

Descartes und Pascal

Alternativen des Denkens an der Schwelle einer neuen Zeit

Prof. Dr. Hanswalter Giesekeus

Prof. Dr. Hanswalter Giesekeus ist Physiker und hat an der Universität Dortmund einen Lehrstuhl für Strömungsmechanik inne. Mit Pascal beschäftigt er sich seit vielen Jahren. 1954 hat er das Buch *Erkenntnis des Wirklichen. Der Weg des Blaise Pascal* veröffentlicht. Danach hat er in Vorträgen immer wieder auf Pascal verwiesen. Seine Mitarbeit in der SMD – als Referent und langjähriges Mitglied des Bruderrates – begründet er so: „Weil ich erlebt habe, daß dieser Glaube keine Fessel, sondern eine zielorientierte Triebkraft darstellt, sehe ich eine besondere Aufgabe darin, jungen Menschen zu helfen, Scheinprobleme im Berührungsfeld von Wissenschaft und Glauben als solche zu erkennen und zu einer unverkrampften vorbehaltlosen Nachfolge finden.“

Inhaltsverzeichnis

1	Die geistesgeschichtliche Situation im siebzehnten Jahrhundert	2
2	Descartes	3
3	Pascal	7
4	Folgerung	13
5	Literatur	15

Unsere Gegenwart wird als eine Zeit des „Pluralismus“ bezeichnet, und das bedeutet doch ein Jahrmarktähnliches Angebot verschiedenartiger Lebensbewältigungsrezepte, deren todsicherer Erfolg von den jeweiligen Vertreibern genau so bedingungslos garantiert wie von den Konkurrenten bestritten wird. Wer sich auf der Suche nach der Ein- und Ausrichtung seines eigenen Lebens aber nicht von dem gerade am nächsten Stehenden oder dem am lautesten Schreienden vereinnahmen lassen will, wird sich bald angewidert von diesem „Supermarkt der Möglichkeiten“ wegwenden, um ohne Lärmbelästigung in sich selbst hineinhorchen zu können.

Aber auch da wird er nur das verworrene Echo der vielen durch- und gegeneinander redenden Stimmen vernehmen, und es wird sich seiner dann nur eine umso größere Ratlosigkeit bemächtigen. Er mag sich vorkommen „wie ein einsamer Nomade am Rande des Universums, das für seine Musik taub ist und gleichgültig gegen seine Hoffnung, Leiden oder Verbrechen“ (J. Monod), und versucht sein, alles Suchen aufzugeben und sich einfach treiben zu lassen. Will er aber diese unmenschliche Konsequenz, die ja letztlich Selbstaufgabe bedeutet, vermeiden, wird er aufs Neue Ausschau halten müssen, um verlässliche Wegmarken aufzuspüren. Und er wird solche, aller modernen Verachtung der Geschichte zum Trotz, vielleicht eher in der überschaubaren Vergangenheit als in der umdrängenden Gegenwart finden, vorausgesetzt, dass sich darin Situationen aufweisen lassen, deren Struktur unserer Situation vergleichbar ist. Dies trifft aber in besonderer Weise für die geistesgeschichtliche Situation zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts zu, und es sind vor allem zwei Denker, die darin – weitgehend alternative – Wegzeichen gesetzt haben: René Descartes und Blaise Pascal. Ihr Denken soll daher im folgenden kurz skizziert und gegenübergestellt werden.

1 Die geistesgeschichtliche Situation im siebzehnten Jahrhundert

Das mittelalterliche Denken basiert auf der Synthese von christlicher Lehre und antikem Weltverständnis. Es vollzieht sich daher nicht im Sinne eigentlichen Forschens, sondern ist wesentlich meditativ. Als solches findet es seinen Kulminationspunkt in den gewaltigen Konstruktionen der Scholastiker, den *Summae*, in denen Theologie, Philosophie, Anthropologie und Gesellschaftslehre zusammengefasst sind. Die Aushöhlung dieses Weltbildes ist ein komplexer Prozess, der schon im Hochmittelalter selbst beginnt, wenngleich dies

erst im Nachhinein wahrzunehmen ist. Ganz deutlich sichtbar aber wird seine Brüchigkeit bei der Aufarbeitung der Kopernikanischen Ideen insbesondere durch Kepler und Galilei. Hierbei tritt nicht nur die empirisch-experimentelle Forschungsmethode aus dem Untergrund einer rein praktisch motivierten Ingenieurtechnik, wo sie schon seit Generationen gepflegt und entwickelt worden war, in den Gesichtskreis der gelehrten Welt, sondern auch der philosophischen Spekulation werden neue Räume erschlossen.

Nicht lediglich eröffnet: sondern da hat sich zugleich ein Vakuum gebildet, das nach Auffüllung verlangt. Denn der Mensch hat beim Zusammenbrechen der aristotelisch-scholastischen Weltanschauung gleichsam seinen „natürlichen Ort“ verloren und muss seinen Stand in der neuen Wirklichkeit erst wieder finden. Das Grundproblem der Philosophie in dieser im frühen siebzehnten Jahrhundert offenbar werdenden geistesgeschichtlichen Situation ist daher die Begründung und Bewältigung des Daseins in einer rundum offenen Welt, die in sich keinen Halt mehr bietet. Gerade aber das ist das Motiv der Denkbewegung sowohl des René Descartes (1596–1650) als auch des Blaise Pascal (1623–1662).

2 Descartes

Descartes geht es um nichts Geringeres als um eine völlige Neubegründung der Philosophie, denn die Prinzipien der vorfindlichen Philosophien scheinen ihm so wenig solide Grundlagen zu liefern, dass man darauf nichts Festes aufbauen kann. Den Antrieb, dem er dabei folgt, beschreibt er in folgender Weise: „Denn ich hatte stets eine außerordentlich große Begierde, das Wahre vom Falschen unterscheiden zu lernen, um in meinen Handlungen klar zu sehen und in meinem Leben sicher zu gehen.“¹

Eine solche Fähigkeit traut er der Vernunft an sich durchaus zu, wenn sie nur recht gelenkt wird. Aber dazu bedarf es einer richtigen Methode, deren Regel auf „offenbar unserem Geiste eher eingeborenen denn kunstvoll zubereiteten Vorschriften“ bestehen. Das Vorbild hierfür liefert die Beweismethode der Mathematik. Descartes glaubt an die Einheit der Wissenschaften, insofern sichere und klare Erkenntnis nur durch die Anwendung der Regeln der Mathematik zu gewinnen ist, freilich nicht derjenigen der vorfindlichen Geometrie

¹*Discours de la Méthode pour bien conduire sa Raison et chercher la Vérité dans les Sciences*. Hier zitiert nach der deutschen Übersetzung in: *Descartes: Descartes* (1960).

und Arithmetik, sondern einer „Mathesis Universalis“, von der jene „eher eine Hülle, denn Teile“ sind.² Im *Discours de la Méthode* beschreibt er diese Intention in einem eindrucksvollen Bild:

Wie ein Mensch, der allein und im Dunkeln fortschreitet, entschloß ich mich, so langsam zu gehen und in allen Dingen so viele Vorsicht zu brauchen, daß, wenn ich auch nur ganz wenig vorwärts käme, ich doch wenigstens nicht Gefahr laufen würde zu fallen.³

Es bedarf allerdings nicht nur der vorsichtig fortschreitenden *Deduktion*, die keinen Schritt auslöst, um zu unanzweifelbarer Erkenntnis zu gelangen, sondern als Voraussetzung zu deren Anwendung wird zuvor noch die *Intuition* benötigt, das ist „das über jeden Zweifel erhabene Begreifen eines reinen und aufmerksamen Geistes, das allein dem Licht der Vernunft entspringt“.⁴ Und Descartes traut es dem gesunden Menschenverstand zu, durch Evidenzakte der Intuition die ersten Prinzipien mit absoluter Gewissheit zu erfassen.

Den Weg, den er dabei einschlägt und der über das „De omnibus dubitandum est“ („Man muss an allem zweifeln“) zum „Cogito, ergo sum“ („Ich denke, also bin ich“) führt, ist so bekannt, dass er nur kurz mit Descartes eigenen Worten geschildert werden soll, mit denen er ihn in der Vorrede zur französischen Übersetzung seines Hauptwerks, der *Principia Philosophiae* resümiert:

Um das zu beweisen [nämlich, daß die in den *Principia* dargelegten Prinzipien „eben die wahren Prinzipien sind, vermöge deren man zu jener höheren Stufe der Weisheit gelangt, in der ja das höchste Gut des menschlichen Lebens besteht“], ist bloß zweierlei erforderlich, nämlich erstens, daß sie sehr klar sind, und zweitens, daß aus ihnen alles übrige abgeleitet werden kann; denn andere als diese beiden Bedingungen kann man bei Prinzipien nicht fordern. Daß sie sehr klar sind, beweise ich nun leicht erstens aus der Art ihrer Auffindung, indem ich nämlich alle Dinge zurückgewiesen habe, in denen ich die geringste Veranlassung zum Zweifel finden konnte; denn es ist sicher, daß diejenigen, welche auf diese Weise nicht zurückgewiesen werden konnten, wenn sie aufmerksam betrachtet wurden, die allerevidentesten und klarsten sind, die der menschliche Geist erkennen kann. Indem ich nun erwog, daß derjenige, welcher

²*Regulae ad Directionem Ingenii* zitiert nach *Descartes*: Descartes (1960).

³Zitiert nach ebd.

⁴*Regulae ad Directionem Ingenii* zitiert nach ebd.

sich bemüht, an allem zu zweifeln, trotzdem nicht daran zweifeln kann, daß er selbst existiert, solange er zweifelt, und daß dasjenige, was so denkt und nicht an sich selbst zweifeln kann, wenngleich es an allen übrigen Dingen zweifelt, nicht dasjenige sein kann, was wir als unseren Körper bezeichnen, sondern was wir unsere Seele oder unser denkendes Bewußtsein nennen, so habe ich die Existenz dieses denkenden Bewußtseins als erster Prinzip angenommen, aus welchem ich alles Folgende in der evidentesten Weise abgeleitet habe, nämlich daß es einen Gott gibt, der der Urheber von allem ist, was sich in der Welt vorfindet, und der als Urquell aller Wahrheit unseren Verstand nicht derart geschaffen hat, daß er sich in den Urteilen täuschen kann, die er über die Dinge fällt, die er in höchst klarer und distinkter Weise erfaßt. Das sind alle meine Prinzipien, deren ich mich in den immateriellen oder metaphysischen Dingen bediene, und aus ihnen leite ich in der klarsten Weise die körperlichen und physischen Dinge ab, nämlich daß es nach Länge, Breite und Tiefe ausgedehnte Körper gibt, die mit einer Mannigfaltigkeit von Gestalten versehen sind, und die sich auf verschiedene Weise bewegen. Das sind in wenigen Worten alle Prinzipien, aus denen ich die Wahrheit der andern Dinge ableite.⁵

Es mag zuerst angemerkt werden, dass Descartes hier – wenn auch den Spuren des Anselm von Canterbury folgend – aus der Existenz des denkenden Bewußtseins die Existenz Gottes ableitet. Überhaupt nehmen die Gottesbeweise bei ihm einen breiten Raum ein und es sieht, vom Ganzen seiner Philosophie her gesehen, so aus, als wenn er letztlich Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein zusammendächte, wofür er sogar ein „lumen supranaturale“ in Anspruch nehmen kann. Denn er braucht diesen Gott als Garanten klarer und deutlicher Einsicht überhaupt und kann somit erst von daher zur Erkenntnis der realen Außenwelt (*res extensa*), die er als von der Existenz der Seele (*res cogitans*) unabhängig annimmt, fortschreiten: zu den Gegenständen von Physik, Biologie, Anthropologie einschließlich Medizin bis hin zu Psychologie, Ethik, Staats- und Gesellschaftslehre.

Im Grunde betrachtet Descartes also die Entwicklung der Wissenschaften als eine Entfaltung mittels Deduktion, wenngleich er auch das Dazukommen experimenteller Erfahrungen fordert. Dieser Einstellung ist kongruent, dass

⁵*Principia Philosophiae* (Vorrede zur französischen Ausgabe) zitiert nach ebd.

er seine größten außerphilosophischen Leistungen auf dem Gebiet der Mathematik und in der theoretischen Optik erbracht hat; seine physikalischen Vorstellungen bleiben im übrigen weitgehend spekulativ und in manchem sogar der Tradition verhaftet: so spielt z. B. der Begriff Äther (*materia subtilis*) bei ihm eine wesentliche Rolle. Immerhin hat die Mechanik ihm einige fortschrittliche Erkenntnisse über die Stoßvorgänge zu verdanken, wobei er sogar bis in die Nähe des Satzes von der Erhaltung des Impulses vorstößt.

Auch die auf der Lehre von der menschlichen Willensfreiheit basierende Ethik nimmt bei Descartes einen breiten Raum ein. Zwar entwickelt er diese nicht ausschließlich von den ursprünglichen Begriffen des menschlichen Geistes her, sondern räumt auch der konventionellen Moral ein relatives Recht ein. Auf alle Fälle aber ist für ihn ausgemacht, dass es hinreichend ist, „gut zu urteilen, um gut zu handeln“.⁶

Descartes beansprucht nicht ausdrücklich, alle Seinsbereiche mit seiner Methode durchdringen zu können, sondern nur, dass diese dem Menschen dazu verhelfen kann, „zur wahren Erkenntnis alles dessen zu gelangen, wozu er fähig ist“.⁷ Er lässt sogar ausdrücklich Raum für Erkenntnis, „die auf göttlichen Wegen offenbart wird“,⁸ und billigt ihnen sogar eine noch größere Sicherheit zu. Aber unzweifelhaft ist seine Methode auf eine universelle Anwendung intendiert:

Die letzte und vorzüglichste Frucht dieser Prinzipien aber ist die, daß man durch ihr Studium eine große Anzahl von Wahrheiten, die ich nicht dargelegt habe, entdecken wird, und, indem man so nach und nach von ihnen zu andern fortschreitet, zur vollkommenen Kenntnis der ganzen Philosophie und mit der Zeit zu der höchsten Stufe der Weisheit wird gelangen können.⁹

Und das praktische Ziel bei der Anwendung seiner Methode besteht darin,

... Ansichten zu gewinnen, die für das Leben sehr fruchtbringend sein würden, und statt jener theoretischen Schulphilosophie eine praktische zu erreichen, wodurch wir die Kraft und die Tätigkeit des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, der Himmel und aller übrigen uns umgehen-

⁶*Discours de la Méthode* zitiert nach *Descartes*: Descartes (1960).

⁷*Regulae ad Directionem Ingenii* zitiert nach ebd.

⁸*Discours de la Méthode* zitiert nach ebd.

⁹*Principia Philosophiae* zitiert nach ebd.

den Körper ebenso deutlich wie die Geschäfte unserer Handwerker kennen lernen und also im Stande sein würden, sie ebenso praktisch zu allem möglichen Gebrauch zu verwerten und uns auf diese Weise zu Herren und Eigentümern der Natur zu machen.¹⁰

Hier ist das Programm der Aufklärung vorausentworfen und darin zugleich der ganze Enthusiasmus ihres Fortschrittsglaubens enthalten.

3 Pascal

Ebenso wie Descartes ist auch Pascal vom ständigen Fortschritt in den empirischen Wissenschaften – „in dem Maße das Weltall älter wird“ – überzeugt. Daher tritt er leidenschaftlich für die Freiheit des Forschens von jeder Bevormundung durch eine autoritätshörige Naturphilosophie ein:

... wie groß die Autorität jenes Altertums auch sei: die Wahrheit muß immer den Vorrang haben, wie neu entdeckt sie auch sei; denn sie ist stets älter als alle Meinungen, die man über sie gehabt hat, und es hieße ihre Natur verkennen, wenn man sich einbildete, sie hätte zu dem Zeitpunkt angefangen zu sein, da sie angefangen hat erkannt zu werden.¹¹

Den Anlass zu einer solchen Auseinandersetzung bietet der Streit um die Erklärung der Torricellischen Versuche mit dem Quecksilberbarometer, welche die Existenz eines Vakuums zu beweisen schienen, wohingegen die aristotelische Lehre vom *horror vacui* die Möglichkeit eines solchen entschieden verneinte. In der Diskussion mit den Verfechtern der traditionellen Auffassung entwickelt Pascal nun seine Methodenlehre. Ein Stück weit bewegt er sich dabei ganz in der Nähe Descartes', insofern auch er die mathematische Beweismethode (den „esprit géométrique“) in Ansatz bringt. Aber bald wird ein entscheidender Unterschied deutlich. Während Descartes es der endlichen Vernunft zutraut, durch ausgezeichnete Evidenzakte die letzten Prinzipien der Wissenschaft ein für allemal gewinnen und fixieren zu können, verneint Pascal dieses Vermögen und führt deshalb die Axiome durch Akte der Akzeptanz ein. Auf Grund von einzelnen genauer zu erläuternden Kriterien werden

¹⁰*Discours de la Méthode* zitiert nach ebd.

¹¹*Fragment de Préface pour le Traité du Vide* zitiert nach *Pascal*: Pascal (1947).

sie anerkannt, und man kann dann mit ihnen arbeiten, ohne absolute Gewissheit für sie beanspruchen zu müssen. Entsprechend sind alle Schlussfolgerungen aber nun Wahrscheinlichkeitsaussagen, die nur einen solchen Grad von Zuverlässigkeit haben, wie er der Zuverlässigkeit der in Ansatz gebrachten Voraussetzungen entspricht. Diese Methode wird ganz und gar rational durchgeführt, ja, in wesentlichen Punkten sind Pascals Schlussfolgerungen erheblich radikaler als die Descartes'. Aber es ist eine limitierte Rationalität: „Der letzte Schritt der Vernunft ist die Erkenntnis, daß es eine Unendlichkeit von Dingen gibt, die sie übersteigen. Sie ist nur schwach, wenn sie nicht bis zu dieser Erkenntnis vordringt.“¹²

Die Wissenschaft wird somit erstmalig als ein geschichtlicher Prozess ernst genommen. Dem Fortschritt wird dadurch ein noch weiteres Tor geöffnet, insofern nun das Gebäude der Wissenschaft nicht nur immer höher gezogen werden, sondern auch das Fundament ständig erneuert und tiefer gelegt werden kann.

Es bleibt nun zu fragen, woran es liegt, dass die Wege Descartes' und Pascals so diametral auseinandergehen, wo die Ausgangsposition doch in beiden Fällen gleich ist, nämlich der aus der Bewusstwerdung der Ortlosigkeit des Menschen in dem räumlich und zeitlich unbegrenzten Universum erwachsene neue Pyrrhonismus (Skeptizismus). Es ist dies die verschiedene Einschätzung, gegenüber der menschlichen Irrtumsmöglichkeit die dem Menschen mögliche Erkenntnis zu bestimmen. Descartes zieht aus seiner Erkenntnis der Lage die Folgerung des systematischen Zweifels. Er beschränkt diesen indessen auf das Seiende (d. h. die Wahrheit und Falschheit von Sätzen), lässt aber das Sein (z. B. den Sinngehalt von Sätzen) unbezweifelt. Nur deshalb kann er durch das „Cogito“ zu Letztbegründungen kommen. Dagegen begreift Pascal die Ortlosigkeit des Menschen so radikal, dass seine Folgerung die absolute Verzweiflung sein muss, vor der – angesichts des Entgleitens aller Sinn- und Werthaftigkeit – das Sein selbst in Frage gestellt wird:

Das ist unser wahrer Zustand [nämlich das Schweben zwischen den Extremen des Unendlichen und des Nichts]. In ihm sind wir unfähig, sicher zu wissen und absolut nichts zu wissen. Wir treiben über einem weiten Mitten Raum dahin, stets unsicher und schwankend, von einem Ende zum andern getrieben. Wo immer wir an eine Grenze zu geraten und festen Fuß zu fassen vermeinen, gerät sie in Bewegung und entgleitet uns;

¹²Pensées. Zitiert nach *Pascal: Gedanken* (1947), Fr. 55. Die angegebene Nummerierung der Fragmente folgt der in diesem Buch übernommenen Zählung nach Strowski.

wenn wir ihr folgen, entzieht sie sich unserm Griff, entschwindet uns, in ewiger Flucht vor uns. Nichts bleibt vor uns stehen. Das ist der Zustand, der uns natürlich ist und trotzdem zu unsern Neigungen im größten Widerspruch steht; wir verbrennen vor Sehnsucht, einen festen Ort und ein endgültig bleibendes Fundament zu finden, um einen Turm darauf zu bauen, der sich bis ins Unendliche erhebt; aber alle unsere Fundamente bersten und die Erde tut ihre Abgründe auf.

Suchen wir also weder Sicherheit noch Festigkeit: Unsere Vernunft wird von der Unbeständigkeit der Erscheinungen beständig betrogen; nichts kann dem Endlichen zwischen jenen beiden Unendlichkeiten, die es umschließen und die ihm entgleiten, einen festen Standort verleihen.¹³

Pascal begnügt sich aber nicht mit dieser Feststellung, sondern sucht ihre Ursache zu ergründen. Denn er besitzt eine Leidenschaft für das Denken und erkennt in ihm, ganz ähnlich wie Descartes, die spezifische Qualität des Menschen, seine „Größe“ („grandeur“): „Unsere ganze Würde besteht also im Gedanken. Daraus muß unser Stolz kommen, nicht aus Raum und Zeit, die wir nicht ausfüllen könnten. Bemühen wir uns also, gut zu denken: das ist das Prinzip der Moral.“¹⁴

Aber diese „Größe“ ist kein Absolutum, auf welchem das Dasein sicher begründet werden könnte, sondern erweist sich als ein nur polarer Begriff innerhalb eines nicht-auflösbaren dialektischen Zusammenhangs. Der Gegenpol wird mit „Elend“ („misère“) bezeichnet und die gegenseitige Bedingtheit wie folgt beschrieben: „All dieses Elend beweist gerade seine Größe. Es ist das Elend eines großen Herrn, das Elend eines entthronten Königs.“¹⁵

Bestand die *Größe* des Menschen in seiner Fähigkeit zu denken, so tritt das *Elend* darin zutage, dass er dennoch die Wahrheit nicht zu erfassen vermag. Dies resultiert aber nicht letztlich aus dem Preisgebensein an eine für den Menschen beziehungslose Unendlichkeit, wengleich dies zuerst so scheinen möchte, sondern hat seine eigentliche Ursache in der Wirksamkeit „Täuschender Mächte“.

An dieser Stelle tritt wiederum ein wesentlicher Unterschied gegenüber Descartes zutage. Auch er rechnet zwar a priori mit solchen Mächten, eliminiert ihren Einfluss aber mit Hilfe seines Gottes-Prinzips, das ihm eine Ge-

¹³Ebd., Fr. 315.

¹⁴Ebd., Fr. 128.

¹⁵Ebd., Fr. 121.

währ dafür bietet, dass die Vernunft sich in Urteilen über klar erfasste Dinge nicht täuschen kann. Pascal dagegen analysiert diese Mächte: Als erstes nennt er die Macht der Gewohnheit, den kollektiven Bann der Sitte, die den Menschen in eine trügerische Sicherheit hineinzieht, als zweites die Macht der Einbildungskraft. Pascal fragt sich, ob es möglich sei, zwischen diesen beiden Mächten, die uns zur zweiten Natur geworden sind, einen neutralen Standort zu finden, doch er erkennt dies als ein verzweifelttes Unternehmen, denn da herrscht ein ständiger Krieg zwischen den Sinnen und der Vernunft, bei der die Vernunft zwar die Einbildung niemals zu überwinden vermag, wohl aber die Einbildung oft die Vernunft überwindet.

Die Herrschaft der täuschenden Mächte zeigt im Großen unheimliche Wucherungen, noch tiefgreifender aber ist die Verwirrung, die sie im Herzen des Einzelnen anrichten, wo sie vor allem als Zerstreuungssucht in Erscheinung treten. Infolgedessen bedingt das Dasein in der paradoxen Schwebelage zwischen Größe und Elend – entgegen aller ursprünglichen Sehnsucht nach Ruhe – eine letzte Ruhelosigkeit: „Wir suchen nie die Dinge, sondern das Suchen der Dinge.“¹⁶

Ist die Möglichkeit einer solchen Bewegung nicht gegeben, dann steigt aus dem Herzen die Langeweile auf, „wo sie ihre natürlichen Wurzeln hat, um den Geist mit ihrem Gift zu erfüllen“.

Aber auch an diesem tiefsten Punkt seiner Analyse, wo sein Menschenbild sich in Nihilismus auflösen scheint, gibt Pascal es nicht auf weiterzufragen. Dass die Situation des Menschen bis in die letzte Radikalisierung hinein eine dialektische Situation geblieben ist, dass die Größe des Menschen zwar über sein Elend nicht die Oberhand gewinnen, das Elend aber diese Größe auch nicht auslöschen konnte, tut dar, dass die Ordnung des menschlichen Daseins – und in eins damit die Ordnung der Welt – eine „Gestörte Ordnung“ ist. Der Mensch ist aus der ursprünglichen Ordnung gefallen, er ist der „enthronete König“, er hat noch einen „Instinkt, der ihn erhebt und den er nicht unterdrücken kann“:

Wir wünschen die Wahrheit und finden in uns nur Ungewißheit. Wir suchen das Glück und finden nur Unglück und Tod. Wir sind unfähig, die Wahrheit und das Glück nicht zu wünschen, und sind weder der Gewißheit noch des Glückes fähig.

¹⁶Pascal: Gedanken (1947), Fr. 184.

Dieses Verlangen ist uns gelassen, sowohl um uns zu strafen, wie um uns zu zeigen, von welcher Höhe wir gefallen sind.¹⁷

Dass der Mensch trotz aller Anstrengung nicht aus seiner Verirrung in die ursprüngliche Ordnung zurückfinden kann, hat seine Ursache darin, dass diese Gestörtheit nicht irgendwo außerhalb, sondern gerade im Herzen des Menschen selbst ihren zentralen Ort hat: in seiner Eitelkeit, seiner Selbstliebe, in seinem Ich schlechthin. Die Egozentrität des Menschen, d. h. sein Sich-selbst-zur-Mitte-Setzen, welches im Grunde ein Sich-selbst-zu-Gott-machen-Wollen ist, macht als solches das Beheimatet- und Gehalten-Sein in einer wirklichen Ordnung (d. h. Bezogenheit und Gerichtetheit alles Seienden auf ein einziges Zentrum) unmöglich. Hier liegt die eigentliche Ursache dafür, dass Pascals Denken nicht zu Prinzipien vorzudringen vermag, die mit unanzweifelbarer Gewissheit behauptet werden können, sondern dass er bei der Setzung von Axiomen auf Akzeptanzakte angewiesen bleibt. Und zugleich wird deutlich, warum im Gegensatz dazu Descartes zu Evidenzakten gelangen zu können glaubte. Denn er geht ja bei seinem In-Eins-Denken von Selbstbewusstsein und Gottesbewusstsein stillschweigend vom bruchlosen Fortbestehen der ursprünglichen Schöpfungsordnung aus und bezieht die Möglichkeit einer Störung dieser Ordnung – christlich ausgedrückt: eines Sündenfalls – zum mindesten hinsichtlich des Erkenntnisvermögens des Menschen überhaupt nicht in seine Deduktionen ein.

Für Pascals Denken aber ergibt sich die Konsequenz: „Das Ich ist hassenwert“¹⁸ und in eins damit die, dass der Mensch auf alle Selbstsicherheit verzichten muss, wenn er aus der paradoxen Verstrickung von Größe und Elend herauskommen will:

Erkenne also, du Stolzer, welch ein Paradoxon du dir selber bist. Demütige dich, ohnmächtige Vernunft, schweig, armselige Natur. Lerne, daß der Mensch den Menschen unendlich übersteigt und vernimm von deinem Herrn deinen wahren Zustand, von dem du nichts weißt. Höre auf Gott!¹⁹

Dieses Wagnis des Lebens, sich in seiner Selbstbehauptung loszulassen und vorbehaltlos auszuliefern, verwirklicht sich bei Pascal selbst wesentlich in der

¹⁷Ebd., Fr. 193.

¹⁸Ebd., Fr. 587.

¹⁹Ebd., Fr. 336.

Gotteserfahrung vom Abend des 23. November 1654, deren Umriss im sog. „Memorial“ festgehalten sind. Dort ruft er Gott an als „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs – nicht der Philosophen und Gelehrten – Gott Jesu Christi“, d. h. als den Gott, „der nur auf den Wegen gefunden – und bewahrt – wird, die im Evangelium gelehrt sind“ und gelobt sich ihm an. Und darin erfährt er „Gewißheit, Gewißheit, Empfindung, Freude, Friede“.²⁰

Es ist hier nicht der Ort, um auf dieses Ereignis und seine Folgen für das fernere Leben Pascals im einzelnen einzugehen,²¹ sondern hier soll nur das eine festgestellt werden: Pascals Denken kommt an diesem Punkt nicht zum Abschluss, sondern findet vielmehr einen neuen Anfang. Nun wird er erst recht frei von der Nötigung, nach dem Vorbild Descartes’ „wie ein Mensch, der allein und im Dunklen geht“, alles der auf absolute Sicherheit angelegten mathematischen Methode unterwerfen zu müssen, und gewinnt dadurch neue Dimensionen für das Denken hinzu. Zwar schon früher hatte er in der ihm eigenen großen Offenheit für die Mannigfaltigkeit des Wirklichen dem „esprit géométrique“ den „esprit de finesse“ gegenübergestellt; das ist ein schwer übersetzbarer Begriff, der darauf hinzielt, das Menschlich-Konkrete in seiner Besonderheit „mit einem einzigen Blick“ zu erfassen. Auf diesem Wege geht er nun weiter und ordnet der „raison“ (Vernunft) als Organ des analytischen Denkens das „coeur“ (Herz) als Organ der Werterfassung und -aneignung zu.

„Esprit de finesse“ ist ebensowenig mit antirationaler Intuition gleichzusetzen, wie „coeur“ als irrationales Gefühl aufzufassen ist, sondern diesen Begriffen gehört als einer andern Erscheinungsform des Geistes eine eigene Logik und Rationalität zu, die Pascal mit dem unübersetzbaren Wortspiel formuliert: „Das Herz hat seinen Grund [oder Verstand: raison], den die Vernunft [raison] nicht kennt.“²² So gilt etwa: „Es ist das Herz, das Gott fühlt, und nicht der Verstand.“²³ Gleicherweise ist es aber auch das Herz, das über die Akzeptanz der Axiome befindet: „Und auf diese Erkenntnis des Herzens und des Instinktes muß die Vernunft sich stützen und alle Überlegungen gründen.“²⁴

²⁰*Mémorial*, zitiert nach *Pascal*: Pascal (1947).

²¹Man findet darüber eine tiefgründige Untersuchung bei *Guardini*: *Christliches Bewußtsein* (1950); das Memorial wird außerdem in einer kleinen Schrift des Verfassers (*Gieseke*: *Erkenntnis des Wirklichen* [1954]) ausführlich interpretiert.

²²*Pascal*: *Gedanken* (1947), Fr. 89.

²³Ebd., Fr. 90.

²⁴Ebd., Fr. 334.

Mit einem derartig geschmeidigen Denken, das die Methode stets seinem Gegenstandsbereich anzupassen im Stande ist, gelangt Pascal zur Einsicht in die Schichtenstruktur des Daseins: zu den Ordnungen der „corps“ (der materiellen Wirklichkeit), der „esprits“ (der geistigen Wirklichkeit) und der „charité“, „sainteté“ oder des „surnaturel“ (d. h. der geoffenbarten Wirklichkeit der göttlichen Liebe). Er vermengt diese Bereiche – zwischen denen ein unendlicher qualitativer Abstand besteht – nicht, lässt sie aber auch wiederum nicht beziehungslos nebeneinander stehen; sondern erforscht die Gemeinsamkeit ihrer jeweiligen Struktur. Der Schlüsselbegriff ist hier die „figure“, der, in einer gewissen Nähe zum mathematischen Begriff der „Abbildung“ stehend, sowohl die Idee von Gleichnis als auch von Urbild einschließt: Die Strukturen der unteren Schichten sind Gleichnisse von denen der höheren Schichten; die Strukturen der Ordnung der Liebe bilden sich als Abschattungen des Urbildes auf denen der geistigen und materiellen Wirklichkeit ab.

Und mit einem solchen ganzheitlichen Denken, das dazu niemals in der Unverbindlichkeit der Spekulation steckenbleibt, sondern stets aktuelle Entscheidung in sich schließt, stößt Pascal zu einem neuen Menschenbild und einer neuen Soziologie vor und umschreitet – in der Herausarbeitung der Polarität von Verborgenheit und Offenbarung – das Geheimnis der Beziehung zwischen Gott und Mensch sowie dessen Spiegelung im Wesen des Menschen in der Spannung von Verantwortlichkeit und Freiheit.²⁵

4 Folgerung

Zwei Entwürfe, die Welt denkend zu durchdringen und das Dasein zu begründen, wurden gegenübergestellt. Der Entwurf Descartes' ist uns, wenn auch durch mancherlei Brechungen und Spiegelungen hindurch, als die analytische Methode der Wissenschaft ganz und gar vertraut. Darüber hinaus wirkt seine Vision von der Einheit der Wissenschaft und der rationalen Ausschöpfbarkeit der Wirklichkeit trotz aller Kritik an ihrer metaphysischen Begründung bis in die Philosophie der Neuzeit, insbesondere den Neukantianismus und die Phänomenologie Husserls, aber auch – wenngleich mit stärkeren Abstrichen,

²⁵Für eine eingehendere Beschäftigung mit dem Denken Pascals, dessen wichtigste Themen hier nur aufgezählt werden konnten, sei neben dem Werk von *Guardini* vor allem auf das Buch von Th. *Spoerri* verwiesen, das den Untertitel „Eine Einführung in das Denken Pascals als eine Philosophie für den Menschen von morgen“ trägt.

bis in den Neopositivismus Wittgensteins und des Wiener Kreises hinein fort. Nicht an der Descartesschen Methode als solcher, sondern an dieser Idee entzündeten sich aber nun die Fragen: Ist die durch rationale Analyse zu gewinnende spekulative Einsicht die einzige Quelle authentischer Wahrheit? Oder noch radikaler: Kann der Mensch mittels objektiver Methoden überhaupt zu letzten, grundlegenden Wahrheiten vordringen?

Genau an dieser Stelle werden die Entwürfe Pascals – Entwürfe auch in dem engeren Sinne, insofern die wichtigsten von ihnen nur in den nachgelassenen Fragmenten der *Pensées* auf uns gekommen sind – aktuell. Pascals unfassliches Seiner-Zeit-Voraus-Sein wird überhaupt erst in unserer Gegenwart deutlich sichtbar: Seine Erkenntnis – als des Mitbegründers der Wahrscheinlichkeitsrechnung – vom Wahrscheinlichkeitscharakter wissenschaftlicher Aussagen überspringt fast drei Jahrhunderte und kommt erst in der Quantentheorie der modernen Physik zum Tragen. Seine Gedanken über das ganzheitliche Erfassen menschlicher Phänomene werden erst in der neuzeitlichen Struktur- und Schichtungspsychologie wieder aufgenommen. Als Wissenschaftstheoretiker kann er wegen seiner Axiomatik und der (oben nicht erwähnten) Antizipation des Falsifikationsprinzips als ein Vorläufer des Kritischen Rationalismus K. Poppers angesehen werden²⁶ und wegen seiner Auffassung der Wissenschaft als eines geschichtlichen Prozesses lässt er sich schließlich sogar mit der vor allem durch Th. Kuhn ausgelösten gegenwärtigen Diskussion über die Entwicklung der Wissenschaft als einer Folge „wissenschaftlicher Revolutionen“ in Zusammenhang bringen.²⁷

Aber selbst über diesen Rahmen geht die Bedeutung Pascals noch wesentlich hinaus, insofern es ihm um die eigentliche Existenz des Menschen geht, der nicht vom Menschen her zu definieren ist, sondern „den Menschen unendlich übersteigt“ – um seine Bewegtheit in der Unruhe der Ungeborgenheit in eins mit der Gott auf ihn zukommenden Verheißung der Erfüllung seines Lebens in der Heimkehr. Hierauf Bezug nehmend beschließt Th. Spoerri sein Pascal Buch mit folgenden Sätzen:

²⁶Vergleiche diesbezüglich die aufschlußreiche Untersuchung L. Schäfers, die schon oben bei der Skizzierung der Methodenlehre Pascals herangezogen worden ist.

²⁷Eine kurze Darstellung der diesbezüglichen Positionen unter besonderer Berücksichtigung ihrer Bedeutung für das Verständnis der Theologie als Wissenschaft findet man in dem erst kürzlich erschienenen Buch von H. Hempelmann, dem auch der Hinweis auf den Beitrag von Schäfer zu verdanken ist.

Daraus entspringt ein Denken, das den Mut hat, bis an seine Grenzen zu gehen, das dort aber in Demut wartet, bis ihm das Sein entgegenkommt. Es ist das schwierigste Denken, das dem Menschen zugemutet werden kann, nicht weil es an sich schwierig wäre, sondern weil der Mensch selber ein Schwieriger ist, als welcher er nicht gern an seine Grenzen geht. Wer aber in Pascals Nachfolge einige Schritte in dieser Richtung getan hat, der ahnt, daß kein Denken der Wirklichkeit so gerecht wird wie dieses, und daß keines so viel Wirklichkeit des Menschen wie dieses offenbart.

Die letzte Intention Pascals ist es, dem Menschen die Wirklichkeit der Befreiung aus Schuld, Elend und Hoffnungslosigkeit durch den gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus nahezubringen und ihm zu bezeugen: „Es ist gut, des sinnlosen Suchens nach der Wahrheit [d. h. des eigenmächtigen Strebens nach Lebensbewältigung] überdrüssig und müde, die Arme nach dem Befreier auszustrecken.“²⁸

5 Literatur

Descartes, René: *Descartes*. Auswahl und Einleitung von Ivo Frenzel (Fischer-Bücherei 357), Frankfurt a. M.: Fischer, 1960.

Gieseke, Hanswalter: *Erkenntnis des Wirklichen*. Der Weg des Blaise Pascal (Biblische Universitäts-Schriften), Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1954.

Guardini, Romano: *Christliches Bewußtsein*. Versuche über Pascal, 2. Aufl. (Hochland-Bücherei), Leipzig: Hegner, 1935, Ndr. München: Kösel-Verlag, 1950.

Hempelmann, Heinzpeter: *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft*. Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens (TVG 302), Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1980.

Pascal, Blaise: *Gedanken*. Nach der endgültigen Ausgabe übertragen von Wolfgang Rüttenauer, eingel. v. Romano *Guardini* (Sammlung Dieterich 7), Wiesbaden: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1947.

Ders.: *Pascal*. Vermächtnis eines großen Herzens: Die kleineren Schriften, hrsg. und übers. v. Wolfgang *Rüttenauer*, Neuauflage (Sammlung Dieterich 16), Wiesbaden: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1947.

²⁸*Pascal*: *Gedanken* (1947), Fr. 337.

Schäfer, Lothar: Pascal und Descartes als methodologische Antipoden, in: Philosophisches Jahrbuch 81 (1974), S. 314–340.

Spoerri, Theophil: Der verborgene Pascal. Eine Einführung in das Denken Pascals als Philosophie für den Menschen von Morgen, Hamburg: Furche-Verlag, 1955.