

Kleutgen und die Erkenntnistheorie Descartes'

Von Leonhard Gilen S. J.

Kleutgen ist ursprünglich und von Hause aus Theologe, nicht Philosoph und nicht Erkenntnistheoretiker. Die theologische Situation, aus der heraus seine ersten großen Arbeiten erstanden sind, drängte ihn aber in philosophische und speziell erkenntnistheoretische Untersuchungen hinein. Den damals führenden Männern der theologischen Schulen in Bonn und Wien, Hermes und Günther, ging es weitgehend, Hermes sogar vorwiegend, um die philosophischen Grundlagen der katholischen Theologie¹. Günther wollte „mit Hilfe der cartesianischen Philosophie und der Dialektik Hegels eine rationale Grundlegung und Durchdringung der Offenbarungslehre schaffen“². Er stellte aber auch, ebenso wie Hermes, die Frage nach den Grundlagen der Philosophie selber. Und ein Hauptvorwurf, den Günther und Hermes gegen die patristische und besonders die scholastische Philosophie erhoben, betraf die erkenntnistheoretischen Fundamente der Philosophie und damit auch die Sicherheit und Standfestigkeit des theologischen Lehrgebäudes, das auf diesem Boden errichtet worden war. Die Philosophie der Vorzeit³, wie sie von Kleutgen zusammenfassend genannt wird, „soll es versäumt haben, sich über die Bedingungen und Grenzen alles Wissens Rechenschaft zu geben, und darum nicht nur einer festen Grundlage entbehrt haben, sondern auch durch den Mangel derselben, ohne es zu gewahren, auf Irrwege geleitet worden sein“ (16). Ähnliche Vorwürfe hat auch Descartes gegen die zu seiner Zeit allgemein herrschende aristotelisch-scholastische Philosophie gerichtet, besonders konzentriert in der Vorrede zu der von Abbé Picot besorgten französischen Übersetzung seiner *Principia Philosophiae*⁴.

Kleutgen selber war nicht der Meinung, daß man in der Philosophie der Scholastik schon eine vollendete Theorie der Erkenntnis nachweisen könne, wie die moderne Zeit sie mit Recht fordert. Manche Fragen, wie sie im Bereiche erkenntniskritischer Untersuchungen zu stellen sind, hat die Scholastik nicht ausführlich genug behandelt,

¹ Vgl. G. Hermes, *Einleitung in die christkatholische Theologie*. 1. Teil: Philosophische Einleitung², Münster 1832. — A. Günther, *Peregrins Gastmahl*, Wien 1830; *Janusköpfe für Philosophie und Theologie*, ebd. 1833.

² M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg 1933, 217.

³ Wir zitieren Kleutgen nach der 2. Aufl. seiner *Philosophie der Vorzeit*, Innsbruck 1878. Beim ersten Band geben wir nur die Seitenzahl an. Zur Bestimmung des Begriffes „Philosophie der Vorzeit“ vgl. 1—16.

⁴ *Oeuvres* (ed. Adam) 9 B, 1—20.

manche Zweifel der neuen Philosophie (des beginnenden 19. Jahrhunderts) kaum berührt (22). Und hier, „in diesem Mangel einer vollständigen Kritik des Erkenntnisvermögens“, sieht er auch den Grund dafür, „daß gewisse Fragen der Spekulation keine befriedigende Lösung fanden“ (22).

Die Forderungen, die Kleutgen an die Grundlagen der Philosophie stellt, sind sehr hoch. Sie decken sich sachlich mit den Gedanken, die Descartes in den vier Regeln des Discours und in den Meditationes niedergeschrieben hat. Auch die Formulierungen erinnern mehrfach an Descartes. Sie übertreffen ihn an Klarheit der Fassung und in der Konsequenz der Durchführung, erreichen aber weder die Originalität der Darstellung, die Descartes hatte und auch bewußt suchte, noch die Tiefe der verhaltenen Leidenschaft, die bei dem „Rationalisten“ Descartes fast beständig spürbar wird. Das Programm einer Grundlegung der Philosophie, wie sie ihm vorschwebt, gibt Kleutgen am Beginn seiner Philosophie der Vorzeit:

„Wir gelangen nur dadurch zur bewußten Erkenntnis der Wahrheit, daß wir entweder von Sätzen, deren Gewißheit wir bereits erfaßt haben, ausgehend neue Erkenntnisse suchen, oder gegebene Sätze auf solche, an deren Wahrheit sich nicht zweifeln läßt, zurückführen. Sowohl dieses Prüfen als jenes Suchen wäre unmöglich, wenn es in uns keine Erkenntnisse gäbe, die keine andere, durch die sie erst gewiß würden, voraussetzen. Es sind dies die Anfänge aller Spekulation: sie bestimmen, ihre Untrüglichkeit dartun, und ihr Verhältnis zu jeglichem Erkennen nachweisen, heißt der Philosophie ihre Grundlage geben“ (16).

Diese Forderungen sind in ihrer Klarheit sicher die Frucht eines jahrelangen Ringens mit den Problemen, das aber — ein weiterer bedeutender Unterschied gegenüber Descartes — zunächst von außen angestoßen worden ist. Sie sind das Ergebnis eines eingehenden Studiums der mittelalterlichen und neuzeitlichen Scholastik, der gründlichen Beschäftigung mit den Werken Descartes' und mit Kants Kritik der reinen Vernunft sowie der Selbstbesinnung und der scharfen Diskussionen, die durch Hermes und Günther im Raume katholischer Philosophie hervorgerufen und in kämpferischer Bewegung gehalten wurden. Diese Diskussionen und die durch sie bedingte Selbstbesinnung haben Kleutgen auf das Gebiet der Erkenntnistheorie geführt. Sie haben ihn genötigt, den Fragen nachzugehen, ob man in der scholastischen Philosophie sich genügend Gedanken gemacht hat über den Ausgangspunkt der philosophischen Spekulation, den Grund der Gewißheit und die Methode des Weiterschreitens, ob man einen Weg zu reflex gesicherter Erkenntnis gefunden oder ob man, um mit Descartes zu sprechen, sich „einer blinden Gefolgschaft des Aristoteles“ überlassen hat⁵. Es sind, wenn wir von dem geschichtlichen Interesse

⁵ Préface aux Principes de la philosophie. Oeuvres 9 B, 7.

Kleutgens absehen, sachlich die gleichen methodologischen Fragen, die auch Descartes gestellt hat, wenn sie auch nicht in so leidenschaftlicher und radikaler Weise vom methodischen Zweifel ausgehen wie bei Descartes, der seine Leser mahnt: „De iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus.“⁶

1. Der methodische Zweifel

Descartes hat an den Anfang seines philosophischen Weges den Zweifel gestellt, nicht, worauf Jaspers nach Kierkegaard aufmerksam macht, die Verzweiflung. Er beginnt mit dem „methodischen Zweifel des Verstandes, nicht mit dem existentiellen Zweifel des Glaubens“⁷. Und auch darin hat Jaspers recht, daß in diesem cartesianischen Zweifel eine doppelte Voraussetzung beschlossen ist: der in diesem Sinne Zweifelnde *führt sein Leben der Tat und der Praxis weiter*, auch ohne daß der Zweifel geklärt und die zur Frage stehende rationale Gewißheit erreicht ist; er nimmt weiterhin eine *absolute Wahrheit* an — wir möchten einschränkend sagen: die Möglichkeit einer absoluten Wahrheit, die der Mensch im Erkennen auch greifen kann. Die erste dieser beiden Voraussetzungen ist für die vorliegende Untersuchung nicht von unmittelbarer Bedeutung, sie wird auch von Kleutgen nicht aufgegriffen. Descartes selber begründet sie im dritten Teil seines Discours de la méthode⁸. Bedeutsamer dagegen ist die zweite Voraussetzung⁹. Denn sie betrifft die theoretischen Grundlagen der Philosophie, die Descartes seinem Leser vorlegt, „afin qu'on puisse iuger si les fondemens que j'ay pris sont assez fermes“¹⁰. Es geht also, wenn wir mit Kleutgen sprechen wollen, um „Erkenntnisse, die keine andere, durch die sie erst gewiß würden, voraussetzen“ (16). Man kann nun kaum behaupten, daß die Einsicht in die Existenz oder in die Möglichkeit einer absoluten Wahrheit keine anderen Erkennt-

⁶ Principia I, 1. Oeuvres 8, 5.

⁷ Descartes und die Philosophie², Berlin 1948, 16.

⁸ Oeuvres 6, 22—31.

⁹ Man hat gelegentlich Zweifel geäußert, ob Descartes diese Voraussetzung wirklich gemacht hat. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, daß schon der Discours laut Untertitel eine Methode an die Hand geben wollte, „pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences“, und daß die *Möglichkeit* eines richtigen Denkens und absoluter Wahrheiten im Discours nicht weiter begründet wird. — In der zweiten Meditation (7, 14) wird als Ziel der Untersuchung angegeben: „pergam . . . donec aliquod certi, vel si nihil aliud, saltem hoc ipsum pro certo, nihil esse certi, cognoscam“. Descartes supponiert also, ohne diesen Punkt einer weiteren kritischen Prüfung und Aufhellung zu unterziehen, daß seine Untersuchungen zu unbezweifelbaren und in diesem Sinne absolut wahren Erkenntnissen führen *können* und sicher, falls die Versuche zu anderen Erkenntnissen scheitern sollten, die eine Einsicht bringen, daß Sicherheit überhaupt unerreichbar ist.

¹⁰ Discours de la méthode: Oeuvres 6, 31.

nisse voraussetze. Sie kann schon aus diesem Grunde nicht an den Anfang eines methodisch von den Ursprüngen aus sich aufbauenden philosophischen Denkens gestellt werden. Vielmehr müßte sie nach den Gedanken Descartes' entweder aus dem Selbstbewußtsein des Menschen oder aus der Wahrhaftigkeit Gottes aufgehellt und sichergestellt werden. Aber eine solche Aufhellung absoluter Wahrheit aus der Wahrhaftigkeit Gottes scheint die Existenz einer absoluten Wahrheit und Notwendigkeit einer solchen Wahrheit wiederum zu supponieren. So müßte also eine Begründung dieser Supposition aus dem Selbstbewußtsein gegeben werden, ein Versuch, den Descartes nicht macht und, da es sich hier um ein Essenzialurteil handelt, nach seinen eigenen Prinzipien auch kaum machen kann¹¹. Denn alle Aussagen, die über den durch das ‚Je pense, donc je suis‘ umschriebenen Kreis unmittelbarer Bewußtseinspräsenz und die aus der Idee eines höchsten Wesens abzuleitende Existenz Gottes und seiner Eigenschaften hinausgreifen, können erkenntniskritisch nur gesichert werden durch die Wahrhaftigkeit Gottes¹².

Den methodischen Zweifel selber bejaht Kleutgen in aller Entschiedenheit. Dieser Zweifel darf nicht nur am Anfang philosophischer Selbstbesinnung stehen. Er muß die philosophische Untersuchung im Verlaufe ihrer ganzen Entwicklung begleiten, so wie wir in anderen Wissenschaften „unbedenklich diese Methode befolgen“ (368). Er ist auch auf die Grundlagen der natürlichen Religion auszudehnen, und ein solches Vorgehen bedeutet nicht, wie der Traditionalist Ventura meinte, dasselbe wie „das Prinzip des Protestantismus von der Theologie in die Philosophie hinübertragen“ (368). Die Klage Venturas, „daß auch die katholischen Theologen der neueren Zeit sich allmählich von dem Wege der Väter und Scholastiker in die Irrgänge des cartesianischen Zweifels haben verlocken lassen“ (363), findet bei Kleutgen keinen Widerhall. Er weist vielmehr nach, daß auch die Väter, jedenfalls Augustinus, auf den die Traditionalisten sich vielfach beriefen (376—382), und die Scholastiker (382—396) die Rechte des methodischen Zweifels anerkannt und tatsächlich mit ihm gearbeitet haben.

Um die Theorie und die Praxis des methodischen Zweifels bei Augustinus aufzuweisen, geht Kleutgen nicht so sehr auf die bekannten Stellen aus *De trinitate* und *Contra academicos* ein. Er teilt vielmehr den ganzen Gedankengang des Werkes *De libero arbitrio* mit, soweit er für diese Frage aufschlußreich ist.

¹¹ Vgl. auch seine erkenntniskritische Stellung zu den *Principia per se nota*, weiter unten 64.

¹² Über die Ausdehnung des Zweifels auch auf die Mathematik und die höchsten Prinzipien des Seins und der Erkenntnis vgl. *Principia philosophiae* I, 5. *Oeuvres* 8, 6.

Die eigene Existenz ist für Augustinus, genau wie für Descartes, das manifestissimum exordium alles sicheren Philosophierens. Der Zweifel darf nach Augustinus ebenso wie nach Descartes auf alles ausgedehnt werden, was überhaupt zweifelhaft werden kann. An der eigenen Existenz findet der Zweifel aber seine Grenze. An ihr kann nicht gezweifelt werden. Daher die Frage des hl. Augustinus: „An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?“

Augustinus faßt diesen seinen Gedanken des sicheren Beginns allerdings nicht genau in die gleichen Worte wie Descartes. Es ist bei ihm nicht das ‚Cogito ergo sum‘, sondern das ‚Vivo ergo sum‘, das an den Anfang der Spekulation als völlig unbezweifelbarer Ausgangspunkt zu stellen ist. Damit ist aber unmittelbar das intelligere verbunden: „Intelligisne ista duo (vivere et esse) esse verissima? E. Prorsus intelligo. A. Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intelligere te.“¹³ Auf diese Augustinusstelle hatte auch Arnauld in seinen Responsiones zu den Meditationen von Descartes aufmerksam gemacht¹⁴. Aus den Briefen ist nicht zu ersehen, ob Descartes diese Kapitel bei Augustinus selber nachgelesen hat. In einem Brief vom November 1640 weist Descartes mit Recht auf die völlig verschiedene Auswertung dieser Gedanken bei ihm und bei Augustinus hin¹⁵. Wenn er dagegen weiter von der restlosen Selbstverständlichkeit und beinahe Platttheit dieser Gedanken spricht, so steht diese Bagatellisierung in einem bemerkenswerten und für die Psychologie Descartes' bezeichnenden Gegensatz zu den von verhaltener Begeisterung getragenen Ausführungen über das ‚Dubito‘ und ‚Cogito ergo sum‘, die wir aus dem Discours, den Meditationen und den Principia kennen.

Neben dem cartesianischen Zweifel, den Kleutgen in seiner vollen Ausdehnung bejaht, steht in seiner Philosophie der Vorzeit der Zweifel des Hermes, von ihm als „wirklicher und absoluter Zweifel“ abgelehnt (341—357). Zwar meint eine neuere Arbeit zum Problem der theologischen Erkenntnis, „die Reduktion des Wissens auf das unmittelbare Bewußtsein vollziehe sich bei Hermes offensichtlich mit Hilfe des cartesianischen Zweifels“. Aus einer Reihe von Stellen aus der Philosophischen Einleitung des Hermes, besonders aus dem langen Vorwort¹⁶, studiert und analysiert, geht, wie uns scheint, mit aller Deutlichkeit hervor, daß der Zweifel des Hermes existentieller Art war und wesentlich verschieden ist von Descartes' Zweifel.

¹³ De libero arbitrio II, 2.

¹⁴ Oeuvres 7, 197 f.; vgl. auch den Brief Descartes' an Mersenne vom 21. 4. 1641. Oeuvres 3, 358.

¹⁵ Oeuvres 3, 247.

¹⁶ Einleitung in die christkatholische Theologie. 1. Teil: Philosophische Einleitung², Münster 1831, V X XV.

Hermes hat Descartes übrigens nicht studiert, obwohl manche seiner Formulierungen stark an ihn erinnern und auch die Beschreibung der eigenen Erlebnisse auf dem Wege seines Suchens und Forschens immer wieder den Gedanken an die Partien aus dem Discours und den Meditationes aufsteigen läßt, in denen Descartes von der Entwicklung seiner grundlegenden philosophischen Anschauungen spricht. So faßte Hermes den Entschluß, „von nun an selbst zu philosophieren, aber nichts als wirklich und wahr oder als nicht wirklich und nicht wahr anzunehmen, solange ich noch zweifeln könnte, und zu dem Ende Phantasie und Gefühl überall auszuschließen“¹⁷. Die Stellung des Hermes unterscheidet sich von der Descartes' insofern, als dieser die Behauptungen, gegen die ihm ein Zweifel aufstieg, von vornherein als „absolument faux“¹⁸ ablehnt. Er will versuchen, ob er auf diesem Wege völliger Ablehnung jeder unsicheren Behauptung zu gänzlich unbezweifelbaren Einsichten kommen kann. Hermes dagegen läßt hier sein Urteil in der Schwebe. Er will, in diesem Punkte durchaus cartesianisch, „überall so lange als möglich zweifeln und da erst definitiv entscheiden, wo er eine absolute Nötigung der Vernunft zu solcher Entscheidung vorweisen konnte“¹⁹. Überdies hatte er auch eingesehen, „daß es für den Menschen kein sicheres Kriterium der Wahrheit gebe außer der Notwendigkeit allein“²⁰. Diese deckt sich jedoch nicht mit der *cognitio clara et distincta* des Descartes, der wir unsere Zustimmung nicht versagen können und die von ihm als Kriterium der Wahrheit aufgestellt wird. Vielmehr gibt es nach Hermes „für den Menschen kein sicheres Fürwahrhalten aus Einsicht“²¹, eine These, die sich in keiner Weise mit der Erkenntnistheorie Descartes' vereinigen läßt. Daß Hermes keine nähere Kenntnis von Descartes hatte, ist zweifelsfrei aus seinen eigenen Berichten zu ersehen. Nach einigen Versuchen mit der alten Metaphysik begann er mit dem Studium der neuen Philosophie, und zwar mit Kant, den er als Urheber der neuen Philosophie bezeichnet, und mit den Systemen, die sich an Kant angeschlossen²².

2. Das Selbstbewußtsein

Mit dem ‚*Cogito ergo sum*‘ hat Descartes den festen und nicht mehr zu bezweifelnden Ausgangspunkt eines kritisch gesicherten philosophischen Denkens gewonnen. Im ‚*cogito*‘ und auch im ‚*sum*‘ ist das Ich des Menschen ihm selber unmittelbar präsent: das erkennende Subjekt ist gleichzeitig Objekt der Erkenntnis geworden, wenigstens soweit die wirkliche Existenz des Subjektes in Frage steht. Unter ständiger kritischer Sicherung seiner Gedanken will Descartes von hier aus weiterschreiten. Dabei kommt es zunächst noch nicht darauf an, über das Ich hinauszugehen. Aber das Ich selber, wie es im Bewußtsein, im Vollzuge des Denkens gegenwärtig ist, muß näher untersucht werden: „*Nondum satis intelligo, quisnam sim ego ille qui iam necessario sum.*“²³

¹⁷ A. a. O. VIII. ¹⁸ Discours. Oeuvres 6, 31.

¹⁹ A. a. O. X. ²⁰ A. a. O. XI. ²¹ A. a. O. 135.

²² A. a. O. VII. — Vgl. aber auch seine Kritik am „*Cogito ergo sum*“, das er entgegen der ausdrücklichen Erklärung Descartes' als Versuch eines Beweises für die Wirklichkeit des Ich auffaßt (278—281).

²³ Oeuvres 7, 25.

Es geht also jetzt um die Beschaffenheit des Seins, das ich im ‚Cogito ergo sum‘ erfasse, um die Frage nach dem Sosein. Dabei gilt der erkenntnistheoretische Grundsatz: „Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum“²⁴. Und was ist dieses ‚necessario verum‘? „Ich bin, ich existiere, ich bin eine ‚res cogitans‘, und zwar nur eine ‚res cogitans‘.“ Dann geht Descartes einen Schritt weiter und erklärt diese ‚res cogitans‘: „id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae“. In dieser Erklärung des Soseins der ‚res cogitans‘ werden eine Reihe von Identitäten behauptet, und es ist keineswegs unmittelbar einsichtig, daß diese Behauptungen „notwendig wahr“ seien und daß man gegen sie auch kein ‚minimum dubitationis‘ geltend machen könne. Ist das ‚sum‘, wie es im Selbstbewußtsein erfaßt wird, wirklich und einfachhin identisch mit der ‚res cogitans‘, oder müssen wir nicht, entsprechend der zweiten und dritten Regel, den zusammengesetzten Begriff der ‚res cogitans‘ in seine Bestandteile zerlegen und uns dann fragen, ob und inwieweit das ‚sum‘ mit der ‚res‘ und wie weit es mit dem ‚cogitare‘ identisch ist? Sicher decken sich die Begriffe ‚sum‘, ‚res‘ und ‚cogitare‘ nicht vollständig. Descartes macht ja auch selber einen dualistisch überspitzten Unterschied zwischen der ‚res cogitans‘ und der ‚res extensa‘. Wenn aber das ‚sum‘ mit dem ‚cogitare‘ identisch ist, dann könnte es doch sein, ja es müßte eigentlich so sein, daß ich nur existiere, solange ich denke, eine Frage, die Descartes sich auch selber ausdrücklich stellt. Dann wäre ich außerhalb meines Denkens auch keine ‚res‘ mehr, es würde sich vielmehr, sobald das Denken aussetzt, eine Nichtung des Ich vollziehen: „Illico totus esse desinerem.“ Freilich würde auch durch diese Nichtung das ‚Cogito ergo sum‘ immer noch als absolut sichere Wahrheit bestehen bleiben, zeitlich auf die Dauer der Denkakte beschränkt. Aber eine weiterführende Untersuchung über das Sosein dieses Ich wäre unmöglich, weil diese Untersuchung eine den gegenwärtigen Denkakt transzendierende Dauer des Ich voraussetzt. Die Antwort auf diese Bedenken wird von Descartes nicht in voller Klarheit und sicher nicht in der Weise gegeben, daß man „keine Gelegenheit mehr habe, sie in Zweifel zu ziehen“²⁵. Auch nach Descartes ist der Mensch im Sein nicht voll identisch mit dem Denken. Das Dasein und auch Sosein des Menschen, nach dem hier gefragt wird, kann nicht restlos in das Denken aufgelöst werden. Jenseits des Denkens in seinen verschiedenartigen Vollzügen („Zweifeln, Verstehen, Behaupten, Verneinen, Wollen, Nichtwollen, auch Imaginieren und sinnhaft Erkennen“²⁶) steht das Subjekt, die ‚res‘, die ihrer Existenz nach in allen diesen Prozessen gleichfalls der unmittelbaren Erkenntnis gegenwärtig ist. Wir müssen also die ‚res

²⁴ A. a. O. 27.²⁵ Discours de la Méthode. Oeuvres 6, 18.²⁶ Oeuvres 7, 28.

cogitans', den Begriff der ‚res cogitans‘ noch um einen Grad näher bestimmen und sagen: Das Ich ist ein Seiendes, das denken *kann*; es ist nicht voll identisch mit dem Denken, aber es trägt in sich die Fähigkeit des Denkens. Aber mit dieser auch außerhalb des Vollzuges bestehenden Fähigkeit des Denkens, über deren ontologische Natur einstweilen noch nichts ausgemacht wird, ist das Ich gleichfalls nicht voll identisch. Gegen diese Meinung scheint zu sprechen, daß Descartes die ‚res cogitans‘ als „mens sive animus, sive intellectus, sive ratio“ bezeichnet. Zwar können mens, intellectus und ratio unter den Begriff der Denkfähigkeit zusammengefaßt werden; beim Begriff des ‚animus‘ ist das kaum möglich. Aber Descartes selber gibt in seiner Beantwortung der *Obiectiones tertiae* eine Erklärung, die keinen Zweifel über den Sinn seiner Worte läßt. Mit diesen Ausdrücken wollte er nicht die Erkenntnisfähigkeit als solche, sondern das Subjekt bezeichnen, das mit diesen Fähigkeiten begabt ist. Er will keine Identität (d. h. keine totale Identität) von ‚res intelligens‘ und ‚intellectio‘, von ‚res intelligens‘ und intellektiver Erkenntnisfähigkeit behaupten. Gerade der im Selbstbewußtsein sich offenbarende Unterschied von Erkenntnisakt und Subjekt der Erkenntnis und der daraus erschlossene Unterschied von intellektiver Erkenntnisfähigkeit und dem Träger dieser Fähigkeit führt ihn zu der Aufstellung der ‚res sive substantia‘ cogitans²⁷.

Der Weg, auf dem Descartes zu der Gleichsetzung von ‚res‘ und ‚substantia‘ cogitans kommt, ist noch näher zu beleuchten. Hinweise darauf finden sich in den *Secundae responsiones*. Sie klären das Problem allerdings nicht restlos²⁸. Er definiert dort die Substanz und geht dabei von der Idee der Substanz aus, die wir in uns selber, in unserem Denken unmittelbar vorfinden. Sie ist eine ‚res‘, in der als ihrem Subjekt die Eigentümlichkeiten, Qualitäten, Attribute existieren, deren Existenz wir perzipieren. Die Gedanken müssen aber als solche Attribute des Ich aufgefaßt werden, als Attribute und Qualitäten des Ich erscheinen sie „unmittelbar im Bewußtsein“. Das Ich ist eine ‚res‘, in der die Gedanken als reale Attribute existieren, damit ist es Substanz. Dann fügt Descartes, immer noch auf der im Bewußtsein unmittelbar gegenwärtigen *Idee* der Substanz fußend, einen neuen und allgemeingeltenden Beweisgrund für die Realität der Sub-

²⁷ Oeuvres 7, 174. Zum Verständnis des cartesianischen Sprachgebrauches sei auf die Bemerkung hingewiesen, mit der er den wechselnden Sinn des Wortes ‚cogitatio‘ angibt: „Cogitatio interdum pro actione, interdum pro facultate, interdum pro re in qua est facultas sumi solet.“ — Vgl. auch 161: „Substantia, cui immediate inest cogitatio, vocatur Mens.“

²⁸ Nach Heimsoeth liegt die uneingestandene Annahme einer doppelten Substanz von Anfang an den Untersuchungen über das „Cogito ergo sum“ und die Existenz körperlicher Dinge zugrunde. Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz, Gießen 1912—1914, 1, 137.

stanzen bei, der aber nicht mehr auf einem unmittelbar einsichtigen Existenzialurteil beruht. Er enthält vielmehr eine Wesensaussage, und Descartes beruft sich dabei auf den Erkenntniswert des *lumen naturale*, über dessen Existenz und erkenntnistheoretische Bedeutung der Verfasser der Meditationen aber weder hier noch später kritische Untersuchungen anstellt: „Naturali lumine notum est, nullum esse posse nihili reale attributum.“²⁹ Das Wesensurteil über die Unmöglichkeit einer Bestimmung des Nichts durch reale Attribute untersteht an dieser Stelle der Untersuchung noch der Möglichkeit des Zweifels, müßte also, wiederum nach den Grundsätzen von Descartes, vorläufig als falsch abgelehnt werden. Der Weg zur Verifizierung wäre eine Untersuchung der im Bewußtsein unmittelbar gegebenen Idee des Nichts. Denn unser Wissen von den Dingen beruht, wie Descartes in einem Brief an Gibieuf darlegt, ausschließlich auf den Ideen, die wir von den Dingen haben. Nach diesen Ideen müssen wir über sie urteilen und „wir müssen sogar denken, daß alles, was diesen Ideen widerspricht, absolut unmöglich ist und Kontradiktion impliziert“³⁰.

Kleutgen (2, 453—561) hat zwar in mannigfacher Hinsicht eine andere Auffassung von der *natura mentis humanae* als Descartes. Er huldigt nicht dem schroffen Dualismus des Descartes, nach dem eine innere und substantielle Vereinigung von ‚*res cogitans*‘ und ‚*res extensa*‘ unmöglich ist und darum auch das Wesen des Menschen in die Sphäre des Geistes verlagert werden muß. Die körperhaften Wesenheiten sind dem Erkennen unmittelbar zugänglich, und die relativ spät in Analogie zu Körperhaftem gebildete Idee des Menschengeistes wird nicht in jedem Gedanken gleichzeitig mitgedacht. Aber auch nach Kleutgen offenbart das Wesen des Geistes sich im Selbstbewußtsein des Menschen. Nur im Selbstbewußtsein kann der Mensch sein Erkennen selber „zum Gegenstand seiner Betrachtung machen, über seine Beschaffenheit urteilen und so zur Gewißheit gelangen. Auf diese Weise ist das Selbstbewußtsein Grund aller und jeder Gewißheit“, eine Lehre, die, wie Kleutgen gegen Günther meint, auch von den Scholastikern in aller Eindeutigkeit vorgetragen worden ist (530).

Von der Frage nach dem *Selbstbewußtsein* unterscheidet Kleutgen die Frage nach der *Selbsterkenntnis*. Es ist eine Unterscheidung, die sachlich mit den um das Ich, seine Existenz und seine Natur kreisenden Fragen der ersten und zweiten Meditation Descartes' identisch ist: „*an sim ego*“ und „*quisnam sim ego ille qui iam necessario sum*“³¹. Im Selbstbewußtsein erfaßt der Mensch die eigene Existenz, sie ist im Vollzuge seiner Tätigkeiten mitgegeben, das Ich ist in diesen Vollzügen als deren Prinzip dem Erkennen unmittelbar gegenwärtig. Bei der *Selbsterkenntnis* geht es aber darum, die Eigenart und das Wesen,

²⁹ Oeuvres 7, 161.³⁰ Oeuvres 3, 476.³¹ Oeuvres 7, 25.

das Sosein dieses Ich in den Blick zu bekommen. Dabei kommt es noch gar nicht darauf an und ist vielleicht auch gar nicht möglich, dieses Sosein nach seiner ganzen Fülle zu umgreifen. Jedenfalls müssen einige konstituierende Züge oder Seiten dieses Soseins zugänglich werden. Sonst kann von einer wirklichen Selbsterkenntnis und einer Antwort auf die Frage: „quisnam sim ego ille“, nicht gesprochen werden.

Auch diese Erkenntnisse ruhen unmittelbar auf den Phänomenen des ‚cogito‘, die im Selbstbewußtsein gegenwärtig sind. In der Reflexion wird die Natur, das ‚Quale‘ unseres Denkens als solchen, uns zugänglich und offenbar, „durch abstrahierende und vergleichende Betrachtung“, wie Kleutgen sagt (172), allerdings ohne diese Gedanken in einer näheren und für unsere Zwecke eines Vergleiches mit der cartesianischen Erkenntnistheorie wünschenswerten Analyse eingehender zu verfolgen.

Kleutgen teilt zwar nicht die Auffassung Descartes', daß die Seele nichts sei „qu'une chose qui pense“. Die Seele existiert auch außerhalb ihrer Gedankenprozesse und unabhängig von den sich vollziehenden Gedankenabläufen. Auch innerhalb der Gedanken ist uns nicht die Idee der Seele selber als einer ‚res cogitans‘ etwa in der Art eines dunkel bewußten Objekts gegeben, das in einer bloßen Heraushebung des adäquaten Gedankengehaltes erfaßt werden könnte. Aber auch nach Kleutgen offenbart sich im Selbstbewußtsein des Menschen „dem Geiste nicht nur sein Leiden und Tun, sondern durch dasselbe auch sein Wesen und Sein, weil es in demselben als das Leidende und Tuende gegenwärtig ist. Der Denkende, so hatte der hl. Thomas lange vor Cartesius gesagt³², kann an seinem Sein nicht zweifeln, weil er durch sein Denken selbst zur Einsicht kommt, daß er ist“ (578). Dann bleibt allerdings noch zu fragen, worin das Wesen des Geistes liegt und welcher Weg zur Kenntnis dieses Wesens führt, wie diese „Offenbarung“ zu verstehen ist. Dieses Wesen und Sein der Seele kann nicht in bloßer Reflexion auf den Inhalt der Gedanken gefunden werden, weil es nicht ‚mit‘-gedacht war. Aber in einer „Prüfung“, wie Kleutgen sagt, in einer Reflexion nicht nur auf den Inhalt der Gedanken, sondern auch auf den Vollzug des Denkens und auf die ontologischen Bedingungen für die Möglichkeit dieses Vollzuges erfaßt der Geist sein Denken, „sein Leiden und Tun“, seine Aktivität und seine Rezeptivität. Sein Denken sieht er als eine neu sich vollziehende Aktualität, das aus einem zeitlich und ontologisch vorgeordneten Stadium der Passivität herauswächst. In diesem Leiden und Tun ist der Geist selber als der Leidende und Tuende gegenwärtig und kann darum auch bei einer

³² Kleutgen schwebt hier wohl ein Thomaszitat vor, das er vorher einmal anführt (178): „Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim, quod cogitat, percipit se esse.“ De ver. q. 10 a. 12 ad 7.

Reflexion auf dieses Leiden und Tun, auf diesen Übergang von Passivität zu Aktivität erkannt werden. „In seinem Selbstbewußtsein findet der Geist sich als ein Prinzip, dem es gegeben ist, aus der wirklichen Erscheinung das wirkliche Wesen, das Noumenon aus dem Phänomenon zu erfassen.“ (578)

Ist aber mit diesen Gedanken, die Kleutgen ebenso wie Descartes auf dem Selbstbewußtsein und dessen unbezweifelbarer Wirklichkeit aufbaut, das Wesen des Geistes anders und göltiger bestimmt als bei Descartes? Nach Descartes ist der Geist, die Menschenseele, eine auf Denken hin angelegte ‚res‘ oder auch ‚Substanz‘³³. Nach Kleutgen ist der Menscheng Geist ein auf Leiden und Tun (darunter fällt auch das Erkennen) angelegtes Prinzip; und diese seine Eigenart wird, anders als bei Descartes, „aus dem Gebiete der Erscheinungen, die angeschaut werden, . . . wenn auch nicht geschaut, doch erkannt“ (579). Außerdem erkennen wir im Selbstbewußtsein, in Reflexion auf das Selbstbewußtsein, nicht nur die dem Menscheng Geist wesenhafte Bezogenheit auf Erkennen — das meint auch Descartes —, wir erkennen darüber hinaus die Sonderartung des Menscheng Geistes, „aus wirklichen Erscheinungen das wirkliche Wesen zu erfassen“. Dabei bewegen wir uns zunächst nur auf dem eng eingegrenzten Boden des Selbstbewußtseins. Auch die Wesenserkenntnis, um die es hier geht, ist weit davon entfernt, das Wesen des Geistes schon hier in seinen Tiefen zu ergreifen. Das ist nicht der Sinn der Behauptung, „daß wir aus unserem Denken unser Wesen erkennen“. Der Satz besagt vielmehr „zunächst nichts anders, als daß wir in uns nicht bloß die Tätigkeit des Denkens, sondern auch den tätigen Grund desselben finden“ (579). Der Weg, um tiefer in das Wesen des Geistes und des denkenden Ich überhaupt einzudringen, ist die Reflexion auf die mannigfaltige Artung jener Bewußtseinsphänomene, die als solche unmittelbar gegeben sind. Von hier aus „können wir auch über die Beschaffenheit des tätigen Grundes weitere Aufschlüsse erhalten“ (579), weil dieser Grund nach den verschiedenen Seiten des ihm eigenen Seins und Wesens in den Erscheinungen sich offenbart.

In diesen Reflexionen über die Abhängigkeit der Phänomene des Selbstbewußtseins vom Geiste als deren Seinsgrund gewinnen wir aber auch die Begriffe des Seins und der Erscheinung, des Grundes und der Phänomene überhaupt. Aus *ihnen* erkennt der Geist, „daß jede Erscheinung ein Sein zum Prinzip und Substrat haben muß“ (529). Mit diesen Begriffen erfaßt er „die Natur des Seins und des Erscheinens“. Er erkennt, daß die Prinzipien nicht in dem besonderen Sein gegründet sind, das der Erfahrung (in unserem Stadium der Betrachtungen: dem

³³ Secundae Responiones 7, 161.

Selbstbewußtsein) zugänglich ist. Sondern umgekehrt: Sie sind „die Gesetze, die allem, was wir von dem besonderen Sein erkennen, zu Grunde liegen“ (530). Diese Erkenntnis der Prinzipien hat, in einem methodischen Aufbau philosophischer Erkenntnisse, das Selbstbewußtsein zur Voraussetzung. Die Urteile, mit denen wir diese Prinzipien aussprechen, sind aber trotzdem unmittelbar einsichtige Essenzialurteile. Die ihnen vorgängigen unmittelbar einsichtigen Existenzialurteile (die Urteile über die Existenz der Bewußtseinsphänomene) sind die Bedingung dafür, daß die genannten Essenzialurteile überhaupt möglich werden. Sie sind aber nicht das objektive Erkenntnismedium, in dem die Wahrheit dieser Urteile einsichtig wird. In diesem Sinne der Voraussetzung ist aber das Selbstbewußtsein allumfassende Bedingung für die Möglichkeit, „Grund aller und jeder Gewißheit“, und diese These „haben auch die Scholastiker auf das bestimmteste gelehrt“ (530). In dieser Weise beruht auch nach Kleutgen alle sichere Erkenntnis auf dem *Cogito ergo sum*.

3. Die philosophischen Prinzipien

Gegen Descartes ebenso wie gegen Günther hat Kleutgen das große Bedenken, daß sie zwar im Selbstbewußtsein einen festen und unbezweifelbaren Standort für den Beginn philosophischen Denkens gefunden haben³⁴, aber über diesen Standort nicht hinauskommen, weil sie keine hinreichenden Untersuchungen über die philosophischen Prinzipien angestellt haben. Es ist ihnen nicht möglich, „von diesem Punkte aus voranzuschreiten, und zu einem Wissen sowohl über die Beschaffenheit des eigenen Seins als auch über die Wirklichkeit und Beschaffenheit des fremden Seins zu gelangen“ (530)³⁵.

Descartes hat zwar mehrere Prinzipien der Philosophie aufgestellt, und in allen seinen Versuchen, in den Fragen der Metaphysik, der Mathematik und der Naturwissenschaften zu kritisch gesicherter Klarheit zu kommen, arbeitet er mit diesen Prinzipien. Schon sein Wahrheitskriterium ist ein solches Prinzip: „*Illud omne esse verum, quod valde clare & distincte percipio.*“³⁶ Bei dieser *Regula generalis* bleibt aber noch die Schwierigkeit bestehen, richtig auszumachen, welche Erkenntnisse als „distinct“ zu bezeichnen sind³⁷. Außerdem hat Descartes aber auch erfahren, zum mindesten in der Beobachtung anderer,

³⁴ In seinen Meditationen erinnert Descartes an den Archimedischen Punkt, *Oeuvres* 7, 24.

³⁵ Zur Lehre Günthers vgl. das Kapitel: Günther und die Scholastik über die tiefere Begründung der Prinzipien (486—501). — A. Günther und J. H. Pabst, *Janusköpfe*, Wien 1834, 319—329.

³⁶ *Meditationes* 7, 35; *Discours* 6, 33.

³⁷ *Discours* a. a. O.

daß evidente Einsichten sich später als irrig erwiesen haben. Und dann ist ihm tief eingewurzelt die Überzeugung, daß ein allmächtiger Gott existiert, der ihn in seiner speziellen Erkenntnisstruktur geschaffen hat. Könnte es nicht sein, daß er infolgedessen zwar immer und mit gleicher Evidenz in Fragen der Arithmetik und Geometrie z. B. zu völlig gleichbleibenden Urteilen gelangt, aber doch immer einem Irrtum verhaftet ist?

Auf diesen Erwägungen beruht ein zweites philosophisches Prinzip Descartes': die Wahrhaftigkeit Gottes ist der Garant der Wahrheit: „*Hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse.*“³⁸ Mit diesem Prinzip übersteigt Descartes allerdings notwendigerweise die bisher streng gewahrte Bewußtseinsimmanenz. Die Untersuchung der Ideen, wenn sie rein in sich selber, als Bewußtseinsinhalte genommen werden, mag noch im Rahmen des ‚*Cogito ergo sum*‘ liegen. Das gilt auch noch für die Frage der Verifizierung von Ideen wie „*res, veritas, cogitatio*“, die Descartes als Beispiele anführt³⁹. Selbst die Frage nach dem im reinen Bewußtsein sich manifestierenden Unterschied im Ursprung der Ideen, der für die Gottesbeweise Descartes' von fundamentaler Bedeutung ist, kann noch im Bereiche der Bewußtseinsimmanenz gestellt und, wenigstens für viele Ideen, in diesem Bereiche auch geklärt werden. Auch der Aufweis von Ideen, die sich auf ein Nicht-ich beziehen, „*quae tamquam a rebus extra me existentibus desumptae . . . non a mea voluntate ac proinde non a me ipso pendent*“⁴⁰, kann in diesem engen Raum durchgeführt werden. Aber die bisher in methodischer Sauberkeit eingehaltene Grenze des Bewußtseins wird nicht mehr gewahrt, wenn man behauptet, daß diesen Ideen (Gott, Außendinge) eine extramentale Realität entspreche, die gar eine Ähnlichkeit mit dieser Idee haben und vielleicht sogar deren Ursache sein soll, wie Descartes es jedenfalls für die Idee Gottes behauptet.

Es ist zu fragen, ob und inwieweit Descartes in seinem kritisch sichernden Vorgehen diese Transzendenz zu Gott als dem Schöpfer und absolut Wahrhaftigen zu rechtfertigen weiß. Er nimmt für diesen zweifellos entscheidenden Fortschritt seiner Gedanken ein drittes philosophisches Prinzip in Anspruch, das Kausalitätsprinzip, wie wir heute sagen würden, die wesenhaften Abhängigkeitsverhältnisse, die zwischen Wirkung und Ursache bestehen: „*Tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente & totali, quantum in eiusdem causae effectu.*“⁴¹

³⁸ *Meditationes* 7, 36.

³⁹ A. a. O. 7, 38.

⁴⁰ A. a. O.

⁴¹ A. a. O. 7, 40. — Der sog. ontologische Beweis für die Existenz Gottes, den Descartes in den *Meditationes* an die dritte, in den *Principia* an die erste Stelle setzt, kann vielleicht auch ohne den Rückgriff auf die kausalen Verhältnisse geführt werden. Descartes selber schreibt allerdings: „*Considerationem causae efficientis esse primum & praecipuum medium, ne dicam unicum, quod*

Um aber diese Überlegungen über das Verhältnis von Wirkung und *causa efficiens* zu stützen und einsichtig zu machen, beruft Descartes sich auf das *lumen naturale*. Er nimmt ein bisher von ihm noch nicht erörtertes philosophisches Prinzip zu Hilfe, das gleichfalls jeden Zweifel ausschließen soll: „*Quaecumque lumine naturali mihi ostenduntur . . . nullo modo dubia esse possunt.*“⁴² Das ‚*lumen naturale*‘ darf nicht mit ‚der Natur‘ oder mit einem spontanen ‚*impetus naturalis*‘ verwechselt werden. Dieser ‚*impetus naturalis*‘ hat ihn schon häufig bei ethischen Konflikten in die Irre geführt, auch auf dem Gebiete der reinen Theorie kann man ihm nicht vertrauen. Anders bei den Offenbarungen des ‚*lumen naturale*‘.

Wenn man vom *Discours* und der ersten Meditation Descartes' herkommt und sich von den dort aufgestellten Forderungen nach scharfer kritischer Sichtung und einer *dubitatio universalis*, soweit sie möglich ist, leiten läßt, dann verlangt man bei diesem neuen philosophischen Prinzip nach einer Begründung, die keinen Zweifel mehr gestattet. Die Begründung, die Descartes gibt, liegt darin, „daß es keine andere Fähigkeit geben kann, der ich in gleicher Weise vertraue wie diesem *lumen*, und die mich belehren könnte, jene Erkenntnisse (*ut quod ex eo quod dubitem, sequatur me esse & similia*) seien nicht wahr“⁴³. Daß diese knappe Begründung keinerlei Zweifel mehr bestehen lasse über den erkenntnistheoretischen Wert dieses ‚*lumen*‘, über sein Verhältnis zu anderen Fähigkeiten, über den Bereich, auf den es sich ausdehnt, kann man wohl kaum behaupten⁴⁴. Außerdem weist Descartes in den *Responsiones secundae* ausdrücklich darauf hin, daß dieses ‚*lumen naturale*‘, durch vorgefaßte Meinung unterdrückt werden kann⁴⁵.

Es ist nun zu fragen, ob wir in der Lage sind, den schon von Arnauld und Gassendi erhobenen Vorwurf⁴⁶ eines *circulus vitiosus* in der Wissenschaftsbegründung zurückzuweisen, besonders wenn wir uns die cartesianische Begründung des Kausalitätsprinzips vor Augen halten. Descartes selber beruft sich in seiner Antwort auch zu diesem Einwurf auf den Unterschied zwischen einer unmittelbar gegenwärtigen und einer nur erinnerten Evidenz⁴⁷. Dieser Unterschied ist in der Sache identisch mit der verschiedenen Evidenz, die den nur erinnerten Konklusionen der Beweise zukommt und derjenigen, die bei der Beweisführung selber auf der Einsicht in die Gründe beruhte. Falls die Beweisgründe uns nicht gegenwärtig sind — und nur für diesen Fall — kann die in der Erinnerung heraufgeholte Konklusion bloß in der Voraussetzung der Existenz und der Wahrhaftigkeit Gottes als sicher gelten. Die Existenz Gottes selber aber, das Prinzip also, auf dem diese Sicherung ruht, wird auf einem anderen Wege aus dem Stadium der Bezweifelbarkeit herausgehoben: „*quoniam ad rationes quae id probant attendimus*“⁴⁸. Es fragt sich aber, ob dieses *Denken* zu wirklicher Sicherheit führt, eine Frage, die auch Kleutgen aufwirft. Descartes hat

habeamus ad existentiam Dei probandam, puto omnibus esse manifestum.“ *Quartae Resp.* 7, 238.

⁴² Oeuvres 7, 38. ⁴³ A. a. O.

⁴⁴ Adam setzt das ‚*lumen naturale*‘ gleich mit Intuition. *Index général*.

⁴⁵ Oeuvres 7, 135.

⁴⁶ In den *quartae* bzw. *quintae* obiectiones. Oeuvres 7, 214 und 327 f. — Ähnlich auch Mersenne und seine Bekannten in den *secundae* obiectiones, a. a. O. 124 f.

⁴⁷ Oeuvres 7, 246; vgl. auch 140 f. ⁴⁸ A. a. O.

auf diese Frage keine Antwort gegeben, er hat sie gar nicht gestellt. Er könnte sich zwar auch hier wohl auf das ‚lumen naturale‘ berufen, dem er aber keine genügende Untersuchung gewidmet hat.

Aus diesen Überlegungen heraus scheint es uns, daß man in diesem Punkte einer kritischen Untersuchung zwar nicht von einem eigentlichen *circulus vitiosus* sprechen kann. Sicher aber stehen wir hier vor einer ungeklärten Position, von der aus Descartes nach seinen eigenen Prinzipien nicht zur Existenz Gottes weiterschreiten konnte, da nicht alle vorgängigen Zweifel ausgeräumt waren. Descartes war also, streng genommen, nicht berechtigt, die Existenz und die Wahrhaftigkeit Gottes als das unerschütterliche Fundament der mittelbaren Sicherheiten und damit ganz allgemein der Wissenschaften aufzustellen.

Aber auch an dem fruchtbaren Gedanken der *principia per se nota*, deren Sicherheit nicht erst durch den Nachweis der Existenz und der Wahrhaftigkeit Gottes begründet werden muß, hat Descartes nicht durchaus festgehalten, selbst nicht im unmittelbaren Zusammenhang der *Responsiones*, in denen dieses Prinzip näher erörtert wird. Denn gerade dort stellt er die Behauptung auf, daß ein Atheist keine wirkliche Sicherheit über die Winkelsumme des Dreiecks haben könne. Er mag die klare Einsicht in diesen Lehrsatz (und offenbar auch in den ihm gegenwärtigen Beweisgang!) haben. Da er sich aber nicht darüber klar geworden ist, daß sein Erkenntnisvermögen ihm von Gott, dem Wahrhaftigen, geschenkt ist, ergibt sich die Konsequenz: „*Non potest esse certus se non decipi in iis ipsis quae illi evidentissima videntur, ut satis ostensum est.*“⁴⁹ Hier scheint also Descartes doch für die Sicherheit nicht nur der Konklusionen, sondern auch der einzelnen Schritte des Beweisganges und damit auch für die sog. *principia per se nota* den Gottesbeweis und die Wahrhaftigkeit Gottes vorauszusetzen. Gerade auf solche Beispiele verweist Gassendi in seinen Schwierigkeiten zur fünften Meditation⁵⁰. Leider hat Descartes es in seiner ziemlich erregten Antwort abgelehnt, auf diese Schwierigkeiten mit wirklichem Ernste einzugehen. (Oder muß man annehmen, daß diese Erregung das Zeichen einer dunkel gefühlten, aber mit Gewalt verdrängten Einsicht in die Schwäche seiner Position ist?)

Dieser Versuch der cartesianischen Wissenschaftsbegründung ist nach Kleutgen gänzlich „verunglückt“. Descartes hat „alles, woraus man solche Wahrheiten (die Existenz und die Vollkommenheiten Gottes) beweisen könnte, zweifelhaft gemacht . . . Er hat sich durch seine Methode in einen Kreis gebannt, aus dem er nicht mehr hinaus kann“ (445, 452). Auch der sog. ontologische Gottesbeweis — nur diesen, nicht die beiden anderen Gottesbeweise untersucht Kleutgen in

⁴⁹ Oeuvres 7, 141. ⁵⁰ A. a. O. 327 f. — Die Antwort 383 f.

seiner Kritik der cartesianischen Prinzipienlehre (444—454) — kann aus diesem *circulus* nicht hinausführen⁵¹. Selbst wenn dieser Beweis in sich schlüssig wäre — was Kleutgen im Anschluß an die auf Anselm folgenden Scholastiker bestreitet —, enthält er eine grundlegende Voraussetzung, die von Descartes nicht erhärtet ist: daß jenes *Denken*, auf dessen Fortschritt der Beweis ruht, uns nicht trüge (451). Die Sicherheit aber *dieses* Denkens, mit dem allein wir z. B. auch die geometrischen Beweise führen, kann nur in der Voraussetzung der Existenz und der Wahrhaftigkeit Gottes dargetan werden, wie Descartes ausdrücklich in den *Secundae responsiones* sagt⁵².

Kleutgen macht hier weiterhin — und zwar mit Recht, wie uns scheint — die Bemerkung, „daß Cartesius, um die Gewißheit alles Denkens zu begründen, nicht bloß jenes Beweises vom Dasein Gottes, sondern auch mancher anderen, die gewiß nicht als bloße Erklärungen von Begriffen angesehen werden können, bedarf“ (451). Wenn aus der Idee des höchsten Wesens notwendigerweise nicht nur die Existenz, sondern auch die absolute Wahrhaftigkeit dieses Wesens abgeleitet werden soll, dann muß gezeigt sein, daß die Wahrhaftigkeit eine wirkliche Vollkommenheit der sittlichen Wertordnung darstellt. Dieser Beweis supponiert aber eine Reihe von Erkenntnissen aus der Wertphilosophie und der Ethik. Sodann folgt aus der bloßen Idee des höchsten Wesens nicht ohne weiteres, daß dieses Wesen Schöpfer des Menschen und aller Dinge ist. Aber auch wenn diese totale Abhängigkeit des gesamten Seins und besonders unseres Erkenntnisvermögens von Gott als Schöpfer dargetan ist, bleibt noch ein Problem zu lösen, dem Descartes einen großen Teil der vierten Meditation gewidmet hat: das Problem des Irrtums und seine Antinomie zur Wahrhaftigkeit Gottes. Selbst wenn man mit Descartes annimmt, daß der Grund für diese Möglichkeit des Irrtums in der Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens liegt, so ist auch dieser Gedankengang nur durchführbar oder jedenfalls kritisch zu sichern nur in der Voraussetzung der göttlichen Wahrhaftigkeit. Aber sie gerade scheint durch die Tatsache und schon durch die Möglichkeit des Irrtums in Frage gestellt⁵³.

⁵¹ Die Bemerkungen Descartes' über die *principia* und *notiones per se notae* werden von Kleutgen erwähnt (449), aber nicht weiter erörtert, vermutlich deswegen, weil sie im Ganzen der cartesianischen Philosophie bedauerlicherweise keine Bedeutung gewonnen haben.

⁵² Vgl. oben S. 64. — Ebenso auch in einem Briefe an Regius vom 24. 5. 1640, auf den Kleutgen verweist. *Oeuvres* 3, 64. Kleutgen zitiert nach der Ausgabe von Clerselier.

⁵³ In diesem Zusammenhang deckt Kleutgen eine unerwartete innere Verwandtschaft des Traditionalismus zu der von de Bonald und Ventura so leidenschaftlich bekämpften cartesianischen Philosophie auf. Wir können diesen Gedanken hier jedoch nicht weiter nachgehen.

4. Die Lehre von den angeborenen Ideen

In seinen drei Gottesbeweisen geht Descartes von der Idee Gottes aus, die der Mensch in seinem Selbstbewußtsein vorfindet: „*Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat est creatum.*“⁵⁴ Die Beweise, die Descartes auf dieser Gottesidee aufbaut, setzen zwar in der ontologischen Ordnung, nicht aber in der Erkenntnisordnung seine Lehre von den angeborenen Ideen voraus. Sie führen zu dem Ergebnis, daß diese Idee uns von Gott selber eingegeben und damit angeboren sein muß. Dem Menschengeniste sind aber, wie Descartes in einem Briefe an Mersenne vom 16. Juni 1641 ausführt, außerdem angeboren die Ideen des Geistes, des Körpers, des Dreieckes und ganz allgemein alle Ideen, die wahre, ewige, unveränderliche Wesenheiten repräsentieren⁵⁵, kurz alle Universalbegriffe, wie es in den *Notae in programma* aus dem Jahre 1648 heißt⁵⁶. Nicht angeboren sind die Partikulärbegriffe, mit einer einzigen Ausnahme: die Idee des eigenen Ich, „*de qua hic nulla difficultas esse potest*“⁵⁷.

In den *Notae in programma* findet sich allerdings eine Äußerung, in der Descartes seiner gesamten Lehre von den eingeborenen Ideen eine völlig andere Wendung zu geben scheint. In diesem Programm stellt der anonyme Verfasser⁵⁸ gegen Descartes u. a. die These auf: „*Mens non indiget ideis, vel notionibus, vel axiomatibus innatis: sed sola eius facultas cogitandi, ipsi, ad actiones suas peragendas, sufficit.*“⁵⁹ Von dieser These meint Descartes, daß sie sich von seiner Meinung nur dem Ausdrucke nach, nicht aber in der Sache unterscheide. Er behauptet sogar: „*Non enim unquam scripsi vel iudicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi.*“⁶⁰ Die weiteren Erklärungen zeigen jedoch, daß Descartes an der Fassung der angeborenen Ideen festhält, wie er sie in den Meditationen dargelegt hatte. Er kommt auf seine frühere Unterscheidung der *ideae innatae, adventitiae* und *factitiae* zurück. Die angeborenen Ideen sind „*Formen der Gedanken*“, wobei das Wort, wie es scheint, im aristotelischen und scholastischen Sinne als *causa formalis* genommen wird. Sie werden, im Gegensatz zu den *ideae adventitiae* und *factitiae*, „*a sola facultate cogitandi*“ gebildet. (Man kann fragen, ob sie dann noch als „angeboren“ bezeichnet werden können.) Jedenfalls sind sie dann, als Produkte des Denkens und der Denkfähigkeit, ontologisch „*diversum aliquid ab hominis facultate cogitandi*“.

Daß Descartes nun in Wirklichkeit von seiner ursprünglichen Konzeption der angeborenen Ideen nicht abrückt, wird eindeutig klar aus der temperamentvollen Erwiderung, die er folgen läßt. Nicht nur die Fähigkeit des Denkens und die Ideen, insoweit sie „*Formen unserer*

⁵⁴ Oeuvres 7, 45.⁵⁵ Oeuvres 3, 383.⁵⁶ Oeuvres 8 B, 359.⁵⁷ *Meditatio tertia*. Oeuvres 7, 42.⁵⁸ Baillet weiß zu berichten, daß Descartes in ihm Regius erkannte. Oeuvres 8 B, 339 Anm. A.⁵⁹ Oeuvres 8 B, 345.⁶⁰ A. a. O. 357.

Gedanken“ sind, sondern auch die allgemeinen *Inhalte* der Ideen sind angeboren. Die durch Sinneserkenntnis vermittelte Erfahrung trägt nur etwas bei für die Applikation der Ideen, nicht aber zu deren innerer Gestaltung. Die Außendinge geben nur eine Gelegenheit („*occasionem dant*“! Anfänge des Okkasionalismus⁶¹), diese Ideen jetzt und nicht zu irgendeinem anderen Zeitpunkt zu *bilden*, wie Descartes hier überraschenderweise wieder sagt. Bei diesem „Bilden“ der angeborenen Ideen müssen wir wohl an eine Aktualisierung der als *species intelligibiles impressae* dem Verstande eingeborenen Erkenntnisdispositionen denken, die ihrer intentionalen Seite nach von sich aus bestimmte Erkenntnisinhalte bieten⁶². Die in uns vorgegebenen, Ideen werden auf bestimmte Außendinge bezogen aus Anlaß von Bewegungen, die diese Außendinge durch das Mittel der Sinnesorgane in die Nervenbahnen und durch diese in das Gehirn entsenden⁶³. Zwischen diesen Bewegungen und der Idee, die durch sie geweckt wird, besteht aber keinerlei innere Relation. Es ist daher schon von dieser Seite her vollkommen ausgeschlossen, daß die Ideen aus der sinnhaften Erfahrung stammen. Das gilt auch für die Begriffe der Bewegung und der Figur, die der *substantia extensa* eigen ist. Aus diesen notwendig und stets partikulären Bewegungen können allgemeine Begriffe nicht gewonnen werden: „*Quid magis absurdum fingi potest, quam quod omnes communes notiones, qua menti nostrae insunt, ab istis motibus orientur, & sine illis esse non possint?*“⁶⁴

Es ist nur konsequent, wenn Descartes dann weiter lehrt, daß die Sinneserkenntnis uns keine Aufschlüsse geben kann über die Frage: „*Quid sit in rebus.*“⁶⁵ Das ‚An sich‘ der Außenwelt ist uns überhaupt unzugänglich, ein Gedanke, den der kantische Idealismus später weiter ausgebaut hat. Substantiale Formen etwa von Außendingen und ihre realen Qualitäten können von uns gar nicht erkannt werden. Nicht konsequent ist jedoch, wenn Descartes daran festhält, daß wir die Figuren, Größe und Bewegungen der Außenwelt durch unsere Sinne wirklich erkennen können⁶⁶. Denn auch hier müßte der Grundsatz gelten, daß die Allgemeinbegriffe Figur, Größe und Bewegung keine Affinität und keine Relation zu den Bewegungen haben, die die Außendinge in unseren Sinnesorganen hervorrufen können. Sie können

⁶¹ A. a. O. 359.

⁶² Die Einzelheiten der Theorie von den *species intelligibiles* waren Descartes aus der Zeit seines Studiums in La Flèche, aus seiner Lektüre der *Summa theologica*, die er, wie es scheint, von Paris nach Holland mitgebracht, sicher aber dort zu seiner Verfügung hatte (Brief vom 25. 12. 1639 an Mersenne, *Oeuvres* 2, 630) und wahrscheinlich auch aus den *Conimbricenses* bekannt (Brief an Mersenne vom 30. 9. 1640, *Oeuvres* 3, 185).

⁶³ *Dioptrique*. *Oeuvres* 6, 109—114.

⁶⁴ *Notae in programma*. *Oeuvres* 8 B, 359.

⁶⁵ *Principia philosophica* II, 3, *Oeuvres* 8, 41.

⁶⁶ A. a. O. IV, 198.

darum auch in ihrer Konkretisierung nicht wohl mit den Ideen von Bewegung usw. aufgefaßt werden. Für die kritische Sicherung der Erkenntnis von Figuren, Ausdehnung und Bewegung beruft Descartes sich wiederum auf die Wahrhaftigkeit Gottes, ebenso wie in der Frage nach der Existenz einer materiellen Welt überhaupt: „Si Deus immediate per seipsum istius materiae extensae ideam menti nostrae exhiberet, vel tantum si efficeret ut exhibeatur a re aliqua, in qua nihil esset extensionis, nec figurae nec motus: nulla ratio potest excogitari, cur non deceptor esset putandus.“⁶⁷

Wir haben uns nun, im Sinne der cartesianischen Philosophie, ihres Ausgangspunktes und ihrer Methode, den Begründungen zuzuwenden, die Descartes für seine Theorie der angeborenen Ideen vorlegt. Für die Idee Gottes ist diese Begründung eindeutig: Die Gottesidee enthält in sich selber objektiv soviel an Realität (z. B. die Unendlichkeit), daß sie von mir selber als endlichem Wesen gar nicht gebildet sein kann. Denn es gilt der Grundsatz, daß alle in der Idee (wenn auch nur objektiv) enthaltene Realität in der Ursache dieser Idee formaliter oder eminenter vorenthalten sein muß⁶⁸. Diese Idee muß also von dem unendlichen Wesen selber mir eingegeben sein: die Idee Gottes ist angeboren. Die Reflexionen über die Gottesidee zeigen nicht nur die Existenz Gottes und führen so über den Solipsismus hinaus⁶⁹, sie offenbaren auch den Ursprung der Gottesidee.

So fragwürdig auch die hier von Descartes vollzogene Applikation des Kausalitätsprinzips ist, sicher kann auf diesem Wege keine allgemeine Begründung für das System der angeborenen Ideen geboten werden. Auch wenn unmittelbare Kausalitätsverhältnisse zwischen dem intentionalen Gehalt der Idee und deren realer Ursache angenommen werden müßten, könnte doch der Mensch die Idee seines eigenen Ich, die der anderen Menschen und Tiere usw. selber bilden, da in keinem dieser Fälle die objektive Realität einer höheren Seinstufe angehört als der Mensch selber, die ‚res cogitans‘. Der für Descartes wirklich entscheidende Grund ist vielmehr in dem von ihm postulierten scharfen ontologischen und gnoseologischen Dualismus zu sehen. Die Universalbegriffe, auf denen nach damaliger allgemeiner Auffassung auch der Gottesbegriff basiert, können gar nicht aus der konkreten sinnlichen Erfahrung stammen. Denn von den Außendingen kommen nur partikuläre Bewegungen in die Sinnesorgane. Weder diese Bewegungen noch die Sinnesorgane haben eine innere

⁶⁷ A. a. O. II, 1. Dort übrigens auch die Behauptung, daß die Außendinge die verschiedenen Sinneswahrnehmungen von Farbe, Geruch, Geschmack usw. *bewirken* („efficiunt“).

⁶⁸ Meditatio III. Oeuvres 7, 40—45.

⁶⁹ „Si vero nulla talis in me idea reperiatur, nullum plane habeo argumentum quod me de alicuius rei a me diversae existentia certum reddat.“ A. a. O. 42.

Verbindung mit der *res cogitans*, in der die Ideen gebildet werden sollen. Die Ideen können also ihren Ursprung nicht in den Außen- dingen haben, sie können nicht, wie es die These von Regius behauptet, „*ex rerum observatione, vel traditione*“ stammen. Sie müssen also angeboren sein.

Leider hat Descartes keine weiteren Untersuchungen über den Ursprung der Idee des eigenen Ich gemacht. Bei ihr fallen alle Bedenken fort, die er gegen die These erhebt, daß die Begriffe aus der Erfahrung stammen. Inhaltlich überschreitet sie nicht die Seinshöhe des Menschen, der ‚*res cogitans*‘; sie könnte also in ihm den Grund auch ihrer objektiven, nicht nur ihrer subjektiven Realität haben. Sie braucht auch nicht aus der Sinnenwelt durch das Mittel der Nervenbewegungen herausgelöst zu werden. Dazu ist diese Idee nicht ein Universal-, sondern ein singulärer Begriff. Die Bemerkung Descartes', daß hier „keine Schwierigkeit“ bestehe⁷⁰, zeigt zwar, wie sehr Descartes von seiner Theorie überzeugt war, kann aber nicht als Beweis angesehen werden. Interessant ist gerade in diesem Zusammenhang der Gedanke Descartes', daß aus der Idee des Ich auch die Ideen der Substanz, der Dauer, der Zahl „*& si quae alia sint eiusmodi*“⁷¹ gewonnen werden können, also nicht angeboren zu sein brauchen. Aber auch alle anderen Elemente, die in den Begriff der Körperdinge eingehen, wie Ausdehnung, Figur, Lage und Bewegung, scheinen nach Descartes in der *res cogitans* wenigstens eminenten enthalten zu sein⁷². Auch für diese Ideen ist also kein Grund zu sehen, weshalb sie angeboren sein müssen. Jedenfalls stoßen wir in diesen Ausführungen Descartes' auf einige Punkte, die zu einer immanenten Kritik seiner Ideenlehre auf- fordern.

Der Lehre von den angeborenen Ideen stellt Kleutgen die von ihm nicht unwesentlich vertiefte These der Scholastik gegenüber, daß alle „intellektuelle Erkenntnis aus der sinnlichen entspringe“ (67—102). Dabei vertritt Kleutgen eine von Descartes grundlegend verschiedene Auffassung von Wesen und Eigenart der Sinneserkenntnis. Nach Descartes ist die Sinneserkenntnis „*modus quidam cogitandi*“⁷³, voll- zieht sich also rein in der ‚*res cogitans*‘, in der Seele oder im Geiste. Sie ist ein geistiger Lebensprozeß. Nach Kleutgen (und überhaupt nach der Scholastik) ist die Sinneserkenntnis kein rein geistiger Vollzug: die lebendigen Sinnesorgane sind ursächlich und auch innerlich kon- stituierend in diese Erkenntnisart mit hineingenommen. Dieser An- schauung liegt ein Menschenbild zugrunde, das sich von der ‚*res cogitans*‘ des Descartes wesentlich unterscheidet. Im Menschen sind Leib und Seele nicht nur äußerlich zusammengefügt, etwa im Gehirn

⁷⁰ A. a. O. 42.⁷¹ A. a. O. 44.⁷² A. a. O. 45.⁷³ *Principia philosophiae* I, 32. *Oeuvres* 8, 17.

als ganzem oder in der Zirbeldrüse, sie bilden vielmehr eine innere substantielle Einheit. Damit fällt die dualistische Schwierigkeit, die bei Platon und auch bei Descartes einer inneren Verbindung von sinnhafter, leibgebundener und geistiger Erkenntnis im Gesamtvollzug des vollmenschlichen Erkenntnisprozesses im Wege steht.

Die Scholastik sieht sich bei ihrer Lehre vom Ursprung der Ideen allerdings vor ein neues Problem gestellt, das von Descartes zwar gesehen, aber dann doch in seiner Theorie von den angeborenen Ideen beiseite geschoben worden ist. Es ist das Problem des Überstieges aus der Ebene der sinnlichen und partikulären Erkenntnisse, wie Descartes sagt, in den Bereich der geistigen, universalen und ewigen Ideen. Es geht hier freilich nicht darum, wie Descartes meint, aus bloßen Bewegungen der Nervenbahnen, die weder eine Ähnlichkeit mit den Ideen noch eine intentionale Beziehung zu den Außenobjekten haben, allgemeine Wesenheiten der Außendinge herauszulösen. Vielmehr ersteht schon im Vollzuge des sinnhaften Erkenntnisprozesses ein partikuläres und konkretes „Bild“ der Außendinge. Dieses Bild ist allerdings eingeengt auf die bloßen *Erscheinungen* der Außenobjekte. Das wirkliche *Sein* der Außenobjekte, ihr „Wesen“, ist die ontologische, den Sinnen unzugängliche Bedingung für die Erscheinungen. Und der Geist dringt nach der ihm eigenen Erkenntniskraft weiter, über die Erscheinungen hinaus zu dem Erscheinenden selber vor und bildet so, auf dem Wege der Abstraktion aus dem Sinnbilde, seine Ideen, die nach Kleutgen und der Scholastik, genau wie auch nach Descartes⁷⁴, Abbilder der Dinge sind, „*imagines quaedam*“.

Kleutgen meint nun nicht, wie Descartes, daß dieser Bildcharakter der Ideen ‚*lumine naturali*‘ unmittelbar einsichtig sei. Aber die Theorie des Erkenntnisbildes ist für ihn so wesentlich, daß er als allgemeingültiges Prinzip scholastischer Erkenntnismetaphysik⁷⁵ den Grundsatz aufstellt: „Die Erkenntnis entsteht dadurch, daß vom Erkennenden und Erkannten in dem Erkennenden ein Bild des Erkannten erzeugt wird“ (23—31). Dieser Gedanke des Bildes muß dann aber noch einer weiteren Analyse unterzogen und näher begründet werden. Es geht hier um eine bestimmte Art von Ähnlichkeit, die aber nicht notwendig Gleichheit im Wesen voraussetzt. Für das Bild ist es aber entscheidend — unabhängig davon, ob die in Frage stehende Ähnlichkeit sich auf das Wesen oder auf akzidentelle Bestimmtheiten bezieht —, daß es auf Erkenntnis hin tendiert. „Diese Ähnlichkeit [oder auch Übereinstimmung] wird im Erkennenden gezeugt, um das Erkannte nachzumahnen (nachzumahnen) und dadurch

⁷⁴ Meditatio III. Oeuvres 7, 42.

⁷⁵ Vgl. auch Rahner, Geist in der Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, Innsbruck 1939.

gleichsam in seine Gewalt zu bringen“ (25). Sie braucht also keine reale oder auch formale zu sein, wie sie uns aus dem optischen Bereiche besonders geläufig ist, und sie ist auch keine in diesem Sinne reale Ähnlichkeit. Vielmehr vollzieht sich im Erkenntnisprozeß eine „Verringerung“ der Objekte, wir werden der Objekte inne. Den Objekten wird eine „mentale Inexistenz“ (Brentano) verliehen. Für die Außenobjekte und überhaupt für alles real Existierende hat innerhalb dieser Theorie der Satz Geltung: „Alle Dinge sind dadurch erkennbar, daß sie außer dem physischen Sein, welches sie in sich selbst besitzen, ein anderes intentionales — wir dürfen es wohl ideales nennen — in einem andern, dem Erkennenden nämlich, haben können; und wiederum, daß ein Prinzip dadurch ein erkennendes sei, daß es außer dem ihm eigenen Sein das Sein anderer in sich aufnehme“ (26). Die mit dieser Inexistenz gegebene Übereinstimmung des Erkenntnissubjektes mit dem Objekt der Erkenntnis ist deshalb als eine intentionale, wesentlich auf Erkenntnis angelegte und in diesem Sinne bildhafte Ähnlichkeit zu bezeichnen⁷⁶.

Zwar sind auch für Descartes die Ideen „veluti quaedam imagines rerum“, aber es ist sehr leicht möglich, daß sie nicht das ganze Sein der Dinge enthalten⁷⁷. Man muß sich allerdings fragen, wie eine solche Defizienz noch möglich ist, da die Ideen doch von dem wahrhaftigen Gott der Seele eingegeben und nicht aus der sinnhaften Erkenntnis geschöpft sind, ein Problem, für das Descartes keine Lösung bietet. Ein anderes Problem dagegen, das in der cartesianischen Erkenntnislehre nicht aufkommt, bereitet der aristotelisch-scholastischen Philosophie seit den Tagen des Aristoteles und seiner ersten Kommentatoren manche Schwierigkeiten: „Wie findet die Vernunft in dem Sinnlichen selbst das Übersinnliche, durch den Begriff aus dem Zufälligen das Wesentliche erhebend und zum Sein aus den Erscheinungen vordringend?“ (100). Dieses Problem kann wohl nur gelöst werden durch die Theorie des νοῦς ποιητικός, die Aristoteles erstmals in „De anima“ aufgestellt hat, eine Theorie, die der Behauptung angeborener Ideen das Fundament entzieht.

Aber gegen die Lehre von den angeborenen Ideen ist entscheidend geltend zu machen, daß sie die dem Menschen wesentliche Einheit von Geist und Leib auseinanderreißt (97—100). Sodann wird sie der im bloßen Selbstbewußtsein zu verifizierenden Tatsache nicht gerecht, daß wir geistige Inhalte nur in analogen Begriffen zu erfassen vermögen, die durch einen Index auf die materielle Welt gekennzeichnet

⁷⁶ Darüber eingehend in einer demnächst erscheinenden Arbeit des Verf.: Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes.

⁷⁷ Meditatio III, a. a. O. Ähnliches gilt auch von den Erkenntnisformen der Scholastiker.

sind (58—66). Das rein Geistige kann der Mensch allerdings nach Kleutgen und der Scholastik nicht aus den sinnlichen Vorstellungen herauslösen, es ist in ihnen nicht enthalten. Aber die bloße Denkbarkeit des rein Geistigen „ist schon durch jene höchsten Begriffe, ohne die keine intellektuelle Auffassung des Sinnlichen möglich ist, gegeben“ (100). Die Sicherheit darüber, daß rein geistiges Sein nicht bloß denkbar, sondern im Menschen selber Wirklichkeit ist, kann nur durch Reflexion auf das Selbstbewußtsein, auf die in ihm gegebenen Phänomene des Denkens und das in diesen sich offenbarende Wesen des existierenden Geistes gewonnen werden.

Wenn man an diese Gedanken Kleutgens und der Scholastik über den Ursprung der Ideen den Maßstab der vier Regeln aus dem *Discours de la méthode* anlegt, kann man zwar auch nicht behaupten, daß alle ihre Schritte im Lichte voller Evidenz stehen und als *cognitiones clarae* und *distinctae* bezeichnet werden können. Besonders gilt das von einer Reihe von Gedanken, die den *intellectus agens*, seine Existenz und seine Aufgabe betreffen. Die für das Menschenbild und die Erkenntnislehre grundlegenden Tatsachen einer substantiellen Einheit von Leib und Seele, des wesenhaften und nicht bloß modalen Unterschiedes zwischen sinnenhafter und geistiger Erkenntnis, der Analogie unserer Begriffe von geistigen Objekten kann jedoch mit Sicherheit dargetan werden, wenn man mit Descartes vom methodischen Zweifel und vom Selbstbewußtsein ausgeht.

Dieser Weg, um den Descartes mit der Leidenschaft des Wahrheits-suchers gerungen hat, führt auch über das Selbstbewußtsein hinaus zu metaphysischen Einsichten in das Sein selber und dessen höchste Prinzipien, wenn er konsequent durchgedacht wird. Leider hat Descartes aber die Prinzipienlehre nicht nur nicht genügend durchgearbeitet, sondern sie fast vollständig vernachlässigt. Und wesentlich an diesem Punkte muß, wie uns scheint, jede Kritik der cartesianischen Erkenntnislehre ansetzen. Wahrscheinlich wäre Descartes dem Vorwurf des *circulus vitiosus*, der sein System an einer lebenswichtigen Stelle trifft, ganz entgangen, „wenn er auch nur die ganz gewöhnliche Lehre der Scholastiker über die Prinzipien vor Augen gehabt hätte“ (448). Auch aus diesem Grunde ist es zu bedauern, daß er ein Projekt nicht durchgeführt hat, von dem in seinen Briefen mehrfach die Rede ist: Vergleich seiner eigenen Philosophie mit der des Aristoteles und der Scholastik⁷⁸.

⁷⁸ Brief vom 14. 12. 1646 an P. Charlet S. J. *Oeuvres* 4, 587. Ebenso auch schon in einem Brief vom Dezember 1640, vermutlich an den gleichen Adressaten. *Oeuvres* 3, 269.