

Jürgen Goldstein  
Kontingenz und Rationalität  
bei Descartes

Eine Studie zur  
Genese des Cartesianismus



Meiner

Paradeigmata 28



## PARADEIGMATA 28

## PARADEIGMATA

Die Reihe Paradeigmata präsentiert historisch-systematisch fundierte Abhandlungen, Studien und Werke, die belegen, daß sich aus der strengen, geschichtsbewußten Anknüpfung an die philosophische Tradition innovative Modelle philosophischer Erkenntnis gewinnen lassen. Jede der in dieser Reihe veröffentlichten Arbeiten zeichnet sich dadurch aus, in inhaltlicher oder methodischer Hinsicht Modi philosophischen Denkens neu zu fassen, an neuen Thematiken zu erproben oder neu zu begründen.

Jürgen Goldstein, Jg. 1962, promovierte mit der Studie *Norminalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham* (Freiburg/München 1998) an der Universität Münster und lehrt als Privatdozent am Institut für Philosophie der Universität Bonn.

JÜRGEN GOLDSTEIN

# Kontingenz und Rationalität bei Descartes

Eine Studie zur Genese des Cartesianismus

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1836-0

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2007. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

# Inhalt

I.	Einleitung.....	9
§ 1	Relektüre eines Klassikers.....	9
§ 2	Kontingenz als Konstitutionshintergrund cartesischer Rationalität .....	24
§ 3	Der Cartesianismus als ein Palimpsest .....	31
II.	Antike Voraussetzungen des mittelalterlichen Begriffs der Kontingenz.....	39
§ 4	Notwendigkeit und Zufall der Weltentstehung im Platonismus und im Atomismus.....	39
§ 5	Notwendigkeit, Möglichkeit und Zufall bei Aristoteles .....	45
§ 6	Zufall und bedingte Notwendigkeit bei Boethius.....	53
III.	Die Genese des spätmittelalterlichen Begriffs der Kontingenz .....	59
§ 7	Voluntarismus und Kontingenz .....	59
§ 8	Die Notwendigkeit des Wesens und die Kontingenz des Seins bei Thomas von Aquin .....	64
§ 9	Kontingenz und die Metaphysik des Möglichen bei Johannes Duns Scotus .....	68
§ 10	Kontingenz und Freiheit bei Wilhelm von Ockham .....	76
§ 11	Kontingenz und Möglichkeit bei Nikolaus von Kues .....	83
§ 12	Die Pluralität der Welten als Ausdruck der Kontingenz .....	88
§ 13	Kontingenz statt Zufall.....	94
IV.	Angestrengte Wachsamkeit: Der Imperativ des Cartesianismus .....	99
§ 14	Kontingente Notwendigkeit .....	99
§ 15	Die Wirklichkeit der Kontingenz .....	116
§ 16	Die Inventur des Wirklichen.....	126
V.	Spekulative Kosmogonie als Inauguration einer kontingenten Rationalität.....	143
§ 17	Eine zweite Schöpfung: Kosmogonie und Rationalität.....	143
§ 18	Aristotelische Topologie und die Aporie der Endlichkeit.....	147

§ 19	Kreationistische Metaphysik und der Bedarf an Unendlichkeit.....	151
§ 20	Spekulative Unbegrenztheit als der imaginäre Raum der cartesischen Rationalität .....	160
§ 21	Die Rationalität der ›Neuen Welt‹: Ein Atomismus ohne Atome .....	170
§ 22	Der Geltungsanspruch der neuen Rationalität.....	180
§ 23	Der cartesische Kopernikanismus .....	190
VI.	Meditative Anthropogenese: Das <i>cogito</i> zwischen Kontingenz und Notwendigkeit .....	205
§ 24	Eine zweite Schöpfung: Die rationale Geburt des neuen Menschen .....	205
§ 25	Die Kontingenz der Situation und das reinigende Instrument des Zweifels .....	214
§ 26	Das augustinische und das cartesische <i>cogito</i> .....	233
§ 27	Die erste Notwendigkeit und die Kontingenzen des <i>cogito</i> .....	247
§ 28	Die Kontingenz der <i>res cogitans</i> und die zweite Notwendigkeit .....	260
§ 29	Kontingenter und absoluter Rationalismus .....	276
VII.	Die kontingente Welt im Spinnennetz der neuen Rationalität .....	295
§ 30	Das Ordnen der Gedanken .....	295
§ 31	Vermittelte Wirklichkeit: Repräsentation durch <i>species</i> ? .....	310
§ 32	Physiologische Unmittelbarkeit und kontingente Codes .....	325
§ 33	Angeborene Ideen als Konstitutionsprinzipien des aktiven Intellekts.....	332
§ 34	Reine Rationalität und die Notwendigkeit eines Empirismus .....	341
VIII.	Schluß .....	353
§ 35	Kontingenz und Rationalität .....	353
	Nachwort .....	367
	Abkürzungsverzeichnis .....	369
	Literaturverzeichnis .....	371
	Namenverzeichnis.....	395

*... denn mein Denken erlegt den Dingen  
keinerlei Notwendigkeit auf ...*

Descartes, Meditationes V



# I.

## Einleitung

### § 1 *Relektüre eines Klassikers*

Wer einen philosophischen Klassiker liest, weiß anfangs bereits zuviel und am Ende immer noch zuwenig. Er weiß zuviel, da er in der Regel schon über Urteile verfügt, bevor er auch nur eine Zeile des Textes, auf den sie sich beziehen, gelesen hat. Die Etiketten, die dem Text angeheftet zu werden drohen, liegen bereit. Die Schablonen zur Zeichnung des systematischen Grundrisses des Denkers auch. Fein säuberlich ist das Œuvre eines Klassikers in zu füllende Schubladen aufgeteilt: Haupt- und Nebenwerke, Bedeutungszentren und die Peripherie des Randständigen, noch Aktuelles und inzwischen Skurriles. Haben sich die Klassiker nicht an die heutige Exklusivität der Disziplinen gehalten, kommt – bei Autoren des Mittelalters – die Spaltung in das philosophische und das theologische Werk hinzu und – bei Autoren der frühen Neuzeit – etwa die Trennung von philosophischen und naturwissenschaftlichen Schriften. Da jedem Klassiker ein Ruf vorausseilt, kann man ihm nicht anders begegnen als mit einer Mischung aus abgesichertem Wissen, vagen Vermutungen und unentdeckten Fehleinschätzungen. Klassische Texte haben es schwer. Die Überraschungsresistenz des Lesenden ist die Gefahr aller Hermeneutik, Langeweile der unausgesprochene Indikator für eine mißlungene Lektüre.

Andererseits gehört zur Resistenz klassischer Texte, daß sie sich gegen ihre Interpretationen behaupten. Es gibt keinen absoluten Kommentar zu ihnen. Sie widersetzen sich dem Versuch, in ein ihnen adäquates Interpretationssystem vollständig überführt zu werden. Die Unabschließbarkeit ihrer Ausdeutungen, der Reichtum der an ihnen entdeckbaren Facetten und die durch sie erfaßbar gewordenen Aporien machen ihre systematische Qualität aus und sichern ihre Unersetzbarkeit. Die Verteidigung ihrer Lesbarkeit besteht darin, auf eine Unabgeschlossenheit ihrer interpretatorischen Aneignung zu insistieren. Das Verblüffungspotential eines klassischen Werkes erweist sich in dem Überbieten der Erwartungen, mit denen der mit seinem Stenogramm Vertraute an den Text herangegangen ist. Es mag nicht für jeden Text gelten, aber für alle klassischen: Das Voraussetzen ihrer prinzipiellen Offenheit für den deutenden Zugriff empfiehlt sich als ein hermeneutisches Apriori, das am Beginn der Lektüre zu stehen hat. Zur Souveränität ihrer Klassizität gehört, daß jede Relektüre der im allgemeinen philosophischen Gedächtnis kanonisierten Texte nicht beliebig und der freien Variation überlassen ist, sondern sich vor der Tradition ihrer Deutungen behaupten und vor allem am Text bewähren muß.

Descartes stellt den Inbegriff eines neuzeitlichen Klassikers der Philosophie dar. Vielleicht kann man sagen, er sei der klassischste aller neuzeitlichen Klassiker. Er repräsentiert den Prototyp des modernen Denkens. Die epochengenerische Funktion, die man ihm in der Philosophiegeschichtsschreibung zugewiesen hat, ist an Bedeutung und Rang unübertroffen. Der Cartesianismus kommt dem Prägnanzbedürfnis, eine Abkehr vom Mittelalter bestimmen zu können, so sehr entgegen, daß die Anerkennung der Klassizität Descartes' nicht notwendig eine Akzeptanz seiner Positionen erfordert. So urteilt schon Fontenelle, die neue Methode des Schlußfolgerns, die Descartes eingeführt habe, sei sehr viel schätzenswerter als seine eigentliche Philosophie, von der ein großer Teil falsch oder ungewiß sei.<sup>1</sup> Das wirkungsgeschichtliche Gewicht der cartesischen Philosophie ist so groß, daß die Frage, ob man sich als Cartesianer versteht oder nicht, wenig Sinn macht, wie Maurice Merleau-Ponty herausstellt: Jene, die dieses oder jenes bei Descartes ablehnen, tun dies aus Gründen, die Descartes viel verdanken.<sup>2</sup> Treffender läßt sich die Klassizität Descartes' nicht auf den Punkt bringen.

Da nun der Status des Klassikers eine innerdisziplinäre Popularität verbürgt, ist auch Descartes ein anhaltendes Interesse beschieden. Seine Philosophie darf als gut erforscht gelten. Zu ihr liegen gewichtige Gesamtdarstellungen vor, Person und Werk sind in ihrer denkbiographischen Entwicklung ausgeleuchtet, Spezialuntersuchungen zu Detailproblemen der cartesischen Philosophie vertiefen das Bild, das wir uns vom Cartesianismus machen. Das Werk Descartes' ist mustergültig ediert, reichhaltig kommentiert und manchmal scheinbar bis zum Überdruß diskutiert. Über die Rekonstruktion der cartesischen Philosophie hinaus ist Licht in das Dunkel der historischen Voraussetzungen und der Wirkungsgeschichte des Cartesianismus gebracht worden. Descartes ist ein Klassiker der Philosophie, den zu kennen zur Grundausrüstung des modernen Denkens gehört.

Dennoch sind Fragen offen. Die in der neueren Literatur zum Teil heftig geführte Debatte, wie die cartesischen Ideen zu verstehen sind und um welche Form von Repräsentationalismus es sich bei ihnen handelt, gehört dazu. Als noch grundsätzlicher erweist sich die Frage, ob Descartes vorrangig als ein Metaphysiker, Erkenntnistheoretiker oder Bewußtseinsphilosoph zu resümieren ist oder nicht eher als ein Naturwissenschaftler am Beginn der frühen Neuzeit, der

<sup>1</sup> B. de Fontenelle, *Digression sur les anciens et les modernes* (Œuvres complètes II, 358): Es ist für Fontenelle Descartes, »qui a amené cette nouvelle méthode de raisonner, beaucoup plus estimable que sa philosophie même, dont une bonne partie se trouve fautive ou incertaine ...«

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960, 17: »Etes-vous ou n'êtes-vous pas cartésien? La question n'a pas grand sens, puisque ceux qui rejettent ceci ou cela dans Descartes ne le font que par des raisons qui doivent beaucoup à Descartes.«

auch philosophische Texte schrieb. Auch über die Einschätzung der Wirkungsgeschichte ist man sich bei genauerem Hinsehen nicht im klaren. Allzuvielen erscheint inzwischen als gut gepflegte Tradition der Fehleinschätzung, so daß sich oftmals das Bild, das zu sehen man sich von der cartesischen Philosophie angewöhnt hat, vor die Texte schiebt. Klassiker der Philosophie zu lesen bedeutet daher auch, sie immer wieder zu lesen. Ihre Lesbarkeit ist durch die Einnahme neuer Perspektiven zu erhalten und gegen den sanften Dogmatismus eines normativen Konsenses zu verteidigen.

Die vorliegende Studie unternimmt einen solchen Versuch der Relektüre der cartesischen Philosophie. Auf einen Satz gebracht geht sie der Vermutung nach, daß sich zwischen der Reflexion der Modalität der Kontingenz seit dem späten Mittelalter und der Ausbildung der cartesischen Rationalität in der frühen Neuzeit ein Zusammenhang sichtbar machen läßt, der nicht übersehen zu werden verdient. Und damit fangen die Probleme schon an. Der Terminus *contingentia* taucht in den Schriften Descartes' so gut wie nicht auf. Weder schenkt ihm Descartes seine definitorische Aufmerksamkeit, noch weist er ihm überhaupt eine Schlüsselstellung in auch nur einem seiner Werke zu.

Die Absenz eines Terminus ist allein aber kein Kriterium für die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, *systematisch* – und somit ausdrücklich jenseits der philologischen Belegbarkeit – ein konstitutives Moment einer Philosophie gerade unter diesem in ihr kaum oder nicht auftauchenden Terminus resümieren zu können. So hat Aristoteles seine Erste Philosophie nicht ›Metaphysik‹ genannt, auch wenn wir sie in die Geschichte der Metaphysik einordnen dürfen. Es stört sich auch niemand ernsthaft daran, die Ausführungen von Thomas von Aquin zum Sinn des Übels als eine mittelalterliche Position der ›Theodizee‹ zu erfassen, auch wenn dieser Begriff erst seit Leibniz auf das systematische Problem der Entschuldung Gottes angesichts des Übels in der Welt angewendet wird. Ähnliches ließe sich über die ›Anthropologie‹ sagen, bei der man sich nicht einmal einig ist, ob es sie – jenseits der Präsenz dieses Terminus – eigentlich immer schon gab oder ob wir erst seit der Neuzeit von Anthropologie als einem spezifizierten und fokussierten Interesse am Menschen sprechen können.<sup>3</sup> Von einer Theorie der ›Modalität‹, die sich mit Potenz, Akt, Notwendigkeit, Möglichkeit usf. beschäftigt, sprechen wir eigentlich erst seit Kant, da weder die Antike noch das Mittelalter von einer *modalitas* sprach,<sup>4</sup> obgleich die entscheidenden Vorgaben einer Theorie der Modalität diesen Epochen entstammen.

<sup>3</sup> Vgl. O. Marquard, »Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ›Anthropologie‹ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts«, in: ders., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Neuaufgabe Frankfurt am Main 1982, 122–144 (Anmerkungen 213 ff.); ders., Artikel »Anthropologie«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I, 362–374.

<sup>4</sup> Vgl. I. Pape, *Tradition und Transformation der Modalität I: Möglichkeit – Unmöglichkeit*, Hamburg 1966, 14: »Es fehlt dem Problem auf langer Strecke der sammelnde Begriff der

Auch wichtige Antizipationen für das moderne Verständnis von ›Intentionalität‹ entstammen dem Mittelalter – Vorwegnahmen, die sich erst vollständig erfassen lassen, wenn auch dort systematisch nach mittelalterlichen Beiträgen zur Theorie der Intentionalität gefragt wird, wo nicht ausdrücklich von *intentiones* oder von *intentionalitas* die Rede ist.<sup>5</sup> Die Absenz eines Terminus limitiert also nicht ohne weiteres die philosophische Interpretation einer Quelle, wenn das mit dem Terminus Bezeichnete sich ›der Sache nach‹ in ihr nachweisen läßt.

Es ist die uns zugefallene Möglichkeit der historischen Distanz, ein philosophisches Denken quellenintern rekonstruieren und mit Begriffen rekapitulieren zu können, die diesem Denken nicht zur Verfügung standen oder die in ihm keine dominante Ausdrücklichkeit erreicht haben. In diesen Fällen wird ein Beitrag der Philosophiegeschichte in eine inzwischen sichtbar gewordene Gesamtrendenz eingeordnet, die den damaligen Autoren selbst noch unzugänglich war. So hat man gute Gründe gesehen, Descartes als einen Begründer der Bewußtseinsphilosophie zu bestimmen – es gibt auch gute Gründe dagegen –, obwohl bei ihm von *conscientia* oder von der *cognitio interna* kaum die Rede ist und die übrigen Begriffe, wie *mens*, *intellectus*, *ratio* oder *res cogitans*, das mit ›Bewußtsein‹ Gemeinte nicht exakt abdecken.

Das Phänomen einer unausdrücklichen Präsenz läßt sich an den cartesianen *Meditationes de prima philosophia* exemplarisch aufzeigen. Aristoteles wird in ihnen nicht ein einziges Mal genannt, obwohl ihr Grundimpuls antiaristotelisch ist. Eine Hermeneutik des Abwesenden könnte auf diese konstitutive Relation durch eine philosophische Interpretation hinweisen – sie braucht es nicht, da Descartes in einem Brief an Mersenne seine Intention offengelegt hat: »... und ich will Ihnen unter uns sagen, daß diese sechs Meditationen sämtliche Grundlagen meiner Physik enthalten. Man darf es aber bitte nicht sagen, denn diejenigen, die Aristoteles begünstigen, würden dann vielleicht mehr Schwierigkeiten machen, sie zu billigen. Und ich hoffe, daß diejenigen, die sie lesen, sich unmerklich an meine Prinzipien gewöhnen und ihre Wahrheit einsehen werden, ehe sie bemerken, daß sie die des Aristoteles zerstören.«<sup>6</sup>

›Modalität‹. ›Modus‹ bleibt bis zu Kant hin ein für das Modalproblem unspezifischer Terminus ...«

<sup>5</sup> Dominik Perler hat sich in seiner philosophiegeschichtlichen Studie *Theorien der Intentionalität im Mittelalter* (Frankfurt am Main 2002) ausdrücklich nicht auf eine Terminologiegeschichte beschränkt, sondern geht dem Terminus *intentio* auch in Kontexten nach, wo er nicht *expressis verbis* vorkommt (vgl. ebd., 25).

<sup>6</sup> Brief an Mersenne, 28. Januar 1641 (AT III, 297 f.): »... ie vous diray, entre nous, que ces six Meditations contiennent tous les fondements de ma Physique. Mais il ne faut pas dire, s'il vous plaist; car ceux qui fauorisent Aristote feroient peuestre plus de difficulté de les approuuer; et i'espere que ceux qui les lironr, s'accoutumeront insensiblement à mes

Die Entdeckung der Anwesenheit des Ungenannten ist eine hermeneutische Aufgabe jenseits der philologischen Hinwendung zum Präsenten. Sie ist so schwierig wie unverzichtbar. Ihre Präzision ist die einer Archäologie des Verstehbaren. Nicht immer kann sie auf den Glücksfall hoffen, daß ein bis zur Unsichtbarkeit verdunkelter Aspekt in einem Text durch den erhellenden Fund an seiner kontextuellen Peripherie an Sichtbarkeit gewinnt. Das kann, wie im erwähnten Fall, eine Stelle in einem nicht verloren gegangenen Brief sein. Nimmt man zur Präsenz eines Textes die nachweisbaren und vermutbaren Einflüsse hinzu, die er als Voraussetzung unmerklich transportiert, kann ein solcher Glücksfall auch in der physischen Unversehrtheit privater Bibliotheken bestehen. So können wir aufgrund der erhaltenen Bibliothek des Nikolaus von Kues nicht nur die systematische Nähe zu Raimundus Lullus ermessen und einen Rezeptionssammenhang vermuten, sondern nachweislich belegen, welchen Einfluß Lullus auf den Cusaner hatte. Von keinem anderen Autor besaß der Cusaner mehr Schriften, erwähnt hat er Lullus – vielleicht aus Unsicherheit über dessen allgemeine Akzeptanz – so gut wie nie.<sup>7</sup> Doch derartige Erhellungen eines Textes durch externe Hinweise sind nicht die Regel. Wo sie ausbleiben, sind die genetische Interpretation und der Vergleich mit anderen Texten das einzige Mittel, der Hermetik eines Textes zu entgehen, um ihn im Wechselspiel von interpretatorischer Nähe und Distanz überhaupt erst vollends ansichtig zu machen.

Warum aber hat Descartes vom Begriff der *contingentia*, der ihm vertraut war – das ist der Unterschied zu den erwähnten Fällen des Stagiriten und des Aquinaten, die die Termini der Metaphysik und der Theodizee hätten erfinden müssen, um sie benutzen zu können –, keinen Gebrauch gemacht? Tat er es nicht, weil er dem systematischen Problem der Kontingenz kein Gewicht beimaß? Die vorliegende Studie behauptet das Gegenteil, indem sie nachzuweisen versucht, daß das Bewußtsein der Kontingenz bei Descartes einen Grad an Selbstverständlichkeit erreicht hat, der jene Hintergründigkeit ausmacht, die Wirksamkeit verbürgt, ohne Ausdrücklichkeit zu verlangen. Diese gewiß gewagte und noch vage These gilt es zu präzisieren. Warum ist ein Zusammenhang von Kontingenz und cartesischer Rationalität anzunehmen? Erwägt man die verschiedenen Möglichkeiten einer vorläufigen und andeutenden Begründung, eröffnen sich systematische Perspektiven unterschiedlicher Verbindlichkeit und Plausibilität.

principes, & en reconnoistront la verité auant que de s'appercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote.«

<sup>7</sup> Eusebio Colomer verweist in seiner Studie *Nikolaus von Kues und Raimund Lullus. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek* (Berlin 1961, 1) auf 68 echte Schriften von Lullus, die der Cusaner besaß, wohingegen er ihn nur an zwei Stellen seines Werkes ausdrücklich mit seinem Namen zitiert habe. Vgl. auch Ch. Lohr, »Die Exzerptensammlung des Nikolaus von Kues aus den Werken Ramón Lulls«, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 30 (1983), 373–384.

Begonnen werden kann mit der Umkehrung der Beweislast. Kontingenz ist innerhalb der genealogischen Rekonstruktion der Entstehungsbedingungen der neuzeitlichen Rationalität kein zufällig sich anbietender Begriff. Vielmehr spielt Kontingenz bei der Erfassung der Transformation des klassischen Seinsverständnisses, die den Übergang vom Spätmittelalter zur frühen Neuzeit präziser zu bestimmen hilft als alle kulturellen, politischen oder sozialen Umbrüche, eine indikatorische Rolle. Die schöpfungstheologische Annahme, alles Geschaffene sei kontingent im Sinne von möglich, aber nicht notwendig, ist das kreationistische Fazit der spätmittelalterlich vorherrschenden Tendenz eines theologischen Voluntarismus. Alles Seiende ist demnach kontingent, da es auf den freien Willen des allmächtigen Gottes zurückgeht, der das Seiende auch nicht oder anders hätte schaffen können. Es gehört zur Leistung und Spezifität des spätmittelalterlichen Denkens, den Kontingenzbegriff aus seiner systematischen Marginalität herausgeholt und im Rahmen der Ontologie universalisiert und in den Status einer selbstverständlichen Annahme überführt zu haben. Die Beiläufigkeit, mit der etwa schon Nikolaus von Kues von dem Kontingenzgedanken Gebrauch macht, spricht dafür. Die Geschichte der Entstehung der philosophischen Neuzeit ist daher immer auch eine Geschichte der Wirksamkeit des spätmittelalterlich entfalteten Kontingenzbegriffs. Wenn sich diese Annahme erhärten läßt, stellt sich die Frage, warum das frühneuzeitlich präzente Bewußtsein der Kontingenz auf Descartes wirkungslos geblieben sein soll.

Die Annahme eines Zusammenhangs von spätmittelalterlicher Kontingenz und frühneuzeitlicher Rationalität behauptet bereits im Ansatz mehr, als das Mißverständnis einer beliebigen Befragung des Cartesianismus unter der Perspektive eines heteronomen Aspekts glauben machen könnte. Es stellt sich die Frage, ob die cartesische Rationalität als eine Form nachmittelalterlicher Kontingenzbewältigung zu begreifen ist, also als eine Ausprägung von Rationalität, für die der Horizont der Kontingenzreflexion verbindlich ist. Dabei kann Kontingenz den Hintergrund ausmachen, den der cartesische Rationalismus akzeptierend voraussetzt oder von dem sich abzusetzen und den zu überwinden sein Anliegen ist. In beiden Fällen käme der Kontingenz eine konstitutive Bedeutung für den Cartesianismus zu, wenn sie tatsächlich eine von der Rezeptionsgeschichte unentdeckte Bedingung der Notwendigkeit seiner Herausbildung darstellt. Wer den Einfluß des Kontingenzbegriffs auf den Cartesianismus leugnet, steht daher implizit vor der Aufgabe, alternativ die Genese der cartesischen Rationalität unter Einbeziehung der problemgeschichtlichen Vorgaben erklären zu können. Das Verstehen der Genese des Cartesianismus ist dabei etwas anderes als das Nachzeichnen der Faktizität seiner Entstehung.

Einen weiteren Grund, der dafür sprechen kann, dem Zusammenhang von spätmittelalterlichem Kontingenzbewußtsein und cartesischer Rationalität nachzugehen, bietet der Aspekt der indirekten Präsenz. Descartes spricht an zentralen Stellen nicht von der Kontingenz, wohl aber von der Notwendigkeit. Die

angeborene Idee Gottes etwa zeichnet sich dadurch aus, daß sie im Gegensatz zu erworbenen und gemachten Ideen die Notwendigkeit der Existenz Gottes verbürgen soll. Auf diese Notwendigkeit kommt es Descartes im Beweisgang der *Meditationes* unbedingt an. Im Kontext der Ideen nichtmaterieller Gegenstände spricht Descartes, um ein zweites Beispiel zu nennen, von den »ewigen Wahrheiten« (*veritez eternelles*), den mathematischen und logischen Gesetzmäßigkeiten. Für Descartes haben diese Notwendigkeiten eine konstitutive Funktion für unsere Rationalität: Es sind die Notwendigkeiten, die die Leistungsfähigkeit unserer Rationalität begründen und limitieren. Da die Modalität der Notwendigkeit das Komplement zur Modalität der Kontingenz darstellt, hat Descartes, wenn er von der Notwendigkeit spricht, indirekt auch immer die Kontingenz im Blick. Die verborgene Präsenz des Kontingenzbegriffs scheint daher zumindest indirekt in eine Ansichtigkeit überführbar zu sein: durch einen Blick auf die Präsenz der komplementären Modalität der Notwendigkeit.

Das führt zu einem weiteren Aspekt, der auf die Attraktivität verweist, dem Zusammenhang von Kontingenz und Rationalität im Cartesianismus nachzugehen. Man könnte ihn das Moment der konstitutiven Präsenz des kontingenzstiftenden Prinzips nennen. Unübersehbar kommt der Idee des allmächtigen Gottes in der cartesischen Philosophie eine Schlüsselstellung zu. Weder das Programm eines methodischen Zweifels noch das Selbstvergewisserungsbedürfnis des Subjekts in der aufgewiesenen Evidenz des *cogito* scheinen ohne die Präsenz eines allmächtigen Gottes in der systematischen Motivation nachvollziehbar zu sein. Die von Descartes nicht weiter entfaltete, sondern gelegentlich in Briefen erwähnte und ansonsten vorausgesetzte Lehre von der Allmacht Gottes hat darüber hinaus in einem folgenschweren Schritt dazu geführt, daß er die von Augustinus behauptete Analogie von göttlichem und humanem Geist aufgekündigt hat. Darin beerbt Descartes den theologischen Voluntarismus des späten Mittelalters. Ausdrücklich ist der Mensch für Descartes in seinen intellektuellen Fähigkeiten kein Abbild Gottes mehr. Die Zurückweisung einer Analogie von göttlichem und humanem Geist folgt der neuen Präsenz des unbestimmten und uneinsehbaren göttlichen Willens und zwingt die humane Rationalität zur Ausbildung eines neuen und nachmittelalterlichen Selbstverständnisses.

Wer versucht sein sollte, die cartesische Rede vom allmächtigen Gott als einen unbewältigten Rest scholastischen Denkens abzutun, würde die konstitutive Funktion dieses theologischen Lehrstücks für die Herausbildung des Cartesianismus verkennen. Nicht nur in der vielleicht zu hypothetisch erscheinenden Gestalt des täuschenden Gottes, der zur Betonung des experimentellen Charakters der Überlegungen eigens in einen *genius malignus* umgewandelt wird, berührt die Allmacht die Intimität des Subjekts mit seinen kognitiven Gewißheiten. Die sogenannten »ewigen Wahrheiten«, also mathematische oder logische Gewißheiten, besitzen für den menschlichen Intellekt eine zwingende Notwendigkeit. Ihre Nichtnotwendigkeit ist für ihn nicht denkbar. Er ist nicht in der Lage, sich

ein Dreieck anders als aus drei Seiten bestehend vorzustellen. Dennoch geht Descartes davon aus, daß auch diese ewigen Wahrheiten von Gott abhängen. Als von Gott gestiftete Wahrheiten sind sie zwar insofern verläßlich, als daß die Kontinuität des göttlichen Willens ihre Dauer für uns garantiert. Aber Gott hätte, wie ein König Gesetze erläßt, die ewigen Wahrheiten auch anders bestimmen können. Eine derart alternativ geschaffene logische oder mathematische Wahrheit hätte dann für uns wiederum einen verbindlichen Charakter, aus der Perspektive Gottes aber ist ihr keine aus sich selbst heraus begründbare Notwendigkeit eigen. Gottes freier Schöpfungswille unterliegt nicht der Notwendigkeit, den Notwendigkeiten ewiger Wahrheiten gefolgt sein zu müssen. Er hätte sie auch anders schaffen können. Die für uns notwendigen Wahrheiten sind aus seiner Sicht nicht mehr als kontingente Notwendigkeiten.

Das Selbstverständnis der cartesischen Rationalität ist davon unmittelbar berührt. Es formuliert sich unter der Bedingung der Kontingenz, die insofern ihre Präsenz behauptet, als daß Gottes freier und allmächtiger Wille als das erste kontingenzstiftende Prinzip an zentraler Stelle eine wesentliche Rolle spielt. Es ist die Versuchung des postcartesianischen Blicks einer autonomen Modernität, den cartesischen Gott im Grunde als einen Theatergott mißzuverstehen, den Descartes nach Belieben durch die Kulissen seines Schauspiels der Vernunft schiebt. Erst die Einbeziehung der spätmittelalterlich gestellten Problemkonstellation eines theologischen Voluntarismus verleiht der Ernsthaftigkeit des cartesischen Gottesbegriffs Kontur. Die von der historisierenden Forschung aufgedeckte Mittelalterlichkeit einiger Facetten des cartesischen Denkens ist nicht länger eine Enttäuschung, aus der sich der Vorwurf einer inkonsequenten Ablösung von dem zu überwindenden Mittelalter speist, sondern die Aufdeckung der Bedingung der Möglichkeit der Konstituierung des Cartesianismus.

Wie läßt sich nun die Aufdeckung einer fruchtbaren Dependenz des Cartesianismus vom spätmittelalterlichen Kontingenzbewußtsein absichern? Ein philosophischer Aufweis des Zusammenhangs von Kontingenz und Rationalität bei Descartes hat mehrere Aspekte zu beachten. Es gilt zunächst, einigen Verlockungen der klassischen Descartes-Rezeption zu widerstehen.

Eine erste Bedingung, um das Wechselspiel von Kontingenz und Rationalität bei Descartes überhaupt erst in den Blick bekommen zu können, besteht darin, den epochengenetischen Repräsentationalismus abzulegen. Wohl keinem Autor der beginnenden Neuzeit ist ein vergleichbarer Sonderstatus für die Entstehung dieser Epoche zuerkannt worden. Descartes repräsentiert den Epochenbeginn wie kein anderer. Die Attraktivität einer Identifizierung des Cartesianismus mit dem Aufbruch in eine neue Zeit bestand von Beginn an in der Präganz, vor allem die cartesische Methode gegen die überkommene Tradition wenden zu können. Eine polemische Abkehr von der Tradition gehört dabei zum rhetorischen Rüstzeug einer Steigerung des Cartesianismus ins Symbolische. So verteidigt bereits Samuel von Pufendorf in einer wohl 1688 entstandenen Apologie

die cartesische Philosophie, indem er in ihrer Neuartigkeit einen Triumph über den Aristotelismus erblickt: Es lassen sich nicht länger »die Medici und Mathematici deßfalls gantz keine gesetze vorschreiben, und geben ohne Scheu dem Aristoteli einen guten tag; kehren sich auch nicht daran, ob ein und ander diese neue Philosophie«, also den Cartesianismus, »noviteten heiset, weil es ja eine grosse Schande für alle gelehrte wäre, daß sie in 2000 Jahren nichts mehrers und bessers, alß Aristoteles hätten erfinden können«. <sup>8</sup> Es ist dieser durchaus nicht theoretische, sondern die Bildungspolitik an den Universitäten bestimmende Wegestreit, dem der Cartesianismus zu einem nicht unerheblichen Teil seine Popularität verdankte. Der Cartesianismus ist das Symbol für den Triumph der neuen Philosophie über die Tradition der alten Welt.

Dabei ist es gar nicht so falsch, auch heute noch in Descartes einen entscheidenden Anfang der neuzeitlichen Philosophie zu sehen. Aber dieser Anfang speist sich aus der Tradition. Sowohl die Möglichkeiten als auch die Notwendigkeiten der ›cartesischen Revolution‹ sind nicht voraussetzungslos. Man ist geneigt zu übersehen, daß der Erneuer der Philosophie während der Niederschrift der *Meditationes* eine der Summen des Thomas von Aquin und die Bibel bei sich hat. <sup>9</sup> Erst der vom philosophiegeschichtlichen Mythos eines in allem anfangenden Anfangs befreite Blick läßt an Descartes die Auseinandersetzung mit der Tradition jenseits seiner eigenen rhetorischen Schelte an ihr sichtbar werden. Die geschichtliche Tiefenschicht des Cartesianismus schätzen zu lernen bedeutet, in ihr nicht länger vermeintliche Traditionsreste, sondern vielmehr Modernitätsfundamente auszumachen.

Eine weitere Bedingung einer gelingenden Heuristik unentdeckter historischer Dependenz des Cartesianismus, die den erwähnten Repräsentationalismus hinter sich läßt, ist die Depotenzierung des cartesianischen Komparativs. Diese klassische Denkform der Descartes-Rezeption nimmt die cartesische Philosophie als einen Anfang, den es zwar affirmativ zu bestätigen, vor allem aber zu überbieten gilt. Descartes ist für Hegel der »wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie« <sup>10</sup> – das Oszillieren dieses Urteils ist nicht zu übersehen: explizites Lob und implizite Kritik in einem. An Husserls Lesart der cartesischen

<sup>8</sup> S. v. Pufendorf, *Samuelis Pufendorfii Unvorgreifflich Bedencken über der Deputirten von der Priesterschaft requeste wegen abschaffung der Cartesianischen Philosophie*, in: ders., *Kleine Vorträge und Schriften. Texte zu Geschichte, Pädagogik, Philosophie, Kirche und Völkerrecht*, hg. und eingeleitet von D. Döring, Frankfurt am Main 1995, 432–441, hier 440.

<sup>9</sup> Descartes, der um die Zeit bereits in den Niederlanden lebt, erwähnt in einem Brief an Mersenne vom 25. Dezember 1639 (AT II, 630), er habe jene Bücher aus Frankreich mitgenommen: »... i'ay encore icy vne Somme de S. Thomas, & vne Bible que i'ay apportée de France.«

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III (ed. H. Glockner XIX, 331).

Meditationen wird die Neigung einer affirmativen Steigerung des Cartesianismus exemplarisch greifbar. Die cartesischen Reflexionen besitzen für ihn eine »Ewigkeitsbedeutung«<sup>11</sup> und stellen eine »von der Geschichte selbst uns auferlegte Aufgabe«<sup>12</sup> dar, die die transzendente Phänomenologie zu erfüllen in Aussicht stellt. »Verführerische Verirrungen, in die Descartes und die Folgezeit verfallen sind, müssen wir dabei aufklären und vermeiden.«<sup>13</sup> Die Folge ist ein Blick auf Descartes, der von dem Willen bestimmt ist, den Cartesianismus zu steigern: Das Ziel ist es, cartesischer zu sein als Descartes. Diese Arbeit an einem cartesischen Komparativ verdichtet den Cartesianismus zu einem »Projekt«, das es zu erfüllen gilt. Die Zentrierung der verschiedenen cartesischen Interessen, Ansätze und Probleme auf ein homogenisiertes Vorhaben ermöglicht es, im Gegenzug – bei unterstellter Uneinlösbarkeit – das Projekt als Ganzes abzulehnen, wie es etwa Rorty mit Blick auf das Scheitern des cartesischen Modells des Mentalen fordert.<sup>14</sup>

Solange sich die Descartes-Rezeption von dem Modell des cartesianischen Komparativs leiten läßt, hat sie sich mit dem auseinanderzusetzen, was Julius Ebbinghaus mit Blick auf die Interpretation und Kritik Kants formuliert hat. Ebbinghaus äußerte den Verdacht, »daß jene ganze Bewegung der ›über Kant Hinausgehenden‹ fortwährend mit einer großen Unbekannten rechnet, und daß diese Unbekannte niemand anders als Kant selbst sei.«<sup>15</sup> Wenn man auch nicht leugnen kann, daß sich innerhalb der Descartes-Forschung ein differenzierender und detailgetreuer Blick auf das cartesische Denken durchgesetzt hat, mag es dennoch eine Überlegung wert sein, ob nicht Descartes auch heute noch im allgemeinen philosophischen Bewußtsein oftmals eine eher unbekannte Größe und der Abbau des cartesischen Mythos eine noch unabgeschlossene Aufgabe ist.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, § 1 (Husserliana I, 43).

<sup>12</sup> Ebd., § 2 (Husserliana I, 46).

<sup>13</sup> Ebd. (Husserliana I, 48).

<sup>14</sup> R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979, 17–69. Auf der cartesischen Theorie des Mentalen als der Unbezweifelbarkeit der Selbstgewißheit und dem Leib-Seele-Dualismus sollte eine für Rorty unhaltbare Erkenntnistheorie aufbauen. Zum Paradigma der Philosophie gesteigert, läßt ihr Scheitern allein einen Anticartesianismus zu. Somit wird die cartesische Philosophie zu etwas, von dem man von Grund auf geheilt werden muß, was Rortys Schrift zu leisten verspricht: »The book ... is therapeutic rather than constructive.« (7)

<sup>15</sup> J. Ebbinghaus, »Kantinterpretation und Kantkritik«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 2 (1924), Bd. II, 80–115, hier 82.

<sup>16</sup> Dominik Perler hat den cartesischen Mythos als einen historiographischen analysiert, der Descartes Thesen zuschreibt, die er gar nicht vertreten hat. Erst die Abkehr von einer Überhöhung und einer Diffamierung des cartesischen Denkens führt in die Aktualität

Ein Umstand, der diesen Verdacht zu stärken vermag, ist der Eklektizismus, der in der Rezeption des cartesischen Denkens vorherrscht. Es ist wohl kaum eine unzulässige Unterstellung, daß der Fokus der Aufmerksamkeit, die dem Denken Descartes' entgegengebracht wird, auf den *Meditationes de prima philosophia* liegt. In der Regel wird auch der *Discours de la méthode* zur Kenntnis genommen. Die *Principia philosophiae* und die *Regulae ad directionem ingenii* drängen in aller Regel kaum noch in das Zentrum der Aufmerksamkeit vor, schon gar nicht die *Passions de l'âme*. Und selbst wenn diese Unterstellung des Aufmerksamkeitsgefälles nicht zutreffen sollte, ist doch davon auszugehen, daß das zu Lebzeiten unveröffentlichte Manuskript *Le Monde ou Traité de la lumière*, das in dem *Traité de l'homme* fortgesetzt wurde, nicht die Beachtung erhält, die es verdient. Immerhin handelt es sich bei diesem Werk um die systematische Hauptanstrengung, die Descartes in seinem Leben unternommen hat. Noch im späten Rückblick wird Descartes beteuern, daß er sich mit dem größten Genuß an jene wenigen Überlegungen erinnere, die er über die Welt angestellt habe und daß er sie nicht gegen irgendwelche andere über einen anderen Gegenstand eintauschen wolle.<sup>17</sup>

Bereits der Aufbau von *Le Monde* widerspricht einer eklektizistischen Rezeption. Das Werk sollte aus drei Teilen bestehen: In *Le Monde* stellt Descartes seine Kosmologie und seine Auffassung vom physikalischen Phänomen des Lichts vor. Es handelt sich somit um seine Physik, die er 1633 abgeschlossen hatte. In ihr vertritt er unter anderem die Lehre von der Bewegtheit der Erde. Aufgrund der Verurteilung Galileis im selben Jahr hielt er das Manuskript von *Le Monde* dann aber zurück. Passagen dieses Werkes hat Descartes 1644 in den *Principia philosophiae* veröffentlicht. Der zweite Teil von *Le Monde* unternimmt eine physiologische Beschreibung des Menschen. In einem dritten, geplanten oder nicht erhaltenen Teil wollte Descartes die menschliche Seele und somit die Metaphysik zum Thema machen.<sup>18</sup>

Die faktische Publikationsgeschichte der cartesischen Werke nach der Verurteilung Galileis hat die Aufmerksamkeitsausrichtung bis heute bestimmt. 1637 erscheint als das erste veröffentlichte Werk der *Discours*. Die *Regulae*, begonnen

einer angemessenen Auseinandersetzung. Vgl. D. Perler, »Abkehr vom Mythos. Descartes in der gegenwärtigen Diskussion«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51 (1997), 285–308; vgl. auch J. Goldstein, »Descartes. Neue Ein- und Ausblicke«, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 54 (2001), 51–72.

<sup>17</sup> *Burman* (AT V, 171): »Fatur autem se illas cogitationes paucas quas de mundo habuit summâ cum voluptate reminisci, maximique aestimare, nec cum ullis aliis alterius materiae commutare velle.«

<sup>18</sup> Descartes erläutert im fünften Teil des *Discours* den Aufbau von *Le Monde*. Dort erwähnt er zum Schluß die metaphysische Frage nach der vernünftigen Seele und ihrer Unsterblichkeit (AT VI, 59 f.). Es kann also daraus geschlossen werden, daß die Metaphysik den dritten Teil seines geplanten Hauptwerkes ausmachen sollte.

um 1620, fortgeführt zwischen 1626 bis 1628 und dann abgebrochen, waren unveröffentlicht geblieben. Dieser *Discours* als Methodentraktat muß als der Versuch gelesen werden, durch eine Einführung in die Methode eine Akzeptanz der Physik von *Le Monde* vorzubereiten.<sup>19</sup> Mit den *Meditationes* erscheint 1641 seine Metaphysik. Erst in den *Principia*, 1644 veröffentlicht, erläutert Descartes Aspekte seiner Physik. Die Dominanz vor allem seiner metaphysischen Überlegungen innerhalb der Rezeption hat Descartes' naturphilosophische Studien zuweilen randständig werden lassen. Das ist für die philosophische Rezeption nicht ungewöhnlich: Auch Hobbes' naturphilosophische Arbeiten sind von dem Interesse am *Leviathan* gänzlich an den Rand gedrängt worden. Eine einseitige Dominanz der Metaphysik wäre Descartes aber befremdlich erschienen. Im Gespräch mit Burman relativiert er die Bedeutung der Metaphysik im Gesamt des wissenschaftlichen Interesses: »Es ist zu beachten, daß man sich nicht so sehr den Meditationen und den metaphysischen Dingen widmen sollte, man sollte sie auch nicht in Kommentaren und ähnlichen Schriften ausarbeiten. Noch viel weniger sollte man, wie dies einige versuchen, sie mit größerer Gründlichkeit angehen, als es der Autor getan hat, denn er hat sie schon gründlich genug behandelt. Es genügt vielmehr, sie einmal allgemein zu fassen und sich dann an die Schlußfolgerungen zu erinnern. Andernfalls lenken sie den Geist zu sehr von den Gegenständen der Physik und den wahrnehmbaren Dingen ab, und sie machen ihn zu deren Untersuchung untauglich. Es ist aber höchst wünschenswert, daß die Menschen sich gerade dieser Untersuchung widmen, denn daraus entsteht Nutzen für das Leben.«<sup>20</sup> Es genüge, fährt Descartes fort, das erste Buch der *Principia* zu kennen, worin dasjenige aus der Metaphysik enthalten sei, was man zum Studium der Physik kennen müsse.<sup>21</sup> Die Metaphysik wird aus dieser Perspektive zu einem partikularen Interesse, das seinen Sitz und seinen Ursprung woanders hat.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> In einem Brief an einen unbekanntenen Adressaten, wahrscheinlich vom 27. April 1637 (AT I, 369 ff.), stellt Descartes diese vorbereitende Funktion des *Discours* eigens heraus. Die innere Abfolge der Publikationsgeschichte der cartesischen Werke, die nicht zuletzt eine Akzeptanz seiner Physik vorbereiten sollte, hat Tom Sorell prägnant herausgearbeitet: T. Sorell, *Descartes*, aus dem Englischen von R. Ansén, Freiburg/Basel/Wien 1999, 43 ff.

<sup>20</sup> Burman (AT V, 165): »Observandum, non adeo incumbendum esse meditationibus, nec rebus metaphysicis, nec eas commentariis et similibus elaborandas; multo minus altius repetendas quam auctor fecit, ut quidam id tentant, nam ipse satis alte eas exorsus est. Sed sufficere semel in genere haec novisse, et tum recordari conclusionem; aliàs nimis abstrahunt mentem a rebus physicis et sensibilibus, et faciunt eam ineptam ad illas considerandas, quod tamen maxime optandum ut homines facerent, quia inde utilitas ad vitam redundaret.«

<sup>21</sup> Ebd. (AT V, 165): »... sed sufficit nosse primum *Principiorum* librum, in quo continentur ea quae ex Metaphysicis ad Physica etc. scitu sunt necessaria.«

<sup>22</sup> Im Anschluß an Gilson weist schon Nigel Abercrombie in seiner Studie *Saint Augustine and French Classical Thought*, (1938, zitiert nach der Ausgabe New York 1972, 57) auf

Derartige Äußerungen, deren Depotenzierung durch die Annahme eines rhetorischen Charakters spekulativ wäre, haben zunächst dazu geführt, die pragmatische Seite des cartesischen Rationalismus in den Blick zu bekommen. Nimmt man zu den publizierten Schriften und postum erschienenen Manuskripten die Hinweise in den Briefen hinzu, vervollständigt sich das Bild, das man sich vom Aufmerksamkeitsradius der cartesischen Rationalität zu machen hat: Neben den philosophischen Themen hat sich Descartes mit Mathematik, Geometrie und Kosmologie auseinandergesetzt, sich aber auch mit Botanik<sup>23</sup> beschäftigt. Sein Interesse galt der Anatomie, zu deren Kenntnis er Tiere sezierete,<sup>24</sup> aber auch der Sezierung einer Frauenleiche beiwohnte.<sup>25</sup> Er erfaßte den Blutkreislauf und resümierte seine medizinischen Forschungen zur Erhaltung der Gesundheit als das Hauptziel seiner Studien.<sup>26</sup> Er beschäftigte sich mit Fragen der Chemie und untersuchte die Eigenschaften des Quecksilbers<sup>27</sup> ebenso wie die Beschaffenheit eines Salzkorns.<sup>28</sup> Sowohl der Musik als auch den meteorologischen Erscheinungen, wie etwa dem Regenbogen, widmete er eine Abhandlung. Er setzte sich mit den Problemen der Optik auseinander und beschäftigte und beriet Linsenschleifer zur Herstellung von Fernrohren.<sup>29</sup> Pascal gab er genaue Anweisungen, wie der unterschiedliche Luftdruck im Tal und auf einem Berg mittels einer Quecksilbersäule experimentell zu ermitteln sei.<sup>30</sup> In einer zugespitzten Lesart wird Descartes zu einem praktizierenden Naturwissenschaftler, der leider auch einige kurze und ziemlich uninteressante philosophische Abhandlungen schrieb.<sup>31</sup>

die nicht unplausible Sicht hin, daß für Descartes die *Meditationes* »can only be regarded as a symptom of a particular intellectual attitude which had its seat and origin elsewhere.«

<sup>23</sup> Vgl. die Hinweise auf sein botanisches Interesse in den Briefen an Mersenne vom 13. November 1639 (AT II, 619), 1. April 1640 (AT III, 50) und an Chanut vom 15. Juni 1646 (AT IV, 442).

<sup>24</sup> Vgl. den Brief an Mersenne vom 20. Februar 1639 (AT II, 525).

<sup>25</sup> Vgl. den Brief an Mersenne vom 1. April 1649 (AT III, 49).

<sup>26</sup> Brief an den Marquis de Newcastle, Oktober 1645 (AT IV, 329): »La conseruation de la santé a esté de tout temps le principal but de mes études, & ie ne doute point qu'il n'y ait moyen d'acquérir beaucoup de connoissances, touchant la Medecine, qui ont esté ignorées iusqu'à present.«

<sup>27</sup> Vgl. den Brief an den Marquis de Newcastle, 23. November 1646 (AT IV, 571 f.).

<sup>28</sup> Vgl. *Météores* III (AT VI, 249–264).

<sup>29</sup> Descartes unternahm engagiert den Versuch, Guillaume Ferrier, einen französischen Mechaniker optischer Instrumente, an sich zu binden. Vgl. den Brief an Ferrier vom 18. Juni 1629 (AT I, 13–16).

<sup>30</sup> Vgl. seine Äußerungen in einem Brief an Mersenne vom 13. Dezember 1647 (AT V, 99 f.).

<sup>31</sup> So das Urteil von Desmond M. Clarke, *Descartes' philosophy of science*, Manchester 1982, 2: »I interpret the extant writings of Descartes as the output of a practising scientist who, somewhat unfortunately, wrote a few short and relatively unimportant philosophical essays.«

Aber auch diese Umwertung des klassischen Descartes-Bildes, das ihn vorrangig als einen Erkenntnistheoretiker und Metaphysiker zeigte, operiert noch mit einer strikten Trennung von philosophischen und naturwissenschaftlichen Interessen. Es wird eine präzise Trennlinie gezogen, die Descartes' Physik von metaphysischen Themenstellungen fein säuberlich zu separieren sucht und doch Descartes selbst fremd gewesen wäre. Für ihn sind beide Bereiche miteinander verwoben. So weist er einerseits ausdrücklich darauf hin, daß die sechs Meditationen seiner metaphysischen Hauptschrift sämtliche Prinzipien seiner Physik enthalten.<sup>32</sup> Andererseits will er es im Rahmen seiner Physik nicht unterlassen, metaphysische Wahrheiten zu berühren.<sup>33</sup> Daniel Garber hat daher treffend von der ›metaphysischen Physik‹ Descartes' gesprochen.<sup>34</sup> Wie unbrauchbar heutige Differenzierungen der Disziplinen sind, kann man an der Bemerkung Descartes' ablesen, der ungefähre Begriff der Physik habe ihm genützt, um sichere Grundlagen der Moral festzulegen.<sup>35</sup> Auch die Affekte will er in seiner Schrift *Les Passions de l'âme* nicht als Redner, auch nicht als Moralphilosoph, sondern nur als Physiker erklären.<sup>36</sup> Der Universalismus der cartesischen Rationalität besteht in seinem methodischen Prinzip, auf alle Gegenstandsbereiche anwendbar zu sein. Die Homogenität des Cartesianismus besteht in der Identität der angewandten Rationalität, nicht in einer Einheit des disparaten Spektrums seiner Themen.

Versucht man nun, Descartes jenseits des epochengenesischen Repräsentationalismus und Symbolismus und unter Vermeidung eines cartesianischen Komparativs und eines rezeptionellen Eklektizismus zu lesen – und somit gleichsam seine vorherrschende Klassizität zu unterlaufen –, ergeben sich mehrere Bedingungen, die für eine gelingende Heuristik des vorausgesetzten Zusammenhangs von Kontingenz und Rationalität zu beachten sind.

Zunächst hat eine Korrektur des rezeptionellen Eklektizismus das gesamte *Œuvre Descartes'* unterschiedslos zur Kenntnis zu nehmen. Da sich dieses Werk einer raschen Durchsicht anhand des Leitbegriffs ›Kontingenz‹ verweigert, versagt das ökonomische Instrumentarium einer Scheidung von Wesentlichem und Unwichtigem, Zentralem und Peripherem. Damit ist nicht gesagt, daß sich nicht

<sup>32</sup> Brief an Mersenne, 28. Januar 1641 (AT III, 297f.): »... et ie vous diray, entre nous, que ces six Meditations contiennent tous les fondemens de ma Physique.«

<sup>33</sup> Brief an Mersenne, 15. April 1630 (AT I, 145): »... ie ne laisseray pas de toucher en ma Physique plusieurs questions metaphysiques ...«

<sup>34</sup> Vgl. D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago/London 1992.

<sup>35</sup> Brief an Chanut, 15. Juni 1646 (AT IV, 441): »... ie vous diray, en confidence, que la notion telle quelle de la Physique, que i'ay tasché d'acquérir, m'a grandement seruy pour établir des fondemens certains en la Morale ...«

<sup>36</sup> *Passions*, Response à la seconde lettre (AT XI, 326): »... mon dessein n'a pas esté d'expliquer les Passions en Orateur, ny mesme en Philosophe moral, mais seulement en Physicien.«

bei der Relektüre unter einer eingenommenen Perspektive systematische Zentren und vernachlässigbare Peripherien ausbilden. Aber es ist ein gravierender Unterschied, ob man zu dieser Differenzierung erst während der Lektüre gelangt oder ob man sie mit Blick auf einen vermeintlichen Kanon zentraler Werke und Thesen voraussetzt. Descartes' *Œuvre* ist dem Umfang nach bescheiden, aber von hohem Niveau. Man darf sagen, daß es letzteres erst wiederzuentdecken galt. Angesichts mancher Aporien wurde die Finesse der Argumentation oftmals übersehen, und die Verblüffung über manche Antwort hat zur Unaufmerksamkeit gegenüber dem Rang der präzise bestimmten Frage geführt. Die Suche nach der Identität der cartesischen Rationalität angesichts disparater Themenstellungen hebt die Vorentscheidung einer Trennung von naturwissenschaftlichen und philosophischen Schriften auf, um die Vorgehensweise und die zugrundegelegten Bedingungen der rationalen Bewältigung in den Blick zu bekommen. Wie sich zeigen lassen wird, ist für ein Verständnis der cartesischen Rationalität nicht zuletzt die Einbeziehung von *Le Monde* fruchtbar, da Descartes im ersten, kosmologischen Teil eine raffinierte Inauguration seiner Rationalität vornimmt, die zu übersehen einen Verlust an Verständnismöglichkeiten bedeutet.

Jede philosophische Identität ist eine errungene. Sie läßt sich vor dem Hintergrund der gedachten Welt und somit vor den Alternativen ihrer Denkbarkeit bestimmen. Die unhintergehbare geistesgeschichtliche Positionalität einer Philosophie ist gleichsam das historische Rückgrat einer systematischen Position. Nach den genealogischen Konstitutionsbedingungen der cartesischen Rationalität zu fragen bedeutet daher nicht, beliebige externe Fragestellungen an den Cartesianismus heranzutragen und damit die eigentliche Interpretation des Werkes zu verlassen, sondern es ist die Fortsetzung der textnahen Interpretation mit anderen Mitteln. Die vorliegende Studie unternimmt daher ausdrücklich keine rein hermetische Descartes-Interpretation im Sinne des Aufweises einer werkimmanenten Genese,<sup>37</sup> sondern sie stellt sich die Aufgabe, die Plausibilität der Genese des Cartesianismus durch die Einbeziehung des scheinbar externen Gesichtspunkts der Kontingenz verständlich zu machen. Diese gleichsam experimentelle Lesart kann als den Indikator ihres Erfolgs nur in Aussicht stellen, daß nach dem Durchgang durch das cartesische Werk der eingangs scheinbar externe Gesichtspunkt der Kontingenz als ein internes Moment sichtbar geworden ist. Die Auswahl des externen Bezugspunkts kann daher bereits im Ansatz nicht beliebig sein, sondern es bedarf eines hinreichend begründeten Verdachts seiner konstitutiven Relevanz.

Zu dieser Entgrenzung des Blicks auf Descartes gehört auch die Konturierung durch Vergleich. Die Weitung des Aufmerksamkeitsradius durch Einbeziehung anderer Autoren des 17. Jahrhunderts, wie Bacon, Gassendi oder Spinoza, und

<sup>37</sup> Eine derartige werkimmanente Genese des Cartesianismus hat Wolfgang Röd vorgelegt: *Descartes. Die innere Genesis des cartesianischen Systems*, München/Basel 1964.

durch punktuelle Befragung mittelalterlicher Denker sowie der skizzenhaften Rekonstruktion spätmittelalterlich einsetzender Entwicklungslinien birgt zwar die Gefahr der Entfokussierung in sich, zugleich aber erhöht sie die Sehschärfe durch Kontrast und Spiegelung, um das Spezifikum der cartesischen Rationalität in den Blick zu bekommen.

Die Erwartungshaltung gegenüber der geradezu schlichten hermeneutischen Ausgangsthese, daß zwischen dem spätmittelalterlich ausformulierten Kontingenzbewußtsein und der Entstehung der cartesischen Rationalität ein aufweisbarer Zusammenhang bestehen muß, läßt sich – abschließend und um es noch einmal zu betonen – also so bestimmen, daß es geradezu verblüffend wäre, wenn eines der entscheidendsten Reflexionsergebnisse spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Denkens *nicht* auf Descartes gewirkt hätte. Der unverkennbar investigative Charakter dieser Studie könnte zur eigenen Rechtfertigung – wenn es dieser denn bedürfte – auf die Legitimität der Ahnung verweisen, wie Kant sie formuliert hat: »Zuweilen haben wir ein dunkles Vorgefühl von der Wahrheit, eine Sache scheint uns Merkmale der Wahrheit zu enthalten; wir *ahnen* ihre Wahrheit schon, noch ehe wir sie mit bestimmter Gewißheit erkennen.«<sup>38</sup> Dem Reiz der Vermutung entspricht zugleich das Unbehagen, das das defizitäre Verstehen im Stadium des vorläufigen Urteils ausmacht. Damit sind der Antrieb und das Ziel der vorliegenden Studie bestimmt.

## § 2 Kontingenz als Konstitutionshintergrund cartesischer Rationalität

Das Wagnis und der Streitwert der vorgelegten Relektüre des Cartesianismus werden durch die benannten Komplikationen und Schwierigkeiten, die sich einstellen, durch den unverkennbaren Reiz des hermeneutischen Experiments und durch den in Aussicht gestellten Zugewinn an genealogischem Verständnis bestimmt. Das Spezifikum der cartesischen Rationalität durch ihre interne Bezogenheit auf den frühneuzeitlich präsenten Begriff der Kontingenz erhellen zu wollen, verlangt zuvor eine präzise Bestimmung des wirkungsgeschichtlich voraussetzbaren Begriffs der *contingentia*. Da eine umfassende Darstellung der Geschichte des Kontingenzbegriffs von der Antike bis zur Gegenwart ein Desiderat darstellt,<sup>39</sup> kann auf eine vorab zu leistende begriffsgeschichtliche Klärung des dem Cartesianismus vorliegenden Kontingenzbegriffs nicht verzichtet wer-

<sup>38</sup> I. Kant, *Logik*, Einleitung IX (Akademie-Ausgabe IX, 67). Vgl. W. Högrefe, *Ahnung und Erkenntnis. Brouillon zu einer Theorie des natürlichen Erkennens*, Frankfurt am Main 1996, dort zu »Kants Kritik der reinen Ahnung«: 47–53.

<sup>39</sup> Auf dieses Desiderat weist die Forschungsgruppe *Poetik und Hermeneutik* ausdrücklich und zu Recht hin: G. v. Graevenitz/O. Marquard (Hg.), *Kontingenz* (Poetik und Hermeneutik XVII), München 1998, XI.

den.<sup>40</sup> Um dem Versuch, die frühneuzeitliche Rationalität auf den spätmittelalterlichen Kontingenzbegriff zu beziehen, weitere Plausibilität zu verleihen, ist eine erste Ein- und Abgrenzung des vorausgesetzten Kontingenzbegriffs zu unternehmen.<sup>41</sup> Was bedeutet – in einer provisorischen Annäherung – der Begriff der *contingentia*? Und was besagt er im Kontext des 17. Jahrhunderts nicht? Warum orientiert sich die vorliegende Studie zum Cartesianismus an ihm – trotz der benannten und unübersehbaren Schwierigkeiten?

Zunächst: Was ist Kontingenz? Schlägt man in einem Lexikon des 17. Jahrhunderts nach, findet man – etwa in Rudolphus Goclenius' *Lexicon philosophicum* – die Auskunft, Kontingenz sei, was geschehen kann und nicht geschehen kann: es ist also nicht notwendig.<sup>42</sup> Auch Johannes Micraelius hebt in seinem *Lexicon philosophicum* hervor, kontingent sei, was auch anders beschaffen sein könnte, eingeschlossen die Möglichkeit, das Gegenteil zu sein, also sein oder nicht sein zu können.<sup>43</sup> Kontingent ist also, was keine zwingende Notwendigkeit besitzt: weder zu sein noch so zu sein, wie es ist. Woher kommt aber die Kontingenz des Nichtnotwendigen? Durch was ist sein Mangel begründet, nicht notwendig sein zu können, oder woher bezieht es die Freiheit, nicht notwendig sein zu müssen?

<sup>40</sup> Die Teile II und III der vorliegenden Studie skizzieren daher noch vor der im Teil IV einsetzenden Descartes-Interpretation die antiken Voraussetzungen des mittelalterlichen Begriffs der Kontingenz und die problemgeschichtlichen Bedingungen seiner spezifischen Bestimmung im Spätmittelalter. Diese begriffsgeschichtliche Skizze, die sich an exemplarischen Stationen des Begriffs der Kontingenz orientiert, will und kann das Vakuum einer umfassenden Studie zur Geschichte des Kontingenzbegriffs nicht füllen. Das Ziel der unternommenen Ausführungen ist allein durch die Funktion bestimmt, den Horizont präzise zu bestimmen, vor dem die Genese des Cartesianismus verantwortbar bestimmt werden kann.

<sup>41</sup> Aspekte der Relevanz des Kontingenzbewußtseins für die frühe Neuzeit habe ich auf dem XIX. Deutschen Kongreß für Philosophie (23.–27. September 2002 in Bonn) vorgetragen; publiziert wurde das Manuskript – mit dem Reifegrad dessen, was in der Kunst der Druckgraphik ein ›Probedruck‹ ist – unter dem Titel »Kontingenz und Möglichkeit. Über eine begriffsgeschichtliche Voraussetzung der frühen Neuzeit«, in: W. Högrefe (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen*, Bonn 2002, 659–669.

<sup>42</sup> R. Goclenius, *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperivntvr*, Frankfurt 1613 (2. reprografischer Nachdruck, Hildesheim/New York 1980), 462: »Contingens, quod potest fieri & potest non fieri. Itaque non necessarium est.« Die Kontingenz stellt das Gegenteil und die Negation des Notwendigen dar: »Atque hoc est Contingens oppositum Necessario, id est, includens Negationem Necessarii.« (463)

<sup>43</sup> J. Micraelius, *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Stettin <sup>2</sup>1662 (photomechanischer Nachdruck: Düsseldorf 1966), 326: »CONTINGENS ... est, quod potest se aliter habere, & includit ... potentiam contradictionis, in eo, quod esse vel non esse potest.«

Seit Kant wird der Begriff der *contingentia* mit ›Zufälligkeit‹ übersetzt. Kant hatte innerhalb der Kategorientafel nach den Modalitäten der Möglichkeit und der Unmöglichkeit, des Daseins und des Nichtseins, auch der Modalität der Notwendigkeit ein Pendant zuweisen müssen und dazu das Kontingente als die Negation des Notwendigen – eben als das Zufällige – angeführt.<sup>44</sup> Diese Bestimmung sollte sich als maßgeblich erweisen, wie man an ihrer Verwendung durch Wilhelm Traugott Krug in seinem *Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur* ablesen kann: »Zufällig heißt daher entweder das Wirkliche, wiefern es nicht als nothwendig (wenigstens nicht als schlechthin nothwendig) gedacht wird, oder das Unabsichtliche, wiefern es ohne oder gar wider unsern Willen geschieht ...«<sup>45</sup> Der Zufall kennt demnach weder eine verursachende Notwendigkeit noch einen Willen, der ihn bestimmt. Er ist weder kausal determiniert noch willentlich gewollt.

Ist damit aber eine Kontinuität gesichert, die das mit dem Begriff *contingentia* Gemeinte bewahrt? Oder liegt hier nicht vielmehr eine Bruchstelle vor, die innerhalb der Begriffsgeschichte der Kontingenzen das Auseinanderdriften zweier Begriffskonnotationen markiert? Bereits ein flüchtiger Blick macht deutlich, daß weder die antike noch die mittelalterliche Reflexion der Kontingenzen den Zufall im nachkantischen Sinne zum Thema hatte.

Dabei mag man im antiken Denken am ehesten die Konnotation des Kontingenten als des blinden Zufalls vermuten. *Contingere* ist seit Marius Victorinus und somit seit dem vierten Jahrhundert die Übersetzung für das griechische ἐνδέχεσθαι, das bedeutungsverwandt ist mit συμβαίνειν, der Vorlage für das lateinische *accidere*. Boethius übernimmt den Terminus *contingere*, bezieht ihn nahezu unterschiedslos auf beide griechischen Vorlagen und macht ihn für die nachfolgende Tradition verbindlich.<sup>46</sup> *Contingit* bedeutet seitdem: es ereignet sich, es trifft sich, es wird zuteil, es geschieht, es tritt der Fall ein, es ist möglich, es gelingt, es glückt. Kontingent ist daher das, was ohne Notwendigkeit, aber durchaus möglich (δυνατόν) ist. Klassische Beispiele bei Aristoteles sind dafür das zufällige Finden eines Schatzes oder der Zufall, daß ein herunterfallender Stein einen Menschen verletzt.<sup>47</sup>

Aber nicht nur Ereignisse können kontingent sein, sondern auch das, was einem Seienden ohne Notwendigkeit zufällt: Ein Akzidens (συμβεβηκός) als das

<sup>44</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 80 / B 106.

<sup>45</sup> W. T. Krug, *Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur*, dritte, verbesserte und vermehrte Auflage, 2 Bde., Leipzig <sup>3</sup>1828 (photomechanischer Nachdruck: Düsseldorf 1969), Bd. I, 308.

<sup>46</sup> Vgl. A. Becker-Freyseng, *Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus ›contingens‹. Eine Untersuchung über die Bedeutungen von ›contingere‹ bei Boethius und ihr Verhältnis zu den Aristotelischen Möglichkeitsbegriffen*, Heidelberg 1938.

<sup>47</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea* Γ 5, 1112 a 27; *Physica* II 6, 197 b 30–32.

Zufällige und Unwesentliche findet sich zwar an einem Seienden, aber nicht mit Notwendigkeit und nicht notwendigerweise immer.<sup>48</sup> Während der Besitz der Vernunft dem Menschsein notwendigerweise zukommt, ist die Hautfarbe eines vernünftigen Menschen akzidentell. Da eine derartige Zusammenfügung eines Seienden nicht notwendig ist, ist sie auch nicht von Dauer.<sup>49</sup>

Es ist zu Recht darauf hingewiesen worden, Aristoteles habe seine Lehre vom Zufall im Kontext seiner praktischen Philosophie entwickelt, da das Zufällige sich zwar nicht ohne Ursache, aber für uns überraschend und ohne erkennbaren Zweck im Rahmen einer teleologischen Ordnung ereignet.<sup>50</sup> Zwar spricht Aristoteles an einer Stelle der *Metaphysik* vom Zufall als einer Privation (στέρησις) der Ursache,<sup>51</sup> aber Martha Freundlieb hat darauf hingewiesen, daß die aristotelische Zufallslehre den »absoluten Zufall« nicht kennt.<sup>52</sup> Was als grundloser Zufall erscheint, ist vielmehr das Zusammentreffen voneinander unabhängiger Ursachenketten: Der Windstoß löst einen Dachziegel, der aufgrund dieser Ursache von einem Haus herunterfällt, ein Mensch verläßt dieses Haus, da er von einem Freund herausgerufen worden ist, und zufällig – ohne daß diese beiden Ursachenreihen verknüpft wären – wird der Mensch vom herabfallenden Dachziegel erschlagen. Im Rahmen der aristotelischen Theorie ist es also im strengen Sinn nicht möglich zu sagen, daß der Zufall die Ursache von etwas ist. Der Zufall wird nicht als eine wirkende und bewirkende Ursache eines Ereignisses angesehen, sondern vielmehr als der Ausfall einer Ursache, wie etwa beim erwähnten Beispiel zweier unverbunden sich kreuzender Ursachenketten die Finalursache fehlt.

Die Provokation des derart Zufälligen besteht daher in dem Eintreten des Unvorhersehbaren und somit in einer Nichterfüllung des Erwartbaren, in einem Einbruch der Sinnkontinuität, in einer Störung von Verstehbarkeit angesichts eines aitiologischen Denkens. Der Zufall provoziert jenen Verlust an Orientierung, der moralisch bewältigt werden will. Er erweist sich aber auch als glücklicher Umstand, als gütige Fügung dessen, was nicht in unserer Macht steht. In einer großangelegten Studie hat Martha C. Nussbaum an der griechischen Tragödie bei Aischylos und Sophokles und an den philosophischen Entwürfen von Platon und Aristoteles die These zu bekräftigen versucht, die Grundintention

<sup>48</sup> Aristoteles, *Metaphysica* Δ 30, 1025 a 14–34. Aristoteles erläutert an der Stelle das Akzidentelle nicht allein, aber auch anhand von Seiendem. Akzidentell ist für ihn auch das Ereignis, zufällig einen Schatz zu finden, also alles, was keine notwendige Ursache hat.

<sup>49</sup> Platon, *Phaidon* 78 b ff.

<sup>50</sup> Vgl. R. Bubner, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1984, 35–50.

<sup>51</sup> *Metaphysica* Λ 3, 1070 a 9.

<sup>52</sup> Vgl. M. Freundlieb, *Studie zur Entwicklung des Kontingenzbegriffes*, Würzburg 1933, 13–19.

der griechischen Ethik bestehe darin, das Ideal des guten Lebens von dem Einfluß gleichsam zufälliger Umstände und Ereignisse durch eine Disziplinierung unserer Vernunft unabhängig zu machen.<sup>53</sup> Der ethische Antrieb der Bewältigung des Unverfügbaren rückt das Phänomen des Zufalls wieder aus dem Zentrum der Aufmerksamkeit, denn das Unverfügbare, etwa die glücklichen oder verhängnisvollen Umstände einer Handlung, muß selbst nicht grundlos sein. Es genügt, wenn es dem Handelnden als grundlos und somit zufällig erscheint. Nussbaum wehrt daher zu Recht das Mißverständnis ab, dem Begriff der τύχη die Konnotationen des Zufälligen oder Grundlosen zusprechen zu können.<sup>54</sup>

Auch im Rahmen der Transformation des antiken Seinsverständnisses durch die patristische Theologie eröffnete sich für das Mittelalter kein Spielraum für die Akzeptanz unbedingter Zufälligkeit. Der Zufall ist unvernünftig. Vom Neuplatonismus übernahm die Patristik aber gerade den Gedanken der Verwandtschaft von Sein und Vernunft. So konnten noch die Autoren des Hochmittelalters dem einflußreichen *Liber de causis*, einer pseudo-aristotelischen Schrift aus dem 9. Jahrhundert, entnehmen, das erste der geschaffenen Dinge sei das Sein,<sup>55</sup> und das erste geschaffene Sein sei ganz Geist.<sup>56</sup> Der daraus resultierenden Wesens- und Ordnungsmetaphysik konnte der blinde Zufall, wie er sich im atomistischen Materialismus angedeutet hatte, nur suspekt sein.

Zugleich kam dem Sein unter schöpfungstheologischen Prämissen keine Notwendigkeit aus sich selbst heraus zu. Als geschaffenes ist es abhängiges Sein und hat seine Notwendigkeit aus dem ersten Prinzip zu beziehen. Wenn das geschaffene Sein nicht ewig ist, muß es vor seiner Erschaffung möglich gewesen sein. War es aber auch notwendig, daß es hervorgebracht worden ist? Aber selbst wenn es nicht notwendig war, daß das Sein durch Gott gestiftet wurde, muß es noch kein Zufall gewesen sein, daß es geschaffen worden ist. Der Begriff der mittelalterlichen Kontingenz wird diese Lücke einer modalen Bestimmung des Seins auffüllen, da sich die schöpfungstheologische Prämisse einer freien Hervorbringung der Welt aus dem Nichts nicht mit dem gedanklichen Vokabular der antiken Bestimmungen des Zufälligen beschreiben ließ. Der Begriff der *contingentia* ist »einer der wenigen Begriffe spezifisch christlicher Herkunft in der Geschichte der Metaphysik«.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Vgl. M. C. Nussbaum, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge 1986.

<sup>54</sup> Ebd., 3.

<sup>55</sup> *Liber de causis*, prop. IV 37 (ed. R. Schönberger/A. Schönfeld, 8): »Prima rerum creatarum est esse ...«

<sup>56</sup> *Liber de causis*, prop. IV 44 (ed. R. Schönberger/A. Schönfeld, 10): »Et esse quidem creatum primum est intelligentia totum ...«

<sup>57</sup> H. Blumenberg, Artikel »Kontingenz«, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. III, Tübingen 1959, 1793.