussage. Denn: es ist gut möglich, dass jene Aussage des Caterus, er wolle nicht nur aus einer willkürlichen Laune heraus jenem großen Geist widersprechen, genauso auch auf das Verhältnis von Descartes zu Thomas von Aquin angewendet werden könnte und damit sogar einen Versuch darstellte, Descartes in den scholastischen Rahmen zu pressen.

Descartes entgegnet dem jedoch ganz entschieden:

»er vergleicht meinen Beweis mit einem, den er aus Thomas v. Aquino und Aristoteles herausgeholt hat, um gewissermaßen von mir Rechenschaft zu fordern, warum ich trotz gleichen Ausgangspunktes ihnen nicht in allen Stücken gefolgt bin. Aber es sei mir gestattet, von anderen zu schweigen und nur über das, was ich selbst gesagt habe, Rechenschaft abzulegen.« (MOR, 95; AT VII, 106)

Auf diesen Hinweis erfolgt dann eine Auflistung von Punkten, die Descartes von Thomas von Aquin unterscheiden und die Caterus selbst in seiner Lektüre sogar hätte berücksichtigen müssen, um den *Meditationen* in Descartes' Augen wirklich

gerecht zu werden. Diese Punkte sind, so gilt es festzuhalten, weniger Argumente als Hinweise, *wie*, in welcher Weise die *Meditationen* zu lesen sind und wie sich diese Lektüre auch von der scholastischen Lektüre, die von Caterus exemplifiziert wurde, unterscheidet.

Descartes hat entgegen Caterus' erstem Eindruck doch einen ganz anderen Ausgangspunkt als Thomas von Aquin. Descartes beginnt nicht wie der Aquinate bei der sichtbaren Ordnung der Sinnenwelt, um in seinem Gottesbeweis die reale Ursachenkette dann nach hinten zu verfolgen. Denn Descartes hat sich für seinen Gottesbeweis zurückgezogen aus dem mit den Sinnen erfassbaren Bereich. Dabei hängt Descartes' Rückzug aus jener Welt der Wahrnehmung durchaus zusammen mit dem Schweigen von allen anderen Autoren. Das Schweigen von allen anderen ist auch ein Schweigen über die Sinnenwelt, der die anderen (auf unterschiedliche Art und Weise vielleicht) noch verhaftet sind, die alle zusammen für den Zurückgezogenen zudem auch insgesamt Teil der Welt des sinnlich Erfassbaren sind. Gleichzeitig ist dieser Rückzug also ein Rückzug zu sich selbst. Wenn Descartes nur über das Rechenschaft ablegen möchte, was er selbst gesagt hat, wenn er also nur explizieren möchte, was er selbst gedacht und aufgeschrieben hat, so liegt das nicht nur an seinem Rückzug aus der Welt der sinnlich erfassbaren Dinge, sondern weist genauso insbesondere auch die philosophischen Praktiken der durch den Theologen exemplifizierten Scholastiker zurück, die eben diesen Rückzug nicht vornahmen, sondern in der Nachfolge des Aristoteles ohne weiteres von der Sinnenwelt ausgingen. Dieser scholastische Ausgangspunkt ist für Descartes jedoch nicht besonders erfolgsversprechend. Im Gegenteil, für ihn führt ein Ausgang von der Sinnenwelt nicht viel weiter als nur bis zu dem Schluss, dass sein Verstand unvollkommen ist:

»Erstens habe ich nicht meinen Beweis aus der sichtbaren Ordnung der Sinnenwelt oder aus einer Aufeinanderfolge von wirkenden Ursachen geführt, und zwar einmal, weil ich das Dasein Gottes für viel evidentier hielt als das von irgendwelchen sinnlichen Dingen, und dann auch, weil es mir schien, daß ich durch jene Aufeinanderfolge von Ursachen höchstens zu der Erkenntnis von der Unvollkommenheit meines Verstandes gelangen könnte, denn ich könnte ja nicht begreifen, wie unendlich viele solcher Ursachen einander von Ewigkeit her in der Weise gefolgt sind, daß keine die erste gewesen ist.« (MOR, 96; AT VII, 106)

Descartes geht also nicht wie unhinterfragt von Caterus angenommen von den sinnlich erfassbaren Dingen aus, sondern er hat einen ganz anderen Ausgangspunkt:

»Daher wollte ich zum Ausgangspunkt meines Beweisgangs lieber das Dasein meiner selbst machen, das ist, daß nichts bekannter sein könnte; und an mir habe ich weniger untersucht, aus welcher Ursache ich ehemals hervorgegangen war, als vielmehr, aus welcher Ursache ich im gegenwärtigen Zeitpunkt erhalten werde, um mich so von jeglicher Aufeinanderfolge von Ursachen zu befreien.« (MOR, 96; AT VII, 107)

Und er fasst in einem zweiten Punkt diesen Ausgang von sich selbst noch etwas

genauer, denn es ist für ihn zuerst noch mehrdeutig, was es heisst, von der Ursache des eigenen Daseins auszugehen:

»Zweitens habe ich nicht untersucht, was die Ursache von mir sei, insofern ich aus Geist und Körper bestehe, sondern genau nur, insofern ich ein denkendes Ding (res cogitans) bin. Und ich glaube, das macht nicht wenig aus. Denn so konnte ich mich weit besser von vorgefaßten Meinungen befreien, auf das Licht der Natur achten, mich selbst befragen und gewiß behaupten, daß nichts in mir sein könne, dessen ich mir in keiner Weise bewußt bin. Das ist etwas völlig anderes, als wenn ich, weil ich meinen Ursprung von meinem Vater sehe, auch die Herkunft meines Vaters von meinem Großvater betrachtete, dann bei der Aufsuchung der Ahnen meiner Vorfahren nicht bis ins Unendliche weitergehen könnte und nun, um die Untersuchung zu beenden, irgendeine erste Ursache annähme.« (MOR, 96f.; AT VI, 107)

Descartes lehnt einen Ausgangspunkt ab, der unmittelbar aus der Geschichte der Welt geschieht. Die Geschichte der Welt wird hier verdeutlicht durch eine Genealogie, eine Rückverfolgung seiner Herkunftslinie, angefangen bei seinem Vater, der naturgemäß als wichtiges Bestandteil der komplexen Ursache gelten kann, die Descartes als Zusammensetzung von Körper und Geist ins Leben gerufen hat. Und es geht nicht nur um Geschichte, sondern darüber hinaus um die eigene Zugangsweise zu Geschichte, die Descartes als eine Art Erinnerung fasst. Descartes sieht die Grenzen der Möglichkeit von Erinnerung als eng, sogar allzu eng gesetzt an, was zur Folge hat, dass man nicht umhin kann, in jedem Rückgriff auf die Erinnerung unbeweisbare Annahmen zu machen. Dementgegen favorisiert er einen Ausgangspunkt, der nicht mehr aus der Geschichte der Welt geschieht, der auch nicht möglich ist aus der eigenen alltäglichen Verfasstheit in der Vereinigung von Körper und Geist.

Descartes meint, dass die Seinsweise eines Lesenden die Art und Weise und die Ergebnisse seiner Lektüre beeinflusst, oder allgemeiner noch: die Seinsweise eines Denkenden bedingt die Abläufe seiner Gedanken. Descartes wehrt also eine scholastische Lektüre seiner *Meditationen* ab, in der der Text abgeglichen wird mit den Autoritäten, in der dabei stets von der Sinnenwelt ausgegangen und in der auch gar nicht weiter auf die eigene Seinsweise geachtet wird, sondern umstandslos auch Metaphysik betrieben wird aus der alltäglichen Verfasstheit heraus, also ineins genauso körperlich wie geistig. Descartes besteht demgegenüber darauf, dass die eigene Verfasstheit von entscheidender Bedeutung beim metaphysischen Vorgehen ist, dass Körper und Geist voneinander getrennt sein müssen, damit man selbstreflexiv ganz in jenem der Metaphysik einzig angemessenen Bereich der Geistigkeit verbleiben kann, und dass die Verständnisschwierigkeiten des Caterus auch und vor allem der Tatsache geschuldet sind, dass er dies nicht berücksichtigt hat.

Arnauld als augustinischer Leser

Anders als Caterus ist Antoine Arnauld, der spätere Co-Autor der *Logik von Port-Royal*, zwar auch ein Theologe, jedoch augenscheinlich weniger durch die Scholastik geprägt als vielmehr durch den Kirchenvater Augustinus, dessen Schriften in den wenigen Seiten der Vierten Einwände insgesamt fünf Mal von ihm zitiert werden,²⁷⁵ teilweise sogar über ganze Absätze hinweg.

Dabei sieht auch Antoine Arnauld den Autor René Descartes an als die gleiche Grundlage teilend – diesmal nicht mit Thomas von Aquin und Aristoteles, sondern nun mit Augustinus:

»Zunächst muß man sich hier über eines wundern, daß nämlich der hochverehrte Mann genau dasselbe als Grundlage seiner ganzen Philosophie aufgestellt hat wie der heilige Augustinus, ein Mann von höchstem Scharfsinn, der in theologischen wie in philosophischen Dingen volle Bewunderung verdient.« (MOR, 178; AT VII, 197)

Direkt anschließend zitiert Arnauld zum Beleg das zweite Buch von Augustinus' Schrift "Über den freien Willen", wo der Dialogpartner Alipius im Gespräch mit Euodius den Ausgangspunkt nimmt, dass man über seine eigene Existenz nicht zweifeln könne, weil man darüber nicht getäuscht werden könne. Diese Stelle aus Augustinus parallelisiert Arnauld mit Descartes' Einführung des *mauvais génie* aus der Ersten Meditation, um dann von diesem Vergleich aus voranzuschreiten:

»Wir wollen [...] sehen, wie sich aus diesem Anfang dartun läßt, daß unser Geist vom Körper getrennt ist.« (MOR, 179; AT VII, 198)

Nach all der Kritik, die Arnauld in der Folge aufführt im ersten Abschnitt seiner Einwände, mit dem Titel "Über die Natur des menschlichen Geistes", kommt er diesen ersten Abschnitt abschließend dann wieder zurück auf die anfangs identifizierten Gemeinsamkeiten, die er zwischen seiner eigenen augustinischen Position und der Descartes'schen sieht:

»Nur dies eine will ich hier noch hinzufügen, daß das von mir durchaus gebilligt wird, was Descartes von der Verschiedenheit der sinnlichen Anschauung und des Denkens (cogitatio) oder der Verstandeseinsicht (intelligentia) lehrt, und von der größeren Gewißheit des verstandesmäßig Begriffenen gegenüber dem, was sich unsern körperlichen Sinnen bietet. Denn ich habe seit langem von Augustin (de animae quantitate Kap. 15) gelernt, daß man die Meinung derer weit von sich weisen muß, die sich überreden, das, was wir verstandesgemäß erkennen, sei weniger gewiß, als was wir mit den körperlichen Augen sehen, die immer mit Tränen in Konflikt liegen. Daher sagt er auch in seinen "Selbstgesprächen", Buch 1, Kap. 4, in der Geometrie habe er die Sinne wie Schiffe [ge]funden.« (MOR, 186; AT VII, 205)

²⁷⁵ Einmal S. 178, zweimal S. 186 (zwei verschiedene Schriften, das erste Zitat auf dieser Seite ist zwar indirekt, dafür jedoch mit expliziter Stellenangabe), sowie S. 196 u. S. 197 (Alle Seitenangaben aus MOR).

Anschließend beendet er jenen ersten Abschnitt mit einem längeren Zitat aus eben jenen Soliloquien des Augustinus, in dem die Schwierigkeiten beschrieben werden, die Augustinus entstanden sind, weil er die Geometrie vor allen Dingen über den Gebrauch seiner Sinne erlernt habe.²⁷⁶ Arnauld sieht einen Konflikt zwischen jenen, die eine größere Gewissheit dem durch die körperlichen Sinne erfassten zusprechen, und denen, die die größere Gewissheit im verstandesmäßig Begriffenen sehen. Dieser Konflikt ist exakt der zwischen der scholastischen Position und der augustinischen, und Arnauld schlägt Descartes hier erneut der Seite des Augustinus zu.

Vielleicht gibt es nun einen inneren Zusammenhang zwischen der augustinischen Ausrichtung Arnaulds und seiner Einleitung, in der er die Schwierigkeit betont, eine angemessene Herangehensweise an die *Meditationen* zu finden, wenn er an Mersenne gerichtet schreibt:

»Indessen erfordert das, was Du meiner Prüfung anheimstellst, einmal eine nicht alltägliche Begabung, dann aber auch besonders eine ruhige Klarheit des Geistes, damit er, befreit von allen störenden Außendingen, sich ganz auf sich selbst richte, was, wie Du wohl weißt, nur durch aufmerksames Nachdenken [*attenta meditatione*] und durch einen fest auf sich selbst gerichteten Blick erreicht werden kann.« (MOR, 178; AT VII, 197)

Vielleicht hat Arnauld also bereits die Postulate Descartes' internalisiert, oder viel mehr: eingeübt, selbst wenn er etwas später in seinen Einwänden schreibt, dass ihm diese erst inmitten des Schreibprozesses vorlagen. Auf jeden Fall sieht Descartes, im Unterschied zu Caterus bei Arnauld überhaupt keine Notwendigkeit, auf die erforderliche Rezeptionsweise der *Meditationen* einzugehen.²⁷⁷ Auch von der Sache her versucht Descartes nur den ersten Abschnitt von Arnaulds Einwänden, der von der Natur des menschlichen Geistes handelte, argumentativ zu entkräften. Den Einwänden des zweiten Abschnitts, der "Über Gott" betitelt war, versucht Descartes nach eigener Aussage nichts mehr zu entgegnen, sondern ihnen ganz auszuweichen, während er dem dritten Teil, "Über die Bedenken, die ein Theologe haben kann", sogar beipflichtet und versucht, die Lücken in seinen eigenen Ausführungen, die Arnaulds Abschnitt in Bezug auf die katholische Transsubstantiationslehre des Abendmahl aufdeckte, mithilfe seiner Physik zu beheben.

Anscheinend sieht Descartes also einen signifikanten Unterschied zwischen der Rezeptionsweise des Caterus und jener von Arnauld. Während er den Scholastiker Caterus darauf hinweist, dass ein Ausgang von der Sinnenwelt ohne auf die eigene Seinsweise zu achten, ohne nur vom Geist auszugehen, das heisst ohne den Geist von den Sinnen getrennt zu haben, nur in der Erkenntnis der Schwäche des eigenen Verstands enden kann, scheint er an der Herangehensweise von Arnauld nichts auszusetzen zu haben. Arnauld betont seine eigene Abhängigkeit von Augustinus. Und anders als Caterus, der annahm, dass Thomas von Aquin und Descartes in ihrem Beweis der Existenz Gottes den gleichen Ausgangspunkt haben, wird Arnauld nun nicht von Descartes verbessert, wenn er wiederum vermeint, nun Augustinus

²⁷⁶ Augustinus 1986, 27.

²⁷⁷ Beck 1965, 35.

und Descartes hätten den gleichen Ausgangspunkt in der Unbezweifelbarkeit der eigenen Existenz. Auch Arnaulds Aussage, dass Descartes und Augustinus beide den Vorrang des Intellekts vor den Sinnen in der Erkenntnis behaupten, wird von Descartes nicht widersprochen. Während Caterus die *Meditationen* las im Hinblick auf die Argumente der scholastischen Autoritäten und auf die *ratio*, stellt Arnauld sich und seine eigene Herangehensweise als sich bemügend um Selbstreflexion und in aufmerksamer Meditation vor, und auch hiermit scheint Descartes sehr zufrieden zu sein.

Bevor im nächsten Abschnitt etwas konkreter auf Descartes' Skepsis nicht als Argument, sondern als eine die Vermögen des Selbst transformierende Meditationspraktik eingegangen wird, soll nun noch etwas allgemeiner als Hintergrund aufgezeigt werden, in welchem Ausmaß Meditation traditionell, oder genauer: in einer Tradition stehend, die entscheidend von Augustinus mitgeprägt wurde, mit Rezeption zusammenhing.

Mary Carruthers benutzt für die Meditation der religiösen Tradition den Begriff der Orthopraxis, im Gegensatz zu Orthodoxie. Während Orthodoxie in der christlichen Tradition die Auslegung kanonischer Texte regelt, geht es in der Orthopraxis um eine Reihe von Erfahrungen und Techniken, die als ein "Weg" verstanden werden, dem zu folgen ist. Und gerade weil es in der Meditation als Orthopraxis um das Nachvollziehen einer Erfahrung geht, ist ein restloses Ausformulieren aller Inhalte eines Meditationsvollzugs nicht möglich. Das Erlernen einer Orthopraxis funktioniert über eine stetige Nachahmung, nicht über ein Verstehen, und traditionell ist dafür ein Lehrer vonnöten, der die Orthopraxis bereits beherrscht.²⁷⁸

Das frühe christliche Mönchtum hatte sich zum Ziel gesetzt, ein kontinuierliches Gebet an Gott zu richten. Die Wüstenväter nannten dies *mneme theou*, die Erinnerung Gottes. Worum es in dieser spezifischen Form der Erinnerung ging, das war weniger die Vergangenheit als solche als vielmehr die Einordnung von Emotionalität, Imagination und des Denkens in die wiederholende Erinnerung, mit dem Ziel, dem Ganzen eine bestimmte Form zu geben. All dies ist Teil einer orthopraktischen Rhetorik der Erinnerung, in der der *inventio* und *compositio*, der schweigenden Erfindung und Zusammenstellung von Gedanken, besonders wichtige Rollen zukamen, und eben nicht dem Vortrag und damit zugleich der Überzeugung von anderen.²⁷⁹ Es wird erst das Programm Montaignes und Bacons sein, zu versuchen, die rhetorische Erfindung aus der Wiederholung des bereits Bekannten loszureißen und die Erinnerung nicht mehr ganz mechanisch als das Schatzhaus der *inventio* zu benutzen.²⁸⁰ Meditation ist durch diese enge Verbindung mit der *inventio* gleichzeitig das Nachvollziehen einer vorgegebenen Struktur wie auch die Produktion von Neuem: Meditation ist auch noch bei Descartes gleichzeitig eine Handlung und deren Ergebnis.²⁸¹

Seit den Wüstenvätern war es die wichtigste Funktion von Meditation, einen Rahmen für die Lektüre zu liefern. Das, was zuerst erinnert wurde, um dann in der

²⁷⁸ Carruthers 1998, 1f.

²⁷⁹ Carruthers 1998, 2f.

²⁸⁰ Beaujour 1991, 20.

²⁸¹ Erdei 1990, 16.

monastischen Rhetorik durch stille *inventio* und *compositio* zu einem meditativen Gebet zu werden, sind Schriften, zumeist Bibelstellen. Meditation war also das produktive Wiederholen, das Nachdenken, das Sich-Aneignen und Verdauen einer Lektüre. Auf die *lectio* folgte in der monastischen Spiritualität stets die *meditatio*. Bereits geistige Übungen aus der Antike und aus dem Hellenismus schlossen vereinzelt die Lektüre von Texten ein, wie dies zum Beispiel Epikur in seinem Brief an Menoikeos vorschlägt. Im spätantiken und mittelalterlichen Latein war diese Verbindung jedoch so eng geworden, dass das Wort *meditari* in den Texten der Zeit nur noch selten ohne die Begleitung von *legere*, lesen, auftauchte. Geschaffen wurde solch enge Verbindung von Autoren wie vor allem Augustinus, aber auch von Gregor dem Großen, Isidor von Sevilla oder Beda venerabilis.²⁸² Diese Verbindung von Lektüre und Meditation ging im Mittelalter so weit, dass Bernhard von Clairvaux sogar meinen konnte, dass Meditation das innerliche und versammelnde Lesen des Buches der Erinnerung sei.²⁸³

Die antike geistige Übung wird also umgeformt in eine Meditation in der Ersten Person Singular, durchgeführt durch den selbstreflexiv Lesenden oder Schreibenden. Das antike Interesse an therapeutischer Transformation mittels des gesprochenen Wortes wird erneuert als eine textuelle Erfahrung, in der der transformierende Effekt sich aus dem Rezeptionsprozess ergibt. Die spätantike Sorge um sich selbst, wie Foucault sie untersuchte, findet nun statt in einem Kontext, der die Anwesenheit von Lesern und Schreibern impliziert.²⁸⁴ Das heißt: in der meditativen Lektüre des Mittelalters ging es mehr um den Prozess des Lesens und seine Wirkungen als um das Gelesene selbst und dessen Interpretation.²⁸⁵

Genau diese Wirkung der meditativen Lektüre ist für Descartes der Hauptgrund, weshalb er in der Ersten und Zweiten Meditation den hyperbolischen Zweifel vorstellt. Descartes übernimmt mit der meditativen Lektüre eine sehr alte, von Augustinus geprägte Praktik und münzt sie in seinem Sinn um. Im nächsten Abschnitt wird im Detail zu zeigen sein, wie wichtig Descartes die Rezeptionsform und -intensität seiner Meditationen war, wie auch deren transformativer Effekt. Meditation ist für Descartes eine Praxis des Denkens und Lesens (sei es mit, sei es ohne Gedankenbilder), die einen transformativen Effekt mit sich führt. Das Gelesene oder Gedachte wird durch Wiederholungen angeeignet, bis sich die Seinsweise des Lesenden oder Denkenden ändert. Meditation als transformierende Praxis ist somit ein integraler Bestandteil von Descartes' Philosophie der Lebensform, und dient dazu, einen Philosophen im für Descartes eigentlichen Sinne hervorzubringen, wofür wiederum mit Autobiographie eingestanden wird.

²⁸² Stock 2001, 15.

²⁸³ Carruthers 1998, 84.

²⁸⁴ Stock 2001, 69.

²⁸⁵ Carruthers 1998, 110.

2.2 Skepsis als transformierende Meditationspraktik

"Meditatio est cogitatio frequens cum consilio, quae causam et originem, modum et utilitatem uniuscuiusque rei prudenter investigat. Meditatio principium sumit a lectione, nullis tamen stringitur regulis aut praeceptis lectionis. [...] Ea enim maxime est, quae animam a terrenorum actuum strepitu segregat, et in hac vita etiam aeternae quietis dulcedinem quodammodo praegustare facit."²⁸⁶

Hugo von St. Viktor, *Didascalicon*

Die *Meditationen über die Erste Philosophie* von René Descartes sind nicht nur als eine Abfolge von aufeinander verwiesenen Argumenten oder eine rein theoretische Struktur von Philosophemen zu verstehen, in ihnen findet sich eine genuin praktische Dimension, auf die Descartes selbst immer wieder rekurriert. Diese praktische Dimension erhält der Text durch Descartes' prozessuale Beschreibung einer Übung in metaphysischer Meditation, die den Leser explizit zur Nachahmung auffordert. Dieser besondere Aufforderungscharakter seiner Beschreibung wird spätestens in der synthetischen Zusammenfassung der *Meditationen* in den Zweiten Erwiderungen offensichtlich, wenn Descartes eben diese praktische Dimension der *Meditationen* als Postulat bezeichnet.

Die praktische Dimension der *Meditationen* lässt sich insbesondere an Descartes' Darbietung der Skepsis als meditativer Praxis sehr gut erkennen.²⁸⁷ Descartes'

²⁸⁶ "Meditation is sustained thought along planned lines: it prudently investigates the cause and the source, the manner and the utility of each thing. Meditation takes its start from reading but is bound by none of reading's rules or precepts. [...] This especially is it, which takes the soul away from the noise of earthly business and makes it have even in this life a kind of foretaste of the sweetness of the eternal quiet." (Hugo von St. Victor 1961, 92f.) Dennis Sepper meint, Hugo von St. Viktor prägte die Meditationspraxis bis ins 17. Jahrhundert, dennoch geht er nicht auf Lektüre als Ausgangspunkt von Meditation ein (Sepper 2000, 738f.).

²⁸⁷ Auch für Cavell ist Skepsis ein zentrales Thema; jedoch eines, für das er eine ganz andere Herangehensweise wählt als Descartes: »I hope it will not seem perverse [...], taking the very raising of the question of knowledge in a certain form, or spirit, to constitute skepticism, regardless of whether a philosophy takes itself to have answered the question affirmatively or negatively.« (Cavell 1979, 46)

Es geht Cavell also nicht darum, die Skepsis zu widerlegen oder zu affirmieren, es geht ihm darum, etwas anderes als das grundlegende Charakteristikum der Skepsis vorzuschlagen: Die Skepsis ist der Ort, an dem der Mensch versucht, die Bedingungen des Mensch-Seins zu verneinen.

»I came to the idea that philosophy's task was not so much to defeat the skeptical argument as to preserve it, as though the philosophical profit of the argument would be to show not how it might end but why it must begin and why it must have no end, at least none within philosophy, or what we think of as philosophy. Here my thought was that skepticism is a place, perhaps the central secular place, in which the human wish to deny the condition of

hyperbolischer Zweifel ist demzufolge nicht nur einfach ein Argument oder eine zu widerlegende theoretische Position auf dem Weg hin zu metaphysischer Sicherheit in den Wissenschaften. Der Zweifel nimmt darüber hinaus eine wichtige praktische Funktion in der Meditation ein, und dies in dreierlei Hinsicht: zum einen stabilisiert der Vollzug des Zweifels an den Sinnen den fragilen Zustand der Meditation. Zweitens verändert und bestimmt die Art und Weise, in der Descartes den Zweifel fasst, nämlich zuerst als ein Träumen oder Schlafen, den Charakter des Meditierens selbst. Und drittens schließlich sieht Descartes im Vollzug des Zweifels auch einen transformierenden Effekt für die Verfasstheit des Zweifelnden.

Dieser transformierende Effekt besteht dann nicht nur darin, dass der Zweifel als Praxis neue Unterscheidungen im interpretierenden Verständnis mit sich führt, das der Zweifelnde von sich selbst hat. Der Zweifelnde hat nach dem orthopraktischen Durchgang durch die Zweifelsmeditation nicht nur ein neues Selbstverständnis. Descartes meint, dass der Zweifel als Praxis bei übender Wiederholung ebenso die Verfasstheit oder die Seinsweise des Übenden verändert, das Gefüge der Fähigkeiten oder der Vermögen des Selbst. Die vorher in der epistemischen Praxis traditionell vermischten Elemente des Körperlichen und des Geistigen werden in der Cartesischen Meditation voneinander getrennt und dadurch erst entsprechend ihren jeweiligen eigentlichen Aufgaben einsetzbar.²⁸⁸

Zunächst gilt es zu klären, dass und warum der meditative Zustand so fragil ist, und es gilt die prekären Übergänge hin zur Meditation wie auch aus ihr heraus genauer zu betrachten. Meditation als eine einzunehmende Haltung verlangt ein bestimmtes Maß an Aufmerksamkeit und damit auch der Anstrengung. Das heißt, die metaphysische Meditation ist zuerst kein selbsterhaltender Zustand, sondern fragil und instabil und kann immer nur mit einem bestimmten Energieaufwand aufrecht erhalten werden. Meditation muss sich somit von äußeren Einflüssen abschotten und vom Alltag absetzen, es gibt eine Grenze und damit einen Übergang vom Alltag in die Meditation hinein und wieder heraus. Die Beschreibung des hyperbolischen Zweifels als einer meditativen Praxis soll den Blick dafür öffnen, dass sich auch in Descartes' Text ein ausgearbeiteter Übergang hin zur Meditation findet, sowie der Ausgang aus der Meditation heraus von Descartes literarisch geformt oder sogar praktisch angeleitet wird.

Descartes beginnt die *Meditationen über die Erste Philosophie* mit diesen Sätzen:

»Schon vor Jahren bemerkte ich, wieviel Falsches ich von Jugend auf als wahr hingenommen habe und wie zweifelhaft alles sei, was ich später darauf gründete; darum war ich der Meinung, ich müsse einmal im Leben von Grund auf alles umstürzen und von den ersten Grundlagen an ganz neu anfangen,

human existence is expressed« (Cavell 1988, 5)

Dieser ganze Themenkomplex der Skepsis als Verneinung der *conditio humana* und des Verhältnisses zur Philosophie als Lebensform soll hier aber nicht weiter diskutiert werden, siehe dazu auch Volbers 2009.

²⁸⁸ »The transition from doubt to certainty involves for Descartes a transformation of the confusion of mind-body intermingling into the clarity of pure thought. It involves also a transformation of unstable, disorderly mental movement into the steady state of intellectual contemplation.« (Lloyd 1993, 55)

wenn ich später einmal etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften erreichen wollte. Dies schien mir aber eine ungeheure Aufgabe zu sein, und so wartete ich jenes reife Alter ab, auf das kein für wissenschaftliche Forschungen geeigneteres folgen würde.« (M, 63; AT VII, 17)

Dieser Beginn ist ganz autobiographisch und ganz partikular nur auf Descartes selbst bezogen. Descartes berichtet von seiner eigenen Vergangenheit, und durch die Deckung des an dieser Stelle Berichteten mit den entsprechenden Stellen aus dem *Discours* sowie seinem Briefwechsel²⁸⁹ ist sogar die Historizität des Berichteten recht problemlos als gegeben anzunehmen: Descartes hat, historiographisch gesprochen, *wirklich* vor mehreren Jahren bemerkt, dass er vieles Falsche seit seiner Jugend als wahr hingenommen hat.

Nach diesen autobiographischen ersten Sätzen, die so auch als historisch belegt gelten können, kommt dem großen Rest der *Meditationen* jedoch ein anderer Charakter zu: zwar auch autobiographisch, jedoch weniger, weil man die Historizität des Berichteten belegen kann, sondern viel mehr, weil Descartes in der ersten Person von sich selbst spricht und sich selbst darstellt als jemanden, der die beschriebenen Meditationen vollzogen hat. Ob er solche Meditation im emphatischen Sinne *wirklich* und exakt wie berichtet vollzogen hat, ist historisch nicht nachweisbar. Zwar deckt sich der Bericht aus dem *Discours* größtenteils mit jenem aus den *Meditationen*, dennoch genügt dies nicht für einen gelungenen Nachweis der Historizität.²⁹⁰ Indessen kommt es tatsächlich auch gar nicht darauf an, ob Descartes diese Meditationen genauso, wie er dies darstellt, auch tatsächlich vollzogen hat, es genügt für deren Kategorisierung als autobiographisch vollkommen, dass er sich selbst einzig und allein *darstellt*, als hätte er dies getan und vor allem, als hätte er auch die entsprechenden Effekte in der Konfiguration seines Selbst bemerkt, da er dies im Modus der Wahrhaftigkeit berichtet, das heißt einzig und allein im offensichtlichen *Anspruch* der Wahrheit des Gesagten.²⁹¹ Es geht darum, dass er Praktiken darstellt mit dem Anspruch, dass diese Praktiken nachvollzogen werden können, und das probate Mittel für diese Darstellung ist Autobiographie, nämlich, sich selbst als Beispiel darzustellen, das heißt als jemanden, der diese Praktiken vollzogen hat und an dem deren Effekte zu erkennen sind. Zu diesen Effekten zählt insbesondere die Aufteilung der Geist-Körper-Union in die Sinne, die Imagination, den Willen und den Intellekt (die Erinnerung wird von Descartes in diesem Kontext nicht berücksichtigt).

²⁸⁹ Im Brief an Mersenne von 27. April 1637 zum Beispiel bestätigt er das diesbezüglich im *Discours* Geschriebene noch einmal (B, 82; AT I, 367).

²⁹⁰ Rodis-Lewis sieht in einem neuen Fund eines Exemplars von Charrons *Traité de la sagesse*, das mit einer handschriftlichen Widmung des Jesuitenpaters Molitor aus Neuburg an der Donau an Descartes versehen ist, zumindest einen historischen Nachweis, dass sich Descartes Ende des Jahres 1619 in Neuburg an der Donau aufhielt (1998, 44-48).

²⁹¹ Siehe dazu oben die Ausführungen im Abschnitt zur *parrhesia*. In seiner Vorlesung vom 9. März 1983 hat Michel Foucault die *Meditationen* insgesamt als eine Übung in *parrhesia* bezeichnet (Foucault 2009, 438).

Elemente der Zweifelsmeditation

Nach dem autobiographischen Anfang verlässt Descartes das ganz Partikulare und nur für ihn selbst Geltende, indem er beginnt, die praktischen Vorkehrungen zu schildern, die ihm das Einnehmen der Meditationshaltung ermöglichten und die generell von jedem nachzuvollziehen sind. Jede Meditation, nicht nur jene Descartes'scher Spielart sondern ganz allgemein auch jene einfachste, schwächste, formlose Spielart der Meditation, die nur in stillem und intensivem Nachdenken besteht, ist durch ihre Art und Weise des Wahrnehmens, Denkens und auch des Handelns unterschieden von den Denk-, Wahrnehmungs- oder Handlungsweisen des Alltags. Die Denk- oder Wahrnehmungshaltung der Meditation ist eine, die bewusst eingenommen werden muss, und das Einnehmen und Aufrechterhalten dieser Haltung ist wiederum nicht ohne einen bestimmten Aufwand möglich. Daraus ergibt sich eine gewisse Instabilität der Meditationspraxis insgesamt. Auch die von Descartes vorgeschlagene philosophische Spielart der Meditation muss sich von den Vollzügen des Alltags abgrenzen. Es muss ein deutlicher Übergang geschaffen werden vom alltäglichen Denken und Wahrnehmen hin zum metaphysisch meditierenden Denken und Wahrnehmen; und dieser Übergang muss in der Folge stabilisiert werden.

Descartes beschreibt seine eigene Art und Weise der Abgrenzung so, dass er die Meditation beginnt, in der er alle Meinungen, die er vorher hatte, überprüfen wollte, indem er sich zuerst in die Einsamkeit zurückzieht:

»Da trifft es sich sehr günstig, daß ich heute meinen Geist von allen Sorgen losgelöst [*curis omnibus exsolvi*] und mir ungestörte Muße [*otium*] verschafft habe. Ich ziehe mich also in die Einsamkeit zurück [*solus secedo*] und will ernst und frei diesen allgemeinen Umsturz aller meiner Meinungen vornehmen.« (M, 63; AT VII, 17f.)

Er stellt sich als unbeschäftigt und aus allen Sorgen heraus gelöst (*curis omnibus exsolvi*) dar. Er hat nichts zu tun, was ihn bedrängt, er hat *otium*, Muße, er ist allein und zurückgezogen (*solus secedo*). Descartes hat anscheinend eine Situation gesucht, in der er nicht mehr von den alltäglichen Anforderungen des Handelns bedrängt wird, wo er *frei* ist, um einen Raum des metaphysischen Handelns, wie er schreibt, zu schaffen und zu erhalten. Denn – und dieser Gedanke könnte vielleicht in einem Widerspruch zum Zustand der Muße stehen – er darf die Zeit, die ihm zum Handeln bleibt, jetzt nicht mehr mit Zaudern vergeuden.²⁹²

Dass diese Situation gerade "heute" besteht wird dennoch von Descartes als ein glücklicher Zufall bezeichnet. In der Tat hat es Descartes nicht vollkommen selbst in der Hand, diese Situation, die die Meditation erst möglich macht, herzustellen, denn es kann durch Zufall immer etwas – ein Ereignis, eine äußere Einflussnahme – dazwischenkommen und diese glücklich entstandene Situation zerstören oder ihr Entstehen von vornherein verhindern. Kurz: Die glückliche Situation ist von Fragilität und Kontingenz geprägt. Die anhaltende Fragilität dieser Situation ist eine der Hauptursachen für die Instabilität der Meditation.

²⁹² M, 63; AT VII, 18.

Da aber jenes günstige Zusammentreffen von Muße, Sorgenfreiheit und Zurückgezogenheit zum beschriebenen Zeitpunkt besteht, der auch mit dem Zeitpunkt der Erzählung zusammenfällt, setzt Descartes ohne Weiteres mit der meditativen Betrachtung der eigenen kognitiven Fähigkeiten ein, die ihn sich haben täuschen lassen. Die gelegentliche Täuschung durch die eigenen kognitiven Fähigkeiten war für Descartes der Anlass, überhaupt erst den projektierten Umsturz aller seiner Meinungen zu unternehmen. Um über seine eigenen Meinungen in ihrer Gesamtheit meditieren zu können, muss Descartes deren Geltung insgesamt in Frage stellen, was er als den Umsturz aller seiner Meinungen bezeichnet. Bei dieser Geste des Umsturzes geht es ihm jedoch nicht um einen elaborierten Einzelnachweis der Falschheit aller dieser Meinungen, sondern es geht ihm um die Bezweifelbarkeit als Indikator: was bezweifelbar ist, soll vorläufig als ungültig abgewiesen werden.

In jener Beschreibung des glücklichen Zusammentreffens findet sich Descartes' Übergang vom offen autobiographisch gefassten – weil die eigene Vergangenheit einholenden – Anfang der Ersten Meditation zur präsentisch-autobiographischen Darstellung des metaphysischen Meditierens über die Richtigkeit aller seiner bisherigen Meinungen. Solch ein Übergang ist gleichermaßen literarisch oder textuell als auch durch den Leser praktisch nachvollziehbar, da er zum einen in der autobiographisch geschilderten Vorgeschichte der glücklichen Situation besteht, wie auch gleichzeitig in einer Aufzählung einer Reihe von praktischen Vorbereitungen und Erfordernissen, wie eben dem Rückzug in die Einsamkeit und dem Zustand der Sorgenfreiheit und der Muße.

Trotz des zuerst ganz partikularen autobiographischen Beginns besteht also die Möglichkeit des Übergangs in die Meditation nicht nur zu einem einzigartigen Zeitpunkt in der Vergangenheit und auch nicht einzig und allein für Descartes, sondern potentiell für jeden und damit in allgemeiner Weise. Es sind keine besonderen seelischen Fähigkeiten vonnöten, um mit Descartes' Meditation zu beginnen. Es sind dazu auch keine besonderen historischen Ereignisse oder bestimmte Erfahrungen in der eigenen Autobiographie notwendig; selbst wenn Descartes seine Meditationen am Anfang autobiographisch motiviert, so war es doch ein glückliches Zusammentreffen, das ihm dann den Übergang zur Meditation ermöglichte.

Descartes setzt den ersten Schritt in der Ersten Meditation mit der Skepsis, genauer: mit dem Vollzug des Zweifels an der Gültigkeit der Produkte seiner eigenen Sinnestätigkeit, was zunächst der Stabilisierung und Festigung des meditativen Zustands dient. Obwohl Descartes, der Meditierende, an einem gewissen Punkt der Meditation nicht mehr bedrängt ist durch die Anforderungen des Alltags, kann die Meditation weiterhin durch die Produkte seiner Sinne gestört werden, die sich ihm durchaus auch plötzlich und unerwartet präsentieren können.

Dass die Stabilität der Meditation nicht von selbst gegeben ist, zeigt sich überdies darin, dass Descartes in der Ersten Meditation jenen Bedenken, die nur kurz nach dem Beginn der Meditation auftauchen, durchaus einigen Raum gibt: Wie kann ich überhaupt daran zweifeln, "daß ich hier bin, am Ofen sitze, meinen Winterrock an habe, dieses Papier hier mit den Händen berühre"? An dieser Stelle beschreibt Descartes eine ganz konkrete "Jetzt"-Situation mit ihren Details. Diese "Jetzt"-

Situation kann sich dem Meditierenden förmlich aufdrängen, mit all den Gegenständen, die durch die Sinne wahrgenommen werden: mit dem Gefühl der Kleidung auf der eigenen Haut, der Wärme des Ofens, der Haptik des Papiers. Und diese aufdringliche Wahrnehmung der Situation droht stets, die Meditation wieder zu unterbrechen, indem sie die Aufmerksamkeit auf die Gegenstände lenkt und sie damit zerstreut.²⁹³

Im Vollzug des Alltag ist es deshalb kaum möglich, eine skeptisch-meditative Haltung durchgängig einzunehmen. Die glückliche Situation der vollzogenen Herauslösung aus den Sorgen und Besorgungen des Alltags sowie der Rückzug in die Einsamkeit ermöglichen als praktische Voraussetzungen das Meditieren; in Descartes' Meditation ist dann der erste Schritt das Bezweifeln der Gültigkeit der Ergebnisse der Sinnestätigkeit. Dieser erste Schritt befestigt die bestehende glückliche, doch fragile meditative Situation der Sorglosigkeit und Einsamkeit, indem ein für die Destabilisierung und die Auflösung des meditativen Zustands besonders wirksamer und einschlägiger Faktor, eben die Gegenstandswahrnehmung vermittels der Sinne, in ihrer Gültigkeit angezweifelt und damit auf Distanz gebracht wird.

Skepsis zog immer schon eine Tendenz zum Solipsismus und Selbstgespräch mit sich, zum Rückzug in das eigene Selbst.²⁹⁴ Skeptizismus ist ein Weg, sich aus der Welt und ihren Zusammenhängen zu lösen, die Welthaftigkeit der Welt zu verlieren.²⁹⁵ Und es sind genau diese Eigenschaften der Skepsis, die helfen, wenn es darum geht, den prekären Zustand des Meditierens aufrecht zu erhalten.

Obwohl zu Beginn der Ersten Meditation mit den Sinnen ein zentraler Bereich des Selbst in Zweifel gezogen und negiert wird, heißt das nicht, dass Descartes davon ausgeht, dass es diesen Bereich in Wirklichkeit nicht gibt, oder wie er es ausdrückt, er zweifelt nicht daran, dass seine eigene Körperwahrnehmung überhaupt auftritt, er zweifelt nicht daran, "daß diese Hände, dieser ganze Körper mein sind".

Descartes befindet sich daher in einem Dilemma. Einerseits muss und will er in seinem Unternehmen, alle seine Meinungen in der skeptischen Meditation umzustürzen, fortfahren. Meinungen eben aus dem Bereich der Sinne haben ihn bereits getäuscht, daher muss er den Bereich der Sinne negieren. Andererseits kann er jedoch nach Maßgaben der Wirklichkeit den Bereich der Sinne nicht ohne weiteres negieren, ohne jede Rückbindung an die Realität zu verlieren und somit geradezu als verrückt zu gelten. Dennoch gilt es, das Feld der Meditation an dieser Stelle umso mehr abzugrenzen gegen die Ansprüche und Beeinflussungen der alltäglichen Situation (mit dem Ofen, dem Winterrock, dem leeren Papier).²⁹⁶ Obwohl also die alltägliche und sinnliche Wirklichkeit immer noch die

²⁹³ Ulrich Nolte weist auf die zentrale Rolle der Aufmerksamkeit bei spirituellen Exerzitien hin (Nolte 1995, 91).

²⁹⁴ Caton 1973, 25; Gaukroger 1995, 318f.

²⁹⁵ MacDonald 2000, 161.

²⁹⁶ Was ist wohl am Ende auf diesem vorher leeren Blatt zu lesen? Ist es dann immer noch leer? Stehen auf wundersame Weise die Worte der Ersten Meditation auf ihm geschrieben? Hier zeigt sich, wie sehr auch die *Meditationen* bei aller Nachvollziehbarkeit dennoch von Fiktionalität durchdrungen sind.

metaphysische und geistige Meditation bedrängt und mit der Auflösung der meditativen Konzentration, mit der Ablenkung der Aufmerksamkeit vom Meditieren bedroht, ist es Descartes' Strategie an dieser Stelle nicht, ganz einfach und ohne weiteres die Realität der alltäglichen Situation oder das Auftreten von Sinneswahrnehmungen durchzustreichen. Er behauptet stattdessen die Möglichkeit einer Parallele: das, was er in der Meditation durchläuft und in der Meditation setzt, tangiert nicht, hat zu diesem Zeitpunkt keine Gültigkeit für den Bereich der alltäglichen Wirklichkeit oder für die Frage, ob seine Sinne überhaupt etwas wahrnehmen.

Vielleicht wäre es für Descartes in der Beschreibung seiner Meditation sogar möglich, über diese Schwierigkeit der Unvereinbarkeit oder sogar des Gegeneinander-Arbeitens von Meditation einerseits und andererseits der alltäglichen Normalität, d.h., des Nicht-Wahnsinnig-Seins, einfach hinweg zu gehen. Dieses Übergehen jener Unvereinbarkeit hätte jedoch zur Konsequenz, dass die Descartes'sche Meditation nicht mehr praktisch nachvollziehbar wäre: Es wäre unklar, wie eine Meditation, in der die Gültigkeit dessen, was die Sinne einem darbieten, anzuzweifeln ist, überhaupt fortgeführt werden kann angesichts stetig neuer Sinneseinflüsse. Descartes' Beschreibung seiner Meditationen würde in der Folge umso mehr literarisch und insgesamt fiktiv, vor allem verlöre sie dabei ihren eminent praktischen Charakter.

Doch Descartes löst jenes Dilemma nicht in dieser Weise auf. Er führt zur Auflösung des Dilemmas ein neues und fiktives Element ein, versucht indes gleichzeitig, die Nachvollziehbarkeit seiner Meditationen dabei zu erhalten und nicht insgesamt ins Fiktive abgleiten zu lassen. Er tut dies durch einen Hinweis auf eben die fiktive Möglichkeit, er könne gerade träumen. Er stellt die Fiktion "wir träumen jetzt" in den Raum und er nimmt diese Fiktion als real an in einem Akt des Willens. Auf die Realität des eigenen Körpers und der Situation sowie deren ständiges Bedrohen der Stabilität der Meditation wird folglich mit der Bildwerdung von Realität in der fiktiven Annahme geantwortet, man träumte. Ein Traum löst konkrete Situationen zu fluiden Szenen auf, im Traum sind alle Eindrücke, wie Descartes selbst sagt, wie Bilder,²⁹⁷ und damit wird die Frage nach deren Wirklichkeit oder Illusionshaftigkeit unentscheidbar.

»Wohlan denn, wir träumen, und unwahr sollen alle jene Einzelheiten sein: daß wir die Augen öffnen, den Kopf bewegen, die Hände ausstrecken, ja sogar, daß wir solche Hände, überhaupt solch einen Körper haben!« (M, 67; AT VII, 19)

Der Hinweis auf die fiktive Möglichkeit, gerade genauso gut träumen zu können, ist die praktische Auflösung jenes Dilemmas, das entstanden war durch den Antagonismus von stetiger Gegenstandswahrnehmung und der Notwendigkeit, den meditativen Zustand aufrecht zu erhalten und fortzuführen. Die praktische Auflösung dieses Dilemmas besteht in der Angleichung der Meditation an einen Traum. Diese Angleichung der meditativen Skepsis an einen Traum ist eine

²⁹⁷ M, 69; AT VII, 20.

charakteristische Ausformung der Cartesischen Meditation. Der meditative Zustand wird bei Descartes einem Traumzustand angenähert, und das Andrängen der sinnlichen Eindrücke wird dabei als Teil eines Traumes gedacht. Und Descartes' Gebrauch der ersten Person Plural zeigt: auch der Leser soll in diesen meditativen Zustand mitgenommen werden, der Leser soll sich ganz auf diesen Zustand einlassen, der Leser soll auch hier die Meditation nachvollziehen können.²⁹⁸

Dass Descartes übrigens mit dieser Angleichung von Meditationspraxis und Schlaf oder Traum zu seiner Zeit nicht ganz allein stand, hat bereits Peter Dear aufgezeigt: Aus Descartes' Zeit kann man Ratgeber zur Meditation finden, die ganz genauso wie Descartes meinten, dass die Meditation einem schlafähnlichen Zustand gleichkommen muss, dass der Meditierende, um richtig zu meditieren, wie ein Schlafender einen losgelösten und entfremdeten Geist (*somniatoris mentem abstractam & veluti abalienatam*) haben muss.²⁹⁹

Descartes' Zweifel am Sinnlichen hat von Beginn an einen Doppelcharakter: Einerseits ist er ein Schritt auf jenem Weg des Umstoßens aller vorigen Meinungen, kann sogar als skeptisches Argument gelesen werden, andererseits liegt darin eine qualitative und spezifische Bestimmung der Meditation: wie soll meditiert werden, welche Ausprägungen des Denkens sind in der Meditation zu pflegen, welche zu vermeiden? Denn das Bezweifeln des Sinnlichen ist der Aufrechterhaltung und Intensivierung des meditativen Zustands besonders förderlich. Das Bezweifeln ermöglicht es allererst, die Sinnestätigkeit und deren Ergebnisse als etwas zu fassen, mit dem man umgehen kann. Descartes' Vorexerzieren des Zweifels am Sinnlichen löst die Sinne als etwas heraus, zu dem unterschiedliche Verhältnisse einzugehen allererst als möglich erscheint.

Descartes unterscheidet somit jene Meinungen, die aus der Produktivität der Sinne stammen, von allen anderen. Gleichzeitig wird damit das Selbst zuerst unterteilt in das Vermögen der rein körperlichen Sinne und den Rest, also die anderen Vermögen der Imagination, des Willens sowie des Intellekts.³⁰⁰ Da Täuschungen durch die Sinne möglich sind, nimmt Descartes alle seine Meinungen, die seit seiner Jugend aus seinen Sinnen stammen, als falsch an. Was im Selbst auf dem Fundament der Sinne aufgebaut ist, wird folglich mit der Falsifizierung aller seiner Meinungen zusammenstürzen.

Mit diesem Schritt wird derjenige Bereich des Selbst, der als die Sinne bezeichnet und zusammengefasst wird, in Zweifel gezogen. Doch neben jenem Schritt, der durch die Bezweiflung der Sinne in jenem Prozess des Umwerfens der alten Meinungen vollzogen wird, dient die Bezweiflung der Sinnesprodukte eben auch dazu, die Meditation zu stabilisieren, indem die in jeder spezifischen Situation eintretenden Sinneseindrücke problematisiert und in ihrer unmittelbaren Geltung und sogar in ihrem natürlichen Anspruch, eine Reaktion zu einem Reiz zu sein, fraglich werden.

Der Zweifel an der Gültigkeit der Produkte seiner eigenen Sinne ist somit kein unabschließbarer Prozess, der im alltäglichen Geistesleben bei jeder auftauchenden

²⁹⁸ McGushin 2007, 187.

²⁹⁹ Dear 1995, 58f.

³⁰⁰ McGushin 2007, 189.

Meinung in Gang gebracht wird. Es geht auch nicht um die Inhalte der Meinungen, es geht um die Herkunft, das Prinzip der Meinungen.³⁰¹ Als unabschließbarer Prozess wäre der Zweifel wie bei Montaigne mit seinem Motto: "Was weiß ich?", eine durchgängige Wahrnehmungs- und damit Lebensweise, die dann als ein Zweifel an der Fähigkeit des Menschen, überhaupt zur Wahrheit zu gelangen aufgefasst werden könnte; das ist jedoch das genaue Gegenteil von dem, was Descartes erreichen möchte. Daher jener besondere Charakter des Zweifels in der Cartesischen Meditation: Die Descartes'sche Rückführung der Meinungen auf ein Prinzip durch Meditation ist eine Rückführung auf eine allgemeine Kategorie des Selbst. Der meditative Zweifel ist keine durchgehende Perspektive, sondern eine philosophisch motivierte, iterative Praktik an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit innerhalb des eigenen Lebens.

In einem zweiten Schritt geht Descartes anschließend noch weiter, er übertrumpft noch den Zweifel an den Sinnen mit einem darüber hinausgehenden Zweifel an dem Vermögen der Imagination: Alle Wahrnehmung wird zwar durch die skeptische Annahme des Träumens zum Bild, doch selbst wenn dieses Bildmaterial zwar weder real noch unreal ist, so ist es dennoch spezifisch strukturiert.

»Gleichwohl müssen wir eingestehen, daß uns im Schlaf gleichsam gewisse Malereien erschienen sind, die nur nach dem Vorbilde wirklicher Dinge gebildet werden konnten, und daß darum wenigstens im allgemeinen Augen, Kopf, Hände und der ganze Körper nicht eingebildec, sondern als wirkliche Dinge existieren. Denn es können ja selbst die Maler nicht einmal dann, wenn sie Sirenen und Satyriskn in den ungewöhnlichsten Gestalten zu schaffen suchen, diesen in jeder Beziehung neue Eigentümlichkeiten beilegen; sie vermischen vielmehr lediglich Glieder verschiedener Geschöpfe miteinander. Ja, selbst wenn sie sich vielleicht etwas so Neues ausdenken, daß man überhaupt nie Ähnliches gesehen hat, also etwas völlig Erdichtetes und Unwahres, so müssen doch sicherlich mindestens die Farben wirklich sein, mit denen sie es darstellen.« (M 67; AT VII, 20)

Wie die Farben in dieser Analogie die Grundlage von gänzlich fiktiven Gemälden sind, so sind auch die gegenstandslosen Bilder eines Traums strukturiert, nämlich durch Ausdehnung, Gestalt, Quantität, Größe Anzahl, Ort, Zeit und ähnliches.³⁰²

Doch selbst diese Strukturierung ist an sich nicht vollkommen sicher oder unbezweifelbar: Descartes könnte ganz anders verfasst sein, ohne dass sich ihm auch seine Meinungen anders darstellten. Folglich problematisiert Descartes seine Meinungen bezüglich dieser Strukturen. Descartes führt die alte Meinung an, dass Gott allmächtig sei. Die Meditation der Allmacht Gottes stellt Descartes' Verfasstheit insgesamt zur Disposition: er könnte auch ganz anders verfasst sein, als er es ist. Er könnte, auf die Spitze getrieben, sogar durch Gottes Schöpfungsakt so verfasst sein, dass er zwar meinte, es gäbe die Gegenstände seiner

³⁰¹ »Als Descartes im 17. Jahrhundert »Meditationen« betrieb und die Meditationen schrieb, tat er das in diesem Sinn. Es handelt sich nicht um ein Spiel des Subjekts mit seinem Denken. Descartes denkt nicht an alles das, was in der Welt angezweifelt werden könnte. Das wäre gewissermaßen die gewöhnliche skeptische Übung.« (Foucault 2004, 436).

³⁰² Carriero 2009, 46-53.

Wahrnehmungsbilder und Meinungen in der Wirklichkeit, ohne dass diese jedoch tatsächlich existierten. Auch im Bereich der Strukturen der Dinge (die für Descartes von Mathematik und Geometrie thematisiert und behandelt werden) wäre es aufgrund von Gottes Allmacht möglich, dass zwei und drei nicht mehr fünf, dass ein Quadrat nicht mehr vier Seiten hätte, oder sogar, dass er rechnet: zwei und drei ist gleich fünf, und dass er sich dennoch dabei irrte, ohne es jedoch zu bemerken. Gottes Allmacht bedroht also die Zuverlässigkeit der Sinne bei der Wirklichkeitsfindung, doch darüber hinaus sogar die Verlässlichkeit der Struktur der mathematisch-geometrischen Imagination: Mathematik und Geometrie geraten somit ebenfalls in Zweifel.

Der Zweifel an den Sinnen war von Beginn an als meditative Übung auf das Selbst ausgerichtet und unterteilte anfangs das Selbst in den Bereich der Sinne und den Rest. Mithilfe des Zweifels und der meditativen Fiktion des Schlafens oder Träumens wurde für die Meditation der Bereich des rein Bildlichen eröffnet, das sich wiederum als strukturiert herausstellte. Diese Strukturierung ist dem Mathematisch-Geometrischen geschuldet, das einem neuen Vermögen des Selbst zugeordnet werden kann: der Einbildungskraft oder Imagination. Nach den Sinnen als einem Vermögen des Selbst wird nun also die Imagination Gegenstand der meditativen Übung (es war bereits vorher zumindest ein Mittel, als der Leser aufgefordert wurde zu imaginieren, er träume).³⁰³

Und hier ergibt sich erneut eine Schwierigkeit. Wenn Descartes sich weiterhin auch der Zustimmung zu den Meinungen enthält, die sich auf die mathematische Imagination stützen, dann genügt es angesichts des ungeheuren Ausmaßes der Veränderungen, die sich dadurch ergeben, nicht mehr nur, die Unsicherheit der alten Meinungen einfach zu bemerken oder gedanklich einzusehen, um etwas anderes, sicheres zu finden.

»Doch es ist nicht genug, dies bloß bemerkt zu haben; ich muß es mir stets gegenwärtig zu halten suchen, denn immer wieder kehren die gewohnten Meinungen zurück und nehmen, meist gegen meinen Willen, meinen leichtgläubigen Sinn ein, als sei er ihnen durch langen Verkehr und das Recht engster Freundschaft verpflichtet.« (M, 71; AT VII, 22)

Die alltägliche Gewohnheit ist ein allzu großes Gegengewicht und nur eine Anstrengung der Aufmerksamkeit allein genügt nicht: in seiner ersten Meditation muss Descartes diese Betrachtungsweise des Nicht-Akzeptierens der sinnlichen Wahrnehmung und der mathematisch-geometrischen Imagination daher *einüben*, um die alltägliche Gewohnheit durch diese Einübung ausgleichen und neutralisieren zu können.³⁰⁴ Als Werkzeug für diese Einübung dient nicht mehr nur die Enthaltensamkeit in der Beiordnung eines Wahrheitswertes zu seinen Meinungen. Im Gegenteil, für die Einübung der Meditation gilt es nun, diese Meinungen in einer willentlichen

³⁰³ Was Alanen (2003, 22) über die *Regulae* äußert, trifft genauso auch auf die *Meditationen* zu: Descartes geht es nicht so sehr darum, die Natur des Geistes im Allgemeinen zu untersuchen, sondern viel mehr darum, die Operationen der unterschiedlichen Vermögen zu beschreiben, ihre Funktion, ihre Verbindung untereinander und auch ihre Grenzen zu erfassen.

³⁰⁴ Boros 2001, 172f.

Selbsttäuschung als *falsch* anzunehmen. Diese rationale und absichtliche Selbsttäuschung ist ein ethopoetisches Gegengewicht zu jener durch die tagtägliche Lebenspraxis angenommenen Gewohnheit.

»Darum glaube ich, gut zu fahren, wenn ich mich bewusst zum Gegenteil bestimme, d.h. mich absichtlich einer Täuschung hingebe und eine Zeitlang alle jene Meinungen für ganz falsch und erdichtet annehme, bis schließlich das Gewicht der Vorurteile beiderseits gleich ist und keine üble Gewohnheit mehr mein Urteil von der richtigen Auffassung der Dinge ablenkt.« (M, 73; AT VII, 22)

Diese einzuübende Betrachtungsweise ist jedoch alles andere als alltäglich, und die Meditation ist nur deshalb ungefährlich, weil sie herausgehoben aus alltäglichen und durch praktische Gegenstände bestimmten Kontexten stattfindet.

»Ich weiß ja, daß daraus inzwischen keine Gefahr und kein Irrtum entstehen wird und daß ich mich nicht mehr als billig dem Mißtrauen hingeben kann; ich habe es schließlich jetzt nicht mit praktischen Gegenständen zu tun, sondern nur mit Gegenständen der Erkenntnis. « (ebd.)

Selbst wenn Descartes nun weiß, dass das Mathematisch-Geometrische in Anbetracht der Allmacht Gottes keine absolute Gültigkeit hat, dass es daher in dieser metaphysischen Sichtweise bezweifelbar ist und somit für seine Untersuchung in seiner Gültigkeit eingeklammert werden muss, werden seine Urteile diesbezüglich jedoch von der Gewohnheit unmerklich abgelenkt und verschoben. Die Gewohnheit verleitet ihn auf subtile Weise zu bestimmten eingefleischten Urteilen, deshalb muss er an dieser Stelle, um einen Ausgleich zu diesen Gewohnheiten zu schaffen, etwas ganz Falsches und ganz Fiktives annehmen:

»Ich will also annehmen, daß nicht der allgütige Gott, der die Quelle der Wahrheit ist, sondern ein ebenso böser wie mächtiger und listiger Geist [*genium aliquem malignum*, frz.: *un certain mauvais génie*] all sein Bestreben darauf richtet, mich zu täuschen; ich will glauben, daß der Himmel, die Luft, die Erde, die Farben, die Gestalten, die Töne und alles außerhalb von uns nur das Spiel von Träumen sei, durch die er meiner Leichtgläubigkeit nachstellt. Mich selbst will ich so ansehen, als hätte ich keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, noch irgendeinen Sinn, sondern daß ich mir dies bloß einbildete. Ich will hartnäckig in dieser Meditation [*in hac meditatione*] verharren, und wenn es dann auch nicht in meiner Macht steht, etwas Wahres zu erkennen, will ich wenigstens, soweit es an mir ist, mit festem Geist mich hüten, etwas Falschem zuzustimmen, damit nicht jener Betrüger, sei er noch so mächtig, noch so listig, irgendwelchen Einfluß auf mich bekomme.« (M, 73; AT VII, 22f.; AT IX, 17f.)

Descartes führt also eine in ihrer Radikalität mathematisch anmutende Hypothese ein: alles ist falsch, d.h. genauer, es gibt einen bösen und mächtigen Geist, der mich in allem täuschen will und dies auch kann, was dazu führt, dass ich nicht mehr davon ausgehen kann, dass ich einen Körper habe. Während die Meditation des "ich

träume" dazu diene, die Meditation selbst weiter zu stabilisieren und einen Hinweis darauf lieferte, welche Qualität die Meditation anzunehmen hat und im Umgang mit dem Selbst gleichzeitig mit der Sinneswahrnehmung der rein körperliche Aspekt angegangen wurde, geht die Meditation der *mauvais-génie*-Hypothese darüber hinaus. Das *mauvais génie* dient als ein Bild, auf das immer zur Einübung zurückgegriffen werden kann. Diese Übung ist nicht mehr nur auf die körperliche Sinneswahrnehmung ausgerichtet, sondern auch auf die Imagination, in der Körperliches und Geistiges noch auf eine andere Art und Weise gemischt sind als in der Sinneswahrnehmung, und Descartes möchte auch Sinneswahrnehmung und Imagination voneinander getrennt wissen.

Die besondere Schwierigkeit besteht hierbei nicht unbedingt in der sprachlichen oder begrifflichen Ausformung des Bildes oder der Hypothese, sondern insbesondere in deren praktischem Akzeptieren, die Schwierigkeit ist eine orthopraktische. Es ist nicht so schwierig, das Ganze zu formulieren und gedanklich zu fassen, sondern es ist schwierig, das Bild des *mauvais génie* für sich selbst anzunehmen und seine Überzeugungen und Meinungen experimentell und doch konsistent danach auszurichten, wenn es darum geht, sich selbst als völlig körperlos aufzufassen. In dieser neuen Gewohnheitsbildung, im Versuch, dieses Bild in der Meditation als gewohnheitsbildend einzusetzen, besteht genau die Mühe. Denn diese Meditation ist nicht nur künstlich sondern auch mühevoll, worauf Descartes selbst hinweist:

»Aber dies Unternehmen ist mühevoll, und eine gewisse Trägheit bringt mich zu den Lebensgewohnheiten zurück.« (M, 75; AT VII, 23)

Die Instabilität der Meditation und die Bedrohung der Meditation durch die Lebensgewohnheiten sowie durch die Einwirkungen der Dinge innerhalb einer alltäglichen Situation hat zwei Aspekte: zum einen droht der Meditation die Unterbrechung und zum anderen droht ihr die Ablenkung. Gegen die Unterbrechung der Meditation hilft die Skepsis bezüglich der Sinne, gegen die Ablenkung und Verschiebung durch die Gewohnheit hilft Einübung und letztlich die skeptische Fiktion des *genius malignus*.

Descartes weist mit Nachdruck darauf hin, dass diese neuen Gedanken nicht selbstgenügsam und bereits nach dem ersten Fassen schon gefestigt sind. So ist auch zum Ende der Dritten Meditation erneut Einübung vonnöten; genauso zum Ende der Vierten Meditation, auch dort betont er die Notwendigkeit der Wiederholung.³⁰⁵ Kurzum: Iterativität ist ein weiteres Charakteristikum nicht nur der meditativen Skepsis, sondern der Cartesischen Meditation überhaupt. Es wurde bereits angesprochen, dass die Meditation, die auch die Gültigkeit der Mathematik und Geometrie bezweifelt, den eigenen Gewohnheiten so fremd ist, dass sie nur durch Einübung kontinuierlich durchzuhalten ist. Descartes selbst führt in der Zweiten

³⁰⁵ »Die Gewißheit ist für Descartes nicht ein Augenblick, der, einmal erreicht, als Besitz zu betrachten wäre. Er bedarf immer neu und für jeden besonders der Wiederholung. Es ist eine Askese. Ein Orientierungspunkt, der besonders schwer festzuhalten ist in der Schärfe, die seinen Wert ausmacht. Es geht, eigentlich gesprochen, um die Instauration eines Abgetrennten, Separierten.« (Lacan 1987, 235-236).

Meditation solch eine Einübung vor. Er sieht einen Weg (*iter*) der Meditation, der mehrfach zu gehen ist und den er in der Ersten Meditation am ersten Tag gegangen ist, wie er dem Leser vor Augen geführt hat, und den er in der Zweiten Meditation am darauf folgenden Tag zum zweiten Mal geht, wie dem Leser erneut vorgeführt wird.³⁰⁶ Descartes setzt in den *Meditationen* iterative Strukturen ein, um damit ein Gegengewicht gegen die seit der Jugend immer weiter gefestigten Gewohnheiten einzusetzen, und er beharrt auf der Notwendigkeit, neue Gewohnheiten durch die Einübung der Meditation aufzubauen.³⁰⁷ Zudem erwartet Descartes von der Lektüre der *Meditationen* (vorgenommen und exemplifiziert durch die Verfasser der Einwände) nicht nur Genauigkeit sondern darüber hinaus auch Wiederholungen. Iterativität findet sich also auf drei Ebenen: Zum einen ist sie eher implizit, innerhalb des internen Aufbaus der *Meditationen* (wenn zum Beispiel der Verlauf der ersten beiden Meditationen viele Male rekapituliert wird, ohne dass dies dann weiter betont werden würde). Zum anderen gibt es an bestimmten schwierigen Stellen als parallel sowohl dargestellte als auch in der Rezeption geforderte Iterativität (wie zum Beispiel bei der meditativen Fiktion des *mauvais génie*, wo es nicht genügt, diese Fiktion auszuformulieren, sondern sie durch die Beharrlichkeit der Wiederholung den alltäglichen Gewohnheiten entgegengestellt werden muss, was einiges an Anstrengung verlangt). Und schließlich fordert Descartes eine ganz generelle und nicht mehr auf bestimmte und vereinzelte Stellen bezogene Iterativität oder Wiederholung in der Rezeption.³⁰⁸

Das also sind die Elemente der Zweifelsmeditation: selbstreferentielle und zugleich praktische Stabilisierung der Meditation durch sich selbst; Auffächerung der verschiedenen Vermögen des Selbst und damit Loslösung der rein gedanklichen Vermögen der Seele von den mit dem Körper vermischten; Operationen mit Fiktion und Bild; Iterativität und Gewohnheitsbildung (Etho-Poetik).

Die Zweifelsmeditation unterbricht das alltägliche Verhältnis des Meditierenden zu seinen körperlichen Sinnen genauso wie das zur gleichzeitig körperlichen und geistigen Imagination. Diese Unterbrechung ist gleichzeitig Mittel und Zweck. Sie ist Mittel, weil die Meditation aufrechterhalten und stabilisiert wird durch die Ausschaltung des unthematisierten und unmittelbaren Reagierens auf Sinnesindrücke. Darin liegt die Selbstreferentialität der Meditation: in ihr wird ein spezifischer Zustand des Meditierenden angestrebt und praktisch erarbeitet, der sich selbst verstärkt, der seine eigene Qualität verändert, der somit auf sich selbst einwirkt. Sollte die Aufmerksamkeit abreißen, die Meditation unterbrochen werden, so findet man sich wieder im von Descartes hier autobiographisch geschilderten Alltag. Jene Unterbrechung des alltäglichen Verhältnisses zu den körperlichen Sinnen ist zudem genauso ein Zweck, wie im nächsten Abschnitt weiter ausgeführt

³⁰⁶ Sepper 2000, 745f.

³⁰⁷ Siehe dazu den folgenden Abschnitt, *Meditative Lektüre*.

³⁰⁸ In seinem Brief an Voetius (C, 221; der lateinische Text aus AT VIIIb, 42f. wird zitiert und besprochen in Rothkamm 2009, 354) betont Descartes die Notwendigkeit der Wiederholung der Lektüre. Descartes stellt hier echte Bildung (*eruditio*) oberflächlicher Gelehrtheit (*doctus*) entgegen, und echte Bildung ist nur durch wiederholte Lektüre der besten Bücher und durch Gespräche mit wirklich Gebildeten zu erlangen.

werden wird. Denn Descartes geht es in der Zweifelsmeditation vor allem darum, dass der Meditierende ganz praktisch nachvollzieht, dass in seiner eigenen Natur Körper und Seele klar und deutlich voneinander verschieden sind und dass beide nur für jeweils unterschiedliche und ganz spezifische Aufgaben geeignet sind und schließlich dass der Meditierende in seiner bisherigen Vorgeschichte in einem Zustand der Vermischung von Körper und Seele gelebt hat, in dem auch z.B. die körperlichen Sinne für Aufgaben eingesetzt wurden, für die nur der unkörperliche Intellekt geeignet ist.

Wie in der ignatianischen Meditationspraxis setzt Descartes in seiner eigenen Zweifelsmeditation Bilder und Fiktionen ein, um bestimmte Erfahrungen für den Meditierenden hervorzurufen. Das wichtigste unter den Bildern und Fiktionen ist das des *mauvais génie*. Ein meditatives Nachvollziehen des *mauvais-génie*-Bildes führt zu jener Erfahrung, es wäre so, "als hätte ich keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, noch irgendeinen Sinn, sondern daß ich mir dies bloß einbildete". Doch hat diese Erfahrung ihren Zweck noch nicht erfüllt, wenn sie nur ein einziges Mal nachvollzogen und gemacht wurde. Descartes geht es darum, bestehende Denk- und Wahrnehmungsgewohnheiten zu problematisieren (insbesondere die absolut grundlegende Gewöhnung an die mathematisch-geometrische Strukturiertheit der bildlichen Imagination), auf diesen aufbauende Verhaltensweisen zu ändern und eine Transformation der Seinsweise des Meditierenden zu erreichen. Das kann nur gelingen, wenn man für das meditative Lesen des Textes einige Zeit aufwendet und vor allem, indem man die Zweifelsmeditation regelmäßig zumindest eine gewisse Zeit lang wiederholt. Diese Meditation stellt einen Weg bereit,³⁰⁹ der mehr als einmal gegangen werden muss, und darin liegt die Iterativität der *Meditationen* begründet.

Meditative Lektüre

Nicht zuletzt aufgrund der Besonderheiten ihrer Rezeption stellen die *Meditationen* eine philosophiegeschichtliche Ausnahme dar, man darf nicht vergessen, dass ihre erste Rezeptionen 1640 zusammen in einem einzigen Band mit dem Haupttext als *Objectiones* veröffentlicht wurden. Marin Mersenne übernahm es hauptsächlich, die Autoren dieser zunächst sechs aus der Lektüre der *Meditationen* resultierenden Einwände zu organisieren. Marin Mersenne war es auch, der die Zweiten Einwände kompilierte, überhaupt ist er deren einziger namentlich bekannter Autor. In den Zweiten Einwänden spricht er Descartes direkt in der zweiten Person an. Trotz dieses Stilmittels der Begegnung auf Augenhöhe wird zu Beginn der Auflistung der Zweiten Einwände ein signifikanter Unterschied zwischen Descartes und dem ihn Ansprechenden eröffnet:

»da Du seit einer Reihe von Jahren Deinen Geist derart durch beständige Gedankenarbeit (meditationes) geübt hast, daß das, was den übrigen zweifelhaft und sehr dunkel erscheint, Dir ganz gewiß ist, und Du es vielleicht mit dem klaren Blick Deines Geistes als erste und hauptsächlichste Lichter der Natur wahrnimmst, wollen wir nur auf das hier aufmerksam machen, wobei

³⁰⁹ Zur Denkfigur des Weges siehe oben den Abschnitt *Weg, Methode, Autobiographie*.

sich für Dich die Mühen einer klaren und weiter ausgreifenden Auseinandersetzung lohnt.« (MOR, 110; AT VII, 122)

In Gestalt einer an Descartes ausgerichteten Nützlichkeitsbeteuerung behauptet Mersenne also, dass Descartes sich von seinen Lesern signifikant unterscheidet allein durch die Tatsache, dass er sich bereits seit mehreren Jahren in der Praktik der Meditation übt und dass sein Geist allein dadurch bereits andere Fähigkeiten besitzen muss als jene seiner Leser. Nach dieser kurzen Einleitung in den Brief werden Descartes sieben Probleme vorgelegt, die allesamt aus einer grundsätzlich offenen, frühneuzeitlich-wissenschaftlichen und an Erfahrung interessierten, fast schon ethnologisch zu bezeichnenden Position heraus formuliert werden, so dass Descartes seinerseits später alle zuerst recht heterogen erscheinenden sieben Punkte zusammen beurteilen kann:

»Freilich sehe ich unter dem von Euch Vorgebrachten nichts, was ich nicht schon vorher in den Meditationen entweder gelöst oder ausgeschlossen hätte; denn das, was Ihr über die von der Sonne hervorgebrachten Fliegen, über die Kanadier, Niniviten, Türken u.ä. angeführt habt, kann denen nicht in den Sinn kommen, die, dem von mir gewiesenen Weg folgend, alles von den Sinnen Erfahrene eine Zeitlang beiseitelegen, um auf das zu achten, was die reine und unverfälschte Vernunft vorschreibt« (ebd., 139; AT VII, 154)

Die sieben Probleme von Mersenne seien nur in aller Kürze zusammengefasst: Erstens hält er fest, dass die Trennung von Körper und Seele von Descartes vorbereitend nur als Fiktion eingeführt wird, um in der Folge zu schließen, man sei eine *res cogitans*. Dies kann dann selbst jedoch nur Fiktion sein und nicht der Wirklichkeit entsprechen. Zweitens kann die Gottesidee sehr wohl durch kulturelle Prägung entstanden sein und muss nicht notwendig dem Geist innewohnen (wie das Beispiel der Kanadier und Huronen zeigt), so dass ein Gottesbeweis, der mittels der dann ganz kontingenten Gottesidee erbracht werden soll, von vornherein hinfällig wäre. Drittens: Wenn Klarheit und Distinktheit einer Erkenntnis deren Wahrheit garantieren und Klarheit und Distinktheit wiederum von der Erkenntnis der Gottesexistenz abhängen, dann kann man nicht vorher bereits klar und distinkt erkannt haben, dass man selbst ein denkendes Ding ist. Viertens gibt es – entgegen Descartes' Behauptung, die Vollkommenheit Gottes schließe dies aus – in der Bibel durchaus einige Stellen, in denen Gott als lügend oder die Menschen täuschend dargestellt wird; und dadurch wird das von der Gotteserkenntnis garantierte Kriterium der Klarheit und Distinktheit umso mehr aufgelöst. Fünftens: Wenn der Wille sich nur auf das richten sollte, was von der Erkenntniskraft als klar und distinkt, mithin wahr erkannt wurde, und er anderweitig sündigte, so wäre dadurch allzu viel ausgeschlossen, auch und besonders von dem, was sich unter dem Dogma der christlichen Religion versammelt. Sechstens gilt es zu bedenken, dass man vielleicht nicht umstandslos von der menschlichen Erkenntnis von Gottes Natur direkt auf Gottes Natur selbst schließen kann. Und siebtens: Descartes schreibt zu wenig von der Unsterblichkeit der Seele – nach all den vorausgehenden Einwänden und Kritikpunkten könnte man allzu leicht meinen, die Seele sei mit dem Körper

verbunden und sterblich. Schließlich bittet Mersenne, an Descartes' überragende Fähigkeiten im Bereich der Mathematik appellierend, um eine Gesamtschau der *Meditationen* nach der Methode der Geometer, *more geometrico*.

In seiner Antwort auf die Zweiten Einwände geht Descartes alle diese sieben Punkte nacheinander durch und liefert zum Schluss auch die von Mersenne erbetene Umschrift *more geometrico*; diese soll dann jedoch nicht alle Äußerungen der *Meditationen* umfassen bis in die Details, sondern nur deren wichtigste Punkte skizzieren. Neben einer gründlichen argumentativen Auseinandersetzung mit der Kritik Mersennes führt Descartes wie auch seinen Antworten auf die Ersten Einwände aus, wie und in welcher Weise er die *Meditationen* rezipiert wissen möchte. So antwortet er auf den ersten Punkt, der die Schwierigkeit des Übergangs ansprach von einer Fiktion der Getrenntheit von Körper und Seele hin zu der Behauptung der wirklichen Trennung und zur Auffassung der Seele als *res cogitans*:

»Da also nichts eher dazu führt, eine sichere Erkenntnis der Dinge zu erlangen, als wenn man sich zuvor daran gewöhnt, an allen Dingen, vorzüglich an den körperlichen, zu zweifeln, so konnte ich, wenngleich ich bemerkt hatte, daß es hierüber längst eine Reihe von Büchern von Akademikern und Skeptikern gab und ich diesen Kohl nur mit Widerwillen aufwärmte, dennoch nicht umhin, diesem Gegenstande eine ganze Meditation zu widmen; und ich wünschte, die Leser widmeten der Betrachtung ihres Inhalts nicht bloß | die kurze Zeit, die zu ihrer Lektüre erforderlich ist, sondern einige Monate oder wenigstens einige Wochen, ehe sie an das übrige gingen; denn so würden sie aus ihnen zweifellos einen größeren Gewinn ziehen können« (MOR, 118f.; AT VII, 130)

Mersenne und jene, deren Einwände er kompilierte, haben nach Descartes' Ansicht in ihrer Lektüre diesen Wunsch nicht erfüllt, denn die Zweiten Einwände haben Descartes viel schneller erreicht, als er das erhofft hatte.³¹⁰ Descartes betont ganz besonders jenen Aspekt der Ersten Meditation, der nicht den Zweck hat, insgesamt eine Position vorzustellen, die er selbst im Folgenden widerlegen möchte, sondern der vielmehr einen bestimmten Lektüreeffekt erreichen soll. Wenn ihm dieser Aspekt nicht so wichtig gewesen wäre, so hätte ihm, genauso wie er das in seiner Antwort auf die Zweiten Einwände andeutet und gleichzeitig vorführt, ein deutlich kürzerer und rein beschreibender oder zusammenfassender Hinweis auf die bereits vorliegenden Schriften der Akademiker und Skeptiker genügt. Der beabsichtigte Lektüreeffekt ist jedoch nicht nach schnellem, einmaligem oder oberflächlichem Lesen zu erreichen, sondern es kann Wochen und Monate dauern,³¹¹ bis er aufgrund einer meditativen, sich übenden und wiederholenden Lektüre in einem ausreichenden Maße eintritt: Descartes geht es um die Herstellung einer Gewöhnung durch Einübung in eine Denkpraxis.³¹² Der Leser soll sich so lange mit dem Inhalt der Ersten Meditation beschäftigen, bis eine Gewohnheit als Effekt der Lektüre

³¹⁰ B, 223; AT III, 265.

³¹¹ Beck 1965, 33f.

³¹² Nolte 1995, 147.

entstanden ist: eine Art skeptische Therapie, wie Garber dies bezeichnet.³¹³ Die neue Gewohnheit besteht darin, an den körperlichen Dingen, d.h. an den eigenen Sinnen genauso wie an der alltäglichen Legitimität der Gegenstandsakzeptanz, zu zweifeln. Der Sinn dieser Lektüreübung, dieser performativen Meditation über die Zweifelhafte der Sinne, liegt darin, eine klare Auffassung des eigenen Geistes zu erreichen. Descartes meint, dass bis zu diesem Zeitpunkt alle herkömmlichen Auffassungen des Geistes verworren waren, weil in dem, was man als den Geist auffasste, Geistiges vermischt war mit Körperlichem. Der durch die geduldige Lektüre der Ersten Meditation induzierte Zweifel an den körperlichen Dingen ermöglicht dagegen die klare Trennung von Körperlichem und Geistigem.³¹⁴ Und diese Trennung hat einen doppelten Aspekt: Jeder, der in der Geschichte der Philosophie bisher versucht hat, das Körperliche und Geistige einzig und allein diskursiv zu trennen, ist laut Descartes gescheitert. Der diskursiven Ausformulierung der Trennung von Körperlichem und Geistigem geht die (anfänglich notwendigerweise nicht vollkommen diskursiv erfasste) performative Trennungsbewegung von Körperlichem und Geistigem in der Meditation voraus. Und hier benutzt Descartes nicht nur traditionelle Inhalte (wie die Argumente der Akademiker und Skeptiker), sondern setzt auch traditionelle Formen der Meditation ein, wie die maßgeblich von Augustinus entwickelte Form der meditativen Lektüre. Doch mithilfe dieser traditionellen Formen und Inhalte der Meditation, die dazu dienen, eine zuerst operative und dann begrifflich exakte Trennung von Körper und Geist einzuleiten, kann der Geist in der Folge eine Gewohnheit, mehr noch, eine ganz neue Fähigkeit entwickeln, ohne Körperliches, d.h. ohne aus der Körperlichkeit stammende Bilder, ohne körperliche Erinnerungen, ohne körperliche Gewohnheiten und ohne körperliche Erklärungsmuster zu denken. Darin besteht Descartes' Überzeugung: mit der Darstellung des traditionellen Zweifels als Gegenstand einer intensiven nachvollziehenden meditativen Lektüre wird das Erlangen sicherer Erkenntnis vorbereitet, indem der Geist dadurch vom Körperlichen entwöhnt wird, ganz so, wie das Descartes' direkt anschließende Aussage weiter verdeutlicht:

»Ferner, weil wir von dem auf den Geist Bezüglichen vorher nur ganz verworrene und mit den Ideen der sinnlichen Dinge vermischte Ideen hatten, und weil dies der erste und wichtigste Grund war, weshalb nichts von dem, was von der Seele und von Gott behauptet wurde, hinreichend klar eingesehen werden konnte, glaube ich, daß ich mit meiner Lehre, wie man die Eigenschaften oder Qualitäten des Geistes von denen des Körpers unterscheiden könne, eine sehr nützliche Arbeit leisten würde.« (MOR, 119; AT VII 130f.)

Eine besondere Betonung liegt hier auf dem *Wie*: Descartes geht es nicht nur darum,

³¹³ Garber 2001, 241.

³¹⁴ »The separation of the intellectual from the corporeal is an obvious reference to the distinction between mind and body, which is one of the central conclusions of the Meditations. But it also refers to the distinction between the intellectual faculties and the corporeal, between reason and sense, whose confusion underlies the confusion between the mental and the material« (Garber 2001, 237)

ein bestimmtes Verständnis der Trennung der Eigenschaften oder Qualitäten des Geistes von denen des Körpers zu etablieren, es geht ihm auch darum, *wie* man diese beiden praktisch unterscheiden kann. Descartes weiter:

»Obgleich nämlich schon früher von vielen gesagt wurde, um die metaphysischen Gegenstände einzusehen, müsse man den Geist von den Sinnen abziehen, hatte doch bisher meines Wissens keiner gezeigt, wie das möglich wäre. Der wahre aber und meiner Meinung nach einzige Weg zu diesem Ziel ist in meiner zweiten Meditation enthalten, aber er ist derart, daß man ihn nicht nur einmal, sondern oft und immer wieder begehen muß, damit die Gewohnheiten des ganzen Lebens, die geistigen Dinge mit den körperlichen zu verwirren, durch die entgegengesetzte Gewohnheit wenigstens einiger Tage, sie voneinander zu unterscheiden, beseitigt wird.« (MOR, 119; AT VII 131)

Während also die Erste Meditation, in der der skeptische Zweifel kombiniert wurde mit einer Forderung nach einer Rezeption gemäß der traditionellen augustinischen meditativen Lektüre, die das Abziehen des Geistes von den Sinnen oder mit anderen Worten die Trennung von Körper und Geist vorbereitet, zeigt die Zweite Meditation mit der in ihr vorgestellten Wendung der zweifelnden Aufmerksamkeit auf sich selbst und dem darauf folgenden Vollzug des *Cogito* den Weg auf, wie jenes Ziel der Körper-Geist-Trennung zu erreichen ist. Und Descartes nimmt für sich in Anspruch, dass er hiermit etwas erreicht hat, was niemals vor ihm erreicht wurde. Dennoch genügt auch hier zum Einholen des von Descartes Erreichten einfaches Lesen nicht, dieses Ziel kann nur erreicht werden, wenn entgegen den alten Lebensgewohnheiten durch intensive wiederholende Lektüre eine neue Gewohnheit des Denkens und Wahrnehmens entwickelt wird.

Diese Rezeptionsvorgaben und deren Ziel spricht Descartes in seinen Erwidern auf die folgenden sechs Punkte immer wieder an und bringt sie immer wieder neu mit dem jeweiligen Einwand in Verbindung. So zum Beispiel auch in der Erwiderung auf den zweiten Punkt von Mersennes Einwänden, der die (nach unserem heutigen Wissensstand natürlich missverstandene) Entstehung von Fliegen aus Sonne, Regen und Erde als ein Beispiel für die Entstehung von Leben aus Unbelebtem anführte und damit das Argument von Gott als der notwendigen Ursache unserer Gottesvorstellung entkräften wollte:

»Ich füge hinzu, daß der Einwand betreffs der Fliegen, da er aus der Betrachtung der materiellen Dinge entnommen ist, denen nicht in den Sinn kommen kann, die, dem Gedankengang meiner Meditationen folgend, ihren Geist von den sinnlichen Dingen ablenken, um richtig zu philosophieren [*ut ordine philosophentur*].« (MOR, 122; AT VII, 134)

Um Descartes' Rezeptionsvorgaben zu erfüllen, oder gar um überhaupt "richtig zu philosophieren", ist der Leser selbst außerordentlich gefordert.³¹⁵ Dies wird besonders deutlich, wenn Descartes anlässlich Mersennes Zweitem Einwand für die Gottesidee ausführt:

³¹⁵ Garber 2001, 294.

»In der Tat sehe ich nicht ein, was noch hinzugetan werden könnte, damit noch klarer erhellt, daß diese Idee nur dann in mir vorhanden sein kann, wenn ein höchstes Wesen existiert, außer von seiten des Lesers; nämlich, daß er durch genaues Achthaben auf das, was ich bereits geschrieben habe, sich von den Vorurteilen befreit, durch die etwa sein natürliches Licht gestört wird, und er sich gewöhnt, den Grundbegriffen, die das Evidenteste und Wahrste sind, das es geben kann, mehr zu vertrauen, als dunkeln und falschen, obzwar durch lange Gewohnheit im Geiste festhaftenden Meinungen.« (MOR, 122; AT VII, 135)

Das Achthaben und erneut die Gewohnheit sind die Stichworte: Der Leser ist in seiner Fähigkeit zur Aufmerksamkeit gefordert, und es wird wiederum betont, dass es darum geht, alte Wahrnehmungsgewohnheiten abzulegen und neue zu entwickeln. Die Aufmerksamkeit gilt es zu kanalisieren, auf das von Descartes Geschriebene zu bündeln, und dies über einen längeren Zeitraum:

»Daß es aber in uns die Idee eines im höchsten Grade mächtigen und vollkommenen Wesens gibt, und auch, daß die objektive Idee sich weder formal noch eminent in uns findet, das wird denen klar werden, die hinlänglich darauf aufmerksam sind und lange Zeit mit mir darüber nachdenken [*diu mecum meditabuntur*]. Aber etwas, das nur von dem Denken eines anderen abhängt, kann ich teilnahmslosen Leuten [*oscitanti*] nicht mit Gewalt aufdrängen« (MOR, 123; AT VII 135f.)

Descartes spricht damit ein Grunddilemma seiner eigenen Darstellungsform an. Das Gelingen der Darstellung einer Meditation muss darauf bauen, dass der Rezipient ihr ähnlich einer Gebrauchsanweisung folgen kann und ihr auch tatsächlich folgt, d.h. dass er nicht nur die Darstellung kurz aufnimmt, sondern die dargestellten Operationen nachvollzieht; die dargestellten Bilder in seinem Geist nicht nur in der Lektüre kurz aufblitzen lässt, sondern sie über einen längeren Zeitraum aufrecht erhält und bestehen lässt und in deren Betrachtung verharret, sie einsinken lässt. Dennoch: man kann keine Meditation erzwingen. Es hängt ganz vom Leser ab, in welcher Weise er eine Darstellung einer Meditation liest. Sicherlich geht das jedenfalls nicht in vollkommener Teilnahmslosigkeit.³¹⁶ Die Bezeichnung "teilnahmslos" hat Descartes in der französischen Ausgabe dann noch weiter spezifiziert, "teilnahmslose Leute" sind:

»Leute[...], die meine Meditationen bloß wie einen Roman lesen, um sich die Zeit zu verkürzen und ohne große Aufmerksamkeit« (MOR, 123, AT IX, 107)

Es gilt hier ganz das Gegenteil: Meditationen verkürzen nicht die Zeit, sie verlängern und strecken sie. Die Zeit der Lektüre wird durch die Steigerung der Aufmerksamkeit und das Meditieren ausgedehnt, dies noch ganz ungeachtet der Wiederholungen, nach denen die meditative Lektüre verlangt. Und ganz nebenbei: es liegt natürlich eine ironische Pointe der Philosophiegeschichte darin, dass Descartes' philosophische Schriften in späterer Zeit, Anfang des 18. Jahrhunderts

³¹⁶ Garber 2001, 242.

von Voltaire und anderen gern insgesamt als "philosophische Romane" abgeurteilt wurde.³¹⁷

Zum Schluss der Zweiten Erwiderungen stellt Descartes dann in seiner Zusammenfassung der *Meditationen* nach Art der Geometer eine Nähe her zwischen dem, was er als die analytische Beweisart bezeichnet und dem meditativen Lesen, die noch einmal erkennen lässt, wie zentral diese Fragestellungen für das Descartes'sche Anliegen sind:

»Indessen ist diese [d.i., die analytische] Beweisart nicht geeignet, hartnäckige oder nicht recht aufmerksame Leser zu überzeugen; denn wenn man nur das Geringste von dem Vorgebrachten sich entgehen läßt, ohne darauf acht zu haben, so wird die Notwendigkeit ihrer Schlußfolgerungen nicht einleuchten, auch werden bei ihr häufig | viele Dinge kaum berührt, weil sie für den, der genügend aufmerkt, klar sind, auf die man dennoch vorzüglich achten muß.« (MOR, 140-141; AT VII, 155f.)

Genauso wie die meditative Lektüre verlangt die analytische Beweisart ein eigenes Nachvollziehen, eine Anspannung der Aufmerksamkeit und beharrliche, geduldige Konstanz. Descartes beschreibt also die Vorteile und Nachteile der analytischen Beweisart wie auch jene der Synthesis in den Kategorien der Rezeption. Indessen hat die analytische Beweisart große Vorteile in der Metaphysik:

»bei den metaphysischen Gegenständen [macht] nichts so große Mühe, als die ersten Begriffe klar und distinkt zu erfassen. Wenn sie auch aus ihrer Natur heraus ebenso bekannt oder gar bekannter sind als die von den Geometern betrachteten, werden sie doch, weil ihnen viele Vorurteile der Sinne entgegenstehen, an die wir uns von Jugend auf gewöhnt haben, nur sehr Aufmerksamen [*valde attentis & meditantibus*] und solchen, die sich bemühen, den Geist von den körperlichen Dingen nach Möglichkeit abzuziehen [*mentemque a rebus corporeis, quantum fieri potest, avocantibus*], vollkommen erkannt; und wenn sie ganz allein hingestellt würden, könnten kritisch veranlagte Leute [*a contradicendi cupidis*] sie leicht leugnen. Dies ist der Grund gewesen, weshalb ich lieber Meditationen geschrieben habe und nicht Abhandlungen (Disputationes), wie die Philosophen oder Theoreme und Probleme, wie die Geometer, um nämlich dadurch zu bezeugen, daß es mir nur um die zu tun ist, die sich die Mühe geben wollen, mit mir den Gegenstand aufmerksam zu betrachten und über ihn nachzudenken (meditari).« (MOR, 142; AT VII, 157)

Descartes' Wahl, seine Schrift als sechs Meditationen zu fassen, ist folglich alles andere als kontingent. Er hat selbst die verschiedenen Möglichkeiten gesehen, zum Beispiel eine metaphysische Abhandlung oder Disputation zu verfassen oder *more geometrico* Theoreme und Probleme zu verschriftlichen. Er hätte das, was er hatte sagen wollen, auch in anderer Form aufschreiben können, ohne sich weiter darum zu kümmern, wie und in welcher Form es aufgenommen worden wäre. Warum aber kümmert sich Descartes so sehr um die Rezeption seiner Schriften? An dieser Stelle zeigt sich ein Grundcharakteristikum von Descartes' Philosophie: Es geht Descartes

³¹⁷ Schütt 1998, 24ff.

nicht nur einzig und allein darum, wahre Theorien aufzustellen, sondern es geht ihm darum, selbst ein bestimmtes Verhältnis zur Wahrheit und zu sich selbst einzugehen und anderen solch ein Eingehen eines bestimmten Verhältnisses zur Wahrheit zu ermöglichen.

So kommt es dann auch dazu, dass alles das, was ein Effekt der meditativen Lektüre ist, in Descartes' Zusammenfassung seiner Meditationen *more geometrico* sich in den Postulaten,³¹⁸ unter der Überschrift *postulata*, als Forderung findet:

»Ich fordere [*peto*] erstens, daß die Leser bemerken, wie schwach die Erwägungen sind, derentwegen sie bisher ihren Sinne geglaubt haben, und wie ungewiß alle Urteile sind, die sie auf ihnen aufgebaut haben, und daß sie dies so lange und so oft bei sich wiederholen [*apud se revolvant*], bis sie schließlich die Gewohnheit bekommen, ihnen nicht mehr viel zu trauen. Das halte ich nämlich für nötig, um die Gewißheit der metaphysischen Gegenstände zu erfassen.« (MOR, 147; AT VII, 162)

Die Skepsis wird hier also als das erste Postulat in die Beweisstruktur *more geometrico* integriert.³¹⁹ Descartes fordert somit von denen, die die *Meditationen* rezipieren, eine gewohnheitsbildende Wiederholung der meditativen Lektüre, ohne die er die Beschäftigung mit metaphysischen Gegenständen überhaupt nicht für gewinnbringend hält, zumindest nicht für Gewissheit bringend.

Zum anderen fordert er auf der Grundlage des Postulats der Skepsis eine reflexive Übung ein, erneut mit dem Ziel der Gewohnheitsbildung:

»Zweitens fordere ich, daß sie ihren eigenen Geist betrachten und dessen sämtliche Attribute, an denen sie wahrnehmen, daß sie an ihnen nicht zweifeln können, wie sehr sie auch alles von den Sinnen je Erfahrene als falsch annehmen, und daß sie nicht eher aufhören, ihn zu betrachten, als bis sie die Gewohnheit [*usum*] angenommen haben, ihn klar zu erfassen und zu glauben, daß er leichter zu erkennen ist als alle körperlichen Dinge.« (MOR, 147; AT VII, 162)

Dieses sind die beiden ersten Postulate, deren Status als Postulat es mit sich bringt, dass sie nicht bewiesen werden, dass von Descartes' Seite aus noch nicht einmal für oder gegen sie argumentiert wird. Sie sind, obwohl sie einen großen Teil der ersten beiden Meditationen zusammenfassen, ganz einfach praktische Forderungen an den Leser. Dennoch erhält zumindest das zweite dieser Postulate (das in gewisser Hinsicht wiederum auf dem ersten aufbaut) im vierten und letzten Satz der Zusammenfassung der *Meditationen*, auf den alles zugeschnitten ist, als kurzer Hinweis "(nach Post. 2)" eine tragende Rolle:

»Alles, was wir klar wahrnehmen, kann von Gott so gemacht werden, wie wir es wahrnehmen (nach dem obigen Zusatz). Nun nehmen wir aber klar den Geist, d.h. eine denkende Substanz ohne den Körper, d.h. ohne eine ausgedehnte Substanz, wahr (nach Post. 2) [*per post. 2*]; und umgekehrt auch

³¹⁸ Für eine genauere Erläuterung dessen, was Descartes unter "Postulat" verstehen könnte, siehe Dear 1995, 47-56.

³¹⁹ Nolte 1995, 82.

den Körper ohne den Geist (wie jedermann ohne weiteres zugibt). Also kann, wenigstens durch die Allmacht Gottes, der Geist ohne den Körper sein, und der Körper ohne den Geist. Nun sind aber Substanzen, von denen jede ohne die andere sein kann, real verschieden (nach Def. 10). Geist und Körper sind aber Substanzen (nach Def. 5, 6 und 7), von denen jede ohne die andere sein kann (wie eben bewiesen). Also sind Geist und Körper real verschieden.« (MOR, 153-154; AT VII, 169f.)

Ohne Postulat 2 ist es demzufolge nicht gegeben, dass der Geist klar wahrgenommen werden könnte als unkörperlich, d.h. als eine denkende Substanz die gänzlich unterschieden ist von der ausgedehnten Substanz. Damit hätte man keinen Anhaltspunkt mehr dafür, ob der Geist tatsächlich ohne den Körper sein kann, und die reale Verschiedenheit von Geist und Körper wäre folglich nicht mehr in dieser Weise beweisbar, und eines der beiden annoncierten Hauptziele der *Meditationen* wäre damit verfehlt.

Schließlich kommt Descartes in den Dritten Einwänden noch einmal auf die Funktion der von ihm dargestellten Skepsis zurück. Thomas Hobbes ist der Verfasser der Dritten Einwände, die genauso wie Descartes' Antwort mehr als alles andere von grundsätzlichem Unverständnis beider Seiten geprägt sind. In gewisser Hinsicht nahm Descartes sogar einen Eingriff in den Text der Dritten Einwände vor, indem er direkt nach jedem Punkt, den Hobbes anführte, seine eigene Antwort einschob. Anders als bei den Zweiten Einwänden, deren Autoren die Ersten Einwände vorliegen hatten, scheint Hobbes die vorhergehenden Einwände und Erwidierungen nicht zur Verfügung gehabt zu haben (wenngleich Descartes auch Mersenne, der den Kontakt zu Hobbes hergestellt hatte, genau darum gebeten hatte).³²⁰ Dessen ungeachtet greift der erste Punkt von Hobbes jene Frage auf, über die sich Descartes bereits in den Erwidierungen zu den Zweiten Einwänden ausgelassen hatte:

»Da aber über die Ungewißheit der Sinnendinge Plato und die andern antiken Philosophen bereits gehandelt haben, und da die Schwierigkeit, das Wachen vom Traum zu unterscheiden, unschwer bemerkt wird, so wäre es mir lieber gewesen, wenn der ausgezeichnete Verfasser neuer Spekulationen uns mit diesen altbekannten Dingen verschont hätte.« (MOR, 155; AT VII, 171)

So aber bekommt Descartes noch ein weiteres Mal dazu Gelegenheit, seine Motivation zu entfalten, die "altbekannten Dinge" der Skepsis vorzustellen:

»Ich habe mich der Zweifelsgründe, die hier von Hobbes als wahr zugegeben werden, während sie von mir nur als wahrscheinlich vorgebracht wurden, bedient, nicht um sie als neu anzupreisen, sondern teils, um den Geist der Leser darauf vorzubereiten, sich mit den intellektuellen Dingen zu beschäftigen, und sie von den körperlichen zu unterscheiden, zu welchem Zwecke sie mir durchaus notwendig | zu sein schienen; teils um eben sie in den folgenden Meditationen zu beantworten, und teils auch, um zu zeigen, wie fest die sodann von mir aufgestellten Wahrheiten sind, da sie durch jene metaphysischen Zweifel nicht erschüttert werden können.« (MOR, 155; AT VII, 171f.)

³²⁰ Siehe B, 232; AT III, 297.

Descartes bestätigt damit also noch einmal die Anforderungen an die Rezeption und deren Effekte, die mit der Ersten Meditation einhergehen: es geht um eine Übung des Geistes und darum, die körperlichen Dinge von den geistigen trennen zu lernen. Und erst im weiteren, so fügt er hinzu, kommt der Ersten Meditation mit ihrer Darstellung des allumfassenden Zweifels dann auch eine gewisse Funktion im argumentativen Gesamtaufbau der *Meditationen* zu.

Wahrheit und Übung

Indessen ist nicht nur die Skepsis, sondern auch Descartes' Analyse von Wahrheit und Falschheit auf das eigene Selbst ausgerichtet. Der Grund des Irrtums als Ursache der Falschheit liegt in einer mangelnde Ausbalanciertheit von den Vermögen des Selbst, *voluntas* und *intellectio*, Wille und Erkenntniskraft. Und auch hier wird Descartes wieder auf die Einübung durch Meditation als Selbsttechnik zurückkommen.

Die Vierte Meditation verändert sich ein wenig im Ton, sie wirkt von Beginn an abstrakter, wie eine durchgängig höherstufige Reflexion über die Reflexion. Es gibt keine Abschnitte, denen ein konkreter Gedankenfluss zu entnehmen ist, es gibt aber auch keine Argumentation. Man findet vor allem Aufzählungen und Schlüsse, die in einer recht allgemeinen Art und Weise gezogen werden. Das hängt zusammen mit dem, was Descartes gleich zu Beginn der Vierten Meditation anführt:

»Es ist mir in diesen Tagen zur Gewohnheit geworden, meinen Geist von den Sinnen abzuziehen. Denn ich habe ganz deutlich bemerkt, wie wenig wir an den Körpern in Wahrheit auffassen, wieviel mehr wir vom menschlichen Geist erkennen, noch weit mehr aber von Gott. So vermag ich schon ohne Schwierigkeit mein Denken von den Dingen der sinnlichen Anschauung abzuziehen und den rein begrifflichen und gänzlich immateriellen Gegenständen zuzuwenden.« (M, 139; AT VII, 52f.)

Erneut fasst Descartes hier den Ablauf einer vorigen, diesmal der Dritten Meditation zusammen und betont dabei die gegenseitige Verwiesenheit des Zweifels und der Vollkommenheit aufeinander. Der Zweifel lässt einem das vollkommene Seiende als Vorstellung begegnen, und diese Vorstellung zeigt gleichzeitig die Unvollkommenheit des Ich, deren Ausdruck eben das Zweifeln ist.

»Bedenke ich nun, daß ich zweifle, also ein unvollständiges, abhängiges Ding bin, so begegnet mir ganz klar und deutlich die Vorstellung von einem unabhängigen und vollständig Seienden, d.h. von Gott. Ich schließe ganz klar von dieser einen Tatsache, daß jene Vorstellung in mir ist oder vielmehr daß Ich als Inhaber jener Vorstellung existiere, auf die Existenz Gottes und die Abhängigkeit meiner ganzen Existenz von ihm in jedem einzelnen Momente.« (M, 139; AT VII 53)

Von der Betrachtung Gottes, in dem alle Wissenschaft und Weisheit verborgen ist, sieht Descartes einen Weg zur Erkenntnis der übrigen Dinge, er führt dessen zwei Schritte an. Erstens schließt er aus der Vollkommenheit Gottes, dass Gott nicht

täuscht oder betrügt, weil täuschen und betrügen immer auf einen anderen ausgerichtet ist, um diesen zu etwas zu bewegen und Gott in der Fülle seiner Allmacht dies nicht benötigt: Eine zu allem in der Lage seiende, sofort in Wirkung sich äußernde und nicht auf einen anderen verwiesene Täuschung ist keine Täuschung, sondern die Realität selbst. Täuschung basiert auf einem Mangel an Macht und damit auf Unvollkommenheit. Zweitens sieht er in der Folge bei sich selbst eine bestimmte Kraft, ein Vermögen zu urteilen, und da Gott ihn mit dieser Kraft geschaffen hat und Gott nicht täuscht oder betrügt, so kann diese Kraft nicht bereits im Kern verdorben sein. Mit dem zweiten Schritt ist Descartes' Fokus jedoch wieder auf das eigene Selbst gerichtet.

Wenn Descartes in der Vierten Meditation nach dem Wahren und dem Falschen fragt, so ist das keine ontologische Frage, auch keine rein logische, auch nicht rein theologisch, sondern vor allem stets mit dem übenden Selbst verbunden. Die Frage nach dem Wahren und dem Falschen ist somit eine Frage nach dem Irrtum sowie der Täuschbarkeit des Selbst. Für Descartes ergibt sich daher die Frage: wie ist es angesichts des dem Menschen gegebenen grundlegenden Vermögens des richtigen Urteilens dennoch möglich, dass man sich täuscht und sich irrt, wie ist Irrtum unter diesen Voraussetzungen dennoch möglich; und zu einem ersten Ergebnis kommt er entsprechend in einer Selbstbetrachtung:

»solange meine Gedanken sich nur mit Gott beschäftigen und ganz auf ihn gerichtet sind, finde ich keinen Anlaß zu Irrtum oder Falschheit. Wende ich mich aber anschließend zu mir zurück, so bemerke ich, daß ich gleichwohl zahllosen Irrungen ausgesetzt bin. Forsche ich nach ihrer Ursache, so finde ich nicht nur die reale und positive Vorstellung Gottes oder des vollkommensten Seienden, sondern auch eine negative Vorstellung, sozusagen eine Vorstellung vom Nichts oder dessen, was sich von jeder Vollkommenheit am weitesten entfernt.« (M, 141; AT VII, 54)

Irrtum ist nichts Substanzielles, ist auch kein Ergebnis einer eigenständigen Kraft, eines Vermögens, wie es das der Erkenntnis ist. Irrtum ist Ergebnis eines Mangels und ist selbst ein Mangel. Parallel zur Sündenlehre des Augustinus entwirft Descartes hier eine Erkenntnislehre, in der er – so wie Augustinus das Böse – den Irrtum als Mangel begreift.³²¹ Dass man sich überhaupt irren kann, liegt an der Endlichkeit der eigenen Erkenntniskraft. Das eigene Vermögen, das Wahre zu beurteilen, ist eben nicht unendlich.³²² Damit zeigt Descartes zuerst überhaupt die Möglichkeit des Irrtums auf.

Doch Descartes geht noch weiter und fragt – direkt auf die Thematisierung der Möglichkeit von Irrtümern folgend – nach deren Grund. Der Grund dafür, dass man irrt, liegt im Zusammenwirken zweier Ursachen:

»Befasse ich mich nun eingehender mit mir und untersuche, welcher Art meine Irrtümer sind (die allein eine Unvollkommenheit in mir beweisen), so bemerke ich, daß diese durch das Zusammenwirken zweier Ursachen bedingt sind; nämlich durch das Erkenntnisvermögen in mir und durch das Vermögen

³²¹ Krämer 1994, 103.

³²² M, 143; AT VII, 55.

zu wählen oder die Freiheit der Willkür: d.h. durch den Verstand [*ab intellectu*] und den Willen [*a voluntate*] zusammen.« (M, 145; AT VII, 56)

Während der Verstand als das Vermögen der Erkenntnis begrenzt ist, ist der Wille unbegrenzt. Der Wille kann sich wollend auf beliebige Gegenstände richten, ihm sind somit keine internen Einschränkungen auferlegt. Während das Erkenntnisvermögen in sich eingeschränkt ist, sind der *voluntas* nur von außen Grenzen auferlegt in dem, was überhaupt zu erreichen oder durchzusetzen ist.³²³ Das Zusammenwirken dieser beiden derartig charakterisierten Vermögen resultiert im Irrtum durch genau jenes angesprochene Missverhältnis von Willen und Verstand, und dabei thematisiert Descartes nun eigens die Parallele von Irrtum und Sünde:

»Woraus also entstehen meine Irrtümer? Offenbar nur daraus, daß der Wille [*voluntas*] sich weiter erstreckt als mein Verstand und daß ich ihn nicht auf dessen Reichweite einschränke, sondern auch auf das Nichterkannte ausdehne. Da er sich gegen dieses indifferent verhält, weicht er leicht vom Wahren und Guten ab, und so irre ich, so sündige ich auch.« (M, 151; AT VII, 58)

Der Wille kümmert sich nicht, zumindest nicht ohne weiteres, um die Grenzen der Erkenntnis. Er bezieht sich zuerst unterschiedslos genauso auf Erkanntes wie auch auf Nichterkanntes. Er ist frei und in dieser Freiheit vollkommen. Aufgrund dieser Freiheit des Willens ist er anfangs indifferent gegenüber dem Unterschied zwischen Erkanntem und Nichterkanntem, die *voluntas* wird nicht durch die Erkenntnis in ihrer Freiheit beschnitten.

Auch das grosse Licht im Verstand, das Descartes "dieser Tage" im Verlauf der Meditationen erlebte, bedeutet aus sich heraus keine Einschränkung des Willens. Im Gegenteil, Descartes ist aufgrund jener Erfahrung umso mehr willens zu urteilen, dass er existiert, und wurde nicht durch sie zu diesem Urteil gezwungen. So wie die Indifferenz des Wollens gegenüber dem Unterschied von Erkanntem und Nichterkanntem in dessen Freiheit begründet ist, so ist auch die Macht der Erkenntnis keine Einschränkung, sondern das Vermögen des Willens will nach einer Illumination umso mehr das Urteil fällen, das sich durch jene Illumination ergab. Die Abwesenheit einer Indifferenz oder, positiv gewendet, die Entschiedenheit des Willens im Bewusstsein eines Unterschieds von Erkanntem und Nichterkanntem ist keine Einschränkung seiner Freiheit. Der Willen wächst eher und breitet sich aus durch eine Erkenntnis, er wird freier durch Erkenntnis.

»Als ich beispielsweise dieser Tage untersuchte, ob irgend etwas in der Welt existierte, und als ich bemerkte, daß eben daraus, daß ich es prüfte, mein Dasein evident folgte, da konnte ich nicht anders urteilen, als sei es wahr, was ich so klar erkannte. Ich wurde zu diesem Urteil nicht durch eine äußere Macht gezwungen, sondern die starke Neigung meines Willens war eine Folge der großen Erleuchtung meines Verstandes, und so war mein Fürwahrhalten

³²³ M, 147; AT VII, 56f.

um so spontaner und freier, je weniger ich dagegen indifferent war.« (M, 151; AT VII, 58)

Im Anschluss liefert Descartes eine Reformulierung dessen, was er "in diesen Tagen" unternommen hat, in den Termini von Willen und Entscheidung sowie in der Beachtung des Bereichs des jeweils Erkannten. Neben den Vermögen der körperlichen Einbildungskraft und des unbildlichen Denkens gibt es in der Meditation also auch noch das der *voluntas* und des *intellectus*. Descartes' in die Meditation einführender und diese auch stabilisierender umfassender Zweifel, so wird klar, war ein willentlicher Entschluss, den Bereich des Erkannten nicht zu verlassen. Es gilt: Wenn das Wollen nur auf der Basis von Vermutungen und Wahrscheinlichkeiten zu bestimmten Urteilen drängt, so muss durch einen gegenteiligen Entschluss erzwungen werden, dass die Zustimmung nur dem Gegenteil gegeben wird.

»Mögen noch so wahrscheinliche Vermutungen mich nach der einen Seite hindrängen, der Umstand allein, daß ich weiß, es seien nur Vermutungen und keine sicheren, unzweifelhaften Gründe, dies allein ist mir Veranlassung genug, meine Zustimmung dem Gegenteil zuzuwenden. Das habe ich ja in diesen Tagen zur Genüge erfahren, als ich alles für gänzlich falsch gesetzt habe, an dessen Wahrheit ich früher ganz fest geglaubt hatte, und zwar aus dem einen Grund, weil ich entdeckt hatte, man könne irgendwie daran zweifeln.« (M, 153; AT VII, 59)

So fasst Descartes die ideale Handlungsart in der Erkenntnis (sowie deren Gegenteil) als Akt des Wollens in Bezug auf Urteil oder Zurückhaltung eines Urteils zusammen:

»Wenn ich nun nicht klar und deutlich genug auffasse, was wahr ist, und mich des Urteils enthalte, so handle ich offenbar recht und bin vor Irrtum bewahrt. Urteile ich aber, es sei so oder es sei nicht so, dann mache ich einen verkehrten Gebrauch von meiner freien Willkür.« (M, 153; AT VII, 59f.)

Und nun kommt der Übungscharakter von Meditation erneut ins Spiel: Denn diese Form der Harmonisierung von Willen und Verstand ist alles andere als einfach und auch nicht durch den Eindruck einer einmaligen Erkenntnis bereits umgesetzt oder durch den Vollzug einer unabhängigen Denkopration bereits vollbracht. Das Selbst ist nicht autonom und ist nicht dazu in der Lage, mit seinen Entscheidungen für oder gegen ein Urteil stetig und konstant innerhalb des Bereichs des Erkannten zu verbleiben. Wenn das Selbst den Bereich des Erkannten aufgrund seiner Unstetigkeit verlassen muss, so geht es dann darum, sich des Urteils zu enthalten. Auch wenn überhaupt erkannt wird, wo die Grenze von Erkanntem und Unerkanntem für eine anstehende Entscheidung verläuft und ob man sie etwa bereits überschritten hat, so ist es umso schwerer, kontinuierlich die Zurückhaltung gegenüber solchen Urteilen durchzuhalten; mehr noch, es wird nicht immer möglich sein. Die Erinnerung allein ist nicht in der Lage, eine Kontinuität herzustellen, wie Descartes auch in den Erwiderungen auf die Zweiten Einwände noch einmal klarstellt:

»Wo ich gesagt habe, wir könnten nichts mit Sicherheit wissen, wenn wir nicht zuvor erkennen, daß Gott existiert, da habe ich mit ausdrücklichen Worten bezeugt, daß ich nur von dem Wissen der Schlußfolgerungen redete, deren Erinnerung uns in den Geist kommen kann, wenn wir nicht mehr an die Gründe denken, aus denen wir sie hergeleitet haben. Denn die Erkenntnis (notitia) der Prinzipien selbst pflegt von den Dialektikern nicht Wissen (scientia) genannt zu werden.« (MOR, 127; AT VII, 140)

In dieser prekären Situation, in der das einmal Erreichte auch spurlos wieder verloren gehen kann, oder durch Diskontinuität unbemerkt kontaminiert wird, ist es das Exerzitium der Meditation, das die Schwierigkeiten der Kontinuität behebt.

»Kann ich mich nun aber auch nicht auf jene erste Weise mich vor Irrtum bewahren, nämlich durch die evidente Auffassung alles dessen, worüber ich eine Entscheidung treffen muß, so kann ich es doch auf die andere Art: sie hängt nur von der Erinnerung daran ab, mich jedesmal des Urteils zu enthalten, wenn die Wahrheit der Sache nicht klar ist. Wenn ich mich auch zu schwach fühle, um stets an einer Erkenntnis konsequent festzuhalten, kann ich es doch durch aufmerksames und oft wiederholtes Meditieren dahin bringen, daran zu denken, sobald ich sie nötig habe, und mich gleichsam dazu erziehen, nicht zu irren.« (M, 157; AT VII, 61f.)

Die Erkenntniskraft oder der Intellekts ist nicht wirklich in der Lage, den sich weithin aufspannenden Bereich des Willens, mithilfe dessen die Entscheidungen getroffen werden, zu umfassen. Also steht nur der andere Weg offen: es geht darum, den Bereich des Willens zu beschränken auf das, was der Intellekt als evident erkannt hat. Doch auch hier gibt es eine Schwierigkeit: einmal eine Sache erkannt zu haben heisst nicht, dass diese Erkenntnis immer in der Reichweite der eigenen Überlegungen bleibt. Mehr noch: einmal erkannt zu haben, dass es darum geht, den Willen derart mit dem Intellekt auszubalancieren, dass die willentlichen Entscheidungen und Urteile stets im Bereich der Erkenntnis verbleiben, das heisst nicht, dass diese Erkenntnis fortan die eigenen Geistesoperationen anleitet. Für sich allein genommen ist die Erinnerung nicht in der Lage, diese wichtige Erkenntnis – weder kontinuierlich noch auch nur in den Situationen, wo sie nötig ist – ständig zur Disposition zu haben. Wenn es darum geht, den Willen mit der Erkenntnis in Einklang zu bringen durch Einschränkung des Willens und Urteilsenthaltung, so ist dies ist nicht allein durch eine reine, auf den Intellekt ausgerichtete Argumentationsstruktur zu erreichen.

Die *Meditationen* sind keine reine Argumentationsstruktur, weil die menschliche Erkenntniskraft aufgrund der irreduziblen Zeitlichkeit des menschlichen Denkens zu schwach ist. Die zentrale Schwierigkeit ist dabei das Festhalten einer Erkenntnis. Meditation unterstützt die Erinnerung und behebt damit die Unfähigkeit der Erkenntniskraft, sich in der Zeit selbst kontinuierlich zu erhalten.³²⁴ Erst Meditation ermöglicht es, als eine Form der Selbsterziehung,³²⁵ sich einer Erkenntnis zu assimilieren und sich mit ihr zu verbinden. Um Erkenntniskraft und Willen

³²⁴ Lang 1990, 59.

³²⁵ Bicknell 2003, 26-30.

auszubalancieren und somit Irrtum zu verhindern, genügt keine einzelne punktuelle Erkenntnis, sondern es muss das eigene Leben durch jene Erkenntnis ganz umgeformt werden, und um diese umfassende Aufgabe zu realisieren ist Meditation die wichtigste Technik.

2.3 *Cogito* und Autobiographie

Wer bin ich?

In der Zweiten Meditation führt Descartes zum *Cogito* hin durch eine Umwendung der Aufmerksamkeit weg von den Dingen, mithilfe einer Fokussierung auf die eigenen Gedanken. Dadurch bringt er die Frage nach demjenigen auf, der die eigenen Gedanken denkt. Denn zugleich mit den Sinnen und dem Körper, die an dieser Stelle nichts mehr gelten sollen, könnte ja womöglich auch der Quellpunkt der eigenen Gedanken entwertet worden sein.

»Gibt es vielleicht einen Gott, oder wie ich denjenigen sonst nennen soll, der mir diese Gedanken einflößt? Doch wozu soll ich dergleichen annehmen, da ich wohl auch selbst ihr Urheber sein könnte? So wäre aber doch wenigstens Ich etwas [*nunquid ergo saltem ego aliquid sum*?]« (M, 79; AT VII, 24)

Die in der deutschen Übersetzung der letzten Frage zu findende Substantivierung, eben jenes "Ich" mit großem Anfangsbuchstaben, zieht die Legitimation aus dem durch Verdopplung betonenden *ego* der lateinischen Frage *nunquid ergo saltem ego aliquid sum*? Dieses grammatikalisch eigentlich unnötige *ego* setzt im Lateinischen eine besondere Betonung darauf, dass *ich* es bin, der etwas ist oder nicht ist, was mit eben jener Substantivierung ins zeitgenössische Deutsch übersetzt werden kann. Dabei, so bemerkt Descartes, ist jene letzte Frage im bisherigen Verlauf der *Meditationen* noch gar nicht untersucht worden und kann dementsprechend noch nicht entschieden sein. Descartes stellt folglich in der Zweiten Meditation die weiterführende Frage:

»Bin ich denn so sehr an den Körper und die Sinne gebunden, daß ich nicht ohne sie sein könnte?« (M, 79; AT VII, 25)

Und er reformuliert diese Frage, um dann anschließend selbst zu antworten:

»ich habe in mir die Annahme gefestigt [*persuasi*], es gebe gar nichts in der Welt, keinen Himmel, keine Erde, keine Geister, keine Körper: also bin ich doch auch nicht da? Nein, ganz gewiß war Ich da, wenn ich mich von etwas überzeugt habe [*persuasi*].« (M, 79; AT VII, 25)

Die Gültigkeit der Gegenstandswahrnehmung und damit die Wirklichkeit der Dinge und Gegenstände ist nicht mehr selbstverständlich gegeben, sondern steht an dieser Stelle in Frage. Solche In-Frage-Stellung war bereits ein Vorgang – Descartes benutzt das Wort *persuasi* – der (negativen) Selbstüberzeugung durch, wie wir im vorigen Abschnitt gesehen haben, einübende Meditation.³²⁶ Nach der Hinwendung der Aufmerksamkeit auf die Einzelheiten dieses Vorgangs der Selbstüberzeugung, weg von den Sinnen und den Dingen, deren Wirklichkeit zudem mit diesem Vorgang

³²⁶ Zur wichtigen Rolle der Selbstüberzeugung bei Descartes siehe auch Carr 1990, 25ff.

ausgeblendet wurde, ergibt sich an dieser Stelle die Alternative, dass jener Vorgang als Einübung entweder wirksam war oder, wenn dies nicht der Fall gewesen sein sollte, dann die Zustimmung zu der Geltung der Sinne und der Dinge weiterhin fort dauerte. Doch sogar für den gegebenen Fall, dass dieser Vorgang der Negierung der Sinne und der Dinge effektiv war, kann ich mich selbst zu diesem Vorgang der Überzeugung zuordnen, das heißt, "ganz gewiß war Ich da", *imo certe ego eram*. Wenn ich mich von etwas überzeugt habe, wenn also eine Selbstüberzeugung stattfand, wenn ich aktives Subjekt oder empfangendes Objekt eines Überzeugungseffekts bin, dann ist somit in dieser reflexiven und dennoch gleichzeitigen Struktur bereits die momentane Existenzgeltung des Ich gesichert.

Dem widerspricht noch nicht einmal die darauffolgende Reformulierung jenes äußersten Schritts der Ersten Meditation, der in der Vorstellung besteht, es gebe einen mächtigen *deceptor*: Sogar wenn ich diesem Vorgang der Überzeugung nicht zuzuordnen wäre, wenn immer, wenn ich meine, etwas klar und distinkt zu denken oder durch eine Intuition überzeugt zu werden, dies bedeutete, Empfänger eines von außen in mir hervorgerufenen Überzeugungseffekts zu sein, sogar also wenn ich es dann nicht selbst bin, der aktiv denkt oder der den Überzeugungseffekt initiiert, sondern es der böse Geist ist, der diese Überzeugung oder diesen Gedanken in meinem Aufmerksamkeitshorizont auftauchen läßt, so gibt es dennoch das – dann jedoch passive – Ich, das diesem Gedanken oder diesem Überzeugungsvorgang zugeordnet werden muss, oder genauer: es gibt *mich*, der ich diesen Gedanken habe oder der ich mich überzeugen lasse.³²⁷

Das andauernde Durchdenken der Frage der eigenen Existenz unter der Vorgabe des mächtigen *deceptor* erreicht im Verlauf dieses meditativen Gedankengangs für Descartes irgendwann einen Punkt der Saturierung oder überschreitet diesen sogar, so dass die Zeit zum Festhalten, *statuendum*, gekommen ist:

»Nachdem ich so alles genug und übergenug erwogen [*satis superque pensitatis*] habe, muß ich schließlich festhalten [*statuendum sit*], daß der Satz "Ich bin, Ich existiere" sooft ich ihn ausspreche [*a me profertur*] oder im Geiste auffasse [*mente concipitur*], notwendig wahr sei.« (M, 79; AT VII, 25)

Damit kulminiert die meditative Gedankenabfolge der Zweiten Meditation im *Cogito*: aus dem Strudel, in den mich die Meditationen des Vortags gezogen haben, komme ich heraus, indem ich den gleichen Weg wie gestern erneut gehe, und diesmal dabei auf mich selbst achte, auf meine eigenen Gedanken und deren Eigenschaften. Wenn alle Gegenstände zusammen mit den Sinnen und die Geometrie und Mathematik ineins mit der Imagination bezweifelbar sind und in der Folge für ungültig erklärt, wenn sogar meine eigene Aktivität durch den bösen Geist in Frage gestellt ist, so gilt dennoch die Tatsache, dass Gedanken stattfinden und diese mir zugeordnet werden können und dies auch von mir bemerkt wird. Darin liegt die Überzeugungskraft des *Cogito*, die auch Descartes, so wie er dies darstellt,

³²⁷ Ob es dadurch auch "das Ich" gibt, das bereits eine objektivere Perspektive darstellt, das ist wenigstens zu diesem Zeitpunkt in den Meditationen noch vollkommen unklar.

überzeugt und von der Descartes erwartet, dass sie den aufmerksam und meditativ Lesenden genauso überzeugt.

Indes ist mit jener Minimalaussage: der *deceptor* kann nicht bewirken, "daß ich nicht sei, solange ich denke, ich sei etwas", noch nicht viel erreicht. Dem *ego*, das existiert, kann weder ein Körper, noch Sinne, noch eine mathematisch-geometrische Imagination zugesprochen werden. Das heißt, dass dieses *ego* in seinen Eigenschaften letztlich noch unbekannt ist und mit dem alltäglichen *ego* nicht sehr viel gemeinsam haben muss; es ist alles andere als klar, welche Form dieses neue *ego* hat. Es ist noch nicht einmal klar, wie genau dieses *ego* mit meinem alltäglichen Selbst zusammenhängt, mit dem die Erste Meditation anfangs einsetzte. Immerhin habe ich den genommenen Weg nicht vergessen, sondern ihn mir durch Einübung der Meditation angeeignet, durch eine besondere Anspannung der Aufmerksamkeit, durch Visualisierung und durch Wiederholung. Und obwohl inzwischen nicht mehr wirklich klar ist, wie genau die von Descartes dargestellte Meditation eine spezifische Transformation vorgegeben hat, die mein anfängliches Selbst in das *ego* verwandelt haben soll, das existiert, solange es denkt und gleichzeitig dieses Denken bemerkt; obwohl dadurch das *ego* ohne die Kontinuität des Körpers, die Wirklichkeit der Sinne und ohne die Struktur der Imagination einen prekären Status in der Nähe von Traum und Fiktion bekommen hat – wenn ich nicht denke oder mein Denken nicht bemerke, ist meine Existenz ungewiss –, dennoch bin dieses *ego* zum Zeitpunkt der angespannten Aufmerksamkeit ich selbst. Wenn ich zu diesem Zeitpunkt der Meditation sage, "ich bin, ich existiere", dann bin ich es, der ist und existiert. In Descartes' eigenen Worten:

»Ich bin mir aber noch nicht hinreichend darüber klar, wer denn [*quisnam*] Ich bin, jener Ich, der notwendigerweise ist. Ich muß mich von nun an in acht nehmen, daß ich nicht etwa unvorsichtigerweise etwas anderes für mich selbst halte und so selbst in derjenigen Erkenntnis abirre, die für mich die gewisseste und evidenteste sein soll.« (M, 79; AT VII, 25)

Und in dieser Situation der Unklarheit über das *ego*, dessen Existenz zwar durch das *Cogito* gesichert ist, dessen Charakter und Eigenschaften jedoch jetzt noch ganz offen sind, setzt Descartes eine Kombination von Meditation und Autobiographie ein:

»Darum will ich mir einmal vergegenwärtigen [*meditabor*], wofür ich mich früher hielt, ehe ich auf diese Gedanken gekommen war. Von dieser Vorstellung meiner selbst will ich dann alles in Abzug bringen, was durch die schon angeführten Gründe [*allatis rationibus*] auch nur im allergeringsten erschüttert werden kann, so daß schließlich nur genau das übrigbleibt, was gewiß und unerschütterlich [*inconcussum*] ist.« (M, 79; AT VII, 25)

Descartes' Weg aus jener Schwierigkeit, nicht zu wissen, wer denn, *quisnam*,³²⁸ das Ich ist, liegt also darin, das vorher Gegebene zu überprüfen, diejenigen

³²⁸ Hierin liegt ein weiterer Hinweis auf den Status des Folgenden als Autobiographie: Descartes fragt zuerst nicht, was bin ich, sondern wer bin ich – erst später erfolgt dann in seiner Ausformulierung der Antwort eine Vermischung von was und wer.

Vorstellungen zu überdenken, die er noch vor dem Beginn seiner Meditationen hatte, und so erneut von seinen Vorstellungen all das zu subtrahieren, was durch die in den vorigen Meditationen angeführten Gründe erschüttert werden kann. Descartes stellt dar, wie er über seine eigenen Erinnerungen meditiert. Mit anderen Worten: Descartes verbindet hier Meditation und Autobiographie miteinander. Wie bereits Stanley Cavell bemerkte, folgt auf die erste Formulierung des *Cogito* ein autobiographischer Abschnitt.³²⁹ Descartes erzählt in diesem autobiographischen Abschnitt seine meditative Rekapitulation dessen, wofür er sich früher hielt, er erzählt seine Erinnerungen. Dies ist alles andere als unpersönlich, wenn es eben seine eigenen früheren Meinungen und Überzeugungen betrifft. Meditierend ruft er sich diese alten Meinungen und Überzeugungen ins Gedächtnis zurück, um sie dann in der Meditation weiter zu untersuchen. Das, was er an dieser Stelle aufschreibt, hat somit den Doppelcharakter sowohl einer niedergeschriebenen Erinnerung als auch einer niedergeschriebenen Meditation.

Zu Beginn dieses Abschnitts schüttelt Descartes dabei die scholastische Definition ab, die ihm spontan als erstes einfällt, wenn er meint, er sei ja ein Mensch:

»Wofür habe ich mich früher gehalten? Für einen Menschen selbstverständlich. Was aber ist ein Mensch? Soll ich sagen: ein vernünftiges Tier? Nein, denn dann würde sich die Frage anschließen, was ein Tier sei und was vernünftig sei, und so wäre ich aus einer Frage in mehrere und schwierigere hineingeraten. Ich habe auch keine Zeit mit derartigen Spitzfindigkeiten zu vergeuden. Hier will ich vielmehr auf das achten, was sich ganz von selbst durch den natürlichen Fortgang [*sponte et natura duce*] für mein Denken ergab, sooft ich erwog, was ich sei.« (M, 81; AT VII, 25f.)

An dieser Stelle zeigt Descartes eine Weggabelung auf, und es gibt einen Weg, den er nicht einschlägt: nämlich den der scholastischen Tradition. Die Gründe, die er dafür angibt, sind zeitökonomisch wie auch Wesensgründe: es gibt laut Descartes einen natürlichen Gedankengang der Meditation, der sich von selbst ergibt, der sich nicht in Subtilitäten erschöpft und deshalb auch nichts mit der Scholastik gemein hat. Descartes verfolgt im Meditieren diesen natürlichen Gedankengang, spürt den Gedanken nach, wie sie sich auseinander ergeben, dies jedoch im aus dem Alltag herausgelösten Zustand der Meditation, der besondere Anforderungen an Konzentration und Aufmerksamkeit stellt, der eben auch eigene strukturelle Anforderungen der Dauer und der Kontinuität, mit einem Wort, der Zeitlichkeit, hat: Der Gedankengang darf während einer Meditation nicht plötzlich springen, es darf sich kein plötzlicher Themenwechsel ergeben, und die Gedanken dürfen sich nicht plötzlich mit einem Gegenstand beschäftigen, der ihnen von außen durch eine Wahrnehmung vorgegeben wird.³³⁰ Diese Vorgehensweise von Descartes ist selbst schon autobiographisch. Es werden hier nicht nur Argumente oder Gründe

³²⁹ Cavell 1988, 108-109.

³³⁰ Descartes hat sich in seiner Selbstdarstellung an die letzte Vorgabe nicht durchgehend und vollkommen gehalten, wenn er z.B. inmitten der Dritten Meditation aus dem Fenster schaut und Menschen mit großen Hüten und in Mäntel gehüllt unten auf der Strasse vorbeigehen sieht und dies dann in seinen Gedankengang einbaut.

aufgeführt und bewertet, sondern der trotz seiner Rubrizierung als "natürlich" manchenteils kontingente Gedankengang, den Descartes hier autobiographisch als seinen eigenen darstellt mit seinen Wendungen und Sackgassen, wird als die Vorlage für einen nachvollziehenden Gedankengang eines Lesers dargestellt.

Nachdem Descartes also die scholastische Tradition zugunsten des natürlichen Gedankengangs der Meditation beiseite gelassen hat, schreibt er, dass er im Fortgang seines Denkens, wenn er über sich selbst nachdachte, zuerst auf den Körper und anschließend auf die Seele stieß:

»Zuerst bemerkte ich natürlich, daß ich ein Gesicht, Hände, Arme und diese ganze Gliedemaschine habe, wie man sie auch an einem Leichnam wahrnimmt; ich nannte sie Körper. Dann bemerkte ich, daß ich mich nähre, gehe, fühle und denke, und schrieb diese Tätigkeiten der Seele zu.« (M, 81; AT VII, 26)

Spätestens hier sieht man, dass Descartes nicht nur Allgemeinplätze wiedergibt, wenn er von seinen eigenen Überzeugungen spricht. Wenn er von sich selbst vorher noch sagte, dass er sich für einen Menschen gehalten habe, so wird eine gegenteilige Meinung im frühneuzeitlichen Europa sicherlich nur recht selten geäußert worden sein.³³¹ Den eigenen Leib jedoch als Gliedemaschine zu beschreiben, die so auch an einem Leichnam wahrgenommen werden kann, das ist indes schon recht eigen und spiegelt Auffassungen wieder, mit denen Descartes zu einer Zeit, in der der Aristotelismus europaweit immer noch vorherrschend war, eher allein stand.

Während Descartes sich bezüglich der Seele nicht sicher war, was sie sei – vielleicht etwas Feinstoffliches, vielleicht etwas anderes, anscheinend kommt aber nicht in Frage, dass sie entsprechend der aristotelischen Auffassung eine Form sei –, so konnte er für den Körper sogleich feststellen, dass er definiert ist durch Gestalt, Ort und Ausdehnung und darüber hinaus durch die Sinne wahrgenommen werden kann und sich nicht durch eigene Kraft fortbewegt. An dieser Stelle mündet Descartes' autobiographische Rekapitulation seiner früheren Meinungen erneut in ein Wiederaufnehmen des Gangs der Ersten Meditation. Man kann Descartes somit beim Umschreiben seiner eigenen Autobiographie zuschauen: er berichtet autobiographisch von seinen alten Überzeugungen bezüglich dessen, was er selbst sei und geht nun dazu über, zu beschreiben, wie seine metaphysischen Meditationen von Beginn an dieses Selbstverständnis vor allem im Bereich des Seelischen aber auch bezüglich der Rolle des Körpers veränderten und ein neues Licht auf seine alten Überzeugungen warfen, diese sogar entwerteten. Dass an dieser Stelle Descartes' Überleitung vom autobiographischen Bericht der früheren Vergangenheit hin zur Rekapitulation der Ersten Meditation abgeschlossen ist, wird spätestens deutlich wenn in dieser Rückschau ein alter Bekannter auftaucht, der *genius malignus* nämlich. Descartes beginnt hier, seine Überzeugungen bezüglich dessen, was der Körper ist und wie man selbst durch den eigenen Körper bestimmt ist, im

³³¹ Descartes selbst jedoch sagt, dass es sogar hier Ausnahmen geben kann, wenn z.B. jemand sich für "aus Glas geblasen" hält oder für einen Kürbis (M, 65; AT VII, 19), wobei ersteres anscheinend zu Descartes' Zeiten ein nicht allzu seltenes psychopathologisches Phänomen gewesen ist (Speak 1990, 191-206).

Lichte des mächtigen Betrügers zu reformulieren, und dabei gelangt er in eine Sackgasse der Vorgehensweise, das heisst, des natürlichen Fortgangs der Meditation:

»Ich stutze, denke nach und überlege hin und her, aber nichts will sich mir zeigen: der fruchtlosen Wiederholung werde ich müde.« (M, 83; AT VII, 27)

Das heißt, der Körper ist in Gänze durch den Entschluss, einen mächtigen Betrüger in der Meditation anzunehmen, außer kraft gesetzt. Descartes sieht keinen Weg etwas zu finden, womit der Körper seinerseits das Ich unter der Vorgabe des mächtigen Betrügers bestimmen könnte. Seine im Weiteren immer wiederkehrende Betonung des "natürlichen Gedankengangs", dem er in seinen Meditationen folgt, die theoretische Bedeutung, die er wie hier genauso wie auch im Weiteren dem Stocken und dem Sich-Drehen des Gedankengangs zuspricht, ist dabei erneut nur autobiographisch gesichert, und folglich nur durch autobiographische Exemplifikation und implizite Verallgemeinerung darstellbar.

Bei der darauffolgenden Betrachtung der Seele und der Frage, wie man durch die Seele bestimmt ist, wird zunächst erneut der schematische Ablauf der Ersten Meditation in Anschlag gebracht, indem mittels der Betrachtung des mächtigen Betrügers die Ernährung und das Gehen vom Bereich des Seelischen abgezogen wird, sodann das Empfinden, bis schließlich nur noch das Denken übrig bleibt. Das Denken garantiert endlich die eigene Existenz und dies kann auch von der Betrachtung des mächtigen Betrügers nicht mehr entwertet werden.

Daher Descartes' Schluss: ich bin Denken, ich bin eine *res cogitans*. Entgegen den früheren, natürlichen, aus der eigenen Kindheit stammenden Vorstellungen, die mit dem Körper begannen und die von einer Zusammensetzung von Körper und Seele ausgingen, die das Ich bestimmen, ist es nicht mehr möglich, nach einem richtig verstandenen und angemessenen, orthopraktisch vollzogenen Durchgang durch die Erste Meditation sich in der Cartesischen Metaphysik als durch Körperliches bestimmt aufzufassen. Der Grund dafür ist die Kontamination all jener körperlichen Instanzen durch die meditative Fiktion des mächtigen *deceptor*. Die Fiktion des *deceptor* zeigt, dass all diese Momente bezweifelbar sind und somit in metaphysischer Hinsicht keine Gültigkeit beanspruchen können. Die autobiographischen Abschnitte, die von seinen alten Überzeugungen handeln, erhalten somit durch Entwertung oder, in Descartes' eigenen Worten, durch Subtraktion eine neue Gestalt: ob man von seinen früheren Überzeugungen berichtet, als wären sie richtig gewesen, ist naturgemäß etwas ganz anderes als wenn man von ihnen berichtet unter der Voraussetzung, sie seien falsch gewesen. Das *Cogito* und dessen Gegenstück, der *genius malignus*, werden auf die autobiographische Narration des eigenen Selbstverständnisses angewendet, um diese dadurch zu verschieben und neu zu erzählen und umzuschreiben, um somit ein neues Selbstverständnis zu ermöglichen, das nicht mehr auf Bildhaftem und Körperlichem beruht, sondern innerhalb dessen das Körperliche bewusst vom Geistigen getrennt und der systematische Vorrang des Geistigen etabliert ist: dieses ist *notior*, besser und eher bekannt. Dabei bleibt festzuhalten: Das *Cogito* für sich allein genügt nicht für eine Antwort auf Descartes' Frage, "wer denn Ich bin". Die Bestimmung dessen, wer oder was ich bin, gelingt durch eine spezifische Kombination von *Cogito* und

Autobiographie, genauer: einer Erzählung einer epistemischen Bildungsgeschichte oder eines kognitiven Erfahrungsprozesses. Damit ist auch das denkende Ich, der Kern der Cartesischen Gewißheit, das Resultat eines narrativ erzählbaren Bildungsgeschehens oder einer Arbeit an sich selbst.

Das Cogito ist kein Argument

Wenn das *Cogito* nur ein rein logisch zu verstehender Satz wäre, in dem aus Prämissen ein Schluss gezogen werden würde, im Sinne einer logischen Inferenz also, dann wäre eine philosophisch relevante Verbindung von *Cogito* und Autobiographie von vornherein nur schwerlich vorstellbar. Zur Verdeutlichung dieses Sachverhalts könnte man die plakative Verbindung des Physikers Albert Einstein zu seiner berühmten mathematischen Formel des Verhältnisses von Energie zu Masse und Lichtgeschwindigkeit, " $E=mc^2$ ", heranziehen. Einsteins Gleichung bleibt ganz mathematisch-physikalisch und wird noch nicht einmal explizit in seiner Autobiographie, seinem 1946 entstandenen Text mit dem Titel *Autobiographisches*, erwähnt.³³² Jene Gleichung kann von jedem, der sich ein gewisses Maß an mathematischer und physikalischer Bildung angeeignet hat, überprüft werden, in genau dem gleichem Maße, wie Einstein selbst dies konnte. Einsteins Autobiographie kann man entnehmen, dass er sein Leben im Wesentlichen als Arbeit an physikalisch-mathematischen Problemen ansah (er schreibt seine Autobiographie als "Nekrolog"). Zudem beschreibt er, dass es ihm im Verlauf seiner Studien und späteren Forschungen durchaus auch darum ging, eine bestimmte Form des Denkens zu erreichen. Dennoch hat diese Formel (genauso wie jede andere seiner mathematischen Gleichungen, auch jene, die er explizit in *Autobiographisches* anführt) keine qualitative Verbindung zu seinem Leben und keine explizite Verbindung zu seiner Lebensführung, auch keine Auswirkungen auf das Verständnis des eigenen Lebens.

Wenn das *Cogito* nun ein rein logisches Argument wäre, müsste es in seiner Verbindung zum Autobiographischen ähnlich wie Einsteins mathematische Formel eingeschätzt werden. Dennoch haben wir bereits gesehen, dass das *Cogito* von Descartes in ein Verhältnis gesetzt wird zu seinen eigenen früheren Meinungen, was er selbst sei, und dass dadurch diese Meinungen auch verändert werden. Als rein logisches Argument wäre das dann jedoch nur ein Nebeneffekt. Wenn das *Cogito* somit als ein *fundamentum inconcussum* den logischen Grundstein der Cartesischen Wissenschaft legen würde, aus dem die Cartesische Wissenschaft entwickelt werden würde, so wäre jegliche Veränderung von Selbst-Auffassungen oder Effekte der Selbst-Transformation, wenn überhaupt, dann nur eher nebenher von philosophischem Interesse.

Doch bereits 1962 wies Jaako Hintikka in seinem Artikel "*Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*" auf eine nicht nur rein logische sondern vor allem performative Dimension des *Cogito* dergestalt hin, dass das *Cogito* als unauflöslich verbunden mit einem vorausgehenden Vollzug des skeptischen Zweifels gelten

³³² Schilpp (ed.) 1949, 1-94.

muss. Hintikka bemerkt dabei,³³³ dass Descartes gar keine einheitliche Formulierung des *Cogito* in seinen verschiedenen Schriften benutzt: Descartes' zuerst vorgelegte Fassung aus dem 1637 veröffentlichten *Discours* lautet "Je pense, donc je suis".³³⁴ In den *Meditationen* findet sich wie soeben gesehen das *Cogito* in der Zweiten Meditation über einen ganzen Absatz hin ausformuliert, abgeschlossen mit der Feststellung *ego sum, ego existo*, und in den Zweiten Erwiderungen reformuliert Descartes das Ganze dann als *ego cogito, ergo sum, sive existo*.³³⁵ In den *Prinzipien der Philosophie* (1644) heisst es *ego cogito, ergo sum*.³³⁶ Im *Gespräch mit Burman* taucht die Formulierung *cogito, ergo sum* mit und ohne Komma auf, sowie ein Zitat jener Formulierung aus den Zweiten Erwiderungen.³³⁷ Und in der *Recherche de la vérité* wird das *Cogito* schließlich nicht in der ersten sondern in der zweiten Person Singular ausgesprochen: *verum etiam est te, qui dubitas, esse*.³³⁸ Folglich wird es kaum verwundern, wenn Hintikka für das *Cogito* insgesamt eine Ambivalenz diagnostiziert hat:

»We cannot always expect a clear answer to the question whether a particular instance of the *cogito* argument is for him an inference or a performance. The two types of interpretations merge into each other in his writings in a confusing manner.« (Hintikka 1968, 132)

Aber was versteht Hintikka unter Inferenz an dieser Stelle, und was versteht er unter Performanz? Die Ausprägung des Inferenzcharakters des *Cogito* liegt in der logischen Schlussfolgerung der materialen Implikation vor, in der Form: Wenn ..., dann Genauer: *Wenn* ein Individuum *a* die Eigenschaft "Ich denke" oder "denkend" hat, *dann* existiert ein Individuum *a*. Als logische Formel ausgeschrieben wäre das:

$$(1) \quad B(a) \rightarrow (Ex) (x = a)$$

Jedoch, so wendet Hintikka ein, hängt die Gültigkeit und der Wahrheitswert dieser logischen Formel ab von dem, was er *existential presuppositions* nennt. Durch diese existentialen Vorentscheidungen gehen wir stets schon davon aus, dass das Individuum *a* in der logischen Formel auf ein tatsächlich existierendes Individuum verweist. Wenn dieses Individuum *a* also ersetzt wird durch "Ich", so dass *B(a)* dann heisst, "Ich denke", so ist die logische Implikation letztlich redundant, weil wir durch eine all diesem bereits vorausgehende existentielle Vorentscheidung entschieden haben, dass der Folgesatz "Ich existiere" gilt. Um dies weiter zu verdeutlichen schlägt Hintikka vor, an die Stelle des *a* eine fiktive Figur zu setzen, um dies dann sogleich mittels einer rhetorischen Frage abzuweisen:

»The truth of a sentence of the form (1) turns entirely on existential presuppositions. If they are given up, the provability of (1) goes by the board. My point may perhaps be illustrated by means of an example constructed for

³³³ Natürlich nicht als erster, Hintikka zitiert Scholz (1931).

³³⁴ D, 53; AT VI, 32.

³³⁵ M, 79; AT VII, 25 u. MOR, 127; AT VII, 140.

³³⁶ P, 2.

³³⁷ GB, 5-7.

³³⁸ RV, 54.

us by Shakespeare. Hamlet did think a great many things; does it follow that he existed?» (Hintikka 1968, 114)

Was aber für Descartes an dieser Stelle am wichtigsten ist: in jener logischen Formel ist die konkrete Ausprägung der Eigenschaft *B* vollkommen unerheblich. Es muss nicht die Eigenschaft "Ich denke" sein, es könnte genauso gut "Ich gehe spazieren" sein: für die formale Gültigkeit und den Wahrheitswert der logischen Formel hat dies gar keine Konsequenzen. Das jedoch kann nicht im Sinne von Descartes sein, der immer wieder – wie auch gegen Hobbes und Gassendi – die Wichtigkeit des "Ich denke" betonte und dessen irreduziblem Vorrang vor anderen Feststellungen wie z.B. dem "Ich gehe spazieren" oder dem "Ich atme". Die Verbindung von *cogito* und *sum* bei Descartes, die zu erhellen das erklärte Ziel Hintikkas war, kann also keine rein logische sein, es muss hier noch mehr im Spiel sein als nur eine logische Implikation. Selbst wenn Descartes manchenteils zu meinen scheint, dass das *sum* aus dem *cogito* im Sinn eines logischen Schlusses folgt, so kann das nur ein verkürzt dargestelltes Verständnis sein.

Daher beginnt Jaako Hintikka einen zweiten Ansatz zu verfolgen. Er setzt an bei einer Reformulierung des Descartes'schen *Cogito*, die darauf hinausläuft, dass es in gewisser Weise unmöglich sei, die eigene Existenz zu negieren:

»his result may be expressed by saying that it was impossible for him to deny his existence. One way in which Descartes could have tried to (but did not) deny this would have been to say, "Descartes does not exist". [...] The reasons why Descartes could not have maintained the latter [i.e. "Descartes does not exist"] will turn out to be closely related why he asserted the former [i.e. *cogito, ergo sum*], if I am right.« (Hintikka 1968, 116)

Hintikkas Begrifflichkeit für diese aussagenlogische Figur lautet: existenziale Inkonsistenz. Es gibt Sätze, die an sich in logischer Hinsicht vollkommen unproblematisch sind, wie zum Beispiel der Satz "Descartes existiert nicht". In einer bestimmten Konstellation werden jedoch Sätze, in denen eine Existenzaussage vorkommt, inkonsistent, und zwar genau dann, wenn sich die Existenzaussage auf ein Individuum *a* bezieht, das exakt diesen Satz äußert. Eine Aussage ist also genau dann existenzial inkonsistent, wenn ein Satz durch den Sprecher *a* geäußert wird, während in diesem Satz die Nicht-Existenz von *a* behauptet wird. Hintikka betont, dass existenziale Inkonsistenz keine Eigenschaft von Sätzen, sondern eine Relation von Aussagen und einem Individuum *a* als Sprecher ist; existenzial inkonsistent sind also keine Sätze, sondern Aussagen. Und dies reformuliert Hintikka als den "performativen Charakter" dieser Aussagen:

»The inconsistency (absurdity) of an existentially inconsistent statement can in a sense be said to be of a *performatory* (performative) character. It depends on an act or "performance", namely on a certain person's act of uttering a sentence (or of otherwise making a statement); it does not depend solely on the means used for the purpose, that is, on the sentence which is being uttered.« (Hintikka 1968, 118)

Bei existentiell inkonsistenten Aussagen geht es also zuerst um die Performanz des Aussprechens. Doch nicht nur Sprechakte, sondern auch Akte des Denkens werden von dieser Logik erfasst:

»[A] transition from "public" speech-acts to "private" thought-acts, however, does not affect the essential features of their logic. The reason why Descartes's attempt to *think* that he does not exist necessarily fails is for a logician exactly the same as the reason why his attempt to tell one of his contemporaries that Descartes did not exist would have been bound to fail as soon as the hearer realized who the speaker was.« (Hintikka 1968, 119)

Das *Cogito* wird von Hintikka im Umkehrschluss aufgefasst als einer existenzialen Inkonsistenz entgegengesetzt: Das Faktum der Selbst-Verifikation stellt für Hintikka das Gegenteil dieser Spezies der Inkonsistenz dar. Wenn ein Individuum *a* beim Aussprechen eines Satzes, der in irgendeiner Art und Weise behauptet, dass *a* nicht existiert, sich einer existenzialen Inkonsistenz schuldig macht, so gilt dementsprechend auch umgekehrt: Spricht ein Individuum *a* einen Satz aus, der behauptet, dass *a* existiert, so ist diese Aussage existenzial selbst-verifizierend. Das *Cogito* ist also eine invertierte existenziale Inkonsistenz. Denn das einfachste aller Beispiele für einen Satz, der sobald er ausgesprochen wird eine existenziale Selbst-Verifikation mit sich führt, so Hintikka, ist zu finden in Descartes' lateinischem Satz *ego sum, ego existo*, also "Ich bin".

In seinem Aufsatz ging es Hintikka vor allem darum, die Relation von *cogito* und *sum* zu erhellen. Er kommt nun zu dem Schluss, dass in der elaborierten Form des *Cogitos* dessen Bestandteile *cogito* und *sum* weniger in einer logischen Art und Weise zusammenhängen wie Prämisse und Konklusion, sondern viel mehr wie ein Prozess und sein Produkt. Die Unbezweifelbarkeit der eigenen Existenz resultiert aus dem eigenen Denken wie Musik aus dem Spielen von Musik resultiert oder, wie in Descartes' eigener andernorts benutzter Metapher für das Denken: wie Beleuchtung, *lux*, aus der Anwesenheit einer Lichtquelle, *lumen*, stammt.³³⁹

Der Vorrang des Denkens vor dem Spaziergehen oder Atmen ist also in dessen Performativität begründet. Anders als beim Spaziergehen ergibt sich aus dem Vollzug des Denkens, das versucht die eigene Existenz zu negieren und damit eine existenziale Inkonsistenz erzeugt, im Umkehrschluss die selbst-verifizierende Aussage des "Ich existiere". Dem Spaziergehen wie auch dem Atmen fehlt jener Aussagecharakter, der die Voraussetzung darstellt sowohl für eine eventuelle existenziale Inkonsistenz als auch für die existenziale Selbst-Verifikation des Denkens und Sprechens jenes Satzes "Ich existiere".

»The performance (act) through which the existential self-verifiability is manifested cannot be any arbitrary human activity, contrary to what Gassendi claimed. It cannot be an act of walking or an act of seeing. It cannot even be an instance of arbitrary mental activity, say of willing or of feeling. It must be just what we said it is: an attempt to think in the sense of making myself believe (an attempt to think *cum assensu*, as Aquinas put it) that I do not exist.« (Hintikka 1968, 123)

³³⁹ Hintikka 1968, 121f.

Somit hat das *Cogito* weniger mit Introspektion oder einer genuinen Innenperspektive zu tun als vielmehr mit der Fähigkeit zu verstehen, worauf sich in einer gegebenen Situation bei einer getätigten Aussage die erste Person Singular des ausgesagten Satzes bezieht. Wenn Descartes also das *Cogito* äußert, so bezieht sich Hintikka zufolge das *Cogito* auf das Ich des Äußernden, in diesem Fall auf Descartes. Mit anderen Worten: Das *Cogito* ist in gewisser Hinsicht zuerst immer partikular und bezieht sich zunächst auch nur auf Descartes selbst.³⁴⁰ Der performative Charakter des *Cogito* bringt es mit sich, dass das *Cogito* nicht generalisierbar ist, während eine logische Schlussfolgerung dagegen ihrerseits, wenn gültig, dann allgemein gültig wäre. Da das *Cogito* ausgesprochen werden muss um durch existenziale Selbst-Verifizierung seinen Überzeugungseffekt zeitigen zu können, ist es notwendig, dass jemand sich selbst in einer gegebenen Situation mit dem wiederholten "ich" des Doppelsatzes "Ich denke, also bin ich" meint, um den Effekt der Unbezweifelbarkeit zu produzieren. Das *Cogito* ist also notwendig partikular und nicht zu generalisieren, es kann den Bereich der Logik der Ich-Attribuierung nicht verlassen.³⁴¹ Damit einher geht auch die spezifische Zeitlichkeit des *Cogito*. Denn dessen zugrundeliegende Performativität bindet die Unbezweifelbarkeit an die momentane Situation. Nur der gerade vollzogene Denkkakt kann für den Moment garantieren, dass ich existiere.³⁴²

Hintikkas Analyse zeigt also, dass das elaborierte *Cogito* nicht ausschließlich als rein logische Inferenz zu verstehen ist, sondern dass ihm eine spezifische Performativität inhärent ist. Dieser Performativitätscharakter bedeutet, dass das Denken, das der Teilaussage "Ich existiere" vorausgeht, ein an der eigenen Existenz zweifelndes Denken sein muss, und vor allem, dass es ein Denkvollzug ist.³⁴³ Gleichzeitig kann das *Cogito* dadurch nur partikular sein und muss von jedem für sich selbst derart vollzogen werden, wie Descartes das seinerseits für sich selbst beschrieben hat. Und schließlich hat das *Cogito* eine eigenartige Zeitlichkeit, die weder die Zeitlichkeit einer logischen Aussage ist, noch die des jeweils eigenen Lebenszusammenhangs, darauf wird gleich noch einmal zurückzukommen sein.

³⁴⁰ Hintikka 1968, 126.

³⁴¹ Hintikka 1968, 127.

³⁴² Hintikka 1968, 128.

³⁴³ Dieses Verständnis von Performativität ist nicht so ausdifferenziert wie jenes von Austin, wie Bernard Williams (2005, 60) dies kritisiert, wenn er darauf hinweist, dass es bei Hintikka keine Rolle spielt, ob das Äußern eines Satzes den Sachverhalt konstituiert, auf den der Satz hinweist, wie z.B. "Ich warne Dich", "Ich verspreche es Dir" etc. Stanley Cavell bestätigt jedoch, dass Williams hier Hintikka ganz grundsätzlich zustimmt (Cavell 2001, 201). Cavell schreibt über Descartes' *Cogito* vermittelt durch Emersons Descartes-Lektüre, und drückt sein Erstaunen darüber aus, dass für Descartes anscheinend die eigene Existenz einer expliziten Versicherung bedarf. Dieter Thomä meint, dass die Pointe dieser Überlegungen Cavells in der "performativen Situierung des »Ich«" besteht, in der Immanenz und Innerzeitlichkeit (Thomä 2007, 216f.).

Perfektionismus und die Unvollkommenheit des Cogito

"Der Zufall bringt die Gedanken, und der Zufall nimmt sie. Kein Kunstgriff kann sie erhalten oder eingeben.

Ein Gedanke, den ich aufschreiben wollte, ist mir entfallen, darüber schreibe ich, während er mir entfallen ist."

Pascal, *Gedanken*

Mit dem *Cogito* hat Descartes eine Aussage gefunden, die unbezweifelbar wahr ist und die dabei gleichzeitig ein generelles Paradigma für wahre Aussagen jeglicher Art darstellt. Selbst ein täuschender böser Geist mit allergrößter Machtfülle kann ihn in diesem Punkt nicht täuschen. Damit wird der allgemeinen Hypothese einer durchgängig in Frage stehenden Realität ein erstes Mal begründet widersprochen: das Ich ist im performativen Vollzug des *Cogito* in seiner Existenz unbezweifelbar. Das *Cogito* ist der Schlusspunkt des Zweifels, das *Cogito* schließt den Prozess des Zweifels ab. Eine direkte Verbindung von *inconcussum* und *Cogito* wird nur von den beiden Kritikern Descartes', Gassendi³⁴⁴ und Bourdin³⁴⁵ gezogen, und Descartes selbst bringt das Wort *inconcussum* in den *Meditationen* nicht als weitere Qualifizierung des *Cogito* an. In seinen eigenen Worten sagt Descartes, dass man mithilfe des *Cogito* das Ungewisse aus den früheren eigenen Vorstellungen abziehen kann, und somit in seiner Vorstellung seiner selbst nur das Unerschütterliche übrig bleibt. Das *Cogito* bezeichnet er jedoch nirgends als das Fundament der Philosophie oder der Wissenschaft oder des Wissens.³⁴⁶ Das *Cogito* hat für ihn eine andere Funktion: Da das Zweifeln sowohl epistemischen als auch transformativen Charakter hatte, kann mithilfe des *Cogitos* zum einen gezeigt werden, dass Wahrheit dem menschlichen Denken nicht grundsätzlich verschlossen ist,³⁴⁷ und zum anderen wird dadurch gleichzeitig die Trennung von Körperlichem und Geistigem gesetzt, die Descartes zufolge für die Seinsweise eines Erkennenden unerlässlich ist. Das *Cogito* ist zwar nicht das Fundament, aber sicherlich der Anfangspunkt der Cartesischen Wissenschaft. Denn die metaphysische Voraussetzung für Wissenschaft ist, dass überhaupt etwas gewußt werden kann, dass unser Denken also fähig ist, Wahres zu erfassen. Das *Cogito* in seiner Partikularität bringt zugleich jedoch den Wissenschaftler selbst in den Fokus. Wenn mit dem performativen *Cogito*

³⁴⁴ In Gassendis *Disquisitio metaphysica* wird im Index zusammengefasst: *tanquam inconcussum principium, illud Ego sum* (AT VII, 396).

³⁴⁵ In Bourdins §5 *Versuch einer Einführung in die Methode* gibt es zudem eine Nähe von *fundamentum* und *inconcussum*: "die Grundlage [*fundamentum*] ist glücklich gelegt. Ich bin, solange ich denke. Das ist gewiß, das ist unerschütterlich [*inconcussum*]." (MOR 423; AT VII, 488) Descartes beschwert sich jedoch anlässlich von Bourdins gleich anschließendem Satz, dass Bourdin ihm immer wieder etwas andichtet, was er niemals selbst gesagt hat. (MOR 426; AT VII, 491)

³⁴⁶ Gaukroger 1995, 340.

³⁴⁷ Guéroult meint, dass das *Cogito* eine externe Markierung des Wahren bereitstellt, und somit ein ganz pragmatisches Mittel, Cartesische Wissenschaft zu konstituieren (Guéroult 1984, 27).

sichergestellt wird, dass Wissenschaft möglich ist, das *Cogito* jedoch immer von jemandem vollzogen werden muss, so kann man von jenem nicht absehen: der Wissenschaftler gehört unauflöslich zur Cartesischen Wissenschaft dazu. Der transformative Effekt der Zweifelsmeditation sowie des den Zweifel abschließenden *Cogitos* bestätigt dies noch: denn ein transformativer Effekt einer solchen Übung ist immer auf einen konkret Zweifelnden und Denkenden bezogen. Und sogar in ihrer späteren Form, in der der Bereich der metaphysischen Grundlegung bereits verlassen worden ist, wird die Cartesische Wissenschaft auf die Verfasstheit des Wissenschaftlers ausgerichtet sein.³⁴⁸ Das *Cogito* ist also, mit Foucault zu sprechen, nicht nur aus der Ordnung der Erkenntnis, des *gnothi seautou*, sondern hat aufgrund der Ausrichtung auf die Seinsweise des Philosophen und Wissenschaftlers genauso auch einen Aspekt der *epimeleia heautou*, der Sorge um sich selbst.

Das *Cogito* stellt dabei das erste Prinzip der Cartesischen Wissenschaft. Wenn das Gebäude der Cartesischen Wissenschaft auf dem *Cogito* als Fundament aufgebaut werden würde, hinge die Cartesische Wissenschaft ganz vom Denken ab und könnte aus dem Denken in Gänze hergeleitet werden. Damit jedoch würde das *Cogito* mehr leisten als Descartes beabsichtigte und gleichzeitig eine Wissenschaft, wie sie Descartes projektierte, von vornherein obsolet machen. Denn die Cartesische Wissenschaft handelt nicht nur vom eigenen Ich, wie es durch das *Cogito* als sicher existierend eingefangen wurde, sondern handelt von den Körpern und der Welt unabhängig vom eigenen Denken. Die Cartesische Wissenschaft lässt sich eben nicht aus dem *Cogito* entfalten, wie Martial Guéroult dies richtig betont, wenn er Descartes reformuliert, indem er sagt, dass das Fundament der Gültigkeit meines Wissens nicht in meinem Geist gefunden werden kann, sondern nur außerhalb.³⁴⁹

Wenn man im Verlauf der ersten beiden Meditationen das allgemeine und alltägliche Verständnis von Körper, Geist und Welt hinter sich gelassen hat und den entsprechenden Preis dafür gezahlt hat mit dem Verlust des selbstverständlichen und unproblematischen Umgangs mit der Welt zugleich mit dem eigenen Körper, so muss daher in einer durch das *Cogito* punktierten, anderweitig völlig fraglich gebliebenen Realität genau die Grenze zwischen dem *Cogito* und dem fraglichen Rest verhandelt werden. Diese Grenze zwischen dem *Cogito* und dem fraglichen Rest darf dabei nicht als vollkommen undurchlässig verstanden werden: Wenn das *Cogito* nichts mit dem Rest, nichts mit der Welt der Dinge, Tiere, Menschen, Engel und Gottes zu tun hat, wenn das Ich des *Cogito* in seinen Vorstellungen vollkommen abgeschlossen und autark gegenüber diesem Rest ist, wird es auch niemals möglich sein, durch das *Cogito* zu einer sicheren Erkenntnis zu gelangen, die nicht nur rein selbstreflexiv ist. Das heißt: die Unabgeschlossenheit und Heteronomie des *Cogito* und des mit dem *Cogito* Erreichten ist eine Voraussetzung der Cartesischen Wissenschaft. Descartes selbst fasst die Unabgeschlossenheit und Heteronomie des *Cogito* unter der Bezeichnung *Unvollkommenheit*.

³⁴⁸ Wie auch Matthew L. Jones' in seiner Diskussion der Mathematik im *Discours* und der *Géométrie* aufgezeigt hat: »His geometry offered exemplary | practice in seeing and thinking clearly, in experiencing with a healthy soul. Such practice was essential both to improve mathematics and to heal the self.« (Jones 2006, 16-17).

³⁴⁹ Guéroult 1984, 19.

Dabei zwingt erst die Vorstellung der Perfektion oder Vollkommenheit Descartes zu der Einsicht, dass er im Zweifeln und Begehren unvollkommen ist.

»Wie könnte ich denn wissen, daß ich zweifle, daß ich begehre, d.h. daß mir etwas fehlt und daß ich unvollkommen bin, wenn in mir nicht die Vorstellung eines vollkommenen Seienden wäre? Denn ich bemerke meine Mängel, indem ich mich mit ihm vergleiche.« (M, 123; AT VII, 45f.)

Die angesprochene Vorstellung des vollkommenen Seienden ist an dieser Stelle die Vorstellung Gottes. Jenes Aufscheinen der wesentlichen Unvollkommenheit des *Cogitos*, wie es sich durch den Kontrast mit der Vollkommenheit Gottes ergibt, und somit einen unversöhnlichen Gegensatz markiert, könnte eventuell dennoch ein Täuschungseffekt sein dergestalt, dass die Vollkommenheiten, die man in Gott bemerkt, in einer noch unbekanntem Art und Weise aus der eigenen Natur herkommen, nur dass diese noch nicht entfaltet sind. Die anfangs durch und durch mangelhafte Erkenntnis des Meditierenden hatte sich ja bereits im Verlauf der *Meditationen* erweitert, und es wäre vorstellbar, dass diese Erkenntnis bis ins Unendliche anwachsen kann und damit gleichermaßen das Wissen, wie man die eigenen Unvollkommenheiten durch eigene Kraft beheben könnte. Diesen Gedanken wehrt Descartes jedoch ab. Gerade das allmähliche Zunehmen der Erkenntnis ist ein deutliches Zeichen der eigenen Unvollkommenheit, und eine unendliche Erkenntnis kann immer nur ein Grenzwert bleiben, an den zwar Annäherung möglich ist, der aber vom Menschen niemals erreicht werden kann. Sollte man dies nicht erkennen können, so liegt das an mangelnder Aufmerksamkeit und an der Behinderung durch die aus den Sinnen kommenden Vorstellungsbilder, also letztlich an einer unvollkommenen Trennung von Körperlichem und Geistigem in der Verfasstheit des Denkenden.³⁵⁰

In dieser Diskussion der Unvollkommenheit taucht die Zeitlichkeit des *Cogito* zum ersten Mal auf. Ich bin, ich existiere nicht aus mir selbst, und insbesondere das Vorhandensein von Zweifel und Begehren zeigt die Unabgeschlossenheit und Heteronomie auch des Selbst nach dem Vollzug des *Cogito* aufs Deutlichste. Konstitutiv für das Begehren sind die Verzögerung, die dem Begehren innewohnt, und der Abstand zum niemals instantanen Erreichen des Begehren. Darin liegt der erste Hinweis auf die Zeitlichkeit unserer Natur. Diese beiden Ausformungen der Zeitlichkeit unserer Natur in der doppelten Gestalt des Zweifelns und des Begehrens wären nicht vorhanden, wenn man zum einen aufgrund einer umfassenden Autonomie das eigene Begehren sofort stillen oder löschen könnte; zum anderen ist auch das Zweifeln, das einem die Einbildungskraft auferlegt und das in der Unfähigkeit besteht, die Einbildungskraft instantan mit der Realität abzugleichen, bedingt durch Unvollkommenheit: Jedes Zweifeln könnte durch eine vollkommene Erkenntnis oder durch ein aktives Eindämmen der Einbildungskraft sofort behoben werden.

»Wäre ich aus mir selbst, so würde ich nicht zweifeln und nichts begehren; es würde mir überhaupt nichts fehlen. Ich hätte mir alle Vollkommenheiten

³⁵⁰ M, 125-127; AT VII, 47.

verliehen, von denen ich eine Vorstellung habe, und so wäre ich selbst Gott.«
(M, 127; AT VII, 48)

Die Unabgeschlossenheit in der Zeit ist sodann die wichtigste Bestimmung der Zeitlichkeit des *Cogito*. Selbst wenn das *Cogito* eine unbezweifelbare Sicherheit besitzt und sogar als ein Maßstab eine Vorgabe für die Unterscheidung von Sicherheit und Bezweifelbarkeit bieten kann, so bietet es letztlich keine Sicherheit für den eigenen Lebenszusammenhang. Das *Cogito* erfüllt nur einen kurzen Moment in der Zeit; der eigene Lebenszusammenhang dagegen ist von kontinuierlicher Dauer. Die Unvollkommenheit des *Cogito* führt dazu, dass sogar eine Abfolge von Momenten des selbsttransparenten Denkens stets vom Auseinanderfallen bedroht sind.

»Die ganze Lebenszeit [*omne tempus vitae*] kann nämlich in unzählige Teile zerlegt werden, und jeder dieser Teile ist gänzlich unabhängig von allen andern. Daraus, daß ich im vorhergehenden Augenblick gewesen bin, folgt also keineswegs, daß ich auch jetzt sein müßte, außer wenn irgendeine Ursache mich gleichsam für diesen Augenblick von neuem schüfe, d.h. mich erhalte.« (M, 129; AT VII, 48f.)

Auch das *Cogito*, das die Existenz des Ichs als sicher herausstellt, kann nicht garantieren, dass diese Existenz von einer Dauer ist, die der eines Lebenszusammenhangs, *omne tempus vitae*, entspricht.³⁵¹ Einzig und allein mit dem *Cogito* als Garantie ergeben sich letztlich nur im jeweiligen Moment eingeschlossene und voneinander unabhängige Szenen, die sich nicht von selbst miteinander verbinden. Die Zeitlichkeit des *Cogito* ist also eine andere Zeitlichkeit als die des eigenen Lebens und unserer Natur.

Edward McGushin meint ganz pointiert: »the cogito is not a substance but a technology of the self«.³⁵² Josef Simon weist zudem darauf hin, dass weder der Substanz-Gedanke noch die Unterscheidung von *res extensa* und *res cogitans* für die Problematik der nicht zueinander passenden Zeitlichkeitsstrukturen des instantanen *Cogito* und der Kontinuität des eigenen Lebenszusammenhangs im Hinblick auf die Existenz weiterhilft, und er fasst zusammen:

"Unser Denken kann nach Descartes kein *unbegrenzter* Gedanken-Zusammenhang sein, sondern nur die für eine gewisse Zeit gelingende Lösung bestimmter Probleme." (Simon 2000, 92)

Mit Joseph Almog lässt sich diese Interpretation stützen und ausarbeiten. Almog erkennt bei Descartes zwei letzten Endes nicht mehr miteinander vereinbare Projekte: Zum einen eine Sichtweise von oben, eine "abstractionist metaphysics", die sich z.B. in Descartes' Ausführungen über *res extensa* und *res cogitans* finden

³⁵¹ Lloyd 1993, 46.

³⁵² McGushin 2007, 193.

lässt. Und zum anderen eine "lifetime metaphysics", die die Lebenszeit historischer Individuen versucht zu verstehen, in ihren Eigenheiten und Entwicklungen.³⁵³

Bei Desmond Clarke schließlich findet sich ein Ansatz zu einer Genealogie, mit der dieses Dilemma zugunsten der naturphilosophischen "lifetime metaphysics" aufgelöst werden könnte. Der Cartesianer Louis De La Forge habe Descartes Theorie von Körper und Geist zu dem vereinfacht, was heute als der Cartesische Dualismus gelte, aufgrund seines vor allem naturphilosophisch ausgerichteten Interesses. In den Jahren nach Newton sei jedoch insbesondere Descartes Naturphilosophie immer mehr vernachlässigt worden, während La Forges allzu statische Interpretation von Descartes Körper/Geist-Theorie sich dennoch immer mehr festgesetzt habe.

»La Forge's efforts helped crystallize Descartes's theory of mind into what we now recognize as Cartesian dualism. With the passing of time, philosophical readers omitted the natural philosophy that was central to La Forge's synthesis and accepted the simplified and extremely implausible position that was caricatured by Ryle. At the same time, subsequent advances in scientific theory have long overtaken Descartes's 'old science'. The result of these parallel developments, for the most part involving two different sets of readers, was the emergence of Descartes the metaphysician who was substance dualist rather than Descartes the natural philosopher who flirted briefly with substance dualism only when dutifully making his contribution to the Catholic Counter-Reformation.« (Clarke 2003, 13)

Zudem weist Desmond Clarke auf eine entscheidende Äußerung von Descartes in einem Brief an Clerselier vom 12. Januar 1646 hin. In diesem Brief erklärt und erläutert Descartes noch einmal jenen Satz aus seiner Zweiten Meditation: *sum igitur praecise tantum res cogitans* (AT VII, 27) dahingehend, dass man nicht exklusiv oder negativ, sondern nur in abstrakter Weise eine immaterielle Substanz sei und zwar exakt nur dann, wenn man an der Existenz aller materiellen Dinge zweifele.³⁵⁴ Einzig und allein nur in diesem eingeschränkten Sinne sei man ein denkendes Ding, so Descartes.³⁵⁵

Eher noch als das *Cogito* kann somit das Begehren mit der Verzögerung als dessen zeitlicher Struktur als eine zeitliche Relation zwischen zwei unterschiedlichen Szenen des eigenen Lebens gelten. Die zeitliche Struktur der Verzögerung, die dem Begehren inhärent ist, wird durch die Dauer bestimmt, die sich ziehen kann zwischen dem Bedürfnis oder dem Wunsch einerseits und andererseits der Befriedigung dieses Bedürfnisses oder Wunsches. Ein Lebenszusammenhang kann folglich eher noch vom Begehren zusammengehalten werden als vom *Cogito*. Aber das Begehren selbst war schon ein Zeichen der eigenen Heteronomie, Unvollkommenheit und Unabgeschlossenheit.

»So muß ich mir nun selbst die Frage vorlegen, ob ich eine Kraft besitze, durch die ich bewirken kann, daß dieser Ich, der ich in diesem Moment bin,

³⁵³ Almog 2002, 81-84.

³⁵⁴ AT IXa, 215.

³⁵⁵ Clarke 2003, 183.

auch im folgenden Moment sein werde. Da ich nämlich lediglich ein denkendes Ding bin, oder doch hier nur insoweit von mir rede, als ich ein denkendes Ding bin, so müßte ich ohne Zweifel mir einer solchen Kraft bewußt sein, wenn ich sie besäße. Ich bemerke aber keine solche Kraft in mir und erkenne eben daraus aufs klarste, daß ich von einem von mir verschiedenen Seienden abhängе.« (M, 129; AT VII 49)

Mit anderen Worten: Aus dem *Cogito*, das in einer momentanen Situation vorgetragen (*proferre*) oder im Geist zusammen erfasst (*concipere*) wird, das sich nicht zu einem dauerhaften Denkfluss zusammensetzt, ergibt sich kein konstant sicheres Ich; der Effekt des *Cogito* auf das Selbst ist ohne zusätzliche Hilfsstrukturen flüchtig und verschwindet, so dass das Ich die Tendenz hat, zu einem erneut unbestimmten Ich zu werden, dessen Existenz folglich auch nicht mehr durch das *Cogito* abgesichert ist.³⁵⁶

Der Cartesische Zweifel beruht – wie Descartes in der Dritten Meditation darlegt – auf der Idee der Vollkommenheit und auf dem Bemerkten eines Mangels an Vollkommenheit. Perfektion ist als Referenz vonnöten, um erst zu bemerken, dass man begehrt und eben auch zweifelt. Und tatsächlich ist es der Zweifler, der einen Mangel an Vollkommenheit an sich selbst bemerkt, den er zu beheben sucht. Dem Ich kommt keine Selbstgenügsamkeit zu, sondern die Idee der Perfektion hat das Ich in gewisser Weise immer schon aufgebrochen, geöffnet hin zu etwas außer ihm Liegenden. Das Bedenken der absoluten Vollkommenheit, so wird nun klar, war von Anfang an ein Beweggrund des Zweifelns. Die Imperfektion ist vom Selbst und vom Ich nicht abzulösen und setzt allererst den Ablauf der *Meditationen*, mit denen das Selbst wiederum geformt wird, in Gang. In dem Ausmaß in dem das Selbst geformt wird durch die Zweifelsmeditation ist die Unvollkommenheit konstitutiv für dieses Selbst. Wenn die eigene Existenz gesichert worden ist durch das *Cogito*, ist dennoch das Selbst *so wie wir es kennen* dadurch noch nicht in seiner Seinsweise gesichert, ganz im Gegenteil. Das *Cogito* ist immer nur in einem gegebenen Moment sicher, die Verbindung der Momente bleibt dagegen unsicher. Das aber heisst auch, dass das Zerfallen des Ichs in einzelne Momente als solches zuerst hinzunehmen ist. Und erst das Akzeptieren der Tatsache, dass alle Einheit dem Ich nicht von innen gegeben sondern von außen auferlegt wird, eröffnet den Durchgang durch den Zweifel.

Descartes zieht daraus durchaus auch methodische Konsequenzen. Die der Fünften Meditation vorausgehenden vier Meditationen, die Descartes mit vier Tagen gleichgesetzt wissen will, haben zuerst tief in einen umfassenden Zweifel hineingeführt, der bis hin zur Fünften Meditation nur in Bezug auf die eigene Existenz und die Existenz Gottes entkräftet werden konnte, denn diese beiden hat die Erkenntnisfähigkeit in Klarheit und Distinktheit erfasst. In der Fünften Meditation wird dies dann auf die äußeren Gegenstände angewandt. So wendet Descartes seine Aufmerksamkeit zuerst auf seine eigenen Vorstellungen, um auf deren Klarheit und Distinktheit zu achten:

»Bevor ich jedoch untersuche, ob irgendwelche derartigen Dinge außer mir existieren, muß ich ihre Vorstellungen betrachten, soweit diese in meinem

³⁵⁶ Lloyd 1993, 49.

Bewußtsein sind, und zusehen, welche von ihnen deutlich und welche verworren sind.« (M, 161; AT VII, 63)

So kommt Descartes darauf, dass es vor allem die Strukturiertheit der Vorstellungen nach Größe, Gestalt, Lage, Ortsbewegung und Dauer der Bewegung, die durch Arithmetik und Geometrie erfasst wird, die ihm die größte Klarheit und Distinktheit darbieten. Diese Strukturiertheit jeder Ding-Vorstellung gilt Descartes der Strukturiertheit eines Bildes als ganz analog oder sogar als funktionsäquivalent. Doch anders als in der Mathematik, insbesondere der Geometrie, die für Descartes durch Bildhaftigkeit bestimmt ist, wird es im Bereich der Metaphysik unerlässlich, alle Bilder hinter sich zu lassen. Denkopoperationen ohne Bilder sind jedoch für Descartes zuerst gegen unsere Natur, das heißt, solche Denkopoperationen verlangen nach einer vorgängigen Transformation unseres Denkens. Das führt dazu, dass Mathematik einfacher zu betreiben ist als Metaphysik, weil sie eben keine solche grundlegende Transformation des Denkens zur Voraussetzung hat. Dennoch ist Metaphysik, oder hier etwas genauer: das Wissen um die Existenz Gottes, von zentraler Wichtigkeit für die Cartesische Wissenschaft. Denn es ist das Wissen um die Existenz Gottes, die der durch die Überprüfung von Meinungen und die Beurteilung von Gründen gewonnenen Cartesischen Wissenschaft eine Garantie der Dauerhaftigkeit und Konstanz liefert, da es aufgrund der zeitlichen Unvollkommenheit des Denkens, Meinens und Urteilens für Descartes sonst keine für Wissenschaft ausreichende Konstanz geben kann:

»Da ich von einer solchen Natur bin, daß ich, solange ich etwas ganz klar und deutlich erfasse, an dessen Wahrheit glauben muß, und da ich aber auch von einer solchen Natur bin, daß ich nicht mein geistiges Auge immer auf dieselbe Sache richten kann, um sie klar aufzufassen, und die Erinnerung an die früher gebildete Meinung oft wiederkehrt, so können, wenn ich nicht mehr auf die Gründe achte, deretwegen ich so geurteilt habe, mir andere Gründe entgegentreten, die mich, falls ich nicht wüßte, daß Gott existiert, leicht von der Meinung abbringen würden, und so hätte ich niemals von irgendeiner Sache ein wahres und sicheres Wissen, sondern nur unbestimmte und veränderliche Meinungen.« (M, 173; AT VII, 69)

Auch in der Fünften Meditation wird also die Konstanz des Denkens als Problem gefasst. Descartes untersucht die Natur des Denkens, während er meditiert, und folglich muss er auch die Schwächen des Denkens aufdecken und analysieren, um sich nicht von ihnen in die Irre führen zu lassen. Der Moment der Klarheit und Deutlichkeit des Erfassens sichert die Wahrheit des Erfassten; aus der Selbstbeobachtung ergibt es sich jedoch, dass dieser Moment der Klarheit und Deutlichkeit nicht ins Unendliche auszudehnen ist, noch nicht einmal auf einen Tag oder auch nur eine Stunde. Das geistige Auge ist stetig in seiner Schau nur für einen Moment, für dessen exakte Dauer keine Garantien bestehen. Mehr noch, der Moment der Klarheit und Deutlichkeit ist diskontinuierlich im Hinblick auf die Zukunft. Und gleichzeitig verändert dieser Moment nicht unbedingt die Vergangenheit: ein einziger Moment ist gemeinhin weder gewohnheitsbildend, noch

nicht einmal unbedingt erinnerungsformend. Eine zu einem Zeitpunkt irgendwann vor diesem Moment der Klarheit und Distinktheit gebildete Meinung wird durch diesen Moment nicht unbedingt überdeckt. Das wiederum heißt, dass dieser Moment der Klarheit und Deutlichkeit vergessen werden kann oder dass die Erinnerung eine vorher gebildete, unklare und undeutliche Meinung anbieten kann, wenn sie eigentlich, ginge es nach der erkannten Wahrheit, jenen neueren, klareren Moment favorisieren müsste. Eine richtige und wahrheitsgemäße Herleitung eines Urteils wäre nur dann stabil, wenn es die Möglichkeit gäbe, ihre einzelnen Schritte kontinuierlich in der Aufmerksamkeit des geistigen Auges zu behalten. Diese Möglichkeit ist für die menschliche Natur jedoch nicht gegeben, und da die Erinnerung nicht zuverlässig ist und sie für eine richtige Herleitung durchaus falsche Alternativen anbieten kann, die älter sind als diese, muss Descartes' eigene Natur als nicht stabil genug gelten. So lautet dementsprechend der letzte Satz der *Meditationen*: "*naturae nostrae infirmitas est agnoscenda*", die Schwäche unserer Natur gilt es anzuerkennen.³⁵⁷

Jene Instabilität ist den eigenen Überzeugungen inhärent, weil gewisse Herleitungen einfach gelten müssen, damit auf ihnen aufgebaut werden kann. Man kann nicht alle Herleitungen gleichzeitig in der eigenen Aufmerksamkeit präsent haben. Man kann sich auf die eigene Erinnerung nicht verlassen; man muss sich aber auf etwas verlassen können, um sich nicht faktisch ständig im Kreis zu drehen. Nur wenn ich meine Überzeugungen auf etwas außerhalb meines diskontinuierlichen Denkens und meiner unzuverlässigen Erinnerung aufbaue, bin ich überhaupt in der Lage etwas Bleibendes aufzubauen, was den engen Skopus meiner eigenen Aufmerksamkeit überschreitet. Wie eng dieser Skopus der Aufmerksamkeit ist, ist in etwa abzuschätzen: Während das *Cogito* innerhalb dessen Grenzen verbleibt, muss bereits jede Herleitung, die mehr als zehn, zwölf Beweis- oder Argumentationsschritte benötigt, als außerhalb gelten: die menschliche Aufmerksamkeit ist nicht mehr in der Lage, solche komplexeren Strukturen in einem einzigen Aufwand zu erfassen. Dementsprechend ergeben die einzelnen Momente des *Cogito* keinen Gesamtzusammenhang, der eine Kontinuität gewährleisten würde. Das Ich ist auch nach dem Vollzug des *Cogito* nicht selbstgenügsam, sondern unvollkommen und heterogen; jede Erkenntnis, einmal gewonnen, kann wieder verloren gehen. Die fehlende Kontinuität des selbsttransparenten Ichs wirkt sich somit als Unzuverlässigkeit der eigenen Entscheidungen aus: bereits getroffene Entscheidungen verblassen und verschwinden, erkannte Grenzen verwischen und die Übertretung dieser Grenzen geschieht, ohne dass dies dann bemerkt werden würde.

Das *Cogito* allein genügt also den Ansprüchen der Cartesischen Wissenschaft nicht. Das *Cogito* ist nicht wie zum Beispiel in Fichtes Selbstsetzung des Ichs das Fundament eines Systems der Wissenschaft, kann es nicht sein. Das *Cogito* bildet zwar den Schlusspunkt des Cartesischen Zweifels, und dieser Schlusspunkt ist selbst zwar sicher, aber in seiner Setzung nicht von da an für immer präsent. Descartes thematisiert das Verblassen des *Cogitos*, und dieses Verblassen ist für ihn nichts Nebensächliches. Das *Cogito* stellt nur die Erkenntnisfähigkeit unserer Natur sicher, als zuerst erkannte und einfachste Wahrheit, die durch die Trennung von

³⁵⁷ AT VII, 52; siehe auch Cottingham 2006, 200.

körperlicher Wahrnehmungsfähigkeit und geistiger Erkenntnisfähigkeit erreicht wurde.

Das *Cogito* behebt damit nicht die Schwäche unserer Natur im Bereich der Erkenntnis, die nicht zuletzt aufgrund der weiterhin bestehenden Verbindung von Körper und Geist im ganzen, lebenden Menschen nicht aufgehoben wird.³⁵⁸ Descartes zufolge erreicht der Mensch auch durch das *Cogito* keine gottgleiche Perfektion. Gott, als Descartes' philosophisches Prinzip der Vollkommenheit und Unendlichkeit, ist für Descartes nicht nur ein Mittel, die Grenzen des rein Gedanklichen zu überschreiten, ist auch nicht nur der Garant für die Konstanz der vom Menschen erkannten Wahrheiten, sondern davor noch angesichts seiner Perfektion bereits ein Motiv für den menschlichen Zweifel überhaupt. Und Zweifel ist ein Zeichen der Unvollkommenheit. Das *Cogito* ist zwar ein zentraler Punkt in Descartes' Vorschlag zur Perfektionierung des Menschen, aber auch nach dessen Vollzug ist der Mensch als Körper-Geist-Mischung nicht in abgeschlossener Weise perfekt, und so ist auch nach dem orthopraktischen Vollzug des *Cogito* der Zweifel nicht für immer abgewendet.³⁵⁹

Damit wird es wichtig, die eigene Unvollkommenheit zu kennen und anzuerkennen, und dies nicht nur allgemein und pauschal, sondern bis in die historischen Details hinein. Aus der spezifischen Zeitlichkeit des *Cogito*, die immer nur einen sicheren Moment umfasst, der sich eben nicht mit anderen sicheren Momenten verbindet, ergibt sich kein Zeitraum, der ein ganzes Leben umfasst. Andererseits verlangt das Anzielen von Perfektion, das nur in kleinen aufeinander aufbauenden Schritten vor sich gehen kann, genau solch eine Zeitlichkeit, die in der Lage ist, längere Zeiträume zu umfassen, um Vergleiche zuzulassen und Veränderungen zu überprüfen. Wenn der Mensch in der Lage wäre, eine Aufmerksamkeitsspanne zu entwickeln, in der sich *Cogito*-Momente miteinander verbinden ließen, könnte man aus der ersten Wahrheit die weiteren Wahrheiten in einem kontinuierlichen, durch das *Cogito* in metaphysische Sicherheit eingebetteten Fluss erschließen. Insbesondere die Körper-Geist-Vermischung des Menschen verhindert dies jedoch, sodass anstelle des Systems die historische und unsystematische Überprüfung und Rekapitulierung der eigenen Zustände und Vorstellungen tritt. Das heißt, die eigene Unvollkommenheit ist nicht nur nicht zu systematisieren, sie untergräbt für Descartes sogar ein System, das nur auf dem eigenen Ich gegründet ist. Die Perfektion Gottes treibt das unvollkommene Ich dazu, einen Katalog der eigenen Unzulänglichkeiten festzuhalten. Der Rückbezug auf Gott garantiert für Descartes die Verbindung des Denkens mit der Welt und die grundsätzliche Erkenntnisfähigkeit unserer Natur, gleichzeitig wird dadurch die Unvollkommenheit der eigenen Natur aufgezeigt.

³⁵⁸ James 1997, 206.

³⁵⁹ Robert C. Scharff bemerkt, dass Descartes sich selbst niemals als jenen "pure inquirer" darstellt, als den ihn viele seiner Interpreten sahen. Mehr noch, Descartes akzeptiert das Scheitern seiner Versuche, solch ein "pure inquirer" zu werden und er dokumentiert dies sogar noch. Denn für Descartes' philosophische Perspektive ist es nicht weniger wichtig zu beschreiben, wie man etwas weiß, als nur das zu analysieren, was gewußt wird (Scharff 2006, 480).

Descartes will jedoch keine Theologie betreiben,³⁶⁰ ihm geht es in der Cartesischen Wissenschaft vor allem um Welthaltigkeit, um Physik und Medizin. Der metaphysische Rückbezug auf Gott soll einmalig bleiben und in der Folge einen eigenständigen Bereich von Wissenschaft konstituieren, in dem wissenschaftliche Fragen möglichst ohne weiteren Rückbezug auf Theologie angegangen werden können. Zwar beabsichtigt Descartes mit seinen philosophischen Ausführungen über die Immaterialität der Seele qua *Cogito* die Unsterblichkeit der Seele zu bestätigen, jedoch ist mit der *res cogitans* kein herkömmliches scholastisches Substanz-Verständnis verbunden. Und das *Cogito* zeigt letztlich nur die Möglichkeit der Unsterblichkeit der Seele auf, weil die Seele dadurch als unkörperlich etabliert wird und somit nicht mit dem Körper zusammen vergehen muss. Dass die Seele faktisch unsterblich ist, und alles weitere gehört dann wiederum in den Themenbereich der Theologie.

Für Descartes ist jegliche Wissenschaft dabei noch weitgehend zusammenhängend mit dem Selbst des Wissenschaftlers und auf dieses Selbst bezogen. Die Verfasstheit des Selbst, vor allem in der Ausformung jener entscheidenden Verbindung von Körper und Geist, kann wissenschaftlichen Irrtum verursachen. Wenn Körper und Geist auf eine dem Wissenschaftler noch undurchsichtige Art und Weise vermischt sind, neigt der Wissenschaftler dazu, zu erklärende Phänomene mit einer Vermengung von geistigen und körperlichen Analogien zu beschreiben, was immer besonders fehlerträchtig ist. Im Gegenteil, körperliche Dinge dürfen Descartes zufolge nicht mit geistigen Analogien erklärt werden und geistige Dinge nicht mit körperlichen. Insbesondere Mischphänomene des Geistigen und Körperlichen wie zum Beispiel die menschlichen Leidenschaften sind besonders einfach misszuverstehen, wenn man für sich selbst nicht sein Denken vom Körperlichen trennen kann. Der Mensch projiziert seine eigene Verfassung auf die zu untersuchenden Dinge, auch wenn das in der Physik geschieht, also in einer Wissenschaft, in der es nur um ausgedehnte Körper geht, so sind Irrtümer unabwendbar.³⁶¹ Nicht zuletzt deshalb dienen schließlich die Cartesische Methode wie auch die Mathematik insgesamt für Descartes der Kultivierung und Formung des Selbst.

Während in der Cartesischen Wissenschaft von theologischen Fragen losgelöst nach Wahrheit gesucht wird, geht dem Selbst des Wissenschaftlers jedoch der Bezug zur göttlichen Perfektion nicht verloren. Dieser Bezug ist ein zweifacher: zum einen ist er ein Entdecken von Unvollkommenheiten, neben dem notwendigen Verfehlen von Perfektion ist er doch zum anderen auch gleichzeitig ein Anzielen von Perfektion.³⁶²

³⁶⁰ Siehe dazu Rissi 2005, 158f.

³⁶¹ Siehe dazu den nächsten Abschnitt, *Autobiographie und Physiologie des Denkens*.

³⁶² Scharff beschreibt den Perfektionierungsprozess folgendermaßen: »at the outset his rules are in just as 'preliminary' a condition as is Descartes's sense of what will be discovered through their use. Understanding what it means to follow the rules is continually enriched as he employs them and benefits from this. Meditation involves thinking this process through from the inside, because seeing precisely when and how the enrichment of the rules happens is an essential part of the meditative process. Descartes is providing an account of *becoming knowledgeable* – of 'coming to understand', of 'making my own', what is there to be had.« (Scharff 2006, 485).

Bereits für seine philosophische Autobiographie, den späteren *Discours de la méthode*, hatte Descartes als perfektionistischen Arbeitstitel zunächst gewählt: "Ein Plan [*projet*] einer allgemeinen Wissenschaft, die unsere Natur zu ihrem höchsten Vollkommenheitsgrade erheben kann".³⁶³ Ein schriftliches, doch notwendigerweise unsystematisches Festhalten von eigenen Unvollkommenheiten sowie eines Prozesses der eigenen Perfektionierung steht zwar in der Nähe jener kulturellen Form des Bekenntnisses, ist vor allem jedoch eines: *autobiographisch*.³⁶⁴ Auch die *Meditationen* sind somit insgesamt, als Erzählung eines Prozesses der Perfektionierung, autobiographische Philosophie.³⁶⁵ Für Descartes ist somit auch nach dem Vollzug des *Cogitos* keine stabile Existenz gegeben, sondern nur ein Prozess. Dieser Prozess kann zwar ausgerichtet werden, doch für Descartes gleichzeitig nur durch Erzählung erfasst werden, er ist nicht systematisch, sondern eben autobiographisch, mit der Abhängigkeit von Sprachlichem sowie der Durchdrungenheit von Bildern und Figuren, die das mit sich bringt. Das Denken mit all seinen unerwarteten Wendungen, Vermischungen mit dem Körperlichen und Stockungen ist ein Prozess, der für Descartes nur autobiographisch festgehalten werden kann. Die Verbesserung des Denkens, der Cartesische Perfektionismus insgesamt als ein Prozess der Verbesserung des Selbst ist dabei jedoch nicht nur ethisch, moralisch oder metaphysisch, sondern umfasst, wenn man das ganze Cartesische Korpus zu Rate zieht, auch den naturphilosophisch-technischen Bereich von Medizin und Mechanik.

Autobiographie und Physiologie des Denkens

Mittels Autobiographie zeigt Descartes insbesondere noch einmal in seinen Antworten auf die Sechsten Einwände, die die erste Auflage der *Meditationes* 1642 abschlossen, dass die rein theoretische Formulierung des *Cogito* für seine philosophischen Absichten nicht genügt, sondern dass es dabei darauf ankommt, den Effekt des *Cogito* als Überzeugung für sein eigenes Leben zu akzeptieren.

In den Problemen, die die Verfasser der Sechsten Einwände vorlegen, finden sich erneut die bereits behandelten Themen: Lektüre, Meditation, der Unterschied von Denken und Körper, und, was die Verfasser für am wichtigsten erachten: die mit all

³⁶³ B 75; AT I, 339.

³⁶⁴ Janet Broughton behauptet, die *Meditationen* seien nicht autobiographisch, weil Descartes' eigene intellektuelle Entwicklung nicht die Phasen durchlaufen habe, die in den *Meditationen* beschrieben werden (Broughton 2002, 23). Dafür, dass man vom historischen Ablauf der Phasen absehen kann, wurde im Abschnitt *Autobiographie, Fiktion, Geschichte* bereits plädiert. Zentral ist nun die Frage: Ist es Teil des Selbstverständnisses von Descartes (und stellt er sich dementsprechend so dar), dass er die Transformation der eigenen Seinsweise *selbst* auch durchgemacht hat, die er beschrieben hat? Wie im nächsten Abschnitt ein weiteres Mal bestätigt wird, muss man Descartes in der Tat genau so verstehen. Und damit sind auch die *Meditationen* tatsächlich autobiographisch.

³⁶⁵ Berel Lang meint, dass Descartes sich durch die Kontinuität und Sequentialität seiner *Meditationen* von der antiken philosophischen Meditation abhob, und diese beiden Charakteristika durch die spezifische Zeitlichkeit der Autobiographie begründet sind (Lang 1990, 56).

diesem zusammenhängende Schwierigkeit, in der Erkenntnis anzuerkennen, dass es das Denken ist, das die Hauptlast für die Sicherung von Erkenntnis übernehmen muss. So bekräftigen die Verfasser der Sechsten Einwände angesichts von Descartes' steter Betonung, dass seine Meditationen wiederholt gelesen werden müssten und dies in einer meditativen Art und Weise, dass sie trotz aufmerksamer Lektüre weiterhin Bedenken haben, wie sie sie dann später zusammenfassen:

»Du wirst sagen, Du kannst uns nicht von dieser Wahrheit überzeugen, wenn wir sie nicht im | Verein mit Dir überdenken [*meditemur tecum*]. Doch siebenmal haben wir Deine Schrift gelesen mit der Aufmerksamkeit von Engeln; dennoch werden wir noch nicht überzeugt. Gleichwohl glauben wir nicht, daß Du lieber sagen wirst, all unser Verstand sei durch ein dumm machendes Zaubermittel infiziert worden und ganz ungeeignet für Metaphysik, der wir uns seit dreißig Jahren widmen; vielmehr gestehst Du wohl ein, daß Deine bisherige Argumentation auf Grund der Ideen Gottes und des Geistes nicht solches Gewicht und soviel Kraft hat, daß sie die Gelehrten, die mit aller Macht über die körperliche Materie hinaustrachten, sich unterwerfen könnte oder müßte.« (MOR, 364; AT VII, 421)

Die Verfasser der Sechsten Einwände bezweifeln letzten Endes die Sicherheit, die durch das *Cogito* erreicht wurde, eben weil sie das *Cogito* nur als eine Schlussfolgerung auffassen, die für ihre Gültigkeit sowohl eine Definition des Denkens als auch der Existenz voraussetzen müsste. Ihr erstes Problem ist dementsprechend,

»daß es nicht so sicher scheint, daß wir sind, weil wir denken. Um nämlich Gewißheit zu haben, daß Du denkst, müßtest Du wissen, was Denken oder Gedanke (*cogitatio*) ist und was Deine Existenz.« (MOR, 357; AT VII, 413)

Sie behaupten darüber hinaus, dass noch niemand Descartes' Beweis hätte begreifen können, dass das Denken unkörperlich sei:

»da noch niemand Deinen Beweis hat begreifen können, durch den Du nach Deiner Meinung bewiesen hast, daß das sogenannte Denken keine körperliche Bewegung sein könne. Oder hast Du etwa bei der von Dir verwandten Analyse alle Bewegungen Deiner feinen Materie so durchforscht, daß Du gewiß bist und uns, die wir recht aufmerksam und, wie wir glauben, genügend scharfsinnig, aufzeigen kannst, daß es einen Widerspruch einschließt, daß unsere Gedanken sich in diese körperlichen Bewegungen ausbreiten?« (MOR, 357; AT VII, 413)

Mit einem zusätzlichen Hinweis auf eine weitere theologische Autorität (d.i. das Laterankonzil) bezweifeln die Verfasser der Sechsten Einwände also die Unterscheidung von Denken und Körper, die Descartes – so sein Anspruch – mit dem *Cogito* orthopraktisch nachvollziehbar aufgezeigt hat. Unter dieser Voraussetzung wird ihnen auch Descartes' Ausarbeitung der Gründe, weshalb der

Verstand in der Erkenntnis die Sinne an Sicherheit übertrifft, zweifelhaft. Somit laufen also alle vorhergehenden auf ihren neunten und letzten Einwand hinaus:

»Der neunte Einwand endlich erscheint uns am wichtigsten, insofern Du behauptest, daß man der Tätigkeit der Sinne mißtrauen müsse und daß die Gewißheit des Verstandes weit größer sei als die der Sinne. Wie denn? Könnte sich der Verstand irgendeiner Gewißheit erfreuen, wenn er sie nicht bereits vorher von gut funktionierenden Sinnen entlehnt hätte? Kann er denn den Irrtum irgendeines Sinnes berichtigen, wenn nicht bereits vorher ein anderer Sinn den fraglichen Irrtum berichtigt [hat]? Ein Stab erscheint im Wasser während der Refraktion gebrochen, während er in Wahrheit gerade ist: wer berichtigt diesen Irrtum? Etwa der Verstand? Keineswegs, sondern der Tastsinn. Und ebenso sollte man über alles übrige urteilen. Wenn Du daher alle Sinne in gehöriger Ordnung anwendest, die dann stets einstimmig aussagen, so wirst Du die höchste Gewißheit in allen Dingen, deren ein Mensch auf natürlichem Wege fähig ist, erreichen; diese wird Dir aber oft entgehen, wenn Du nur der Tätigkeit des Verstandes vertraust, der oft in dem irrt, woran er gar keinen Zweifel für möglich hielt.« (MOR, 362; AT VII, 418)

Obwohl die Verfasser der Sechsten Einwände den Descartes'schen Text, wie sie betonen, mehrfach und aufmerksam gelesen haben, haben sie dies anscheinend nicht in der Art und Weise unternommen, wie Descartes selbst dies für nötig erachtete, eben in meditativer, nachvollziehender Lektüre. Das lässt sich daraus schließen, dass sie das *Cogito* offensichtlich nicht als eine performative Übung, sondern einzig und allein als Argument verstanden haben. Somit halten sie auch an ihrer herkömmlichen aristotelischen Betrachtungsweise fest, in der es die Sinne sind, die in der Erkenntnis mehr Sicherheit bieten, weil sie den Eindrücken der Gegenstände direkt ausgesetzt sind und die dementsprechend eventuellen Sinnestäuschungen entgegenwirken können durch weitere Überprüfung sowie durch Ergänzung in Frage stehender Sinneseindrücke, nicht zuletzt durch die Heranziehung von weiteren Sinneseindrücken auch unterschiedlicher Sinnesorgane. Wenn demzufolge die direkte Wechselwirkung von verschiedenen Sinneseindrücken und Gegenständen am Ende so weit getrieben werde, dass sich eine einstimmige Aussage ergibt, so sei diese Interaktion durch den Gegenstand selbst geleitet und ihm daher angemessen.

Dem Verstand dagegen fehle solche direkte Interaktion, und er muss, um überhaupt zweifeln zu können und somit eine Überprüfung in Gang zu setzen, einen Zweifel überhaupt erst für möglich halten, was durch die im Vergleich zu den Sinnen größere Entfernung zum Gegenstand durchaus nicht immer an der richtigen Stelle gegeben ist. Die Autoren der Sechsten Einwände beharren folglich auf ihrer eigenen Verfasstheit, trennen bei sich selbst nicht mittels Zweifel und *Cogito* zwischen Denken und Körperlichem und beharren aus genau diesem Grund auch auf der Überlegenheit der Sinne in epistemologischen Fragen.

Descartes antwortet auf diesen Haupteinwand der *Obiectiones Sextae* zunächst mit einer physiologisch-epistemischen Differenzierung. Die Gewißheit der Erkenntnis mittels der Sinne im Vergleich zur Gewißheit der intellektuellen Erkenntnis muss in einer Dreiteilung untersucht werden. Descartes zufolge gilt es, drei Stufen zu unterscheiden, die erste Stufe der rein körperlichen und mechanischen Reizung der

Sinne ist zu scheiden von der zweiten Stufe der sekundären Qualitäten, die der Vermischung von Geist und Körper zugeordnet sind und diese wiederum von der dritten, rein geistigen Stufe der Urteile.

»Zur ersten gehört nur das, wodurch unmittelbar das körperliche Organ von den äußeren Objekten affiziert wird, und das kann nichts anderes sein als die Bewegung der kleinen Teile dieses Organs und die Veränderung der Gestalt und Lage, die von dieser Bewegung herrührt. Die zweite Stufe umfaßt alles das, was unmittelbar im Geiste sich dadurch ergibt, daß er mit dem so affizierten körperlichen Organ vereinigt ist; hierher gehören die Perzeptionen des Schmerzes, des Kitzels, des Durstes, des Hungers, der Farben, des Schalles, des Geschmackes, des Geruches, der Wärme, der Kälte und dergl., die, wie in der sechsten Meditation gesagt, aus der Vereinigung und sozusagen Vermischung des Geistes mit dem Körper entstehen. Die dritte schließlich umfaßt alle die Urteile, die wir bei Gelegenheit von Bewegungen des körperlichen Organs über die Dinge außer uns zu fällen von Jugend auf gewohnt sind.« (MOR, 378; AT VII, 436f.)

Das heißt, auch bei der Sinneswahrnehmung spielt der Verstand eine Rolle, sobald das Fällen eines Urteils ins Spiel kommt. Derjenige Bereich der Sinneserkenntnis, der einzig und allein den Sinnen zugeordnet werden kann, ist ganz mechanisch und besteht nur aus einer Bewegung der kleinen Teile des Sinnesorgans durch äußere Einwirkung durch die Gegenstände. Diese Einwirkungen tragen zunächst nichts Bedeutungshafte, sind nicht in irgend einer Weise vorinterpretiert:

»Sehe ich z.B. einen Stab, so darf man nicht meinen, es gingen von ihm gewisse intentionelle | Spezies auf mein Auge über, sondern nur, daß die von diesem Stab zurückgeworfenen Lichtstrahlen gewisse Bewegungen im Sehnerv (nervus opticus) und durch seine Vermittlung im Gehirn hervorrufen, wie ich es ausführlich in der *Dioptrik* erklärt habe; und zwar besteht in dieser Gehirnregung, die uns mit den Tieren gemeinsam ist, die erste Stufe der Sinnesauffassung.« (MOR, 378-379; AT VII, 437)

Damit lehnt Descartes das traditionelle aristotelisch-scholastische Verständnis der Wahrnehmung ab, in dem der Stab durch Aussendung "intellektueller Spezies" selbst schon eine Rolle in der Interpretation des Gesehenen spielt. Descartes geht dementsgegen von einer ganz geometrisch-mechanisch-physikalischen Erklärbarkeit des Sehvorgangs aus, wie er dies in seiner *Dioptrik*, die bekanntlich zusammen mit dem *Discours* in einem Band veröffentlicht wurde, bereits vorgeführt hatte.

»Auch habe ich in der *Dioptrik* gezeigt, daß Größe, Entfernung und Gestalt allein durch Schlußfolgerung (ratiocinatio) auseinander hergeleitet werden können. Der Unterschied ist hierbei nur der, daß wir solche Urteile, die wir jetzt zum ersten Male infolge irgendeiner neuen Wahrnehmung fällen, dem Verstande zuschreiben; solche dagegen, die wir von Jugend an gerade auf die Weise wie jetzt, in betreff dessen, was unsere Sinne affiziert, gefällt, sowie auch die Schlüsse, die wir gezogen haben, den Sinnen zuschreiben, weil wir nämlich infolge der Gewohnheit hierüber so rasche Schlüsse ziehen und urteilen, — oder vielmehr uns der früher bereits von uns über ähnliche Dinge

gefällten Urteile erinnern, — daß wir diese Fähigkeiten von der einfachen Sinneswahrnehmung nicht unterscheiden.« (MOR, 379; AT VII, 467)

In einer gewöhnlichen Wahrnehmung lässt sich also zumeist die Dreiteilung finden von mechanischer körperlicher Sinneseinwirkung, von sekundären Qualitäten, die der Vereinigung von Körper und Geist zugeschrieben werden, sowie von rein geistigen Urteilen. Das Problem der *Obiectiones Sextae* besteht somit für Descartes in der richtigen Zuschreibung von Wahrnehmungen und Erkenntnissen zu denjenigen Instanzen, die für sie zuständig sind. Denn es gibt keinen neutralen Ort, von dem aus diese Zuschreibungen vollzogen werden können. Jeder Einzelne hat eine Entwicklung durchgemacht, die ihm selbst nicht bis in alle Details bekannt ist, jeder Einzelne steht "von Jugend an" in einer Gewohnheit, die seine eigenen Zuschreibungen von Zuständigkeiten von Instanzen in der Wahrnehmung und Erkenntnis bedingt.

Da man von Jugend an immer schon wahrgenommen hat und dies somit dann auch als einen ganz einfachen Vorgang begreift, schrumpft Descartes' dreifache Differenzierung in der herkömmlichen Beschreibung des Wahrnehmungsvorgangs in der Beurteilung der scholastischen Theoretiker zusammen auf den allein von der Intensität her dominierenden Teil, eben auf das, was Descartes als die mechanische körperliche Sinneswahrnehmung fasst. Die Leistung der Sinneswahrnehmung überschattet die beiden anderen Komponenten in jeder Wahrnehmung, nämlich zum einen die Auffassung der sekundären Qualitäten in der Vereinigung von Körper und Geist, und zum anderen das Urteil, das bezüglich der Wahrnehmung gefällt wird und das nur vom Geist vollzogen wird.

Weil die Sinne das von Kindheit an eindringlichste und daher stärkste Element dieser Trias der Wahrnehmung sind, wird eine Gewohnheit geformt, die die theoretische Analyse des Wahrnehmungsvorgangs behindert. Die eigentliche Leistung des Geistes bei jeder Wahrnehmung, nämlich die Interpretation oder genauer: das Fällen eines Urteils bezüglich des Wahrgenommenen, wird in der durch die Gewohnheit bedingten Schrumpfverson als Leistung des wahrgenommenen Gegenstands aufgefasst. Descartes meint, der Begriff der "intellektuellen Spezies", die der Gegenstand aussendet, bestehe aus einer unzulässigen Kombination heterogener Elemente. Dass sich diese unzulässige Kombination in der scholastischen Theorie der Wahrnehmung festgesetzt hat, lässt sich Descartes zufolge nur durch die Abhängigkeit auch der Scholastiker von der ungeprüften Gewohnheit erklären.

Wenn also die Gewissheit des Verstandes verglichen wird mit der Gewissheit der Sinne, geht es Descartes zufolge immer um Urteile, die durch den Geist gefällt werden. In der ersten Stufe der mechanisch-physiologischen Wahrnehmung gibt es für Descartes keinen Irrtum, genauso wenig in der zweiten Stufe der Vereinigung von Geist und Körper, der Ebene der Empfindungen von Wärme, Geschmack, Tönen, Farben etc. Irrtum entsteht immer nur auf der Ebene der Urteile, die über Wahrnehmungen und Empfindungen getroffen werden. Die Gewissheit des Verstandes ist somit eine spätere und nachgeordnete, in der die einzelnen Elemente der Wahrnehmung reflektiert und feinsäuberlich getrennt sind, während "die

Gewissheit der Sinne" nur eine uneigentliche oder sogar verworrene Redeweise ist, die eine Wahrnehmungsweise beschreibt, die der ersten Kindheit und Jugendzeit zuzuschreiben ist, in der die Rolle der Vernunft und des Geistes noch nicht genügend erkannt ist und in der diese beiden zudem noch von den Sinnen beherrscht sind. Descartes greift erneut das Beispiel des Stabes auf, der, halb in Wasser eingetaucht, leicht geknickt erscheint:

»Sagt man also, ein Stab erscheine im Wasser auf Grund der Refraktion gebrochen, so ist das dasselbe, wie wenn man sagte, er erscheine uns auf die Weise, wonach ein Kind urteilen würde, daß er gebrochen sei und wonach auch wir gemäß den Vorurteilen, an die wir uns von Jugend auf gewöhnt haben, ebenso urteilen.« (MOR, 380; AT VII, 438f.)

Wenn aber die Verfasser der Sechsten Einwände ihrerseits meinen, diese merkwürdige visuelle Wahrnehmung eines Stabes werde berichtigt durch eine darauffolgende haptische Wahrnehmung, so bringt Descartes jetzt seine dreifache Differenzierung als Kritik an: Es ist nicht die haptische Wahrnehmung, die die visuelle berichtigt, sondern es ist ein Urteil, das aus bestimmten Gründen gefällt wird, die zu der Entscheidung führen, dass das Urteil über die Wahrnehmung des Tastsinns dem anders lautenden Urteil der Wahrnehmung des Gesichtssinns überlegen ist und dass ersteres dementsprechend vorgezogen werden muss. Und diese Gründe sind selbst keine der körperlichen Wahrnehmung zugehörigen.

»Was man aber hier hinzufügt, daß nämlich dieser Irrtum nicht durch den Verstand, sondern durch den Tastsinn berichtigt werde, das kann ich nicht zugeben; denn wenngleich wir nach dem Tastsinn urteilen, daß der Stab gerade ist und zwar dies auf Grund der Art zu urteilen, an die wir von Jugend auf gewöhnt sind, und die daher als Sinn ("sensus") bezeichnet wird, so genügt dies doch nicht, um den Irrtum des Gesichtssinns zu berichtigen, sondern es ist außerdem erforderlich, daß wir einen Grund haben, der uns lehrt, daß wir in diesem Falle eher dem auf Grund des Tastsinns, als dem auf Grund des Gesichtssinns gefällten Urteil zu vertrauen haben. Da dieser Grund nun nicht seit unserer Kindheit in uns gewesen ist, so ist er nicht dem Sinn, sondern dem Verstande zuzuschreiben.« (MOR, 380; AT VII, 439)

Nach der Widerlegung des neunten Einwands der *Obiectiones Sextae* durch den Vorschlag einer genaueren Differenzierung zwischen den verschiedenen Instanzen der Wahrnehmung und Erkenntnis bleibt die Schwierigkeit der unterschiedlichen, durch jeweils andere Verhältnisse von Körper und Geist geprägten Seinsweisen bestehen, die für Descartes eine Übereinstimmung in der Beurteilung der Rollen der Instanzen von vornherein ganz grundlegend verhindert. Diese Schwierigkeit ist nicht mit weiteren Differenzierungen oder mit Argumenten zu beheben, sondern nur mit einer rückhaltlosen Überprüfung der eigenen Wahrnehmungsgewohnheiten und einer Änderung dieser Gewohnheiten, um in der Folge eine ganz andere theoretische Perspektive auf den Erkenntnisprozess gewinnen zu können. Descartes begegnet diesem Problem mit einer autobiographischen Antwort. Mehr noch, wenn Descartes schreibt, er würde "frei herausagen", *dicam ingenue*, so

taucht hier erneut eine Form der Parrhesia auf. Descartes sagt also frei heraus, dass er selbst anfangs unter den gleichen Schwierigkeiten zu leiden hatte wie die Verfasser der *Obiectiones Sextae*, doch konnte er sich von diesen Schwierigkeiten und Zweifeln befreien.

»Da nun, was übrig bleibt, gleichsam mehr Schwierigkeiten sind, die gewisse Zweifel erwecken, als wirkliche Einwände, so traue ich mir nicht soviel zu, daß ich zu antworten wage, ich könnte das hinlänglich erklären, worüber, wie ich sehe, bisher sehr viele scharfsinnige Geister unschlüssig waren. Um jedoch zu tun, was ich kann, und es hierin an nichts fehlen zu lassen, will ich frei herausagen [*dicam ingenue*], wie es mir geglückt ist, mich selbst von den gleichen Zweifeln vollkommen zu befreien: wenn es vielleicht andern von Nutzen ist, soll es mich freuen; wenn nicht, brauche ich mir wenigstens keinen Leichtsinns vorzuwerfen.« (MOR, 380-381; AT VII, 439)

Descartes sagt über sich selbst, dass die Gründe, die er in den obigen Meditationen dargelegt hat, noch nicht sofort dazu führten, dass er von der grundlegenden Unterschiedenheit von Geist und Körper überzeugt war. Nur die Gründe allein genügten nicht, obwohl sie "in sich zusammenhängend und aus evidenten Prinzipien nach den Regeln der Logik geschlossen" waren, zwar war er zur Zustimmung gezwungen, aber nicht überzeugt, er zweifelte immer noch. Auch der Vollzug des *Cogito*, über das reine Argument hinaus, genügt allein offensichtlich dafür nicht, denn aufgrund der instabilen Natur des Menschen kommt ihm eine gewisse Flüchtigkeit zu.

»Als ich zum erstenmal aus den in den obigen Meditationen dargelegten Gründen [*rationibus*] den Schluß gezogen hatte, daß der menschliche Geist real vom Körper verschieden, daß er leichter zu erkennen ist als dieser und das übrige, da sah ich mich allerdings zur Zustimmung gezwungen, da ich nichts darin bemerkte, was nicht in sich zusammenhängend und aus evidenten Prinzipien gemäß den Regeln der Logik geschlossen war; ich gestehe [*fateor*] aber, daß ich darum nicht vollständig überzeugt gewesen bin und es mir fast ebenso erging wie den Astronomen, die, nachdem sie durch ihre Berechnungen herausgebracht haben, daß die Sonne viel größer ist als die Erde, doch nicht umhin können, sie für kleiner zu halten, wenn sie sie mit ihren Augen betrachten.« (MOR, 381; AT VII, 440)

Descartes zieht eine Parallele zwischen der metaphysischen Sicherheit der *rationes* der *Meditationen* und der mathematischen Sicherheit einer Berechnung der Größe der Sonne. Das Ziel dieser Parallele ist es, zu verdeutlichen, wie man nach dem Vollzug oder dem Nachvollziehen der Gründe, warum der "Geist real vom Körper verschieden" ist, und sogar nach der willentlichen Zustimmung zu diesem Schluss noch immer nicht ganz überzeugt sein kann. Und so führt Descartes die Astronomen an, die eine Berechnung der Größe der Sonne vollzogen haben. Auch diesen Astronomen kann es geschehen, dass obwohl sie jene Berechnung durchführten, sie dennoch nicht vollkommen davon überzeugt sein können, dass die Sonne in der Tat größer als die Erde sei, wenn sie sie hernach erneut mit dem bloßen Auge ansehen. Die Überzeugung muss also weiter tragen als die mathematische Zustimmung zu der

Größenberechnung der Sonne im Fall der Astronomie oder das logische Erfassen der Gründe der Verschiedenheit von Körper und Geist im Fall der *Meditationes*.

Wirkliche Überzeugung umfasst für Descartes also Konstanz in den Vollzügen des alltäglichen Lebens (nach draußen gehen, die Sonne sehen) wie auch den ganzen Menschen, und nicht nur die mathematisch-geometrische Imagination oder das reine Denken oder auch nur das bloße Auge. Und so wie die Astronomen das Ergebnis ihrer eigenen Berechnungen anzweifeln, sobald sie nicht mehr die mathematisch-geometrische Imagination einsetzen wie bei ihren Berechnungen sondern ihren körperlichen Gesichtssinn, so zweifelte Descartes selbst die Verschiedenheit von Körper und Geist an, die er vorher doch selbst mittels Logik und evidenten Prinzipien erwiesen hatte. Doch hat er sich von diesen Zweifeln zunächst nicht aufhalten lassen, sondern blieb auf dem einmal eingeschlagenen Weg und ging über zu Fragen der Physik, während er sich und seine Ideen oder Begriffe währenddessen weiterhin beobachtete:

»Nachdem ich aber weiter fortgeschritten, und, auf dieselben Grundlagen gestützt, zur Betrachtung der physischen Dinge übergegangen war, wobei ich erstlich auf die Ideen oder Begriffe achtete, die ich von einer jeden Sache bei mir vorfand und sodann sie voneinander sorgfältig unterschied, damit alle meine Urteile mit ihnen übereinstimmten, bemerkte ich, daß gar nichts anderes zum Begriffe des Körpers gehört, als daß er eine lange, breite und tiefe Sache ist« (MOR, 381; AT VII, 440)

Durch diese Selbstbeobachtung genau während der Betrachtung der physischen Dinge bestätigte sich ihm, was er vorher nur metaphysisch-theoretisch erschlossen hatte: ein Körper ist allein definiert durch seine drei geometrischen Dimensionen. Und während dieser aufmerksamen Selbstbeobachtung fiel ihm kein Urteil auf, dessen er sich hätte bedienen müssen und das dieser Definition des Körpers widersprochen hätte. Woher kamen jedoch diese Schwierigkeiten und Zweifel angesichts der neugewonnen Unterscheidung von Körper und Geist? Zu groß sind die Unterschiede zwischen seinen neuen Meinungen und seinen vormaligen:

»Da diese Meinungen ganz außerordentlich von denjenigen abweichen, die ich früher über dieselben Gegenstände gehabt, so begann ich sodann zu betrachten, wegen welcher Gründe ich damals anders gedacht hatte, und ich fand als Hauptgrund, daß ich von früher Jugend an über die physischen Dinge, sofern sie zur Erhaltung des Lebens, in das ich eben eintrat, beitrugen, Urteile gefällt hatte, und sodann dieselben Meinungen, die ich einmal gefaßt, beibehalten hatte; und da nun mein Geist in diesem Alter sich nicht so gut der körperlichen Organe bediente und, da er zu fest mit ihnen verknüpft war, nichts ohne sie dachte, so bemerkte er alle Dinge nur verworren, und wengleich er sich seiner eigenen Natur bewußt war und ebenso die Idee des Bewußtseins wie die der Ausdehnung hatte, so nahm er trotzdem, da er nichts rein verstandesmäßig erfaßte, ohne zugleich auch etwas in der sinnlichen Anschauung zu haben, beides für ein und dasselbe und bezog alle Begriffe, die er von den intellektuellen Dingen hatte, auf den Körper.« (MOR, 382; AT VII, 440f.)

Descartes sieht also eine Kluft zwischen den Meinungen bezüglich der Natur des Körper, die er nach den Betrachtungen der Gründe aus den *Meditationen* bei sich vorfand und seinen Meinungen vor diesem Zeitpunkt. Diese Kluft ist so groß, dass sie ihn daran hindert, von seinen eigenen, eigentlich gründlich überprüften *rationes* überzeugt zu sein. Und erneut – so stellt er es autobiographisch dar – überprüft er die Gründe, die er schließlich in seiner eigenen physiologischen Konstitution ausmacht.

Descartes betreibt hier in epistemologischer Absicht gleichzeitig Physiologie und Autobiographie. Einerseits wendet er Allgemeingültiges auf sich selbst an, andererseits erkennt in seiner eigenen autobiographisch erfassten Geschichte Naturgeschichtliches. Die Erhaltung des Lebens ist ein naturgeschichtliches Prinzip. In seiner Jugend, so erkennt er in der Rückschau, waren seine Meinungen über die physischen Gegenstände durch das Prinzip der Erhaltung des Lebens bestimmt, das in seiner Physiologie, in der Einrichtung seiner Wahrnehmungsorgane, die enge Verknüpfung von Geist und Körper erforderte. Dadurch ergab sich jedoch eine Schwächung der Erkenntnisfähigkeit des Geistes im Ganzen. Die enge Verknüpfung des Geistes mit dem Körper führte zu einer verworrenen Wahrnehmung aller Dinge. Obwohl er eine Idee des Geistes oder des Bewusstseins hatte wie auch eine Idee der Ausdehnung, vermischte er beide, so dass die geistigen Gegenstände für ihn immer eine körperliche Komponente hatten und auch die körperlichen Dinge sich für ihn in einer Beschreibung immer wie animiert darstellten. Aufgrund der eigenen Vermischung von Körper und Geist nahm er also alle Dinge selbst als eine Mischung von Körperlichem und Geistigem wahr.³⁶⁶

»Da ich mich in der Folge niemals von diesen Vorurteilen befreit hatte, so erkannte ich überhaupt nichts mit genügender Distinktheit, und nichts, was ich nicht als körperlich annahm. Trotzdem bildete ich mir häufig selbst von den Dingen, die ich als körperlich annahm, solche Ideen oder Begriffe (conceptus), daß sie eher Geister als Körper darstellten.« (MOR, 382; AT VII, 441)

Das Beispiel, das Descartes nun etwas weiter ausführt, ist das Beispiel der Schwere, *gravitas*, der Cartesischen Wissenschaft zufolge eine rein körperliche Eigenschaft. Früher jedoch fasste Descartes die Schwere nicht als unauflöslich verbunden mit der Ausdehnung als körperlichem Prinzip, sondern scholastisch als eine "reale Qualität", die den Körpern einwohnt, so dass die gleiche Schwere einem Stück Holz wie auch einem Stück Gold einwohnen kann, unabhängig von deren Ausdehnung und Dichte, ja sogar, dass die Schwere sich an einem mathematischen Punkt zusammenziehen könne, damit unteilbar wie der Geist.

³⁶⁶ »Descartes' claim is that the Scholastic scientist is just projecting his innately given conception of his own composite nature onto the inanimate world; unless the Scholastic scientist had this primitive notion pertaining to the union of mind and body, he couldn't understand the explanations he gives of phenomena in the inanimate world. That is, as Descartes understands it, our comprehension of Scholastic explanations in terms of substantial forms and real qualities is parasitic on the notions we have of mind-body unity and interaction.« (Garber 2001, 177)

»Indessen erhellt ganz besonders eben hieraus, daß jene Idee der Schwere zum Teil der entnommen ist, die ich vom Geiste habe, weil ich glaubte, daß die Schwere die Körper nach dem Mittelpunkt der Erde ziehe, ganz wie wenn sie eine Art Erkenntnis (connaissance) von diesem in sich enthielte; denn sicherlich scheint es nicht möglich, daß dies ohne Erkenntnis geschieht, eine Erkenntnis aber kann es nirgendwo anders geben, als in einem Geiste. Trotzdem schrieb ich noch einiges andere der Schwere zu, was nicht in derselben Weise vom Geiste gelten kann, so, daß sie teilbar, meßbar usw. sei.« (MOR, 383; AT VII, 442)

Begreift man die Schwere in scholastischer Art und Weise als reale Qualität, so wie dies bei Descartes selbst früher der Fall war, so vermischt man in der Erklärung Körperliches und Geistiges und wird dabei darin noch bestärkt, weil die eigene Physiologie, die der Erhaltung des Lebens geschuldet ist, diese Vermischung nahelegt.

»Nachdem ich dies aber zur Genüge bemerkt und die Idee des Geistes von der des Körpers und den Ideen der körperlichen Bewegung genau unterschieden und bemerkt hatte, daß alle übrigen Ideen von realen Qualitäten und substantiellen Formen, die ich früher hatte, aus ihnen von mir zusammengetragen oder geschmiedet worden waren, gelang es mir mit großer Leichtigkeit, mich von allen hier vorgetragenen Zweifeln zu befreien.« (MOR, 383; AT VII, 442f.)

Indem Descartes nun für sich selbst hergeleitet hat, inwieweit sich in der Erklärung der physischen Dinge Körperliches und Geistiges vermischt hatte, wie er dies am Beispiel der Schwere ausformuliert, ergibt sich aus dieser Herleitung die Überwindung des Zweifels an seinen eigenen logischen Schlussfolgerungen hinsichtlich der Natur von Körper und Geist. Er zweifelt nach dieser gleichzeitig autobiographischen und naturgeschichtlichen Herleitung seiner vormaligen Meinungen nicht mehr, dass er eine klare Idee seines Geistes hat, der vollkommen unkörperlich ist:

»Erstens nämlich zweifelte ich nicht mehr daran, daß ich eine klare Idee meines Geistes hatte, da ich mir seiner unmittelbar bewußt war; ebensowenig, daß diese Idee von den Ideen der übrigen Dinge vollkommen verschieden war | und nichts von Körperlichkeit hatte; da ich ja die wahren Ideen auch der übrigen Dinge erforscht hatte und sie alle im allgemeinen zu erkennen schien und gar nichts in ihnen fand, was nicht von der Idee des Geistes vollständig verschieden war.« (MOR, 383-384; AT VII, 443)

Zum Zweiten gehört es nicht zur Natur des Körpers, mit Bewusstsein versehen zu sein.³⁶⁷ Und zum Dritten wundert er sich nun nicht mehr über die großen Unterschiede zwischen seinen jetzigen und seinen früheren Überzeugungen bezüglich Körper und Geist:

»Auch wundere ich mich nicht, daß ich einstmals, bevor ich mich von den

³⁶⁷ MOR, 384-385; AT VII, 444.

Vorurteilen der Sinne befreit hatte, zwar richtig erfaßte, daß "2+3=5, daß Gleiches von Gleichem Gleiches gibt" und viel dergartiges, während ich dennoch nicht glaubte, daß "die Seele des Menschen von seinem Körper verschieden sei"; denn leicht erkenne ich, daß ich in meiner Kindheit über die Sätze, die alle in gleicher Weise zugeben, nicht falsch geurteilt habe, weil sie mir damals noch nicht in Fleisch und Blut übergegangen waren und die Kinder nicht eher lernen 2 + 3 zusammenzuzählen, als sie fähig sind, zu urteilen, ob sie 5 ergeben, und so fort. Dagegen habe ich von meiner frühesten Jugend an Geist und Körper – aus denen ich mich nämlich, wie ich verworren bemerkte, zusammensetzte – als eine Art Einheit gedacht; auch ist das der Fehler bei fast jeder unvollkommenen Erkenntnis, daß dabei vieles miteinander als eine Art Einheit aufgefaßt wird, was später dann durch eine genauere Untersuchung unterschieden werden muß.« (MOR, 385-386; AT VII, 445)

Descartes recurriert nun eben nicht erneut auf das *Cogito*, sondern liefert eine Analyse seiner selbst in naturgeschichtlicher Perspektive. Jeder von uns Menschen war in der Jugend durch die Vermischung von Körper und Geist bestimmt, Descartes jedoch analysiert am Beispiel der Schwere, wie diese Vermischung seine eigenen Meinungen und Urteile verschoben hat. Er rekonstruiert also zuerst, wie seine Meinungen vor den Operationen und Beweisführungen der *Meditationen* ausgesehen haben, er konzidiert, dass auch nach den *Meditationen* nicht alle Zweifel ausgeräumt waren, er berichtet dann aber auch autobiographisch, wie – als er kontinuierlich weiter von den Ergebnissen der *Meditationen* ausging – sich die anfängliche Schräglage des Gegensatzes von bewiesenen Ergebnissen und der Hartnäckigkeit der auf seiner Physiologie beruhenden Gewohnheiten sich die Zweifel auflösten, als er sich selbst beobachtete während er seine wissenschaftlichen Forschungen im Bereich der Körper, d.i. der Physik, betrieb, immer unter der Voraussetzung der radikalen Unterschiedenheit von Körper und Geist.

3. Was ist ein Philosoph?

Gassendi als Nicht-Philosoph

Pierre Gassendi³⁶⁸ ist der Autor der Fünften Einwände, die die bei weitem umfangreichsten sind, und in denen Gassendi auch zeigt, dass er die *Meditationen* sehr genau gelesen hat, wie Descartes dies selbst bemerkt hat:

»Du hast meine Meditationen in einer Untersuchung von ebenso gewählter Form wie Genauigkeit bekämpft« (MOR, 320; AT VII, 347)

Und tatsächlich inszenieren sich bereits die Einwände, doch mehr noch Descartes' darauffolgende Antworten im Zusammenspiel mit den Einwänden als ein sehr intensiv geführter Kampf; was eigentlich nach der Einleitung Gassendis zuerst gar nicht zu erwarten war, wenn er doch schreibt:

»Ja, ich empfinde eine gewisse Scham, Dir meine Gegengründe vorzulegen, von denen, wie ich fest überzeugt bin, keiner Dir nicht schon öfters beim Nachdenken begegnet sein wird, und die Du doch in bestimmter Absicht bald übergangen, bald zu verschweigen für gut befunden hast. Ich trage sie also vor, jedoch in dem Sinne, daß ich sie eben nur vorgetragen wissen möchte; und zwar vorgetragen nicht über die Gegenstände selbst, deren Beweis Du zu führen unternimmst, sondern über die Methode und den Wert Deines Beweises. Denn wahrhaftig, ich bekenne die Existenz des dreimal-größten Gottes und unserer Seelen Unsterblichkeit; und ich zweifle nur an der Kraft jenes Beweises, durch den Du diese wie andere damit zusammenhängende metaphysische Fragen lösen willst.« (MOR, 233; AT VII, 257)

Gassendi stellt seine Einwände somit als eine Art Supplement vor, das die Dinge, die Descartes als für zu unwichtig erachtete, um sie aufzuschreiben und dem Publikum vorzulegen, – so zumindest unterstellt er es Descartes – doch noch vorgetragen. Und – so stilisiert sich Gassendi weiter – nur auf den supplementierenden Vortrag dieser Dinge käme es ihm an, nicht auf eine besondere Reaktion auf diesen Vortrag. Gassendi gliedert seine Einwände nach den sechs Meditationen, und zitiert deren Titel, nur dass er jedesmal vor den Titel ein "Gegen die" setzt, so dass der erste Abschnitt betitelt ist "Gegen die erste Meditation. Woran man zweifeln kann.", die weiteren Abschnitte seiner Einwände analog.

³⁶⁸ Pierre Gassendi (1592-1655) hatte bereits mit 16 Jahren eine Stelle als Lehrer der Rhetorik inne, mit 24 war er Professor für Philosophie in Aix-en-Provence. Später gab er die Professur in Aix-en-Provence auf, wurde 1634 Kanonikus, bis er zum Ende seines Lebens hin (1645) erneut einen Ruf an das Collège de France für eine Professur, nun in Mathematik und Astrologie, annahm.

Gassendi war einer der ersten neuzeitlichen Atomisten und Anti-Aristoteliker. Descartes hat sich in seinen Briefen zunächst sehr eingenommen von Gassendi gezeigt, vor allem aufgrund dessen naturphilosophischen Experimenten und Beobachtungen (B 36; AT I, 113).

Bei aller Genauigkeit der Lektüre, die Gassendi vornahm, hat diese doch eine spezifische Form, mit der Descartes alles andere als einverstanden ist. Zum einen zieht sich die anfänglich angesprochene Supplementierung des Descartes'schen Textes mit dessen vermeintlich Nicht-Gesagten durch die ganzen Einwände Gassendis hindurch. Zum anderen liest Gassendi den Descartes'schen Text, als würde jener ihm diesen vorlesen, so als hätte Descartes eine Botschaft für Gassendi, derart, dass Descartes seinen Leser Gassendi direkt ansprache. Gassendis Einwände sind dann konsequent in einer direkten Rückansprache an Descartes gehalten, stets in der zweiten Person. Sie sind unterteilt in Absätze, die zumeist ein grundlegendes Layout teilen: Zuerst paraphrasiert Gassendi das von Descartes Gesagte zwar in Anführungsstrichen, benutzt für seine Paraphrase jedoch die zweite Person Singular, anschließend geht er auf das derart Paraphrasierte ein. Aus dieser konsequent direkten Ansprache, die wirkt wie ein Versuch, den sich im steten Rückzug aus der Sinnenwelt befindenden Descartes zu fangen und festzuhalten, resultiert ein Effekt der Kritik. Gassendi gibt vor, Descartes in dieser Rückansprache in einer Form ansprechen zu wollen, die das widerspiegeln soll, was Descartes direkt oder indirekt als seine eigene Sprecherposition versucht darzustellen. Nur eben, dass Gassendi das rhetorische Stilmittel der Parodie und Ironie dafür einsetzt:

»Du untersuchst sodann, "ob — die Täuschung immer noch vorausgesetzt — Du behaupten könntest, irgend etwas von dem zu besitzen, was nach Deinem Urteil zur Natur des Körpers gehört, und nach aufmerksamer Prüfung erklärst Du, nichts Derartiges in Dir zu finden". Hierbei hast Du Dich nicht mehr als ganzen (integrum) Menschen im Auge, sondern gewissermaßen nur den inneren und verborgenen Teil, der Deiner früheren Vorstellung von der Seele (anima) entspricht. Also bitte sehr, verehrte Seele, — oder mit welchem Namen immer Du wünschest bezeichnet zu werden, — hast Du jene Auffassung bisher berichtigt, derzufolge Du vorher die Vorstellung hattest, Du seiest so etwas wie Wind oder etwas Ähnliches, das diese Glieder durchströmt? Du hast das tatsächlich nicht getan« (MOR, 236; AT VII, 260)

Gassendi spricht Descartes also als Seele an, weil Descartes sich selbst an dieser Stelle als Seele zu begreifen wollen scheint. Gleichzeitig ist dies natürlich vereinfachend, und durch diese Vereinfachung entsteht ein Effekt der Komik: Descartes ist und bleibt ein Mensch; wenn er dargestellt wird, als sich selbst als Seele verstanden wissen wollend, und Gassendi ihm dies dann wohlwollend zugesteht, so wirkt Descartes plötzlich recht verschoben. Abgesehen von der rhetorischen, komischen Wirkung ist dies jedoch gleichzeitig ein indirekter Kommentar Gassendis zu der grundsätzlichen Möglichkeit von Descartes' Rückzug in die Einsamkeit und Geistigkeit. Gassendis Stilisierung der Lektüre sowie seiner darauffolgenden Antwort als ein direktes Gespräch evoziert die Anwesenheit von zwei Dialogpartnern, wie das in jedem alltäglichen direkten Gespräch der Fall ist. Wenn in einem direkten Gespräch einer der beiden Gesprächspartner behauptet, etwas anderes zu sein als ein ganz normaler Mensch, so ist das zumindest ungewöhnlich, wenn nicht sogar schlechthin unglaubwürdig. Indem Gassendi jene Stilisierung des direkten Gesprächs wählt, verleiht er dem Descartes'schen Text einen gewissen Beigeschmack. Wenn Descartes von einer Entwicklung spricht, die

er selbst als Meditierender vollzieht, die ihn von seinen Sinnen entfernt, in der die Aufteilung seiner selbst in Körperliches und Seelisches immer weiter voranschreitet und an deren Endpunkt Descartes' Selbstidentifikation nur noch mit der Seele steht, so wird durch Gassendis Sprechweise während der Wiedergabe dieser Entwicklung der Eindruck von Absonderlichkeit und Abwegigkeit erweckt.

Gassendi legt dann sogar noch einmal nach, um die Beliebigkeit von Descartes' Selbstbestimmung weiter zu unterstreichen und um zu zeigen, dass es von vornherein gar keinen großen Unterschied ergibt, ganz gleich ob Descartes sich als (ganzer) Mensch, als Seele oder als etwas anderes verstanden oder bezeichnet wissen möchte:

»mir [war] zweifelhaft [...], ob Du jenes Prinzip, durch das sowohl wir wie die Tiere leben und empfinden, nicht als Seele (anima) bezeichnet wissen, sondern unter Seele vielmehr speziell unseren Geist (mens) verstanden wissen wolltest; und doch schreibt man jenem Prinzip ganz besonders eine Leben spendende (animans) Wirksamkeit zu, wohingegen der Geist uns nur zum Denken befähigt, was Du ja selbst versicherst. Mag dem nun sein wie ihm wolle — Du solltest von jetzt ab "Geist" heißen und so bist Du genau genommen "ein denkendes Ding".« (MOR, 239; AT VII, 263f.)

Von nun an spricht Gassendi Descartes durchgängig als "Geist" an, jedoch nicht ohne dies dann später noch einmal als grundlegendes Problem zu thematisieren, indem er zudem Descartes' Äußerungen in den Ersten Erwidern aufgreift:

»nichts [ist] so gewiß, wie daß es [d.i., die Einsicht in Gottes Existenz] von Dir allein nicht ausgegangen ist oder daß Du die Einsicht davon nicht aus Dir oder durch Dich allein besaßest; all das stammt nämlich von den Dingen oder von den Eltern, den Lehrern, den Gelehrten, der menschlichen Gesellschaft, in der Du Dich bewegt hast. Doch ich bin ausschließlich Geist, wirst Du sagen, ich lasse nichts außer mir gelten, nicht einmal die Ohren, mit denen ich gehört habe, noch die Menschen, die mit mir gesprochen haben. Das kannst Du sagen; doch würdest Du es sagen, wenn Du nicht mit Ohren uns hörtest und wenn nicht die Menschen da wären, von denen Du die Worte übernommen hast?« (MOR, 270; AT VII, 294)

Descartes setzt die Loslösung von den körperlichen Sinnen und sein neu gewonnenes Selbstverständnis als Geist ein, um bestimmte Einwände abzuwehren, die auf körperlicher Erfahrung beruhen, wie sich dies bereits in seinen Ersten wie auch in den Zweiten Erwidern zeigte. Gassendi erkennt das und kritisiert es, indem er den ganzen Entwicklungsprozess, den Descartes in den *Meditationen* aufzeichnet, in sich zusammenfallen lässt und erneut auf der Frage beharrt, ob Descartes' Aussage der eigenen Identität mit dem eigenen Geist überhaupt möglich wäre ohne die Voraussetzung der eigenen körperlichen Sinne und der anderen Menschen. Dieser Einwand wird natürlich noch einmal besonders verstärkt durch seine Form der Anrede, in der Descartes als direktes Gegenüber in der zweiten Person angesprochen wird.

Gassendi geht dabei noch nicht einmal besonders undifferenziert vor. Er sieht durchaus, dass Descartes ein grundsätzlich anderes Verständnis von Geist vertritt als

die scholastische oder neuplatonische Tradition (und in der Kritik von Aristotelismus und Renaissanceplatonismus haben Descartes und Gassendi ja durchaus auch wichtige Gemeinsamkeiten). So stellt Gassendi fest, dass es im Verständnis des Körpers eigentlich keine Differenzen zwischen ihm und Descartes bestehen, dass die Differenzen erst dann einsetzen, wenn es um ein Verständnis dessen geht, was der Geist ist und ob er sich vom Körperlichen unterscheidet:

»Und doch, verehrter Geist, über diesen Körper besteht keine Schwierigkeit. Es bestünde zwar eine, wenn ich mit den meisten Philosophen dagegensetzen würde: Du seiest eine Entelechie (*entelecheia*), Vollkommenheit, Wirkung (actus), Form (forma), Erscheinungsform (species) und, wie man's gewöhnlich meint, ein Modus des Körpers. Denn jene erkennen bei Dir nicht mehr eine Unterscheidung oder Trennung vom Körper an, als bei einer anderen Form oder einem anderen Modus, magst Du nun ganz Seele sein, oder ausserdem noch *nous dynamos*, wirkende Vernunft (intellectus possibilis) oder *nous pathetikos*, leidende Vernunft (intellectus passibilis), wie man sagt. Doch ich möchte mit Dir lieber in offener Weise verhandeln, indem ich Dich nämlich betrachte als *nous poietikos*, als handelnde Vernunft (intellectus agens), ja sogar als *nous choristos*, trennbare Vernunft (separabilis), wenngleich in anderem Sinne als jene.« (MOR, 308-309; AT VII, 336)

Sodann stellt Gassendi die größte Differenz zwischen Descartes und den Neuplatonikern heraus:

»Während jene nämlich eine allen Menschen — oder vielmehr allen Dingen — gemeinsame Vernunft annehmen, die dem möglichen Verstande es beibringt, daß er denkt, ganz in derselben Weise und Notwendigkeit, wie das Licht es für das Auge zustande bringt, daß es sieht — daher sie denn gewohnt waren, ihn (den Verstand) mit dem Sonnenlichte zu vergleichen und daher ihn zu betrachten als von außen herkommend — betrachte ich Dich lieber — denn auch Du wünschst das sehr — als einen gewissen besonderen Verstand, der Du im Körper herrschest.« (MOR, 309; AT VII, 336)

Descartes gerät jedoch, so kritisiert Gassendi, sofort in Schwierigkeiten, wenn es zu erklären gilt, wie körperliche Vorstellungen in den nicht körperlichen, d.h. nicht ausgedehnten Geist gelangen können, und wie ein nicht ausgedehnter Geist überhaupt mit einem ausgedehnten und aus Teilen bestehenden Körper zusammenhängen kann:

»Angenommen sodann, Du stecktest nur im Gehirn oder nur in einem kleinen Teile desselben: so erkennst Du, daß ganz dieselbe Schwierigkeit besteht, da ja, wie klein jener Teil auch sein mag, er doch ausgedehnt ist und Du Dich mit ihm ausdehnt, und Du demnach Dich ausdehnt und Teilchen, die seinen Teilchen entsprechen, hast.« (MOR, 313; AT VII, 340)

In seiner Antwort auf Gassendis Einwände verfolgt Descartes eine doppelte polemische Gegenstrategie: Zum einen parodiert er Gassendis Parodie, und zum anderen droht er Gassendi den Status eines echten Gesprächspartners abzusprechen.

Gassendi, so polemisiert Descartes, sei gar kein "scharfdenkender Philosoph", sondern nur ein Beispiel für eine Meinung, wie die sich von den Sinnen bestimmen lassende ungebildete Masse über die *Meditationen* fällen wird. Gassendi kann somit nur als ein Beispiel für eine ganz oberflächlich Lektüre dienen, und zwar eine, die sich überhaupt nicht auf das Gelesene einläßt, sondern in ihrem Unverständnis dann auch nur rhetorische Effekte einsetzt, um zu verunglimpfen und damit das Gelesene nicht ernst nehmen zu müssen:

»ich denke mir, daß Du hierbei nur im Auge gehabt hast, mich auf die Mittelchen aufmerksam zu machen, mit denen Leute, deren Geist so tief in der Sinnlichkeit steckt, daß sie für metaphysische Erwägungen vollständig unzugänglich sind, meine Gründe zum besten haben könnten, und daß Du so mir Gelegenheit geben wolltest, ihnen zu begegnen. Daher werde ich Dir hier nicht wie einem scharfdenkenden Philosophen, sondern wie irgendeinem aus der Zahl jener fleischlich-sinnlichen Menschen antworten.« (MOR, 320; AT VII, 348)

Besonders in Descartes' Erwiderung auf Gassendis Einwände gegen die Erste Meditation wird deutlich, dass Descartes seinem Kritiker den Status als Philosoph gänzlich abspricht. Dabei ahmt Descartes jenes Vorgehen Gassendis nach, der immer zuerst eine Paraphrase von Descartes anführt, um diese Paraphrase dann zu widerlegen:

»Du sagst, "Du billigst mein Beginnen, durch das ich den Geist von den Vorurteilen zu befreien" versuchte, da niemand einen Grund erfinden könnte, warum man dies mißbilligen sollte. Doch Du hättest gewünscht, daß ich das "einfach und mit wenigen Worten", d. h. nur so obenhin besorgt hätte. Als ob das so leicht wäre, sich von allen Irrtümern zu befreien, mit denen wir von Jugend auf behaftet sind!« (MOR, 321; AT VII, 348)

Descartes möchte, dass die Rezeption seiner Ersten Meditation als Mühe und Arbeit verstanden wird und als eine mühsame und anstrengende Übung akzeptiert wird. Doch vor genau dieser Mühe schrecken die meisten Menschen zurück und geben nur ein Lippenbekenntnis ab, eben um sich dieser Mühe nicht unterziehen zu müssen.

»Du hast wohl damit nur andeuten wollen, daß die meisten Menschen mit Worten zwar eingestehen, man müsse sich vor Vorurteilen hüten, daß sie sich in Wirklichkeit aber niemals vor ihnen hüten, da sie keine Mühe und Arbeit darauf verwenden und der Ansicht sind, daß nichts von alle dem, was sie einmal als wahr haben gelten lassen, für ein Vorurteil zu halten sei.« (MOR, 321; AT VII, 348)

Damit jedoch wird man in Descartes Augen niemals die Bezeichnung eines Philosophen verdienen können. Die Leute, die sich immer nur nach dem Sinnlichen richten, die sich nicht der mühevollen Arbeit unterziehen, das Sinnliche und Körperliche vom Geistigen trennen, die seine Meditationen nicht in meditativer und repetitiver Lektüre rezipieren, diese Leute kann man letzten Endes nicht als Philosophen bezeichnen. Doch gleichzeitig sind auch Argumente und Gründe

(*rationes*) ein Kriterium für die Bezeichnung eines Rezipienten der *Meditationen* als Philosoph:

»Du spielst hier wirklich ausgezeichnet die Rolle dieser Leute und übergehst nichts, was von ihnen selbst hätte gesagt werden können; doch dabei bringst Du nichts vor, was auch nur entfernt nach Philosophie schmeckt. Denn wo Du sagst, man hätte nicht "voraussetzen brauchen, Gott sei ein Betrüger", oder "wir schliefen", oder ähnliches, da wäre wohl ein Philosoph auf den Gedanken gekommen, er müsse einen Grund hinzufügen, warum man diese Dinge nicht in Zweifel ziehen dürfe oder wenn er keinen gehabt hätte — wie sich das ja in der Tat verhält! — so hätte er das nicht erst gesagt.« (MOR, 321; AT VII, 348f.)

Es folgt nun Absatz für Absatz, den Descartes beginnt "Auch hätte ein Philosoph nicht ..." um daraufhin eine durch die Paraphrase mehr oder weniger abgeänderte Aussage Gassendis wiederzugeben. Im letzten Absatz spitzt Descartes dann das Ganze zu auf eine Unterscheidung mit zwei sich gegenseitig ausschließenden Alternativen: entweder man ist Rhetoriker oder man ist Philosoph:

»Auch würde sich ein Philosoph über eine derartige Annahme nicht mehr wundern, als darüber, daß wir manchmal einen Stock, der verbogen ist, nach der entgegengesetzten Seite biegen, um ihn gerade zu machen; denn er weiß, daß in dieser Weise oft zweckmäßig Falsches an Stelle von Wahrem gesetzt wird, um die Wahrheit zu erläutern; gerade so, wie wenn die Astronomen den Äquator, den Tierkreis und andere Kreise am Himmel annehmen, wenn die Mathematiker in der Geometrie neue Linien zu gegebenen Figuren hinzufügen; und so häufig auch die Philosophen bei vielen Gelegenheiten. Wer das aber nennt, "zu einem Gebilde der Phantasie seine Zuflucht nehmen, nach Gespenstern haschen und absichtlich Umwege gehen", und sagt, "es wäre der philosophischen Lauterkeit und der Wahrheitsliebe unwürdig", der bezeugt sicherlich nicht, daß er mit philosophischer Lauterkeit oder guten Gründen, sondern eben nur mit rhetorischem Schwulst operieren will.« (MOR, 322; AT VII, 350f.)

Gassendi wird von Descartes hier als die Rolle des sinnenverhafteten Rhetorikers spielend denunziert, als jemand, der die Meinungen der Masse äußert, und der somit nicht gleichzeitig als ein Philosoph bezeichnet werden kann. Dabei ist der Zweifel an den Sinnen, die Abkehr von ihnen eine unerläßliche Voraussetzung für das Verständnis der *Meditationen*. Wer diesen Zweifel nicht vollziehen kann oder will, dessen Einwände können für Descartes nicht der Antwort wert sein:

»Wenn ich nämlich behauptet habe, "die Zeugnisse aller Sinne hätten für ungewiß, vielmehr sogar für falsch zu gelten", so ist das völliger Ernst, und zum Verständnis meiner Meditationen so unentbehrlich, daß, wer es nicht gelten lassen will oder nicht kann, überhaupt nicht fähig ist, eine der Beantwortung wertere Einwendung gegen sie zu machen.« (MOR, 323; AT VII, 351)

Descartes betont indes den grossen Unterschied zwischen der alltäglichen

Lebensführung und der davon abgelösten Situation der metaphysischen Meditation, in der nach der Wahrheit gesucht wird:

»Doch man man muß die Unterscheidung, die ich an verschiedenen Stellen eingeschränkt habe, beachten zwischen dem Handeln im Leben und dem Forschen nach der Wahrheit. Denn wenn es sich um die Lebensführung handelt, wäre es wirklich albern, den Sinnen nicht zu glauben, und geradezu lächerlich haben sich jene Skeptiker gemacht, die alles Menschliche so vollkommen ignorierten, daß sie von ihren Freunden behütet werden mußten, wenn sie sich nicht in Abgründe stürzen sollten.« (MOR, 323; AT VII, 350f.)

Descartes beharrt also auf seiner Loslösung aus dem alltäglichen Kontext, auf der Möglichkeit eines Rückzugs in einen meditativen Bereich der Metaphysik, der außerhalb der Lebensführung liegt, in der man sich sonst bewegt und dabei unter Umständen sogar in Abgründe fallen kann. Mehr noch, Descartes meint, dass man überhaupt viel eher Philosoph sein kann, wenn man sich aus dem alltäglichen Kontext löst, als wenn man – wie er dies Gassendis Position zuschreibt – innerhalb der Masse der sinnverhafteten und Mühe scheuenden Mehrzahl verbleibt.

Auf Gassendis Parodie seines Selbstverständnisses reagiert Descartes seinerseits mit Parodie. So wie Gassendi ihn zuerst mit "Seele" und dann mit "Geist" anspricht, so benutzt Descartes nun für Gassendi die Anrede "Fleisch" an und lässt darauf ein unausgewiesenes Zitat von Gassendi folgen:

»Dann beginnst Du mit recht spaßiger Personifizierung mich nicht mehr als ganzen Menschen, sondern wie eine losgelöste Seele zu fragen, wodurch Du mich wohl daran erinnern willst, daß diese Einwürfe nicht von dem Geiste eines scharfdenkenden Philosophen, sondern vom Fleisch allein erhoben worden sind. Also bitte sehr, verehrtes Fleisch — oder mit welchem Namen immer Du wünschst bezeichnet zu werden — bist Du so vollständig von der Gemeinschaft mit dem Geiste getrennt, daß Du nicht gemerkt hast, wie ich jene gemeinhin verbreitete Einbildung berichtigte, derzufolge man das, was denkt, sich als eine Art Wind oder einen ähnlichen Körper vorstellt? Denn berichtet habe ich sie tatsächlich, als ich zeigte, man könne annehmen, daß es keinen Wind noch sonst einen Körper in der Welt gäbe und daß trotzdem all das, was auf Grund dessen ich mich als ein denkendes Ding erkenne, bliebe. « (MOR, 324f.; AT VII, 352f.)

Die von Descartes eröffnete Alternative von sinnverhaftetem Rhetoriker und scharfdenkendem Philosophen wird hier also noch um ein paar Details bereichert. Während der scharfdenkende Philosoph vor allem durch seinen Geist gekennzeichnet ist, wird das Fleisch als gar nicht erst in der Lage angesehen, philosophische Berichtigungen weit verbreiteter Irrtümer überhaupt zu bemerken. Descartes treibt die Konfrontation also auf die Spitze, indem er immer die Differenzen zwischen ihm und Gassendi betont, bis zu jenem äußersten Punkt, dass er und Gassendi von ganz unterschiedlicher Art seien: er selbst Geist und Gassendi Fleisch. Nur ein einziges Mal gibt er Gassendi einen Punkt zu,³⁶⁹ sonst beharrt er

³⁶⁹ MOR, 345; AT VII, 377.

darauf, dass Gassendi gar kein Philosoph ist, dass man eigentlich auf seine Einwände gar nicht erst eingehen müsste. Interessant für diese Konfrontation ist Descartes' Erwiderung zu Gassendis Ausführungen über die Unentschiedenheit des Willens:

»Die Punkte in betreff der Unentschiedenheit des Willens, die Du weiter unten bestreitest, obwohl sie an sich mit der Hand zu greifen sind, will ich dennoch nicht vor Deinen Ohren zu rechtfertigen unternehmen; denn sie sind der Art, daß jeder sie bei sich selbst eher durch Erfahrung finden, als sich von ihnen durch Gründe überzeugen lassen muß, — und Du, verehrtes Fleisch, scheinst auf das, was der Geist in seinem Innern bewegt, nicht zu achten. [...] Und ich werde mir wohl bei anderen ein größeres Zutrauen erwerben, weil ich das versichere, was ich durch Erfahrung gewonnen habe und jeder bei sich wird in Erfahrung bringen können, als Du, der Du eben das bestreitest allein aus dem Grunde, weil Du gerade nicht die Erfahrung gemacht hast.« (MOR, 346; AT VII, 377)

Sowohl Gassendi als auch Descartes versuchen den anderen zu isolieren, indem sie seine Punkte als eigenartig und unter allen Menschen nur vom jeweiligen Gegenüber vertreten hinstellen. Beide versuchen, die Punkte des anderen als motiviert durch eine einsame und unvergleichbare Erfahrung des anderen zu denunzieren. Und das "Fleisch" ist von vornherein nicht in der Lage, Erfahrungen dessen zu machen, was "der Geist in seinem Innern bewegt".

Erst bei Descartes' abschließenden Sätzen wird es dann nach all der Konfrontation etwas höflicher:

»Bis hierher also hat der Geist mit dem Fleisch sich auseinandergesetzt und ist, wie es zu erwarten war, in vielen Punkten von dessen Auffassung abgewichen. Doch schon in den Schlußworten erkenne ich Gassendi in seiner wahren Gestalt und bewundere in ihm einen ganz ausgezeichneten Philosophen und umarme in ihm einen Mann von Seelengröße und makellosem Lebenswandel, und so werde ich stets bestrebt sein, mir seine Freundschaft durch jedes mir mögliche Entgegenkommen zu verdienen. Daher bitte ich ihn, es nicht übelzunehmen, wenn ich bei der Widerlegung seiner Einwände mit philosophischem Freimut [*libertate Philosophica*] gesprochen habe; wie mir in der Tat alles sehr willkommen war, was sie enthalten.« (MOR, 355; AT VII, 390)

Descartes versucht also nun die Konfrontation nur auf den Bereich der Aussagen zu beschränken, auf das, was Gassendi gesagt hat und aus welcher Position heraus er es gesagt hat. Zwar kann es zwischen Geist und Fleisch nur Konfrontation geben, Fleisch kann auch kein "scharfdenkender Philosoph" sein. Jedoch wird Gassendi diese Position nur vorgeblich eingenommen haben, so versucht Descartes einen Schlichtungsweg einzuschlagen, sie ist nicht mit Gassendi selbst gleichzusetzen, die "wahre Gestalt" Gassendis ist natürlich die eines Philosophen. Descartes eigene Position, die er für diesen Schlagabtausch (und nicht nur vorgeblich) einnahm, möchte er gekennzeichnet wissen als "philosophischen Freimut". Wie schon im *Discours*, so bedient sich Descartes auch hier der *parrhesia*, jener traditionellen

philosophischen Sprecherposition des Parrhesiasten, der zu philosophischen Zwecken alles sagen kann, ihn vor den Kopf stoßen kann, um bei seinem Gegenüber eine philosophische Wirkung zu erzielen.

Zusammenfassung

"Was ist ein Philosoph?", diese Frage legt für die Descartes'sche Philosophie einen wichtigen Gegenstandsbereich frei. Dieser Gegenstandsbereich ist das Verhältnis von Philosoph und Philosophie. Die von Descartes vertretene Spielart des philosophischen Rationalismus geht nicht vollkommen auf in einem System, das für alle Denkenden und Philosophierenden gleich ist. Sogar die Descartes'sche Methode ist nicht nur einzig und allein eine Art und Weise, in der Cartesischen Wissenschaft wahre Aussagen zu generieren, sondern die Methode ist immer auch auf ein vollziehendes Selbst ausgerichtet. Der hyperbolische Zweifel zudem, den Descartes in den ersten beiden *Meditationen* vorstellt, dient nicht nur dazu, die aristotelische Philosophie in ihrem wesensbestimmenden Traditionsbezug obsolet werden zu lassen und eine mechanistische, geometrisch-mathematische Physik der reinen Körper zu begründen. Auch der hyperbolische Zweifel ist ausgerichtet auf den Zweifelnden selbst. Das Selbst der Methode wie auch der Zweifelnde des hyperbolischen Zweifels sind Teilaspekte jener Figur des Philosophen, deren Status in Frage steht und aufgrund der Ausrichtung der Descartes'schen Philosophie auf das Selbst auch autobiographisch verhandelt wird.

Für Descartes ist die Figur des Philosophen in gewissem Sinn doppeldeutig. Zum einen sieht er sich natürlich selbst in der Rolle des Philosophen im Kontext des philosophischen Rationalismus und berichtet von sich selbst dementsprechend autobiographisch. Zum anderen kann jedoch auch jeder andere, der sich ernsthaft und orthopraktisch mit seinen Texten beschäftigt, diese Rolle ausfüllen. Descartes übernimmt die Figur des Philosophen naturgemäß aus der aus der Antike herstammenden Tradition, ohne darüber jedoch viele Worte zu verlieren. Wichtiger ist ihm, dass niemand vor ihm wirklich verstanden hat, was ein Philosoph ist, wenn dafür als Kriterium gilt, dass ein Philosoph jemand ist, der sich nur mit dem beschäftigt, was in seiner Macht steht, was wiederum nur die eigenen Gedanken sein können. Niemand hat somit vorher richtig verstanden, was ein Philosoph ist, weil niemand vor ihm genau verstanden hat, was Denken ist und wie sich das Denken vom Körperlichen trennen lässt.

Für diese Unterscheidung, die Descartes zufolge zentral ist für eine Antwort auf die Frage nach dem Philosophen, finden sich in den Texten von Descartes zwei verschiedene Herangehensweisen. Zum einen ist es die Zweifelsmeditation und das *Cogito*, die durch ihren Vollzug das Geistige vom Körperlichen trennen und die Trennung begrifflich fixieren. Zum anderen sind es physiologisch-anatomische Untersuchungen, die für die menschliche Wahrnehmung das sinnlich-körperliche Element scheiden vom Element der sekundären Qualitäten, die durch die Verbindung von Körper und Geist bedingt sind und diese beiden schließlich abheben vom rein geistigen Element der Wahrnehmung, dem intellektuellen Urteil.

Beide Herangehensweisen sind dabei dennoch eminent praktisch. Beim

metaphysischen Zweifel und *Cogito* geht es um den konkreten Vollzug der von Descartes vorgestellten Meditation. Doch auch bei der Untersuchung der Wahrnehmung geht es Descartes um das Verständnis der *eigenen* Wahrnehmung. Beide Herangehensweisen sind auf das Selbst ausgerichtet, haben somit einen selbstpraktischen Aspekt und gehen davon aus, dass die Seinsweise des Denkenden seine Fähigkeit des Erkennens und Verstehens bedingt. Wenn man in seiner eigenen Verfasstheit nicht genügend trennt zwischen dem Körperlichen und dem Geistigen, wird man zum Beispiel die Schwerkraft verstehen wie die Scholastiker, als eine Mischung nämlich von Körperlichem und Geistigem, als etwas, das zum Erdmittelpunkt *strebt*. Erst wenn man wie Descartes seine Seinsweise entsprechend transformiert hat, wovon er autobiographisch zeugt, kann man Descartes zufolge erkennen, dass Schwerkraft nur eine mechanische Wirkung von Körpern auf Körper ist.

Descartes fordert also einen ganz praktischen Transformationsprozess ein. Dieser Prozess geht von der Mischung des Körperlichen mit dem Seelisch-Geistigen aus und er geht – durch den Vollzug von metaphysischen Meditationen – über in einen Zustand der Getrenntheit von Körperlichem und Seelischem. Der Zweifelnde und Meditierende wird transformiert, er trennt im Denken wie auch im Wahrnehmen das Körperliche vom vermischten Körperlich-Geistigen und beide wiederum vom rein Geistigen. Solch ein Prozess der Transformation verändert den natürlichen Zustand des Menschen.

Descartes sieht sich an dieser Stelle mit gewissen Problemen konfrontiert. Zum einen ist es so, dass der natürliche Zustand des Menschen in den meisten Situationen des alltäglichen Lebens durchaus zweckmäßig ist. Zum anderen kann auch die Kombination von Zweifel und *Cogito* nicht so ohne weiteres den natürlichen Zustand des Menschen ändern; hierfür ist eine aufwändige und mühsame Gewohnheitsbildung vonnöten.

Beide Probleme hängen damit zusammen, dass der Mensch als Körper-Seele-Vereinigung ein lebendes Wesen ist. Das *Cogito* hat eine andere Zeitlichkeit als der Lebenszusammenhang des Menschen und daher kann es keine andauernde Wirkung zeitigen. Die metaphysischen Meditationen gehen von einem alltäglichen Lebenszusammenhang aus und müssen diesen Bereich des Alltäglichen dann im Verlauf der Meditation verlassen. Der Cartesische Wissenschaftler oder Philosoph verbringt stets aber nur eine gewisse, begrenzte Zeit im Zustand der metaphysischen Meditation. Der Transformationsprozess, den Descartes einfordert, ist also eher nach der Art einer andauernden und vielleicht sogar unabschließbaren Perfektionierung, eine Art der Arbeit an sich selbst, wie Foucault sie für die Antike beschrieb, oder des moralisch-epistemischen Perfektionismus, der an Stanley Cavells *moral perfectionism* erinnert.

Damit wird noch einmal deutlich, warum man bei Descartes von Rationalismus als Philosophie der Lebensform sprechen kann. Denn die Transformation, die Descartes für das philosophische Selbst einfordert, dient dazu, das eigene Leben und die eigene Lebensform zu verändern. Es geht ihm darum, sein Leben aufs engste mit *scientia* und Wahrheit zu verbinden, die Position eines philosophischen Parrhesiasten einzunehmen. Gleichzeitig zeigt sich jedoch auch, dass Autobi-

graphie aus Descartes' Unternehmung nicht herauszukürzen ist. Descartes beschreibt sich selbst und sein Leben in einem Prozess der Transformation. Seine Form der Überzeugung ist in diesem Aspekt seines Werks autobiographisch, das heißt vor allem, auf einen Leser ausgerichtet, der sich selbst in dem von Descartes Geschriebenen wiederentdeckt und der darin Beispiele entdeckt, die nachgeahmt werden können. Manches davon verlangt durchaus eine meditative Lektüre, um der angemessenen Aneignung willen, und Descartes hat seine *Meditationen* auf solch eine meditative Lektüre hin ausgelegt. Indem Descartes autobiographisch schreibt, übernimmt er die Verantwortung dafür, dass seine philosophischen Forderungen an seine Leser nicht alle Nachvollziehbarkeit übersteigen, und somit ermöglicht er die Realisierung seiner Intention, dass seinen Lesern auch in den auf ihn folgenden Jahrhunderten der Weg offen steht, durch Lektüre, Nachahmung, Übung und Lebensführung, ein praktischer Philosoph nach seinem Vorbild zu werden.³⁷⁰

³⁷⁰ Bei Ulrike Gronenberg möchte ich mich für die Mühen der Lektüre der Erstfassungen bedanken, für die konstante Unterstützung und für die Ermutigung in den Momenten des verzagenden Zweifelns.

Literaturverzeichnis

Ausgaben der Texte von Descartes

- AT: René Descartes, Oeuvres de Descartes, hrsg. v. Charles Adam u. Paul Tannery, 12 Bde., Paris: Cerf 1898-1910.
- B: ders., Briefe, hrsg. Max Bense, Köln: Staufen 1949.
- C: ders., The Philosophical Writings of Descartes, Vol III: The Correspondence, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- D: ders., Discours de la méthode, Hamburg: Meiner 1990.
- G: ders., Geometrie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981.
- GB: ders., Gespräch mit Burman, Hamburg: Meiner 1982.
- M: ders., Meditationes de prima philosophia, Stuttgart: Reclam 1986.
- MOR: Objectiones et Responiones, in: ders., Meditationen, Leipzig: Reclam 1915, 79-483.
- P: ders., Die Prinzipien der Philosophie, Hamburg: Meiner 1965.
- R: ders., Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft, Hamburg: Meiner 1979.
- RV: ders., La recherche de la vérité par la lumière naturelle, hg. v. Schmidt, Gerhardt, Würzburg: Königshausen & Neumann 1989.

Weitere Siglen

- HWPph: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Joachim Ritter, Karlfried Gründer Gottfried Gabriel (eds.), 13 Bde., Schwabe: Basel 1971–2007.
- LSJ: Liddell, Henry George, Scott, Robert, A Greek-English Lexicon. revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, Oxford: Clarendon Press 1940.
(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=lsj>
[16.01.2011])

Andere Texte

- Ahlstrom, Kristoffer, »What Descartes Did Not Know«, in: *Journal of Value Inquiry* 44 (2010), 297-311.
- Akkerman, Abraham, »Urban planning in the founding of Cartesian thought«, in: *Philosophy and Geography* 4 (2001), 141-167.
- Alanen, Lilli, *Descartes's Concept of Mind*, Cambridge, Mass. und London: Harvard University Press 2003.
- Almog, Joseph, *What Am I? Descartes and the Mind-Body Problem*, Oxford: Oxford University Press 2002.
- Ariew, Roger, *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca: Cornell University Press 1999.
- Ariew, Roger, Des Chene, Dennis, Jesseph, Douglas M., Schmaltz, Tad M., Verbeek, Theo, *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, Lanham: Scarecrow Press 2003.
- Aristoteles, *Metaphysik*, Stuttgart: Reclam 1984.
- ders., *Poetik*, Stuttgart: Reclam 1982.
- Armogathe, Jean-Robert, »Caterus' Objections to God«, in: Ariew, Roger, Grene, Marjorie (eds.), *Descartes and His Contemporaries: Meditations, Objections, and Replies*, Chicago: University of Chicago Press 1995, 34-43.
- Aurelius Augustinus, *Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele*, München: Artemis 1986.
- Aurell, Jaume, »Autobiographical Texts as Historiographical Sources: Rereading Fernand Braudel and Annie Kriegel«, in: *Biography* 29 (2006), 425-445.
- Bachtin, Michail M., *Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik*, Frankfurt/M.: Fischer 1989 (orig. 1975).
- Baillet, Adrien, *Das Leben des René Descartes*, Klagenfurt: Kitab-Verlag 2006 (orig. 1691).
- Barthes, Roland, *Über mich selbst*, München: Matthes & Seitz 1978 (orig. 1975).
- Beaujour, Michel, *Poetics of the Literary Self-Portrait*, New York: New York University Press 1991 (orig. 1980).

- Beck, Leslie John, *The Metaphysics of Descartes. A Study of the Meditations*, Oxford: Clarendon Press 1965.
- Belin, Christian, *La Conversation intérieure. La méditation en France au XVIIe siècle*, Paris: Éditions Champion 2002.
- Benhabib, Seyla, »Taking Ideas Seriously. Richard Wolin's *Heidegger's Children*, Mark Lilla's *The Reckless World*, and *Hannah Arendt in Jerusalem*«, in: *Boston Review* 2002/2003 (27.6).
(<http://bostonreview.net/BR27.6/benhabib.html> [16.01.2011])
- Benjamin, Andrew E., »Descartes' Fable«, in: Benjamin, Andrew E., Cantor, Geoffrey N. et al. (eds.), *The Figural and the Literal*, Manchester: Manchester University Press 1987, 10-30.
- Besheer, Kirsten, »Descartes' Doubts: Physiology and the First Meditation«, in: *The Philosophical Forum* 2009 (40), 55-97.
- Bexte, Peter, *Blinde Seher. Wahrnehmung von Wahrnehmung in der Kunst des 17. Jahrhunderts*, Dresden: Verlag der Kunst 1999.
- Bicknell, Jeanette, »Descartes's Rhetoric: Roads, Foundations, and Difficulties in the Method«, in: *Philosophy and Rhetoric* 36 (2003), 22-38.
- Boros, Gábor, *René Descartes' Werdegang. Der allgütige Gott und die wertfreie Natur*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001.
- Blum, Paul Richard, *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie. Typen des Philosophierens in der Neuzeit*, Stuttgart: Steiner 1998.
- Brodsky-Lacour, Claudia, *Lines of Thought. Discourse, Architectonics, and the Origin of Modern Philosophy*, Durham and London: Duke University Press 1996.
- Broughton, Janet, *Descartes's Method of Doubt*, Princeton: Princeton University Press 2002.
- Bruss, Elizabeth, »Eye for I: Making and Unmaking Autobiography in Film«, in: Olney, James (ed.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, Princeton: Princeton University Press 1980, 296-320.
- Butler, Judith, *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham University Press 2005.
- Cahné, Pierre-Alain, *Un Autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris: Vrin

- 1980.
- Carr, Thomas M., *Descartes and the Resilience of Rhetoric. Varieties of Cartesian Rhetorical Theory*, Carbondale: Southern Illinois University Press 1990.
- Carriero, John, *Between Two Worlds. A Reading of Descartes's Meditations*, Princeton: Princeton University Press 2009.
- Carruthers, Mary, *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*, Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- Caton, Hiram, *The Origin of Subjectivity. An Essay on Descartes*, New Haven und London: Yale University Press 1973.
- Cavarero, Adriana, *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*, London: Routledge 2000 (orig. 1997).
- Cavell, Stanley, *The Senses of Walden*, New York: Viking 1972.
- ders., *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford: Clarendon Press 1979.
- ders., *In Quest of the Ordinary. Lines Of Skepticism and Romanticism*, Chicago: University of Chicago Press 1988.
- ders., *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago: University of Chicago Press 1990.
- ders., *Nach der Philosophie. Essays*, Berlin: Akademie Verlag 2001 (2. Aufl.).
- ders., *Die andere Stimme. Philosophie und Autobiographie*, Berlin: Diaphanes 2002 (orig. 1994).
- Charron, Pierre, *De la Sagesse Livres Trois*, Bordeaux: S. Millanges 1604.
- Clarke, Desmond M., *Descartes's Theory of Mind*, Oxford: Clarendon Press 2003.
- Cole, John, *The Olympian Dreams and Youthful Rebellion of René Descartes*, Urbana: University of Illinois Press 1992.
- Conant, James, »An Interview with Stanley Cavell«, in: Fleming, Richard, Payne, Michael (eds.), *The Senses of Stanley Cavell*, London und Toronto: Bucknell University Press 1989, 21-72.
- Cottingham, John, *Philosophy and the Good Life. Reason and the Passions in Greek*,

- Cartesian and Psychoanalytic Ethics, Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- ders., »Descartes as sage: spiritual *askesis* in Cartesian philosophy«, in: Condren, Conal, Gaukroger, Stephen, Hunter, Ian (eds.), *The Philosopher in Early Modern Europe. The Nature of a Contested Identity*, Cambridge: Cambridge University Press 2006, 182-201.
- Davidson, Arnold I., »Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot«, in: *Critical Inquiry* 16 (1990), 475-482.
- de Man, Paul, *Die Ideologie des Ästhetischen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.
- Vries, Hent de, »From 'ghost in the machine' to 'spiritual automaton': Philosophical meditation in Wittgenstein, Cavell, and Levinas«, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 60 (2006), 77-97.
- Dear, Peter, »Mersenne's Suggestion: Cartesian Meditation and the Mathematical Model of Knowledge in the Seventeenth century«, in: Ariew, Roger, Grene, Marjorie (eds.), *Descartes and His Contemporaries: Meditations, Objections, and Replies*, Chicago: University of Chicago Press 1995, 44-62.
- Derrida, Jacques, *Transfer. Sprache und Institutionen der Philosophie. Vom Recht auf Philosophie III*, Wien: Passagen 2005.
- Descombes, Vincent, »Apropos of the "Critique of the Subject" and of the Critique of this Critique«, in: Cadava, Eduardo, Connor, Peter et al. (eds.), *Who comes after the subject?*, New York und London: Routledge 1991, 120-134.
- Diderot, Denis, d'Alembert, Jean-Baptiste le Rond (eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Bd. 1, Paris 1751.
- Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Stuttgart: Teubner, 1965 (4. Aufl.).
- Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, 2 Bde., Berlin: Akademie 1952.
- Drong, Leszek, *Masks and Icons. Subjectivity in Post-Nietzschean Autobiography*, Frankfurt /M. u.a.: Lang 2001.
- Dunn, Kevin, »"A Great City is a Great Solitude": Descartes's Urban Pastoral«, in: *Yale French Studies* 80 (1991), 93-107.
- Edelman, Nathan, »The Mixed Metaphor in Descartes«, in: *Romanic Review* 41

(1950), 167-178.

Elbaz, Robert, *The Changing Nature of the Self. A Critical Study of the Autobiographic Discourse*, London und Sydney: Croom Helm 1988.

Erdei, Klára, *Auf dem Wege zu sich selbst: Die Meditation im 16. Jahrhundert. Eine funktionsanalytische Gattungsbeschreibung*, Wiesbaden: Harrassowitz 1990.

Flood, Emet T., »Descartes's Comedy of Error«, in: *Modern Language Notes* 102 (1987), 847-866.

Flynn, Thomas, »Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France (1984)«, in: *Philosophy & Social Criticism* 12 (1987), 213-229.

Folkenflik, Robert (ed.), *The Culture of Autobiography*, Stanford: Stanford University Press 1993.

Foucault, Michel, *Diskurs und Wahrheit. Berkeley-Vorlesungen 1983*, Berlin: Merve 1996.

ders., *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993 (orig. 1984).

ders., »Was ist ein Philosoph?«, in: ders., *Dits et Ecrits I. Schriften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, 712-714.

ders., *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.

ders., »Über sich selbst schreiben«, in: ders., *Dits et Ecrits IV. Schriften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, 503-521.

ders., *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France (1982/83)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009.

ders., *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France (1983/84)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2010.

Franěk, Jakub, »Philosophical parrhesia as aesthetics of existence«, in: *Continental Philosophy Review* 39 (2006), 113-134.

Frankfurt, Harry, *Demons, Dreamers, and Madmen*, Princeton: Princeton University Press 1970.

Garber, Daniel, *Descartes Embodied. Reading Cartesian Philosophy through*

- Cartesian Science, Cambridge u.a.: Cambridge University Press 2001.
- Gaukroger, Stephen, Descartes. An Intellectual Biography, Oxford: Clarendon Press 1995.
- Grabmann, Martin, Die Geschichte der scholastischen Methode. Zweiter Band: Die Scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert, Berlin: Akademie-Verlag 1957.
- Grafton, Anthony, »Traditions of Conversion: Descartes and His Demon«, in: Occasional Papers of the Doreen B. Townsend Center for the Humanities 22 (1999), 1-26.
- Grosholz, Emily R., Cartesian Method and the Problem of Reduction. Oxford: Clarendon 1991.
- Gould, Timothy, Hearing Things. Voice and Method in the Writing of Stanley Cavell, Chicago: University of Chicago Press 1998.
- Guérout, Martial, Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons. Volume I: The Soul and God, Minneapolis: University of Minnesota Press 1984 (orig. 1953).
- Günther, Dagmar, »"And now for something completely different." Prolegomena zur Autobiographie als Quelle der Geschichtswissenschaft«, in: Historische Zeitschrift 272 (2001), 25-61.
- Hadot, Pierre, Exercices spirituels et philosophie antique, Paris: Albin Michel 2002 (orig. 1993).
- ders., What is Ancient Philosophy?, Cambridge: Harvard University Press 2002.
- Hartle, Ann, Death and the Disinterested Spectator. An Inquiry into the Nature of Philosophy, Albany: State University of New York Press 1986.
- Hatfield, Gary, »The Senses and the Fleshless Eye: The Meditations as Cognitive Exercises«, in: Oksenberg Rorty, Amelie (ed.), Essays on Descartes' Meditations, Berkeley: University of California Press 1986, 45-79.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Werke in zwanzig Bänden, Bd. XX, Frankfurt 1979.
- Heidegger, Martin, Nietzsche II, Stuttgart: Neske 1998 (orig. 1961).
- Hettche, Matt, »Descartes and the Augustinian Tradition of Devotional Meditation:

- Tracing a Minim Connection«, in: *Journal of the History of Philosophy* 48 (2010), 283-311.
- Hintikka, Jaako, »Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?«, in: Doney, Willis (ed.), *Descartes*, London: Macmillan 1968, 108-139.
- Holdenried, Michaela, *Autobiographie*, Stuttgart: Reclam 2000.
- Hugo von St. Viktor, *Didaskalikon*, engl. übers. v. Jerome Taylor, New York: Columbia University Press 1961.
- Irritz, Gerd, *Das Bild des Weges in der Philosophie*, Berlin: Humboldt-Universität 2000.
- James, Susan, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford: Clarendon Press 1997.
- Janich, Peter, *Was ist Erkenntnis? Eine philosophische Einführung*, München: Beck 2000.
- Jones, Matthew L., *The Good Life in the Scientific Revolution. Descartes, Pascal, Leibniz, and the Cultivation of Virtue*, Chicago and London: The University of Chicago Press 2006.
- Jolly, Margaretta (ed.), *The Encyclopedia of Life Writing*, London and Chicago: Fitzroy Dearborn 2001.
- Joosten, Heiko, *Selbst, Substanz und Subjekt. Die ethische und politische Relevanz der personalen Identität bei Descartes, Herder und Hegel*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005.
- Judovitz, Dalia, *Subjectivity and Representation in Descartes. The Origins of Modernity*, Cambridge u.a.: Cambridge University Press 1988.
- Kamlah, Wilhelm, »Der Anfang der Vernunft bei Descartes - autobiographisch und historisch«, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 41 (1961), 70-84.
- Kierkegaard, Sören, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Mimisch-pathetisch-dialektische Sammelchrift, Existentielle Einsprache*, Simmerath: Grevenberg Verlag 2003 (orig. 1846).
- Kleinhans, Bernd, *Der »Philosoph« in der neueren Geschichte der Philosophie. »Eigentlicher Philosoph« und »vollendeter Gelehrter«. Konkretionen des praktischen Philosophen bei Kant und Fichte*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1999.

- Krämer, Sybille, *Symbolische Maschinen. Die Idee der Formalisierung in geschichtlichem Abriß*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988.
- dies., *Berechenbare Vernunft. Kalkül und Rationalismus im 17. Jahrhundert*, Berlin: de Gruyter 1991.
- dies., »Geist ohne Bewußtsein? Über einen Wandel in den Theorien vom Geist«, in: Krämer, Sybille (ed.), *Geist – Gehirn – künstliche Intelligenz. Zeitgenössische Modelle des Denkens*, Berlin: de Gruyter 1994, 88-112.
- dies., »Schrift und Episteme am Beispiel Descartes'«, in: Koch, Peter, Krämer, Sybille (eds.), *Schrift, Medien, Kognition. Über die Exteriorität des Geistes*, Tübingen: Stauffenberg 1997, 105-126.
- Kraus, Ronny, »Was ist ein Philosoph? Eine steuerrechtliche Antwort«, in: Tolksdorf, Stefan, Tetens, Holm (eds.) *In Sprachspiele verstrickt, oder, Wie man der Fliege den Ausweg zeigt: Verflechtungen von Wissen und Können*, Berlin: de Gruyter 2010, 3-6.
- Lacan, Jacques, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminar Buch XI (1964)*, Weinheim: Quadriga 1987.
- Laclau, Ernesto, *Emancipation(s)*, London: Verso 1996.
- Lang, Berel, *The Anatomy of Philosophical Style. Literary Philosophy and the Philosophy of Literature*, Oxford: Basil Blackwell 1990.
- Le Doeuff, Michèle, *The Philosophical Imaginary*, London: Continuum 2002 (orig. 1980).
- Lejeune, Philippe, *Der autobiographische Pakt*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994 (orig. 1975).
- Lloyd, Geneviève, *Being in Time. Selves and narrators in philosophy and literature*, London und New York: Routledge 1993.
- Lyons, John D., *Exemplum. The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*, Princeton: Princeton University Press 1989.
- MacDonald, Paul S., *Descartes and Husserl. The Philosophical Project of Radical Beginnings*, Albany: State University of New York Press 2000.
- Karolin Machtans, *Zwischen Wissenschaft und autobiographischem Projekt*: Saul Friedländer und Ruth Klüger, Tübingen: Niemeyer 2009.

- Marion, Jean-Luc, »The Place of the *Objections* in the Development of Cartesian Metaphysics«, in: Ariew, Roger, Grene, Marjorie (eds.), *Descartes and His Contemporaries: Meditations, Objections, and Replies*, Chicago: University of Chicago Press 1995, 7-20.
- Martz, Louis L., *The Poetry of Meditation*, New Haven und London: Yale University Press 1962.
- McGushin, Edward F., *Foucault's Askesis. An Introduction to the Philosophical Life*, Evanston: Northwestern University Press 2007.
- Melehy, Hassan, *Writing Cogito. Montaigne, Descartes, and the Institution of the Modern Subject*, Albany: State University of New York Press 1997.
- Meltzer, Françoise, *Hot Property. The Stakes and Claims of Literary Originality*, Chicago: The University Of Chicago Press 1994.
- Miller, Paul Allen, »Truth-Telling in Foucault's "Le gouvernement de soi et des autres" and Persius 1: The Subject, Rhetoric and Power«, in: *Parrhesia* 1 (2006), 27-61.
- Misch, Georg, *Geschichte der Autobiographie*, 4 Bde. Frankfurt/M.: Schulte-Bumke 1949-1969 (3. Aufl.).
- Moog, Markus, *Wer lebt, dem muß geholfen werden. Das Massenmedium Lebenshilferatgeber und die philosophische Reflexion über individuelle Lebensführung*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002.
- Moog-Grünwald, Maria, »Vorbemerkung«, in: dies. (ed.), *Autobiographisches Schreiben und philosophische Selbstsorge*, Heidelberg: Winter 2004, vii-xv.
- Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, Berlin: Diaphanes 2003.
- ders., *Philosophische Chroniken*, Zürich: Diaphanes 2009.
- Negri, Antonio, *Political Descartes. Reason, Ideology and the Bourgeois Project*, London und New York: Verso 2006 (orig. 1970).
- Nehamas, Alexander, *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley u.a.: University of California Press 1998.
- Niggel, Günter, »Zur Theorie der Autobiographie«, in: Reichel, Michael (ed.), *Antike Autobiographien. Werke – Epochen – Gattungen*, Köln: Böhlau 2005, 1-13.
- Nolte, Ulrich, *Philosophische Exerzitien bei Descartes. Aufklärung zwischen*

- Privatmysterium und Gesellschaftsentwurf, Würzburg: Königshausen & Neumann 1995.
- Oakeshott, Michael, *What is History? and Other Essays*, Exeter: Imprint Academic 2004.
- Oksenberg Rorty, Amelie (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley: University of California Press 1986.
- Pascal, Blaise, *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, Stuttgart: Reclam 1997.
- Perler, Dominik, *René Descartes*, München: Beck 2006.
- Raaflaub, Kurt A., *Die Entdeckung der Freiheit*, München: Beck 1985.
- Rée, Jonathan, *Descartes*, London: Allen Lane 1974.
- ders., *Philosophical Tales*, London und New York: Methuen 1987.
- Riedel, Manfred, »Principium und Pronunciatum. Descartes' Ego-sum-Argument und der Anfang der ersten Philosophie«, in: *Kant-Studien* 79 (1988), 1-16.
- Riley, Patrick, *Character and Conversion in Autobiography. Augustine, Montaigne, Descartes, Rousseau, and Sartre*, Charlottesville: University of Virginia Press 2004.
- Rissi, Stefan, *Descartes und das Problem der Philosophie*, Zürich: Schwabe 2005.
- Rodis-Lewis, Geneviève, *Descartes. His Life and Thought*, Ithaca: Cornell University Press 1998.
- Ross, Alison, »Why is 'Speaking the Truth' Fearless? 'Danger' and 'Truth' in Foucault's Discussion of Parrhesia«, in: *Parrhesia* 4 (2008), 62-75. (http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia04/parrhesia04_ross.pdf [26.02.2011])
- Rothkamm, Jan, *Institutio Oratoria. Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza*, Leiden: Brill 2009.
- Rubidge, Bradley, »Descartes's Meditations and Devotional Meditations«, in: *Journal of the History of Ideas* 51 (1990), 27-49.
- Saar, Martin, »Ethisch-politischer Perfektionismus. Stanley Cavell und die praktische Philosophie.« *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007), 289-

- Scharfstein, Ben-Ami, *The Philosophers. Their Lives and the Nature of Their Thought*, New York: Oxford University Press 1989 (orig. 1980).
- Scharff, Robert C., »On Failing to be Cartesian: Reconsidering the 'Impurity' of Descartes's Meditation«, in: *International Journal of Philosophical Studies* 14 (2006), 475-504.
- Schaub, Mirjam, *Das Singuläre und das Exemplarische. Zu Logik und Praxis der Beispiele in Philosophie und Ästhetik*, Zürich: Diaphanes 2010.
- Schildknecht, Christiane, »Erleuchtung und Tarnung. Überlegungen zur literarischen Form bei René Descartes«, in: Gabriel, Gottfried, Schildknecht, Christiane (eds.), *Literarische Formen der Philosophie*, Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1990, 92-120.
- Schilpp, Paul Arthur (ed.), *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*. Evanston: Library of Living Philosophers, 1949.
- Schneider, Ulrich Johannes, *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990.
- Scholz, Heinrich, »Über das >cogito, ergo sum<«, in: *Kant-Studien* 36 (1931), 126-147.
- Schouls, Peter A., *Descartes and the Possibility of Science*, Ithaca: Cornell University Press 2000.
- Schuster, Shlomit C., *The Philosopher's Autobiography. A Qualitative Study*, Westport: Praeger 2003.
- Schütt, Hans-Peter, *Die Adoption des »Vaters der modernen Philosophie«*. Studien zu einem Gemeinplatz der Ideengeschichte, Frankfurt/M.: Klostermann 1998.
- Sepper, Dennis L., *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*, Berkeley u.a.: University of California Press 1996.
- ders., »The texture of thought. Why Descartes' Meditationes is meditational, and why it matters«, in: Gaukroger, Stephen, Schuster, John, Sutton, John (eds.), *Descartes' Natural Philosophy*, London: Routledge 2000, 736-750.
- Simon, Josef, »Descartes' »cogito« unter zeichenphilosophischem Aspekt«, in: Horn, Angelica, Schnädelbach, Herbert (eds.), *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, 77-102.

- Simpson, David, »Putting One's House in Order: The Career of the Self in Descartes' Method«, in: *New Literary History* 1 (1977), 83-101.
- Smith, Steven B., »An Exemplary Life: The Case of René Descartes«, in: *Review of Metaphysics* 67 (2004), 571-597.
- Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des Europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993 (orig. 1955).
- Speak, Gill, »An odd kind of melancholy: reflections on the glass delusion in Europe (1440-1680)«, in: *History of Psychiatry* 1 (1990), 191-206.
- Spits, Jerker, *Fakt und Fiktion. Die Autobiographie im Spannungsfeld zwischen Theorie und Rezeption*, 2008.
(<https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/1887/12931/1/Thesis.pdf>
[16.11.2011])
- Stock, Brian, *After Augustine. The Meditative Reader and the Text*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2001.
- Sturrock, John, *The Language of Autobiography*, Cambridge: Cambridge University Press 1993.
- Thielicke, Helmut, *Glauben und Denken in der Neuzeit*, Tübingen: Mohr 1988 (2. Auflage).
- Tornau, Hartwig, *Syntaktische und stilistische Studien über Descartes*, Leipzig: August Hoffmann 1900.
- Thomä, Dieter, *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007.
- Valéry, Paul, *Werke 4. Zur Philosophie und Wissenschaft*, Frankfurt/M.: Insel 1989.
- Van den Abbeele, Georges, *Travel as Metaphor. From Montaigne to Rousseau*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1992.
- Vendler, Zeno, »Descartes' Exercises«, in: *Canadian Journal of Philosophy* 19 (1989), 193-224.
- Volbers, Jörg, *Selbsterkenntnis und Lebensform. Kritische Subjektivität nach Wittgenstein und Foucault*, Bielefeld: Transcript 2009.
- Vollers-Sauer, Elisabeth, *Prosa des Lebensweges. Literarische Konfigurationen*

selbstbiographischen Erzählens am Ende des 18. und 19. Jahrhunderts, Stuttgart: M&P Verlag für Wissenschaft und Forschung 1993.

Wagner-Egelhaaf, Martina, Autobiographie, Stuttgart: Metzler 2000.

Watson, Richard A., Cogito ergo sum. The life of René Descartes, Boston: Godine 2002.

White, Hayden, The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1987.

ders., Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1978.

Yates, Frances A., The Art of Memory, London: Pimlico 1996 (2. Aufl, orig. 1966).

Žižek, Slavoj, Die Tücke des Subjekts, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.