

Philosophische Bibliothek

René Descartes
Die Passionen der Seele

Meiner





RENÉ DESCARTES

Die Passionen der Seele

Übersetzt und herausgegeben von

CHRISTIAN WOHLERS

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

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

ISBN 978-3-7873-2684-6

ISBN eBook: 978-3-7873-2685-3

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2014. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Tanovski & Partners Publishing Services, Leipzig. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Descartes' Theorie der Praxis. <i>Von Christian Woblers</i> . . .	XVII
1. Die Stellung der <i>Passionen der Seele</i> innerhalb der praktischen Philosophie Descartes'	XXIII
2. Willensfreiheit und Gottesidee. Die Stellung der <i>Passionen der Seele</i> innerhalb der Metaphysik Descartes'	LVI
3. Descartes' Theorie der Praxis. Über die Einheit von Seele und Körper im Menschen	LXXXIII
4. Zu dieser Ausgabe	CVII
Literatur	CIX

René Descartes DIE PASSIONEN DER SEELE

ERSTER TEIL

Über die Passionen im allgemeinen. Und bei dieser Gelegenheit über die Natur des Menschen insgesamt

1 Was im Hinblick auf den einen Gegenstand eine Passion ist, ist immer eine Aktion in irgendeiner anderen Hinsicht	3
2 Um die Passionen der Seele zu erkennen, sind die Funktionen der Seele von denen des Körpers zu unterscheiden	4
3 Welcher Regel man zu diesem Zweck folgen muß	4
4 Die Wärme und die Bewegung der Körperglieder rühren vom Körper her, und die Gedanken von der Seele	4
5 Es ist ein Irrtum, zu glauben, daß die Seele dem Körper Bewegung und Wärme verleiht	5
6 Welcher Unterschied zwischen einem lebenden und einem toten Körper besteht	5

7	Kurze Erklärung der Körperteile und einiger ihrer Funktionen	6
8	Was das Prinzip all dieser Funktionen ist	7
9	Wie die Bewegung des Herzens zustande kommt	8
10	Wie die Lebensgeister im Gehirn produziert werden	8
11	Wie die Bewegungen der Muskeln zustande kommen	9
12	Wie die Objekte von außen auf die Sinnesorgane einwirken	10
13	Die Aktion der Objekte von außen kann die Spiritus verschieden in die Muskeln leiten	11
14	Die Verschiedenheit zwischen den Spiritus kann ebenfalls ihre Läufe abwandeln	12
15	Was die Ursachen ihrer Verschiedenheit sind	12
16	Wie alle Körperglieder ohne Unterstützung der Seele durch die Objekte der Sinne und die Spiritus bewegt werden können	13
17	Was die Funktionen der Seele sind	14
18	Über den Willen	14
19	Über die Wahrnehmung	15
20	Über die Vorstellungen und andere Gedanken, die von der Seele ausgebildet werden	15
21	Über die Vorstellungen, die nur den Körper als Ursache haben	15
22	Über den Unterschied zwischen den anderen Wahrnehmungen	16
23	Über die Wahrnehmungen, die wir auf außerhalb von uns befindende Objekte beziehen	17
24	Über die Wahrnehmungen, die wir auf unseren Körper beziehen	17
25	Über die Wahrnehmungen, die wir auf unsere Seele beziehen	18
26	Die Vorstellungen, die nur von der zufälligen Bewegung der Spiritus abhängen, können ebenso wirkliche Passio-	

nen sein wie die Wahrnehmungen, die von den Nerven abhängen	18
27 Die Definition der Passionen der Seele	19
28 Erklärung des ersten Teils dieser Definition	20
29 Erklärung des zweiten Teils	20
30 Die Seele ist mit allen Teilen des Körpers gemeinsam vereint	21
31 Es gibt im Gehirn eine kleine Drüse, in der die Seele ihre Funktionen ganz besonders ausübt, mehr als in den anderen Teilen	21
32 Wie man erkennt, daß diese Drüse der Hauptsitz der Seele ist	22
33 Der Sitz der Passionen ist nicht im Herzen	23
34 Wie die Seele und der Körper aufeinander einwirken	23
35 Beispiel für die Weise, wie die Eindrücke der Objekte sich in der Drüse vereinen, die sich in der Mitte des Gehirns befindet	24
36 Beispiel für die Weise, wie Passionen in der Seele hervorgerufen werden	25
37 Wie in Erscheinung tritt, daß alle Passionen durch irgendeine Bewegung der Spiritus verursacht werden	26
38 Beispiel für die Körperbewegungen, die die Passionen begleiten und überhaupt nicht von der Seele abhängen	26
39 Wie dieselbe Ursache bei verschiedenen Menschen verschiedene Passionen verursachen kann	27
40 Was die Hauptwirkung der Passionen ist	27
41 Welche Macht die Seele im Hinblick auf den Körper hat	27
42 Wie man in seinem Gedächtnis die Dinge findet, an die man sich erinnern will	28
43 Wie die Seele sich etwas vorstellen, aufmerksam sein und den Körper bewegen kann	28
44 Jeder Wille ist von Natur aus mit einer Bewegung der Drüse verbunden, aber man kann sie durch Bemühung oder durch Gewöhnung mit anderen verbinden	29

45	Welche Macht die Seele im Hinblick auf ihre Passionen hat	30
46	Welcher Grund verhindert, daß die Seele nicht völlig über ihre Passionen verfügen kann	30
47	Worin die Kämpfe bestehen, die man sich gewöhnlich zwischen dem unteren und dem oberen Teil der Seele vorstellt	31
48	Woran man die Kraft oder die Schwäche der Seelen erkennt, und was das Übel der schwächsten ist	33
49	Die Kraft der Seele reicht ohne die Erkenntnis der Wahrheit nicht aus	34
50	Es gibt keine so schwache Seele, die, wenn sie richtig geleitet wird, nicht absolute Macht über ihre Passionen erwerben könnte	34

ZWEITER TEIL

Über Anzahl und Ordnung der Passionen sowie die Erklärung der sechs ursprünglichen

51	Welches die ersten Ursachen der Passionen sind	37
52	Was der Nutzen der Passionen ist und wie man sie aufzählen kann	37
	<i>Ordnung und Aufzählung der Passionen</i>	38
53	Verwunderung	38
54	Wertschätzung und Geringschätzung, Edelmut oder Hochmut und Demut oder Unterwürfigkeit	39
55	Verehrung und Verachtung	39
56	Liebe und Haß	39
57	Verlangen	40
58	Hoffnung, Furcht, Eifersucht, Gelassenheit und Verzweiflung	40
59	Unentschlossenheit, Mut, Kühnheit, Wetteifer, Feigheit und Schrecken	41
60	Gewissensbiß	41

61 Freude und Traurigkeit	41
62 Spott, Neid und Mitleid	41
63 Zufriedenheit mit sich selbst und Reue	42
64 Gunst und Anerkennung	42
65 Empörung und Zorn	42
66 Stolz und Scham	43
67 Ekel, Bedauern und Fröhlichkeit	43
68 Weshalb diese Aufzählung der Passionen unterschiedlich zu der gemeinhin akzeptierten ist	43
69 Es gibt nur sechs ursprüngliche Passionen	44
70 Über Verwunderung, Ihre Definition und ihre Ursache	44
71 Bei dieser Passion geschieht weder im Herzen noch im Blut irgendeine Änderung	45
72 Worin die Kraft der Verwunderung besteht	45
73 Was Staunen ist	46
74 Wozu alle Passionen dienen und wobei sie schaden	46
75 Wozu insbesondere die Verwunderung dient	47
76 Wobei Verwunderung schaden und wie man ihren Mangel ersetzen und ihr Übermaß korrigieren kann	47
77 Es sind weder die blödesten noch die geschicktesten Leute, die am ehesten zur Verwunderung gebracht werden	48
78 Ein Übermaß an Verwunderung kann in eine Haltung übergehen, wenn man versäumt, es zu korrigieren	48
79 Die Definitionen der Liebe und des Hasses	49
80 Was es heißt, sich willentlich zu verbinden oder zu trennen	49
81 Über die Unterscheidung, die man gewöhnlich zwischen der Liebe aus Begehrlichkeit und der aus Wohlwollen macht	50
82 Wie sehr unterschiedliche Passionen darin überein- stimmen, daß sie an der Liebe teilhaben	50
83 Über den Unterschied zwischen einfacher Zuneigung, Freundschaft und ergebenheit	51

84	Es gibt nicht ebenso viele Arten von Haß wie von Liebe	52
85	Über Gefallen und Schrecken	52
86	Die Definition des Verlangens	53
87	Verlangen ist eine Passion ohne irgendein Gegenteil ...	54
88	Welches die verschiedenen Arten des Verlangens sind ..	54
89	Was das Verlangen ist, das aus dem Schrecken entspringt	55
90	Was das Verlangen ist, das aus dem Gefallen entspringt	55
91	Die Definition der Freude	56
92	Die Definition der Traurigkeit	57
93	Was die Ursachen dieser beiden Passionen sind	57
94	Wie diese Passionen durch die Güter und die Übel hervorgerufen werden, die nur den Körper betreffen; und worin Kitzel und Schmerz bestehen	58
95	Wie sie auch durch Güter und Übel hervorgerufen werden können, die die Seele überhaupt nicht bemerkt, obwohl sie ihr zukommen; wie etwa das Vergnügen daran, etwas zu riskieren, oder sich an ein vergangenes Übel zu erinnern	59
96	Welche Bewegungen des Bluts und der Spiritus die fünf vorangegangenen Passionen verursachen	60
97	Die Haupterfahrungen, die dazu dienen, diese Bewegungen bei der Liebe zu erkennen	60
98	Beim Haß	61
99	Bei der Freude	61
100	Bei der Traurigkeit	61
101	Beim Verlangen	62
102	Die Bewegung des Bluts und der Spiritus bei der Liebe	62
103	Beim Haß	63
104	Bei der Freude	63
105	Bei der Traurigkeit	64
106	Beim Verlangen	64
107	Was die Ursache dieser Bewegungen bei der Liebe ist ..	65
108	Beim Haß	66

109	Bei der Freude	66
110	Bei der Traurigkeit	67
111	Beim Verlangen	67
112	Was die äußeren Zeichen dieser Passionen sind	68
113	Über die Aktionen an den Augen und im Gesicht	68
114	Über die Veränderungen der Farbe	69
115	Wie die Freude erröten macht	69
116	Wie die Traurigkeit erbleichen läßt	70
117	Wie man oft errötet, wenn man traurig ist	70
118	Über das Zittern	71
119	Über Trägheit	72
120	Wie sie durch Liebe und Verlangen verursacht wird	72
121	Sie kann auch durch andere Passionen verursacht werden	73
122	Über Ohnmacht	73
123	Weshalb man nicht aus Traurigkeit ohnmächtig wird ..	74
124	Über das Lachen	74
125	Weshalb es die größten Freuden nicht begleitet	74
126	Welches die Hauptursachen des Lachens sind	75
127	Was die Ursache des Lachens bei der Empörung ist	76
128	Über den Ursprung der Tränen	77
129	Über die Weise, wie Dämpfe sich in Wasser verändern	77
130	Wie etwas, das dem Auge Schmerzen zufügt, hervorruft, daß es weint	78
131	Wie man aus Traurigkeit weint	78
132	Über das Stöhnen, das die Tränen begleitet	79
133	Weshalb Kinder und alte Leute leicht weinen	79
134	Weshalb einige Kinder erbleichen, statt zu weinen	80
135	Über die Seufzer	80
136	Woher die Wirkungen der Passionen kommen, die gewissen Menschen eigentümlich sind	81
137	Über den Nutzen der fünf hier erklärten Passionen, insofern sie sich auf den Körper beziehen	82
138	Über ihre Mängel und die Mittel, sie zu korrigieren ...	83

139	Über den Nutzen derselben Passionen, insofern sie der Seele zukommen; und zuerst über Liebe	83
140	Über den Haß	84
141	Über Verlangen, Freude und Traurigkeit	85
142	Über Freude und Liebe verglichen mit Traurigkeit und Haß	85
143	Über dieselben Passionen, insofern sie sich auf das Verlangen beziehen	86
144	Über die Akte des Verlangens, deren Ereignis nur von uns abhängt	87
145	Über die Akte des Verlangens, die nur von anderen Ursachen abhängen; und was das Schicksal ist	88
146	Über die Wünsche, die von uns und einem anderen abhängen	89
147	Über die inneren Regungen der Seele	90
148	Die Übung der Tugend ist ein wirkungsvolles Heilmittel gegen die Passionen	91

DRITTER THEIL

Über die besonderen Passionen

149	Von Wertschätzung und Geringschätzung	92
150	Diese beiden Passionen sind nur Arten der Verwunderung	92
151	Man kann sich selbst wertschätzen oder geringschätzen	93
152	Aus welcher Ursache man sich selbst wertschätzen kann	93
153	Worin Edelmut besteht	94
154	Edelmut verhindert, daß man andere Leute geringschätzt	94
155	Worin tugendhafte Demut besteht	95
156	Was die Eigenschaften des Edelmut sind, und wie er als Heilmittel gegen die Störungen durch die Passionen dient	95
157	Über Hochmut	96

158	Seine Wirkungen sind denen des Edelmutts entgegen- gesetzt	97
159	Über lasterhafte Demut	97
160	Welche Bewegung der Spiritus bei diesen Passionen stattfindet	98
161	Wie Edelmut erworben werden kann	100
162	Über Verehrung	101
163	Über Verachtung	101
164	Über den Gebrauch dieser beiden Passionen	102
165	Über Hoffnung und Furcht	102
166	Über Gelassenheit und Verzweiflung	103
167	Über Eifersucht	103
168	Wobei diese Passion ehrenhaft sein kann	103
169	Wobei sie tadelnswert ist	104
170	Über Unentschlossenheit	104
171	Über Mut und Kühnheit	105
172	Über Wetteifer	106
173	Wie Kühnheit von Hoffnung abhängt	106
174	Über Feigheit und Angst	107
175	Über den Nutzen der Feigheit	107
176	Über den Nutzen der Angst	108
177	Über den Gewissensbiß	108
178	Über Spott	109
179	Weshalb die unvollkommensten Leute gewöhnlich die größten Spötter sind	109
180	Über den Nutzen des Scherzes	109
181	Über den Nutzen des Lachens beim Scherz	110
182	Über Neid	110
183	Wie Neid gerechtfertigt oder ungerechtfertigt sein kann	111
184	Woher es kommt, daß neidische Leute dazu neigen, einen bleiernen Teint zu haben	111
185	Über Mitleid	112

186	Welche Leute am meisten zum Mitleid neigen	112
187	Wie die edelmütigsten Leute von dieser Passion ergriffen werden	113
188	Welche Leute nicht von dieser Passion ergriffen werden	113
189	Weshalb diese Passion Weinen hervorruft	114
190	Über Zufriedenheit mit sich selbst	114
191	Über Reue	115
192	Über Gunst	115
193	Über Anerkennung	116
194	Über Undankbarkeit	116
195	Über Empörung	117
196	Weshalb Empörung manchmal mit Mitleid und manchmal mit Spott verbunden ist	117
197	Empörung wird oft von Verwunderung begleitet und ist nicht mit der Freude unvereinbar	117
198	Über den Nutzen der Empörung	118
199	Über Zorn	118
200	Weshalb diejenigen, die der Zorn erröten läßt, weniger zu fürchten sind als diejenigen, die er erleichen läßt . .	119
201	Es gibt zwei Arten von Zorn; und Leute mit größerer Güte neigen am meisten zur ersten	120
202	Es sind die schwachen und niedrigen Seelen, die sich am meisten zu der anderen Art des Zorns hinreißen lassen	121
203	Edelmut dient als Heilmittel gegen die Übermäßig- keiten des Zorns	121
204	Über Stolz	122
205	Über Scham	122
206	Über den Nutzen dieser beiden Passionen	123
207	Über Unverschämtheit	123
208	Über Ekel	124
209	Über Bedauern	124

210	Über Fröhlichkeit	124
211	Ein allgemeines Heilmittel gegen Passionen	125
212	Allein von den Passionen hängt das gesamte Wohl oder Übel dieses Lebens ab	127

* * *

DIE BESCHREIBUNG DES MENSCHLICHEN KÖRPERS
UND ALLER SEINER FUNKTIONEN

Erster Teil. Vorwort	131
Zweiter Teil. Über die Bewegung des Herzens und des Blutes	135
Dritter Teil. Über die Ernährung	149
<i>Abschweifung, in der die Ausformung eines Tieres abgehandelt wird</i>	155
Vierter Teil. Über die Teile, die sich im Samen ausformen	155
Fünfter Teil. Über die Ausbildung der festen Teile	172
Anmerkungen des Herausgebers	183
Gesamtindex Deutsch–Französisch	219

DESCARTES' THEORIE DER PRAXIS

Zur Einleitung in die *Passionen der Seele*

Im Mai 1643 bezieht René Descartes eine neue Wohnung in Egmond de Hoef. Schon am 6./16. Mai 1643¹ beginnt mit einem Schreiben Elisabeths von der Pfalz an ihren Freund und Lehrer der bis zu Descartes' Tod in Stockholm 1650 fortdauernde Briefwechsel, der die bisherigen mündlichen Unterredungen ablöst und in dem Descartes sich, angespornt durch teilweise bohrende Nachfragen seiner Freundin, zu den ansonsten von ihm nicht behandelten Fragen der Moralphilosophie äußert. Am 13. September 1645 bittet Elisabeth Descartes, die *Passionen* zu definieren.² Descartes erbittet sich am 15. September 1645 Bedenkzeit aus,³ äußert sich dann aber zu diesem Thema bereits im Brief vom 6. Oktober 1645,⁴ der als Keimzelle der späteren *Passionen der Seele* betrachtet werden kann. In ihrer Antwort vom 28. Oktober 1645 richtet Elisabeth an Descartes die kritische Frage, inwiefern die »besondere Regung der Lebensgeister dazu dient, die Leidenschaften zu bilden«⁵ und erhält am 3. November 1645 die Antwort, er habe über die Systematik der *Passionen* nachgedacht, sei aber noch zu keinem abschließenden Ergebnis gekommen.⁶ Am 6. März 1646 schreibt Descartes Chanut, er werde morgen nach Den Haag gehen,⁷ und tatsächlich schreibt Elisabeth erst am 25. April 1646 wieder einen Brief⁸ an Descartes, der sich also irgendwann zwischen dem 7. März

¹ AT III, 660–662 = PhB 659, 2–5.

² AT IV, 289–290 = PhB 659, 141.

³ AT IV, 296 = PhB 659, 153.

⁴ AT IV, 309–313 = PhB 659, 169–173.

⁵ AT IV, 322 = PhB 659, 183.

⁶ AT IV, 332 = PhB 659, 191.

⁷ AT IV, 376.

⁸ AT IV, 403–406 = PhB 659, 214–219.

und dem 24. April 1646 in Den Haag aufgehalten haben kann. Während seines dortigen Aufenthaltes übergibt Descartes Elisabeth seinen inzwischen erstellten ersten Entwurf der *Passionen*, den Elisabeth in ihrem Brief erwähnt, und zu dem Descartes im Mai 1646 nähere Erläuterungen gibt.⁹ Im Juli 1646 bittet Elisabeth Descartes, seinen Entwurf der *Passionen* mit nach Berlin nehmen zu dürfen;¹⁰ zu einer Rückgabe dieses Manuskripts ist es offenbar nie gekommen, denn Descartes schreibt Elisabeth am 20. November 1647, er habe die *Passionen* »aus einer äußerst wirren Rohfassung (...) transkribieren lassen«. ¹¹ Diese Transkription schickt Descartes mitsamt einiger Briefe an Elisabeth über Chanut an Christine von Schweden.¹² 1649 überarbeitet Descartes seinen ursprünglichen Entwurf und überläßt ihn einem unbekanntem Freund oder Bewunderer zum Druck, der ihn in zwei der Originalausgabe der *Passionen* vorangestellten, bemerkenswert langatmigen Briefen zur Herausgabe seines Manuskripts gedrängt hatte. Die *Passionen der Seele* erscheinen 1649 bei Henri leGras in Paris und identisch 1650 bei Elzevier in Amsterdam. Descartes hat den Druck nicht mehr überwachen können.

Der einzige beachtenswerte Satz im Briefwechsel zwischen dem unbekanntem Herausgeber und Descartes ist dessen Aussage in der zweiten Antwort vom 14. August 1649, es sei »nicht seine Absicht gewesen, die *Passionen* als Rhetor zu erklären und noch nicht einmal als Moralphilosoph, sondern allein als Physiker«. ¹³ Descartes wendet sich damit von der Behandlungsart der *Passionen* in Aristoteles' *Rhetorik* genauso ab wie von der sei-

⁹ AT IV, 406–412 = PhB 659, 220–229; AT IV, 413–415 = PhB 659, 230–233.

¹⁰ AT IV, 449 = PhB 659, 235

¹¹ AT V, 91 = PhB 659, 323.

¹² AT V, 86 = PhB 659, 437; die umfangreiche Post ging mit einer Verspätung von einem Monat von Den Haag nach Schweden ab (am 17. Dezember 1647: AT V, 109).

¹³ AT XI, 326.

ner direkten Vorgänger – oder behauptet das zumindest.¹⁴ Aber »expliquer les Passions seulement en Physicien« ist mit »die Leidenschaften als Physiker erklären« mißverständlich und damit unzureichend übersetzt. Denn mit dem Ausdruck *physicien* hat es bei Descartes die besondere Bewandtnis, daß ein Physiker jemand ist, der um mechanische Vorgänge weiß, und daß jemand, der über ein solches Wissen verfügt, damit auch ein Wissen um die Funktionen des menschlichen Körpers besitzt, der ja nichts anderes ist als eine nach mechanischen Gesetzen funktionierende Maschine. Descartes' Aussage, er wolle die Passionen als Physiker erklären, läßt sich also durchaus dahingehend verstehen, daß er sie als Physiologe, Mediziner oder Arzt zu erklären versuchte. Dem entspricht Descartes' ebenso bemerkenswertes wie ungerechtfertigtes Vertrauen in seine Fähigkeiten als Arzt, das ihn dazu bringt, im Brief an Elisabeth vom 18. Mai 1645 seiner Freundin eine Ferndiagnose ihrer Erkrankung mitzuteilen, die zwar mit der Behauptung, die Ursache eines schleichenden Fiebers sei Traurigkeit,¹⁵ so etwas wie die Initialzündung zu der Beschäftigung mit den Passionen enthält, und deren Grundgedanken Elisabeth durchaus zutreffend als Versuch zu würdigen weiß,

¹⁴ Descartes war wahrscheinlich mit folgenden Werken zu diesem Themenkreis vertraut: Thomas von Aquin: *Summa theologica*. quaestiones 22–48. Douai 1614 [verfaßt 1267–1273]; Juan Luis Vives: *De anima et vita*. Brügge 1538; Guillaume duVair: *De la sainte philosophie; De la philosophie morale des stoïques; De la constance et consolation ès calamités publiques*. in: *Euvres*. Paris 1614; Justus Lipsius: *Les deux livres de la constance*. Tours 1594; *Manuductionis at stoicam philosophiam libri tres*. Paris 1604; *Physiologiae stoïcorum libri tres*. Antwerpen 1604; Pierre Charron: *De la Sagesse*. Bordeaux 1601; Jean-Pierre Camus: *Diversités*. Paris 1612; Caspar Schoppe (Scioppius): *Elementa Stoïcae philosophiae moralis*. Mainz 1606; Nicolas Coëffetau: *Tableau des Passions humaines, de leurs causes et de leurs effets*. Paris 1620; Francisco Suárez: *Tractatus quinque ad Primam Secundae D. Thomae*. Mainz 1629; Pierre leMoyné: *Les peintures morales*. Paris 1640–1643; Jean-François Senault: *De l'usage des Passions*. Paris 1641; Marin Cureau de la Chambre: *Les caractères des passions*. Paris 1645.

¹⁵ AT IV, 201 = PhB 659, 69.

»meinen Körper mit meiner Seele heilen zu wollen«¹⁶, dessen therapeutische Erprobung sie indes lieber unterläßt. Mit gutem Grund: Als Descartes 1650 in Stockholm an einer Lungenentzündung erkrankt, ist es unter anderem auch der abenteuerliche Koffeinkocktail, mit dem er sich zu kurieren versuchte, der seinen Tod herbeiführt.

Aber aus einem anderen Grunde wäre es zumindest schief, Descartes' programmatische Aussage im Brief an den Herausgeber der *Passionen* als Vorhaben einer im heutigen Sinne naturwissenschaftlichen Erklärung der Leidenschaften zu verstehen, nämlich weil der deutsche Ausdruck *Leidenschaft* nur einen Teilaspekt des Cartesischen Begriffs *Passion* trifft. Unter einer *Leidenschaft* verstehen wir heute einen heftigen und anhaltenden Gefühlszustand, der den Gebrauch des Verstandes und der Vernunft für sich vereinnahmt und uns beherrscht, sei es, daß die Leidenschaft uns unfähig macht, an irgend etwas anderes zu denken als an das, was sie verlangt – wie wenn man leidenschaftlich verliebt ist –, sei es, daß sie uns ein Ziel setzt – wie wenn man etwas so leidenschaftlich verfolgt, daß man es zu seinem Beruf macht. Descartes begreift unter *Passionen* zwar auch solche Gefühls- oder Gemütszustände, aber er bezieht eben auch Dinge wie *Edelmüt* (*générosité*) mit ein, die wir als eine ganz im Gegensatz zur Leidenschaft stehende Tugend bezeichnen würden; und auch Dinge wie *Verwunderung* (*admiration*), die wir weder als Tugend noch als Leidenschaft bezeichnen würden. *Descartes versteht unter Passionen die gesamte Spannweite aller über bloß singuläre Empfindungen, Wahrnehmungen und Erkenntnisse hinausgehenden Komplexe, die im Menschen ablaufen, wenn er sich in der Welt orientiert und positioniert.* Zu den *Passionen* gehören deshalb Leidenschaften im engeren Sinne genauso wie feste Grundhaltungen (*habitudes*), Tugenden (*vertus*) und Laster (*vices*). Die *Passionen der Seele* sind also kein Werk über Gefühle, sondern ein Werk über im Menschen aktivierbare Programme, Schemata, Komplexe oder Automatismen und deren Verhinde-

¹⁶ 24. Mai 1645: AT IV, 208 = PhB 659, 77.

nung, Bestärkung oder Veränderung. Und Descartes stellt die Passionen gleich zu Beginn in den größeren Zusammenhang der aristotelisch-scholastischen Metaphysik, wenn er darauf abhebt, daß es sich bei Passionen um ein korrelatives Phänomen handelt, weil es derselbe Vorgang ist, der im Hinblick auf das, woran oder womit er geschieht, Passion ist, und Aktion im Hinblick auf das, was ihn initiiert oder durchführt. Deshalb ist eine Passion der Seele etwas, dem eine Aktion des Körpers korreliert – und die Pointe ist, daß es andere Phänomene geben muß, bei denen die Rollenverteilung gerade umgekehrt ist, bei denen also die Seele agiert und der Körper »pathiert«, also etwas im Körper »passiert«. Auch wenn sich gewisse falsche Assoziationen nicht ganz ausschließen lassen – wie etwa die der »Passion« an gewisse christliche Mythen, die Descartes überhaupt nicht thematisiert –, scheint es mir daher das Beste zu sein, die französischen, bzw. lateinischen, bzw. altgriechischen Begriffe in der Übersetzung beizubehalten: Descartes schreibt über die *Passionen* der Seele, und er schreibt in dem Bewußtsein, daß diesen *Passionen* immer *Aktionen* im Körper korrelieren. Er schreibt, mit anderen Worten, letztlich über die Einheit von Seele und Körper im Menschen.

Es ist Elisabeth, die anlässlich ihrer gemeinsamen Lektüre von Senecas *De beata vita* Descartes den Hinweis gibt, der ihn dazu bringt, sich mit den Passionen auseinanderzusetzen. Elisabeth relativiert nämlich Descartes' berühmten ersten Satz des *Discours de la Méthode*, demzufolge »der gesunde Menschenverstand die am besten verteilte Sache auf der Welt« ist¹⁷ mit dem Hinweis, es gebe

»Krankheiten, die das Vermögen ganz wegnehmen, die Vernunft zu gebrauchen und folglich auch das Vermögen, eine vernunftgemäße Befriedigung zu erlangen, und andere, die die Kraft vermindern und verhindern, daß man den Maximen folgt, die der gesunde Menschenverstand aufgestellt haben wird, und so auch

¹⁷ PhB 624, 4/5 = PhB 643, 3 = AT VI, 1.

den gemäßigten Menschen noch dazu bringen, sich seinen Passionen auszuliefern und weniger fähig machen, sich aus den Zufällen des Schicksals herauszuwinden, für die eine rasche Entscheidung nötig ist«. ¹⁸

Descartes gibt Elisabeths Einwand zu:

»Dies lehrt mich, daß das, was ich über alle Menschen im allgemeinen sagte, nur für diejenigen gelten darf, die freien Gebrauch von ihrer Vernunft machen und so den Weg kennen, den man einschlagen muß, um zu dieser Glückseligkeit zu gelangen«. ¹⁹

Die *Passionen der Seele* reagieren auf Fragestellungen innerhalb eines Kontextes, der viel zu weit ist, als daß man dieses Werk eingeschränkt als bloße Affektenlehre lesen könnte. Ich möchte deshalb in dieser Einleitung diesen Kontext umreißen und dadurch den Ort der *Passionen der Seele* innerhalb der Cartesischen Systematik andeuten. Grundsätzlich sehe ich drei Aspekte, deren Betrachtung dies leisten kann, nämlich (1) die Stellung dieses Werkes innerhalb der praktischen Philosophie Descartes', (2) seine Stellung innerhalb der Metaphysik und (3) die Antwort auf die bereits genannte Leitfrage nach der Einheit von Seele und Körper im Menschen. Es geht mir in dieser Einleitung also darum, die unmittelbar an das Puzzleteil, das der Leser schon in den Händen hält, nämlich die *Passionen der Seele*, angrenzenden Teile des Puzzles vorzulegen; dies bringt es mit sich, daß über dieses Teil selbst zugunsten eines weiteren Kontextes wenig bis gar nichts gesagt wird. Gleichzeitig blendet die folgende Darstellung viele beachtenswerte Bestandteile aus, die eine vollständige Darstellung der Cartesischen Ethik beinhalten müßte, insbesondere ihre historischen Bezüge zum Stoizismus und anderen moralphilosophischen Schulen, oder auch die Positionierung Descartes' innerhalb der vor allem von den Jesuiten geführten Auseinandersetzung um den Molinismus. Hierfür sei auf die umfangreiche Sekundärliteratur verwiesen.

¹⁸ An Descartes, 16. August 1645: AT IV, 269 = PhB 659, 109.

¹⁹ 1. September 1645: AT IV, 282 = PhB 659, 129.

1. Die Stellung der *Passionen der Seele* innerhalb der praktischen Philosophie Descartes'

a) *Morale par provision* und *morale définitive*

Keine Thematisierung der Moralphilosophie Descartes' kann den Unterschied übergehen zwischen der von ihm so genannten *morale par provision* und der dieser gegenüberstehenden, von ihm aber nicht so genannten *morale définitive*. Die erstere Moral ist jene, von der Descartes im dritten Abschnitt des *Discours de la Méthode* spricht, die andere jene, die er im *Lettre-Préface*, dem Vorwort zur französischen Übersetzung der *Principia philosophiae*, »la plus haute et la plus parfaite morale«²⁰ nennt. Diese *morale définitive* hat Descartes niemals in Gänze ausgearbeitet und muß deshalb aus späteren Schriften rekonstruiert werden. Kandidaten für eine solche Rekonstruktion sind die Briefe an Elisabeth von der Pfalz, an Pierre Chanut, den französischen Diplomaten und späteren Botschafter Frankreichs in Schweden, an die schwedische Königin Christine, an den Jesuitenpater Mesland – und die *Passions de l'Âme*, die mit der Affektenlehre ein Thema behandeln, das jedenfalls nicht in die theoretische Philosophie zu gehören scheint. Zudem sind die *Passionen der Seele* der einzige veröffentlichte Text aus der Reihe der eben genannten Kandidaten, und da es sich bei diesem Text zudem um Descartes' letzte Veröffentlichung handelt, kommt den *Passionen* gleichsam automatisch eine besondere Rolle bei der Rekonstruktion der *morale définitive* zu: Nämlich zum einen, weil ein veröffentlichter Text mit einiger Wahrscheinlichkeit weniger bloße Vorüberlegungen enthalten mag als Äußerungen in Briefen, und weil ein letztes Werk immer die etwas ehrfurchtgebietende Aura eines Testaments umgibt. Letzteres ist freilich schnell entzaubert, denn Descartes wußte nicht – wenn man die Äußerungen dunkler Vorahnung einmal beiseite läßt, die sich immer finden, wenn man sie sucht –, daß er in Stockholm sterben würde (er

²⁰ AT IX, 14 = PhB 624, 160/161.

war von seiner Koffeintherapie völlig überzeugt). Nun erweist sich indes die Behauptung, die *Passionen der Seele* enthielten deshalb Äußerungen über die *morale définitive*, weil sie Descartes' Affektenlehre ausführen, alsbald als ausgesprochen schwierige Behauptung, die einen ganzen Sack voller Probleme öffnet und einigermaßen ungeordnet ausbreitet, und zwar obwohl das hinter dieser Ansicht stehende Argument verblüffend einfach zu sein scheint: Descartes habe im *Discours* Regeln der Moral beschrieben, die nicht dem methodischen Zweifel unterworfen werden und deshalb noch gar nicht auf der Basis der grundgelegten Metaphysik stehen könnten; weil nun die *Passionen* ein Werk seien, das Descartes nach den *Meditationen* und den *Prinzipien* verfaßt habe, sei davon auszugehen, daß jene Textpassagen der *Passionen*, in denen er moralphilosophische Themen behandle oder zumindest streife, auf der Basis der durch den Zweifelsprozeß grundgelegten Metaphysik stünden und deshalb als Aussagen zur *morale définitive* gelten könnten. Aber dieser zunächst einleuchtenden Argumentation ist mit Vorsicht zu begegnen, weil sie etliche Dinge voraussetzt, die keineswegs schon ausgemacht sind. So stellt sich zunächst die Frage, in welchem pointierten, d. h. über die banale Feststellung, daß die *Passionen* zeitlich nach den *Meditationen* verfaßt wurden, hinausgehenden Sinne die in den *Passionen* enthaltene Theorie eigentlich auf der Basis der grundgelegten Metaphysik steht. Es stellt sich dann die Frage, inwiefern die Psychologie (nennen wir sie mal so) der *Passionen* eine Grundlage für eine Moralphilosophie abgibt; und es stellt sich die Frage nach dem Cartesischen Verständnis von Praxis überhaupt. Versucht Descartes tatsächlich, Moral unmittelbar auf eine metaphysische Basis zu stellen und sie grundzulegen in einer Weise, die der Grundlegung der Physik in der Metaphysik analog ist, oder hat Moral ihre nächste Grundlage nicht vielmehr in der Psychologie, so daß sie nur vermittelt über diese Psychologie in der Metaphysik grundgelegt ist? Nun scheinen gegen den Gedanken einer zweiten Grundlegung der Moral durch eine auf metaphysischer Basis stehende Psychologie, die die nächste Grundlage der Moral bildet, so daß die Metaphysik ihre Grund-

sätze gleichsam durch die Psychologie hindurch an die Moral weiterreicht, die Äußerungen Descartes' zu sprechen, in denen er das Abhängigkeitsverhältnis von Metaphysik, Physik und Moral bestimmt. So spricht er in seiner berühmtesten diesbezüglichen Aussage im *Lettre-Préface* von der Metaphysik als den Wurzeln eines Baumes, der Physik als dessen Stamm, und der Medizin, Mechanik und Moral als seinen drei Hauptästen.²¹ Keine Rede also davon, daß Moral ihrerseits grundgelegt wäre in einer Psychologie, sondern die Rolle der Vermittlerin zwischen Metaphysik und Moral kommt in diesem Bild vielmehr der Physik zu. Der einzige Ausweg, der es erlaubt, den Gedanken einer Gründung der Moral in der Psychologie mit der Darstellung der Abhängigkeitsverhältnisse in der Baum-Metapher zu vermitteln, besteht also darin, *Psychologie als eine Art der Physik* aufzufassen – und genau das abzuhandeln hat Descartes in seinem zweiten Brief an den Herausgeber angekündigt, und genau das hat er vorher schon im *Lettre-Préface* vertreten, in dem er behauptet, die *morale définitive* gründe »auf einer vollständigen Erkenntnis der anderen Wissenschaften« – und nicht etwa der Metaphysik – und sei deshalb »die letzte und höchste Stufe der Weisheit«.²²

Zudem fällt auf, daß viele Rekonstruktionen der *morale définitive* die *morale par provision* letztlich irgendwie in die *morale définitive* integrieren. Dies mag man auf die banale Tatsache zurückführen, daß die drei oder vier Maximen der *morale par provision* im *Discours* ganz entgegen jener Erwartung, die diese Bezeichnung hervorruft, die mit Abstand systematischste Äußerung Descartes' zur Moral darstellen, während alles andere einigermaßen mühsam aus Briefen rekonstruiert werden muß, in denen Descartes sich im Vergleich mit seinen veröffentlichten Werken für ihn ganz untypisch mit Werken anderer Autoren auseinandersetzt, an deren Aufbau er sich zunächst abarbeitet. Die Frage nach den Passionen ergibt sich erst im Verlaufe dieser Lektüre, und das deutet eher darauf hin, daß die Psychologie, die

²¹ AT IX, 14 = PhB 624, 160/161.

²² Ebd.

Lehre von den Passionen oder die Affektenlehre, in Abhängigkeit von der Moral steht und nicht umgekehrt. Aber die Rückkehr etlicher Rekonstruktoren der *morale définitive* Descartes' zu den vier Maximen der *morale par provision* kann sich nicht zuletzt auf den *Discours* selbst stützen, in dessen Präambel Descartes von »einigen Regeln der Moral spricht, die er aus dieser Methode gewonnen«²³ habe. Dies wiederum führt auf das knifflige Problem des Verhältnisses von grundlegender Metaphysik und Methode bei Descartes, das sich hier auf die einfache Behauptung reduzieren läßt, daß sich etwas durchaus aus der Methode Descartes' gewinnen läßt, ohne deshalb schon auf der Basis der im Zweifelsprozeß geläuterten Metaphysik zu stehen. Denn nicht zuletzt soll ja auch die Metaphysik selbst ein Ergebnis der Anwendung der Methode sein, und das läßt sich – so habe ich zumindest es vor einiger Zeit mir klarzumachen versucht – nur erklären, indem man nicht nur die Methode als etwas außerhalb der Metaphysik stehendes versteht, sondern auch die Bestandteile der sich dann läuternden Metaphysik als hergebrachte Elemente der Metaphysik anerkennt. Wenn die Grundlegung der Metaphysik gelingt, dann gibt es vorderhand keinen Grund, weshalb nicht auch die Grundlegung der Moral gelingen sollte, die zwar von der Denkbewegung des hyperbolischen Zweifels ausgenommen ist, nicht jedoch von der Methode insgesamt, die, weit entfernt davon, einfach eine Methode des Zweifelns zu sein, es erlaubt, die vier Maximen des *Discours* hervorzubringen. Genauso wie am Ende des hyperbolischen Zweifels dieselben metaphysischen Grundideen von Ich, Welt und Gott in geläuterter Form (was immer das sein mag) stehen, mögen am Ende in der *morale définitive* die vier Maximen der *morale par provision* als Regeln der *morale définitive* stehen.

Mir scheint deshalb dringender als der Versuch, die *morale définitive* zu rekonstruieren, die Frage zu sein, was es eigentlich mit der *morale par provision* auf sich hat. Dieser Ausdruck hat zwei Bestandteile, die zumeist nicht übersetzt werden, weil

²³ PhB 624, 2/3 = PhB 643, 2 = AT VI, 1.

jede Übersetzung unklarer wäre als die bloße Übernahme der französischen bzw. lateinischen Ausdrücke. In der deutschen Alltagssprache versteht man unter *Moral* gemeinhin einen Kanon hergebrachter Regeln, durch die das menschliche Verhalten von außen her unter Bedingungen gestellt wird. Ein Mensch gilt dann als *moralisch*, wenn er ein diesen Regeln entsprechendes Leben führt, und wenn die Bereitschaft, diesen Regeln zu gehorchen, ihm nicht erst abgefordert werden muß, bzw. die Zeit, in der sie ihm tatsächlich abgefordert werden mußte, mit der Zeit seiner Erziehung zusammenfällt, die wiederum als praktisch abgeschlossen gelten kann. Wir werden, sagt Descartes in den *Principia*, »als Kinder geboren«,²⁴ und deshalb reicht es nicht, wenn der Kanon moralischer Regeln nur faktische gesellschaftliche Gültigkeit besitzt, sondern Moralität bedarf subjektiver Gültigkeit, d. h. der Akzeptanz dieser Regeln durch den einzelnen Menschen. Auch das einfachste Verständnis menschlicher Moralität muß also ein gewisses moralisches Vermögen des Menschen voraussetzen, nämlich zumindest das, zunächst äußere Regeln zu den seinigen zu machen. Moralität ist demzufolge die prinzipielle Fähigkeit des Menschen, über einen solchen Kanon moralischer Regeln zu verfügen als seien seine Inhalte angeborene Fähigkeiten.

Aber Descartes ist sich der grundsätzlichen historischen Bedingtheit moralischer Regeln und damit der grundsätzlichen Pluralität moralischer Kanons bewußt, und deshalb steht am Beginn der *morale par provision* die Frage nach der Wahl des Kanons. Es ist gut, sagt Descartes schon im ersten Abschnitt des *Discours de la Méthode*, »etwas über die Sitten verschiedener Völker zu wissen, damit wir unvoreingenommener über unsere urteilen und nicht denken (...), alles, was nicht unseren Gewohnheiten entspricht, sei lächerlich und gegen die Vernunft.«²⁵ Sitten, das sagt Descartes hier ganz klar, sind Gewohnheiten; aber er läßt unbestimmt, ob sie vielleicht *mehr als bloße* Gewohnheiten sind. Denn wenn nicht alles, was nicht unseren Gewohnheiten ent-

²⁴ AT VIII/1, 5.

²⁵ PhB 624, 12/13 = PhB 643, 7 = AT VI, 6.

spricht, nicht der Vernunft widerspricht, so ist darin die Frage aufgeworfen, ob und inwiefern das, was bei uns wie bei anderen zunächst bloße Gewohnheit ist, in einem Verhältnis einer irgendwie gearteten Entsprechung zur Vernunft stehen kann. Das philosophische Interesse richtet sich nun genau auf die Frage, was dieses Verhältnis der Entsprechung denn nun genau ist, worin also die Beziehung menschlicher Moralität zur Vernunft besteht; aber Descartes läßt dieses Interesse an dieser Stelle unbefriedigt, und er läßt damit auch die Weise der Grundlegung von Moral in der Metaphysik unbestimmt. Descartes konstatiert das empirische Datum, daß sich das menschliche Individuum zwar einer potentiellen Vielzahl sittlicher Kanons gegenübersteht, aber sich immer schon in einer bestimmten Gesellschaft befindet, so daß es eine Wahl nur treffen kann zwischen denjenigen Kanons, die in der Gesellschaft, in der es lebt, auch zur Verfügung stehen. Trifft man diesbezüglich eine unrealistische Wahl, wird man zum Fremden im eigenen Land; damit fallen alle jene Dinge heraus, die »bei anderen großen Völkern (...) allgemein üblich und akzeptiert sind«, die uns aber »ziemlich verrückt und lächerlich erscheinen«.²⁶ Deshalb ist Descartes' erster Grundsatz der Moral,

»den Gesetzen und Gewohnheiten meines Landes zu gehorchen, indem ich beharrlich die Religion aufrechterhielt, in der ich durch Gottes Gnade seit meiner Kindheit unterrichtet worden war, und indem ich mich in allem anderen entsprechend den maßvollsten und am weitesten von Übertreibung entfernten Meinungen regierte, die bei den Verständigsten unter denen, mit denen ich leben würde, in der Praxis allgemein anerkannt waren«.²⁷

Was Descartes hier beschreibt, ist die Wahl eines moralischen Kanons, die in Cartesischer Ausdrucksweise selbst nur eine »moralische Gewißheit« besitzt. Denn wenn die Wahl des moralischen Kanons der französischen katholischen Gesellschaft seiner Zeit

²⁶ *Disc. I*: PhB 624, 18/19 = PhB 643, 10 = AT VI, 10.

²⁷ *Disc. PhB 624, 49/41 = PhB 643, 21 = AT VI, 22–23*; vgl. Pierre Charron: *De la sagesse III*, 118–119.

dem Umstand geschuldet ist, daß Franzosen keine Perser oder Chinesen sind, wird die Wahl der katholischen Moral als eine naheliegende charakterisiert, gegen die keine Vernunftgründe sprechen, aber es liegt darin auch, daß noch ganz unausgemacht ist, inwiefern katholische Moral aus der Vernunft folgen sollte. Descartes ist also weit davon entfernt, die katholische Moral inhaltlich aus der Vernunft zu deduzieren. Für die göttliche Gnade, als Christ erzogen worden zu sein, gilt dasselbe wie für die göttliche Offenbarung, von der Descartes im *Lettre-Préface* sagt, daß sie keine Stufe der Weisheit darstelle, »weil sie uns nicht über Stufen leitet, sondern uns mit einem Schlag zu einem unfehlbaren Glauben erhebt«,²⁸ und damit steht göttliche Offenbarung quer zu den Stufen der Weisheit, nämlich quer zu (1) der Erkenntnis jener Grundbegriffe, »die aus sich selbst heraus so klar sind, daß man sie ohne Meditation erlangen kann«, (2) quer zu dem, was uns die sinnliche Erfahrung erkennen läßt, (3) quer zu dem, was wir aus der Unterhaltung mit anderen Menschen und (4) der Lektüre erfahren, und quer vor allem auch zu der fünften Stufe, auf der erst so etwas wie Philosophie stattfindet, nämlich wenn wir versuchen, »die ersten Ursachen und die wahren Prinzipien zu suchen, aus denen man die Gründe alles dessen deduzieren kann, das zu wissen möglich ist.«²⁹ Kann man sich vorstellen, daß diese Ortsbestimmung der katholischen Moral beim Klerus und den katholischen Theologen Beifall gefunden hat?

Daß ein Kanon moralischer Regeln in dem Sinne moralisch ist, daß er moralische Regeln enthält, ist eine Banalität, für die man keine Philosophie benötigt; daß aber die Wahl eines moralischen Kanons selbst bloß moralische Gewißheit beanspruchen kann, ist eine bedeutende philosophische Erkenntnis, der Descartes Rechnung trägt, indem er anerkennt, daß es in jeder Gesellschaft, die sich durch die Verpflichtung auf einen bestimmten moralischen Kanon definiert, gemäßigte und ungemäßigte Menschen gibt. Dort, wo die Herleitung des moralischen Kanons nicht er-

²⁸ PhB 624, 144/145 = AT IX, 5.

²⁹ Ebd.

folgt und die Möglichkeit einer solchen Herleitung überhaupt unbestimmt gelassen wird, ist es besser, sich die gemäßigten Vertreter dieses moralischen Kanons zum Vorbild zu nehmen. »Der Plan einer Privatperson, den Staat zu reformieren, indem sie ihn von den Fundamenten her veränderte und umstürzte, um ihn wiederzuerrichten«³⁰ hat wenig Aussicht auf Erfolg und ist vor allem abzulehnen, weil Staaten »schwer wieder aufzurichten [sind], wenn sie abgerissen sind, und ebenso schwer aufrechtzuerhalten, wenn sie erschüttert werden, ihr Zusammenbruch aber (...) immer heftig« ist.³¹ Deshalb kann Descartes »jene verwirrten und unruhigen Charaktere überhaupt nicht akzeptieren, die, ohne Geburt oder Zufall [fortune: hier so etwas wie »sich in der Tat beweisende Geschicklichkeit«] zur Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten berufen zu sein, es nicht unterlassen, Ideen zu irgendwelchen neuen Reformationen auszuhecken«.³²

Die bloß moralische Gewißheit der Wahl eines bestimmten moralischen Kanons ist jene »certitudo moralis«, die Descartes am Ende seiner *Principia* rückblickend auf das von ihm Dargelegte für seine Physik in Anspruch nimmt:

»Damit (...) nicht die Vortäuschung von Wahrheit (veritati fraus) entstehe, muß beachtet werden, daß es mancherlei gibt, was für moralisch gewiß gehalten wird (habentur certa moraliter), will sagen: insofern es für die Anwendung im wirklichen Leben ausreicht, obwohl es, wenn es auf die absolute Macht Gottes bezogen wird, ungewiß ist«.³³

Descartes gibt als Beispiel moralischer Gewißheit die Entschlüsselung eines verschlüsselten Briefes: Wenn es gelingt, aus einem verschlüsselten Brief eine sinnvolle Aussage zu gewinnen aufgrund eines Verfahrens, das zunächst eine bloße Annahme ist,

³⁰ *Disc.* II: PhB 624, 24/25 = PhB 643, 13 = AT VI, 13.

³¹ *Disc.* II: PhB 624, 24/25 = PhB 643, 13 = AT VI, 14.

³² *Disc.* II: PhB 624, 26/27 = PhB 643, 14; »Il faut laisser le monde où il est, ces brouillons et remueurs de ménage, sous prétexte de reformer, gâtent tout« (Pierre Charron: *De la sagesse* II, 208).

³³ *Prin.* IV, 205: PhB 566, 630/631 = AT VIII/1, 327–328.

dann zeigt der Erfolg der Entschlüsselung, daß diese Annahme gerechtfertigt war. Ebenso, wenn Descartes aus »einigen wenigen Prinzipien« Erklärungen über den Aufbau der Welt gewinnt. Die Richtigkeit der Prinzipien erweist sich für Descartes rückwirkend durch ihre Fähigkeit, Phänomene der Welt zu erklären. Damit ist, und das ist ein Grundcharakteristikum der Cartesischen Physik, Naturwissenschaft immer »fiktiv«, d. h. sie begnügt sich damit, brauchbare Erklärungen empirischer Phänomene beizubringen, und auch wenn die dafür aktivierten Prinzipien aus der Perspektive absoluten Wissens gesehen unsinnig sein mögen, sind sie richtig in dem einzigen wichtigen Hinblick darauf, ob sie für den Gebrauch des Menschen hinreichen. Diese Fiktivität ist unhintergebar, weil der Mensch nicht die Perspektive absoluten Wissens einnehmen kann. Zwischen der Welt und ihrer Erklärung bleibt so ein unaufhebbarer Graben, der bewirkt, daß die Erklärung nicht in eigentlichem Sinne *wahr*, sondern nur *gelingen* sein kann, nämlich dann, wenn sie stimmig ist, d. h. ihren eigenen Prinzipien nicht widerstreitet und mit den Phänomenen übereinstimmt. In diesem Fall ist sie moralisch gewiß, nämlich »insofern es für die Anwendung im wirklichen Leben ausreicht (*quantum sufficit ad usum vitae*)«. Oder sogar, wie Descartes dann in *Prin.* IV, 206 ankündigt »vielmehr sogar mehr als bloß moralisch (*imo plusquam moraliter*)«. Mehr als bloß moralisch gewiß ist

»dasjenige, was sich auf das metaphysische Fundament stützt, daß Gott von höchster Güte und geringstem Trug ist und daß daher das Vermögen, das er uns gegeben hat, um das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, sofern wir uns seiner recht bedienen, nicht irren kann, und daß das, was wir mit seiner Hilfe deutlich erfaßt haben, kein Irrtum ist. Von dieser Art sind die Beweise der Mathematik; von dieser Art ist auch die Erkenntnis, daß materielle Dinge existieren, und ebenso von dieser Art sind alle evidenten Vernunftkenntnisse, die aus ihnen entstehen.«³⁴

³⁴ PhB 566, 632/633 = AT VIII/1, 328.

Wenn Descartes den methodischen Zweifel in *Prin.* I, 3 mit dem Argument »einstweilen allein auf die Betrachtung der Wahrheit« einschränkt, weil »sonst sehr oft die Gelegenheit vorbeizöge, die Dinge zu tun, die keinen Aufschub dulden, bevor wir uns unserer Zweifelsgründe entledigen könnten«, so daß wir »im praktischen Leben nicht selten gezwungen sein [werden], das zu wählen, was bloß wahrscheinlich ist, oder zuweilen sogar, uns auch dann zu etwas zu entschließen, wenn von zwei Möglichkeiten keine die Wahrscheinlichere ist«,³⁵ dann ist darin also keineswegs eindeutig nur das praktische Leben im Sinne des Bereichs des ethisch relevanten menschlichen Agierens ausgeschlossen, sondern alles, was zu tun keinen Aufschub duldet. Der Arzt, der einen kranken Menschen heilen soll, hat nicht beliebig viel Zeit, um seine Behandlung auf eine Diagnose zu gründen, die einem radikalen Zweifel standhält, sondern er muß sich auf Anzeichen, Merkmale oder Symptome verlassen, die nach seiner Erfahrung auf eine Krankheit hindeuten, die am besten mit jener Behandlungsmethode zu heilen ist, mit jener anderen aber nicht. Wenn nun die Symptome sowohl Anzeichen für die eine wie für die andere Krankheit sein können, dann hat er keine empirischen Daten für eine Entscheidung. Von Moralität im Sinne der in diesem Zusammenhang sich dem heutigen Leser sofort aufdrängenden »ethischen Fragen« ist hier schlicht überhaupt nicht die Rede.

Wenn dem so ist, nämlich wenn alles menschliche Handeln immer nur eine zunächst moralische Gewißheit besitzt, die sich erst durch den Erfolg zur Gewißheit steigert oder durch den Mißerfolg selbst aufhebt, dann wird freilich umso unklarer, weshalb es des Zusatzes bedürfen sollte, der diese Moral als *provisorisch* oder *vorläufig* charakterisiert. Denn Vorläufigkeit ist kein Akzidenz, sondern ein Wesensattribut der Moral. Nun kommt der Ausdruck *provision* in der Passage, in der Descartes die *morale par provision* einführt, zweimal vor:

³⁵ PhB 566, 10/11 = AT VIII/1, 5.

»Aber es genügt nicht, die Unterkunft abzureißen, in der man wohnt, Baumaterial und Architekten zu besorgen [faire provision de], oder sich selbst in der Architektur zu üben, und außerdem den Plan dazu sorgfältig ausgearbeitet zu haben, bevor man beginnt, sie wieder aufzubauen, sondern es ist auch nötig, sich mit einer anderen versorgt zu haben, in der man in der Zeit, in der man an ihr arbeitet, angenehm untergebracht sein kann. Genauso bildete ich mir eine vorläufige Moral [morale par provision], damit ich in meinen Handlungen nicht unentschlossen bliebe, während die Vernunft mich verpflichtete, es in meinen Urteilen zu sein, und damit ich es nicht unterlassen würde, währenddessen so glücklich weiterzuleben, wie ich konnte«. ³⁶

Das ist ein Teil jener Folge von architektonischen Metaphern, mit denen Descartes sein Vorhaben der metaphysischen Grundlegung der Wissenschaften illustriert. Descartes spricht von drei Häusern, einem, das es einzureißen gilt, einem, das an die Stelle des dann eingerissenen tritt, und einem dritten, in dem man in der Zwischenzeit wohnt. Das einzureißende Haus ist die Philosophie der Scholastik, das neu zu errichtende die Cartesische Wissenschaft, und zwar die Wissenschaft insgesamt, also nicht nur die Metaphysik, die nur das Fundament oder den Keller des Hauses bildet. Dieses Haus besitzt so viele Zimmer, wie es Einzelwissenschaft gibt, die auf dem Fundament der Metaphysik stehen; nur die Zimmer des Erdgeschosses sind direkt mit dem Keller und damit dem Fundament verbunden. Das dritte Haus ist eine Art Notunterkunft, in der der Bauherr in der Zwischenzeit wohnt, und die er nach der Fertigstellung des neuen Hauses verläßt und einreißt. Es symbolisiert die bloß vorläufige Moral.

Die Aufgabe der *morale par provision* besteht, so sagt Descartes, dafür zu sorgen, daß »ich in meinen Handlungen nicht unentschlossen bliebe, während die Vernunft mich verpflichtete, es in meinen Urteilen zu sein«. Auch diese Aussage aber läßt sich nicht einfach auf den Gegensatz von theoretischer Philoso-

³⁶ PhB 524, 40/41 = PhB 21 = AT VI, 22.

phie und moralisch-praktischer Philosophie abbilden, denn das würde bedeuten, daß die *morale par provision* dazu dienen sollte, Entschlossenheit in den moralischen Handlungen zu ermöglichen, ohne dafür zu urteilen, während auf der anderen Seite gerade Urteilsenthaltung es möglich machen soll, das neue Haus zu errichten. In der Tat ist die Metaphorik in diesem Fall reichlich unbefriedigend, denn es ist befremdlich, daß offenbar sowohl das moralische Handeln als auch die theoretische Tätigkeit unter das Gebot der Urteilsenthaltung fallen sollen: Das moralische Handeln, weil es ohne theoretische Grundlegung auskommen muß, und die theoretische Tätigkeit, weil ohne Zweifel, also Urteilsenthaltung, das alte Haus gar nicht einzureißen ist, gleichzeitig das neue aber geplant und errichtet werden soll – was Urteilen voraussetzt. Die Pointe der Metapher ist indes, daß die Unterkunft, in der derjenige zwischenzeitlich wohnt, der sich ein neues Haus errichtet, ihn überhaupt erst in die Lage versetzt, das neue Haus zu errichten. Deshalb können die Regeln der *morale par provision* nicht einfach *ethische* Regeln sein, sondern müssen *Regeln menschlicher Praxis überhaupt* darstellen. Damit umfaßt der Bereich dessen, was auf dem Weg zur Grundlegung der geläuterten Metaphysik der *morale par provision* unterstellt wird, das menschliche Handeln insgesamt: Der methodische Zweifel steht auf der Basis der *morale par provision* – vielleicht die Methode überhaupt, von der er nur ein Teil ist?

b) Urteilsenthaltung

Der Geltungsbereich der *morale par provision* geht über moralische Praxis hinaus auf menschliche Praxis überhaupt. *Morale par provision* eröffnet die Möglichkeit, in allen jenen Fällen des Lebens zu handeln, in denen wir die Prinzipien unseres Handelns nicht bis auf unbezweifelbare Grundsätze zurückführen können und deshalb darauf angewiesen sind, mit provisorischen Grundsätzen, also theoretischen Hypothesen oder vorläufigen praktischen Maximen, zu operieren. Gerade wenn aber die *morale par*