

ZWEIFEL AM COGITO? DIE BEGRÜNDUNG DES WISSENS BEI DESCARTES UND DAS PROBLEM DER SUBJEKTIVITÄT.¹

Thomas Kisser (München)

I.

Descartes' System wurde sowohl von Spinoza wie von Leibniz in praktischer, naturphilosophischer wie theoretischer Hinsicht kritisiert. Descartes' Dualismus soll danach die Ausdehnung oder Körperwelt ihrem Wesen nach als tote Materie definiert und unnötigerweise der Mechanik ausgeliefert haben, statt deren inneres Leben begriffen zu haben. Wie Spinoza mit dem Konzept des Attributes als Ausdrucksform des Absoluten, so rehabilitiere Leibniz mit dem Konzept der lebendigen Kraft und der Substanzen die Natur und gebe ihr ihre Spontaneität zurück.² Ethik, so der weitere Vorwurf an Descartes, werde von ihm nur als Unterordnung des Körpers unter die Herrschaft des Geistes begriffen, oder besser gesagt, nicht wirklich begriffen, sondern mittels der bei Descartes ja in der Tat so bedeutenden Annahme der Willensfreiheit, die als unendliche quasi leere Form auch die Indifferenz einschließt, mystifiziert.³ Spinoza dagegen erhebt den Anspruch, wirklich die Einheit von Körper und Seele zu denken und so ein lebendigeres Bild des Menschen zu entwerfen. Das Programm der Lebensführung formuliert sich hier nicht als Befolgung des Gesetzes, sondern als Intensivierung unserer positiven Affekte. Ethik zeigt sich als Weg, auf dem wir uns selbst stärken, aktiver und ausgeglichener leben, sodass wir weder bei uns selbst noch bei anderen schlechte Affekte suchen oder erzeugen.

Doch es sind nicht nur diese praktischen und naturphilosophischen Aspekte, in denen Spinoza und Leibniz Descartes kritisieren. Auch als theoretische Konzeption soll sich diese Überlegenheit in ihrem Beginn beim Absoluten als der einen Substanz oder der Monas aller Monaden und dem davon ausgehenden und von

1 Der Aufsatz ist dem Andenken Reinhard Lauths gewidmet.

2 Im 83. Brief antwortet Spinoza auf die Frage, „ob aus dem bloßen Begriff der Ausdehnung die Unterschiedenheit der Dinge a priori bewiesen werden könne“, „dass dies nicht möglich sei und dass darum die Materie zu Unrecht von Descartes durch die Ausdehnung definiert wird, dass sie vielmehr durch ein Attribut erklärt werden muss, das ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt,“ das als solches also das Leben Gottes selbst ist. (*Baruch de Spinoza. Briefwechsel*. Hg. von M. Walther. Hamburg 1986, S. 300) Zur einschlägigen Kritik von Leibniz an Descartes vgl. Y. Belaval: *Leibniz critique de Descartes*. Paris 1960, S. 456 ff.

3 Vgl. R. Descartes: *Passions de l'âme*. Article 41, AT XI, 359; Article 50, AT XI, 368–370, und Spinozas Kritik an dem seiner Ansicht nach ungeklärten Verhältnis von Geist und Körper bei Descartes in E5Praef..

jedem Zweifel unberührbaren deduktiven und konstruktiven Gang des Gedankens zeigen: Der Zweifel ist nur die Folge einer Untersuchung, die ohne Ordnung, *absque ordine*, vorgenommen wurde.⁴ Die *Ethica* beginnt mit Definitionen und Axiomen und schaltet den Beweis Gottes im Sinne einer Konstruktion des Begriffes, aus dem die Existenz notwendig folgt und zugleich auch die Struktur der Welt. Dementsprechend beantwortet Spinoza die Frage seines Briefpartners Oldenburg, worin er die „Mängel der Philosophie von Descartes und Bacon“ sähe, dass dieser einen zureichenden Begriff der ersten Ursache verfehlt habe.⁵ Der Hauptfehler Descartes' bleibt danach, beim Ich zu beginnen, und so eigentlich im psychologischen und subjektiven Bereich zu verbleiben. Dagegen, so muss man Spinoza und Leibniz verstehen, helfe nur die ausgeführte Macht des Begriffes, die die Wirklichkeit erreicht, „denn sofern man keine Realdefinition beibringt, die sich auf das Wesen eines Dings und nicht auf dessen *Propria* erstreckt, verharret man im Bereich des Willkürlichen des auf einfache Weise Begriffenen, ohne Bezug auf die Realität des Dings außerhalb des Verstandes.“⁶

Man kann in der Tat fragen, warum Descartes nicht den Ausgangspunkt der Theorie beim Begriff Gottes selbst nimmt, um von dort ausgehend einen zweifelsfreien Konstruktionsgang zu nehmen, sondern geradezu umgekehrt den Zweifel in ein Extrem treibt, um aus ihm den Standpunkt einer endlichen Gewissheit zu gewinnen. Und warum er ausgehend davon, einen aposteriorischen Beweis Gottes durchführt, und nicht, wie Spinoza und Leibniz⁷ vorschlagen, eine Realdefinition oder einen genetischen Begriff Gottes gibt, der die ganze theoretische Struktur mit immer schon gegebener innerer Notwendigkeit leitet und trägt. Bis heute wird ihm wegen dieses Vorgehens ein Zirkel vorgeworfen.⁸ Wir wollen im Folgenden vor dem Hintergrund dieser Kritik die Struktur und Funktion des Cartesischen *Cogito* betrachten.

4 TIE § 80, SO 2, 30.

5 Vgl. dazu den 1. Brief von und den 2. Brief an Oldenburg (*Baruch de Spinoza. Briefwechsel*. Hg. von M. Walther. Hamburg 1986, S. 3–8).

6 G. Deleuze: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*. München 1993 (Französische Originalausgabe Paris 1968) S. 67. Eine Frage, die sich umso dringender stellt, da Descartes selbst in der fünften Meditation einen solchen apriorischen Beweis durchführt und damit Anlass zu methodischen Fragen gibt.

7 Vgl. etwa die Kritik, die Leibniz an Descartes' Gottesbeweis übt, u. a. in den „*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*“ („Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen.“ in: *Philosophische Schriften I, Kleine Schriften zur Metaphysik*. Hg. von H. H. Holz. Darmstadt 1965. S. 25–47, S. 39–47). Eine Interpretation des Systems Spinozas am Leitfaden des genetischen Begriffes nimmt vor M. Walther: *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*. Hamburg 1971.

8 Vgl. unten Fn. 13.

II.

Der cartesische Gedankengang, wie er vor allem in den *Meditationen* ausgeführt wird, scheint in seinen wesentlichen Zügen bekannt und im *Cogito*-Argument sein zumindest erstes definitives Ziel und im Gottesbeweis sein zweites und sozusagen definitiv definitives Ziel zu finden. Durch das *Cogito*-Argument wird dabei, so die gängige Interpretation „dem radikalen Zweifel Einhalt geboten. Es ist nun etwas gefunden worden, was nicht mehr bezweifelt werden kann und was den Meditierenden immunisiert gegenüber den skeptischen Angriffen.“⁹ „Denn jeder Zweifelsakt am Ich, gleich, aus welchen Gründen er vollzogen wird, ist ein aktueller Vollzug, der zugleich das Ich selbst mitaktualisiert.“¹⁰ Diese Gewissheit kann auch vom Täuschergott „nicht getrübt werden, weil der mich allenfalls in der abbildenden Beziehung von Urteilen zu hintergehen vermag.“¹¹

In der Tat scheint am Ende der zweiten Meditation die Kraft des Zweifels prinzipiell gebrochen, die Existenzgewissheit des Subjekts im *Cogito* etabliert und der Gottesbeweis der dritten Meditation scheint nur noch für die Gewissheit der Existenz der äußeren Objekte, die nach wie vor unsicher ist, wichtig. Doch der Text bietet dieser Interpretation Probleme. Descartes sieht in der Tat den Sinn der dritten Meditation darin, das Argument des Betrügergottes zu entkräften: Wie künstlich oder, so Descartes, metaphysisch und schwach, *bien légère*, dieser Gedanke eines betrügerischen Gottes auch sein mag, will und muss er doch auch „diesen letzten Zweifel beseitigen und [...] daher, sobald sich Gelegenheit dazu bietet, untersuchen, ob ein Gott ist und falls er ist, ob er ein Betrüger sein kann.“ Und Descartes fährt mit der kategorischen Formulierung fort: „Solange ich nämlich dies nicht weiß, kann ich wohl überhaupt nie über irgendetwas sonst Gewissheit erlangen.“¹² Dieser Satz scheint nun keine Ausnahme zuzulassen und so stellt sich die Frage, wie sich der Gottesbeweis der dritten Meditation und das *Cogito*-Argument genau zueinander verhalten.¹³

9 D. Perler: *René Descartes*. München 1998, S. 147.

10 R. Schäfer: *Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' Cogito*. Würzburg 2006, S. 180.

11 H. Poser: *Rene Descartes. Eine Einführung*. Stuttgart 2003, S. 68. Vgl. auch P. Markie: „The *Cogito* and its importance“, in: J. Cottingham (Hg.): *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge 1992, S. 140–173, oder J. Goldstein: *Kontingenz und Rationalität bei Descartes. Eine Studie zur Genese des Cartesianismus*. Hamburg 2007, S. 247 ff.

12 „Ut autem etiam illa tollatur, quamprimum occuret occasio, examinare debeo an sit Deus & si sit, an possit esse deceptor; hac enim re ignoratâ, non videor de ullâ aliâ plane certus esse unquam posse.“ (AT VII, 36) „Mais afin de la pouvoir tout à fait oster, ie dois examiner s'il y a un Dieu, si-tost que l'occasion s'en presentera; & si ie trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut estre trompeur: car sans la connoissance de ces deux verités, ie ne voy pas que ie puisse iamais estre certain d'aucune chose.“ (AT IX-1, 28 f.). Zahlreiche andere Stellen zeigen den selben kategorischen Sinn, vgl. etwa den Brief an Mersenne vom 21. April 1641, AT III, 359–360: „... ceux qui disent que Dieu ... nous peut tromper continuellement ... doivent renoncer à toute certitude ...“ Vgl. auch *Princ. Phil.* I, 5. AT IX-2, 26 f.

13 Diese und ähnliche Formulierungen haben zur Diskussion des *Cartesian Circle* geführt, die teilweise in einer Aufsatzsammlung dokumentiert ist. Wir zitieren daraus Alan Gewirths Charakterisierung dieses Zirkels: „The central argument of Descartes' metaphysics proceeds through

Die dritte Meditation thematisiert offensichtlich das Resultat der zweiten. Hatte diese mit der Gewinnung der Position des „Ich denke“ geendet, so stellt sich Descartes jetzt die Aufgabe, dieses Ich genauer kennen zu lernen, und die Frage, ob in diesem Ich nicht noch mehr sichere Erkenntnisse zu finden sind als das *Cogito* selbst.¹⁴ Aus der Struktur des *Cogito* selbst scheint sich nun – über den Akt hinaus und tatsächlich als weitere Erkenntnis – das Kriterium von Gewissheit zu ergeben. Nachdem also mit dem *Cogito* eine bestimmte Gewissheit gefunden wurde, soll daraus die allgemeine Erkenntnis der Gewissheit gewonnen werden können. „Somit schein ich als allgemeine Regel festsetzen zu können, *videor posse statuere*, dass alles das wahr ist, was ich ganz klar und deutlich auffasse.“ Doch folgt sofort, ein-

clear and distinct perceptions to the existence of God, and then from God's veracity to the truth of clear and distinct perceptions. The problems raised by this procedure are aggravated by the fact that they involve a dilemma. For against the many statements in which Descartes appears to insist that *present* clear and distinct perceptions – i.e., intuitions – admit of no doubt and require no guarantee by God, stand as many other statements in which he maintains that *all* clear and distinct perceptions without qualification, intuitions as well as remembered perceptions, incur the ‚universal doubt‘ and require the divine guarantee. It seems therefore, that, if the perceptions which are employed to demonstrate God's existence do not themselves require God's guarantee, so that Descartes' argument is not circular, then he contradicts himself asserting that all perceptions require guarantee; while if he does not contradict himself in making that assertion, then his argument is circular.“ (‘‘The Cartesian Circle‘‘, in: W. Doney (Hg.): *Eternal Truths and the Cartesian Circle. A Collection of Studies*. New York & London 1987, S. 2–30, S. 2. In der Einleitung des Bandes werden die diversen Positionen kurz charakterisiert.) Jean A. Perkins (*The Concept of the Self in the French Enlightenment*, Genf 1969, S. 13) sieht überhaupt den Sachverhalt zweier Begründungen, einer aus dem *Cogito* und einer mit dem Gottesbeweis, als widersprüchlich an. Ähnlich schon Schelling: ‚Jenes: ‚weil ich denke, also bin ich‘ ist seit Cartesius der Grundirrtum in aller Erkenntniß. Das Denken ist nicht mein Denken, das Sein ist nicht mein Sein, sondern alles ist Gottes.‘ Und daraus in Bezug auf Descartes folgernd: ‚Es ist in mir die Idee von einem absolut vollkommenen Wesen, sagte er – und leitete so das Dasein Gottes ab von einem empirischen factum, wie: ich bin. – Das aber ist nur die Nothwendigkeit der Existenz Gottes und dies ist der ontologische Beweis für sein Dasein. Weil nemlich im Begriff der Vollkommenheit auch die Wahrhaftigkeit liegt, so sind alle Erscheinungen welche uns Gott denken läßt, auch wahrhaftig. Cartesius kann also aus seiner ersten Wahrheit nicht die Dinge ableiten und braucht dazu noch eines anderen, nemlich Gottes, welcher diese erste enthalten muß und doch durch sie bedingt sein soll.‘ (F. W. J. Schelling: *System der Weltalter. Münchner Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*. Hg. und eingeleitet von Siegbert Peetz. Frankfurt am Main 1998, S. 23 und 25.) Eine äußerst klare Fassung der Problematik gibt Paul Natorp in seiner Dissertation: ‚In allen dreien [*Hauptschriften*, *TK*] geht der Philosoph von einem ganz metaphysischen Satze aus, der die Existenz des denkenden Wesens begründen soll, um daraus erst das allgemeine Princip der Wahrheit, die klare und deutliche Perception, abzuleiten: mittelst dessen wird dann das Dasein Gottes bewiesen, und danach, als wenn nun die frühere Ableitung auf einmal nicht mehr genügte, die Wahrheit des klar und deutlich Erkannten erst wieder auf die Wahrhaftigkeit Gottes gestützt.‘ (*Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*. Marburg 1882, S. 1.) Die frühesten Fassungen dieses Zirkelvorwurfs findet man in den zweiten Einwänden von Mersenne (AT IX-1, S. 98f.) und in den vierten Einwänden von Arnauld (AT IX-1, S. 166) die wir weiter unten zusammen mit den Antworten Descartes' diskutieren werden.

14 „... si peut-estre il ne se retrouve point en moy d'autres connaissances qu ie n'aye pas encore apperceuës.“ AT IX-1, 27. „... an forte adhuc apud me alia sint ad quæ nondum respixi.“ AT VII, S. 35.

geleitet mit einem *verumtamen*, ein erneutes Bedenken, vorbereitet durch das Schein-hafte der Feststellung, das *videor* des *statuere*: „Allein ich habe ja schon früher vieles als ganz gewiss und offenkundig gelten lassen und fand nachher doch, dass es zweifelhaft sei.“ Damit wird nun offensichtlich das Kriterium auch der klaren und deutlichen Einsicht zur Diskussion gestellt. Denn „die klare und deutliche Auffassung dessen was ich behaupte [...] würde offenbar nicht genügen, mich der Wahrheit eines Gegenstandes zu versichern, wenn jemals etwas, das ich so klar und deutlich einsehe, falsch sein könnte.“¹⁵

Man sieht, dass Descartes explizit die Frage nach dem Status des Kriteriums der Gewissheit selbst stellt. Dabei geht es hier nicht um die Differenz von wahr und falsch oder um die Struktur der Wahrheit. Die Struktur der Wahrheit selbst hielt Descartes für evident und jedem denkenden Wesen für unmittelbar bekannt, weswegen er etwa Herbert von Cherburys Buch *De Veritate* für geradezu überflüssig hielt.¹⁶ Wahrheit ist für Descartes nicht einfach Übereinstimmung mit dem Gegenstand, die noch dazu aus den Ideen der Einzeldinge gewonnen werden könnte, wie etwa Gassendi meinte¹⁷, sondern in Evidenz erkannte Übereinstimmung mit dem Gegenstand. Die evidente

15 „Nempe in hac primâ cognitione nihil aliud est, quàm clara & quaedam distincta perceptio ejus quod affirmo; quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid, quod ita clare & distincte perciperem, falsum esset; ac proinde videor pro regulâ generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare & distincte percipio.“ (AT VII, S. 35.) „Et partant il me semble que des-ja ie puis établir pour regle generale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement & fort distinctement, sont toutes vrayes.“ (AT IX-1, S. 27. Natürlich muss das *videor* in diesem letzten Satz ganz ernst genommen werden, jedenfalls sollte es man bei einem erkenntnistheoretischen Text, in dem alles auf den Unterschied zwischen Sein und Schein ankommt, übersetzen, und nicht einfach auslassen und den Satz in den reinen Indikativ setzen, wie Gerhard Schmidt dies in seiner Übersetzung (Stuttgart 1986) tut. Jean-Luc Marion sieht gemäß seiner Interpretation keine Scheinhafteigkeit in diesem *videor* lauern (*Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*. Paris 1996, S. 59 – wir kommen auf Marions Interpretation zurück). Die französische Version: „Dans cette premiere connoissance, il ne se rencontre rien qu'une claire & distincte perception de ce que ie connois; laquelle de vray ne seroit pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraye, s'il pouvait iamais arriver qu'une chose que ie concevois ainsi clairement & distinctement se trouvait fausse. Et partant il me semble que des-ja ie puis établir pour regle generale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement & fort distinctement, sont toutes vrayes.“ (AT IX-1, S. 27.) Der nächste Satz beginnt im Lateinischen mit *verumtamen* und im Französischen mit *toutesfois*, das durch ein *neantmoins* ergänzt wird.

16 Vgl. dazu E. Cassirer: „Descartes' Wahrheitsbegriff“, in: Ders.: *Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*. Hamburg 1995 (Erstveröffentlichung 1937), S. 9–39.

17 Fünfte Einwände, AT VII, 281. Gassendi vertritt hier natürlich eine ganz andere Sicht der Dinge, die den Zweifel an der Außenwelt eigentlich gar nicht ernst nimmt, und in der das Erkennen aus der Sinnlichkeit kommt und selbst in Analogie dazu verstanden wird, sodass man sich „um die Idee des Denkens gar nicht bemühen muss, de idea *Cogitationis* laborandum non est.“ (ebda. S. 282) Descartes' Reaktion ist bekanntlich auch nicht sehr freundlich. Vgl. zum Empirismus Gassendis O. Bloch: *La Philosophie de Gassendi*. La Haye 1971, und, kritisch dazu, Gassendi als Vertreter eines geläuterten und sich von Epikur abhebenden Empirismus, der in der Physik, wenn auch eher inkonsequent, die Verbindung von empirischen Sachverhalten im Rahmen deduktiv-hypothetischer Aussagen sucht, interpretierend, W. Detel: *Scientia rerum natura oc-cultarum. Methodologische Studien zur Physik Pierre Gassendis*. Berlin New York 1978.

Sache „erscheint mit ihrer eigenen Wahrheit“¹⁸ „Was wahr sein soll ... muß sich nicht nur klar und deutlich zeigen, sondern es muss in Eins damit klar und deutlich zeigen, daß es in Wahrheit so ist.“¹⁹ Das Evidente muss seine Erkanntheit mitbringen, es muss selbst-verständlich sein. Der Sachverhalt der Evidenz kann dabei nicht unabhängig von der Evidenz begreiflich gemacht werden, denn diese ist das Begreifen-Machen selbst und muss in jedem Erkennen vorausgesetzt werden; so weit sind Descartes, Spinoza und Leibniz einig. In der dritten cartesischen Meditation geht es aber nun um die Realität dieser Form. Wie es der Gesamtplan der *Meditationen* formuliert, ist „das Wissen erforderlich, dass alles das, was wir klar und deutlich einsehen, und in eben der Weise, wie wir es einsehen, wahr sei.“²⁰ Descartes stellt also selbst das Problem des Subjektivismus der Evidenz. Die Validität der zweifelsfrei richtigen Begriffe und Urteile wird von ihm nicht unbesehen hingenommen. So öffnet sich der Spalt für einen Unterschied zwischen der Wirklichkeit unserer mit Wahrheitsbewusstsein und Wahrheitsanspruch getroffenen Urteile und der Wirklichkeit selbst, zwischen dem Wissen und der Wahrheit. Wie verhält sich also die Wirklichkeit zu dem Sein, das in Idee und Urteil stattfindet? Folgen wir der *ordre des raisons*!

Immerhin, so fährt Descartes in der dritten Meditation fort, habe er vieles als richtig zu erkennen geglaubt, was sich im Nachhinein als möglicherweise fehlerhaft herausgestellt hat. Das gilt natürlich für die sinnlichen Gewissheiten, die schnell in der Zweifelsbewegung untergegangen waren. Schließlich war der Gedanke des Betrügergottes eingeführt worden, um die mathematischen Wahrheiten bezweifeln zu können, ein Zweifel, der zum *Cogito*-Argument geführt hatte. Einzig das *Cogito* hatte den methodischen Zweifel überstanden und so zum Ausgangspunkt der weiteren Überlegungen werden können. Doch wenn es wirklich darum geht, die Aussagekraft des Wahrheitskriteriums selbst zu erkunden, müsste diese Frage nicht alle damit gefällten Urteile betreffen? Ist hier das *Cogito* ausgenommen oder fällt es unter die durch den Betrügergott installierte Zweifelsmöglichkeit?²¹ Aber unter welcher Bedingung sollte das *Cogito* selbst bezweifelbar sein?

- 18 H. Rombach, Heinrich: *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*. Zwei Bände. Freiburg München 1981, Band 1, S. 451.
- 19 R. Lauth: „Der Entwurf der neuzeitlichen Philosophie durch Descartes“, in: Ders.: *Transzendente Entwicklungslinien. Von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*. Hamburg 1989, S. 1–23, S. 10. In den zweiten Erwiderungen schreibt Descartes: „Mais, d’autant qu’entre ces doutes hyperboliques que i’ay proposez dans ma premiere Meditation, celui-cy en estoit un, à scavoir, que ie ne pouvais estre assuré que les choses fussent en effect, & selon la verité, telles que nous les concevons ...“, (AT IX-1, S. 176).
- 20 „Praeterea verò requiri etiam ut sciamus ea omnia quae clare & distincte intelligimus; eo ipso modo quo illa intellegimus, esse vera“ (AT VII, S. 13.) Und der Text geht weiter: „was vor der vierten Meditation nicht bewiesen werden konnte.“ In der Tat werden die Konsequenzen aus dem Gottesbeweis hinsichtlich des Status der Gewissheit und der Anwendung auf unser Erkenntnisvermögen erst in der vierten gezogen. Doch der Gottesbeweis mit der Charakterisierung Gottes als *veracitas* ist dafür Voraussetzung.
- 21 Den folgenden Gedankengang bzw. mein Verständnis des *Cogito* und des Zweifels am *Cogito* verdanke ich einem Gespräch mit Reinhard Lauth, das sich im Anschluss an einen Vortrag von ihm

Im Text geht Descartes sehr plötzlich zu einer Gedankenführung über, die man genau lesen muss: „Wie verhielt es sich aber, wenn ich in der Arithmetik oder Geometrie irgendetwas ganz einfaches und Leichtfassliches betrachtete, wie z. B. dass zwei und drei zusammen fünf ergibt oder dergleichen? Solche Sachverhalte (*res, choses*) wenigstens sah ich doch klar genug ein, um behaupten zu können, sie seien wahr. Allerdings erklärte ich sie später auch nur aus dem einzigen Grund für zweifelhaft, weil mir in den Sinn kam, es hätte vielleicht ein Gott mir eine solche Natur verleihen können, dass ich mich selbst bei dem täuschte, was für mich ganz offen zutage liegt. So oft diese hier gefasste Meinung von Gottes Allmacht mir begegnet, muss ich allerdings gestehen, dass Gott, wenn er nur wollte, es leicht zuwege brächte, dass ich mich irrte, selbst in Dingen, die ich mit meinen geistigen Augen aufs klarste zu erschauen, *evidentissime intueri*, meine. Wende ich mich dann aber den Dingen selbst zu, die ich ganz klar wahrzunehmen glaube, dann werde ich jedes Mal ganz von ihnen überzeugt, so dass ich unwillkürlich in die Worte ausbreche: Täusche mich, wer es vermag! Das wird er doch niemals zuwege bringen, dass ich nichts bin, solange ich denke, ich sei etwas; oder dass es zu irgendeiner Zeit wahr wäre, dass ich nie gewesen bin, da ich nun doch wahrhaftig bin; oder auch, dass zwei und drei zusammen mehr oder weniger ergeben als fünf und dergleichen, denn darin erkenne ich einen offenbaren Widerspruch.“²²

in einem kleineren Kreis von an Descartes interessierten Studenten und Professoren an der Ludwig-Maximilians-Universität im Jahre 1990 ergab. Reinhard Lauth hat diese These in seinen eigenen Texten zu Descartes eher implizit gelassen, vermutlich weil sie bei Martial Gueroult zu finden ist (*Descartes selon l'ordre des raisons. I. L'âme et Dieu*. Paris 1968 (Erstausgabe 1953) S. 155f.). Als Doktorand habe ich die These – natürlich unter Kenntlichmachung ihrer Herkunft – 1991 in einem Descartes-Seminar an der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität vorgetragen.

22 „Certes si i'ay iugé depuis qu'on pouvoit douter de ces choses, ce n'a point esté pour autre raison, que parce qu'il me venoit en l'esprit, que peut-estre quelque Dieu avoit pû me donner une telle nature, que ie me trompasse mesme touchant les choses qui me semblent les plus manifestes. Mais toutes les fois que cette opinion cy-devant conceuë de la souveraine puissance d'un Dieu se presente à ma pensée, ie suis contraint d'auoüer qu'il luy est facile, s'il le veut, de faire en sorte qu'ie m'abuse, mesme dans les choses que ie croy connoistre avec une evidence tres-grande. Et au contraire toutes les fois que ie me tourne vers les choses que ie pense concevoir fort clairement, ie suis tellement persuadé par elles, que de moy-mesme ie me laisse emporter à ces paroles: Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne sçauroit iamais faire que ie ne sois rien, tandis que ie penseray estre quelque chose; ou que quelque iour il soit vray que ie n'aye iamais esté, estant vray maintenant que ie suis; ou bien que deux & trois ioints ensemble fassent plus ny moins que cinq, ou choses semblables, que ie voy clairement ne pouvoir estre d' façon que ie les conçoÿ.“ (AT IX-1, S. 28.)

„Eqidem non aliam ob causam de iis dubitandum esse postea iudicavi, quam quia veniebat in mentem forte aliquem Deum talem mihi naturam indere potuisse, ut etiam circa illa deciperer, quae manifestissima viderentur. Sed quoties hæc praeconcepta de summâ Dei potentiâ opinio mihi occurrit, non possum non fateri, siquidem velit, facile illi esse efficere ut errem, etiam in iis, quae me puto mentis oculis quam evidentissime intueri. Quoties verò ad ipsas res, quas valde clare percipere arbitror, me converto, tam plane ab illis persuadeor, ut sponte erumpam in has voces: fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quando me aliquid esse cogitabo; vel ut aliquando verum sit me nunquam fuisse, cùm jam verum sit me esse; vel forte etiam ut duo & tria simul juncta plura vel pauciora sint quàm quinque, vel similia, in quibus scilicet repugnatiam agnosco manifestam.“ (AT VII, S. 36.) Die englische Übersetzung von

Diese oft zitierten Zeilen formulieren scheinbar die Gewissheit des *Cogito* auch angesichts des Betrügergottes. Doch muss man hier offensichtlich zwei verschiedene Bewegungen des Geistes, zwei verschiedene Ausrichtungen des Geistes, *directiones ingenii*, unterscheiden. Zunächst richtet sich der Geist auf den Gedanken des allmächtigen Täuschergottes. Aus der Annahme der absoluten Macht des Täuschergottes ergibt sich, dass keine Gewissheit wirklich gewiss sein muss, denn der Täuschergott könnte die menschliche Natur so eingerichtet haben, dass der menschliche Geist sich sogar in dem täuscht, was er, – Descartes formuliert wieder ganz kategorisch –, mit höchster Evidenz einzusehen, *evidentissime intueri*, glaubt. In diesem Gedankenexperiment des täuschenden Gottes reduziert sich die Evidenz offensichtlich auf einen subjektiven Eindruck. Davon unterscheidet sich nun eine zweite Ausrichtung des Geistes, nämlich auf die Sachen selbst. An den Sachen selbst findet sich die Gewissheit wieder. Die Ausrichtung wird mit einem „aber“ eingeleitet, diese Ausrichtung auf die Sachen selbst ist also eine Abwendung vom Konzept des Täuschergottes: „Wende ich mich aber den Dingen selbst zu ... Et au contraire toutes les fois que ie me tourne vers les choses que ie pense concevoir fort clairement, ... Quoties verò ad ipsas res, quas valde clare percipere arbitror, me converto, ...“ (*Hervorhebung von mir, T.K.*). Die Formulierung der Gewissheit, die an den Sachen selbst gelingt, steht also unter der Bedingung der Abwendung vom Gedanken des Täuschergottes, die auch durch die Ausdrücke *se tourner* bzw. *convertere* deutlich wird. Und erst in der Folge der Zuwendung zu den klaren Sachverhalten²³ kommt Descartes zu dem Ausruf: „Täusche mich wer will, niemals wird er zuwege bringen, ...“, und es folgen die Sachverhalte, die einen nicht täuschen können: „..., dass ich nichts bin, solange ich denke, ich sei etwas; oder dass es zu irgendeiner Zeit wahr wäre, dass ich nie gewesen, da ich doch nun wahrhaftig bin; oder auch, dass zwei und drei zusammen mehr oder weniger ergeben als fünf und dergleichen, denn darin erkenne ich einen Widerspruch.“ Diese Reihung ist überraschend, denn Descartes stellt nicht fest, dass vieles möglicherweise falsch ist, und nur das *Cogito* im Gegensatz zu all dem sicher ist, wie noch das Ergebnis der zweiten Meditation gelaute hatte. Vielmehr wird der Übergang von der möglichen Täuschung zur Nicht-Täuschung ganz formal bestimmt und dann werden als gleichrangige Beispiele dieser an den Sachen selbst gewonnenen Gewissheit aufgezählt: Dass ich nichts bin, wenn ich denke; mit einem *vel* übergeleitet: dass es zu irgendeiner Zeit wahr sein könne, dass ich nie gewesen sei, wo ich doch jetzt bin; und wieder mit einem *vel* übergeleitet: die Unmöglichkeit dass zwei und drei zusammen mehr als fünf ergeben. Das *Cogito* ist also hier ein Fall von Zweifelsfreiheit unter anderen. Es bildet mit den Gesetzen der Addition dieselbe Reihe von Sachverhalten höchster Intelligibilität.²⁴ Offenkundig liegt dieser Ausruf der Gewissheit in der Line der zweiten Aus-

John Cottingham bietet keine alternative Verständnismöglichkeit (*The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge 1984, Vol. II, S. 25)

- 23 Res/chose bedeutet hier sicher nicht Ding im unmittelbar gegenständlichen, dinglichen Sinne, sondern Sache im Sinne von Sachverhalten, wie etwa einige Zeilen früher, wo mathematische Sachverhalte damit gemeint sind. Vgl. etwa auch die fünfte Meditation, AT IX-1, S. 51 f.
- 24 Schon die dritte Regel hatte das *Cogito* mit anderem evidentem Wissen zusammengestellt: „So kann jeder intuitiv mit dem Verstand sehen, dass er existiert, dass er denkt, dass ein Dreieck von

richtung des Geistes, auch ist von keiner weiteren Wendung die Rede. Das bedeutet aber, dass sich alle drei hier genannten Gewissheiten erst in der Gegenrichtung zu der Ausrichtung des Geistes auf den Gedanken des Betrügergottes ergeben. Die Möglichkeit, diese Gewissheiten zu affirmieren, steht so unter der Bedingung, sich von dem Gedanken des Betrügergottes abzuwenden.²⁵ Auch die Sicherheit des *Cogito* taucht offensichtlich erst auf, wenn wir unsere Aufmerksamkeit von dem Gedanken des Betrügergottes abwenden. In der Tat, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf das Bewusstsein unserer Existenz richten, drängt sich uns die unabwendbare Erkenntnis auf, etwas zu sein. Richten wir dagegen unsere Aufmerksamkeit auf den Betrügergott und den Begriff seiner absoluten Allmacht, gelten auch diese Gewissheiten nicht mehr, sonst müsste Descartes sie ja nicht in der Abwendung von dem Betrügergott erst wieder finden. Das aber bedeutet, dass auch das *Cogito* durch den

nur drei Linien, dass die Kugel von nur einer Oberfläche begrenzt ist und Ähnliches, weit mehr als die meisten gewahr werden, weil sie es verschmähen, ihr Denken so leichten Sachen zuzuwenden.“ (AT X, S. 368.) Interessanterweise zitiert etwa Gassendi in seiner Paraphrase in den fünften Einwänden das *Cogito* in dieser Reihe nicht, sondern nur die mathematische Wahrheit, und meint auch, dass Descartes die gewonnene allgemeine Regel stehen lasse (AT VII, S. 279). In seiner kommentierten Ausgabe der Werke Descartes' sucht Ferdinand Alquié die Einreihung des *Cogito* unter die anderen Wahrheiten „sans privilège pour le *Cogito*“, in einer Sorglosigkeit Descartes': „De toute façon, il est certain que Descartes néglige ici, pour quelques instants, la spécificité du *Cogito*, ... „ (Descartes: *Œuvres philosophiques*. II. 1638–1642, S. 432 f., Fn. 1), im Namen derer er auch die Interpretation Gueroult zurückweist, was Alexis Philonenko Anlass zu einer ironischen Bemerkung gab: „si chaque fois qu'un texte de Descartes ne nous convient pas nous nous autorisons à parler de *négligence chez Descartes*, il n'y aurait plus d'interprétation concevable.“ (*Relire Descartes*. Paris 1994, S. 256)

- 25 Sowohl Eva Maria Engelen (*Descartes*. Leipzig 2005, S. 41 f.) als auch Rainer Specht (*René Descartes mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg 1966, S. 88 f.) zitieren den Satz über die Gewissheit, ohne den vorherigen Sachverhalt der notwendigen Abwendung vom Täuschergott in Betracht zu ziehen. Insbesondere für Specht wird dies Anlass, Descartes mangelnde Reflexion auf die sprachlichen Umstände der Gewissheit, die Bedeutung der Worte Denken und vor allem des Wortes Ich, zu kritisieren. Doch muss man sehen, dass Descartes mit diesem Argument, jedenfalls seiner eigenen Ansicht nach, alle kontingenten Umstände des Gedankenganges übersteigt und von da aus eine Restitution vornimmt im Sinne der sechsten Meditation, dass alle natürlichen, und das heißt jetzt kontingenterweise von Gott geschaffenen Umstände dem guten Willen zur Einsicht entgegenkommen. Direkter, aber ebenfalls in Umgehung des wirklichen Gedankens Jean-Luc Marion, der den Zweifel am *Cogito* für völlig unmöglich hält: „Il ne s'agit pas d'une opposition à la consideration de la toute-puissance divine, mais d'une reprise de la question de la convertibilité de l'evidence en verité du point de vue, cette fois de l'évidence authentique ou apparente.“ (*Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*. Paris 1996, S. 74, vgl. auch S.72.) Natorp wiederum schlägt in der Lektüre dieses Satzes, den er ebenfalls für die eigentliche Widerlegung des Betrügergottes durch das *Cogito* hält, mit einer gewissen Konsequenz die mathematischen Wahrheiten zu den absoluten Unbezweifelbarkeiten, allein der Aspekt ihrer Geltung für die wirkliche Welt sei bezweifelt worden, so Natorp a. a. O. S. 50 f.. Die bedeutendsten Interpretationen unter dieser Hinsicht bringen die – offenbar vergessenen oder übersehenen – Texte von Heinrich Rombach und Martial Gueroult, die im Zuge ihrer systematischen Interpretationen, einmal als – wenn auch verschattete – Durchführung des Programms der *Mathesis universalis*, und einmal als Transzendentalphilosophie *avant la lettre*, die Stelle nicht nur vorurteilslos zur Kenntnis nehmen, sondern ihr auch einen präzisen Sinn zu geben vermögen, den wir weiter unten genauer darstellen werden.

Gedanken des Betrügergottes bezweifelt wird. Tatsächlich ist es zwar unmöglich, dass wir im Moment der Realisierung des *Cogito* darin eine Täuschung sehen können. Descartes macht diese performative Struktur des *Cogito* in der zweiten Meditation klar: Mag der sehr mächtige Betrüger „nun täuschen, soviel er kann, so wird er doch nie bewirken können, dass ich nicht sei, solange ich denke, ich sei etwas. ... quamdiu me aliquid esse cogitabo. ... tant que je penseray estre quelque chose.“²⁶ Die Wahrheit des *Cogito* ist im Akt des *Cogito* selbst zweifelsfrei. Doch durch den Gedanken der absoluten Allmacht ist es durchaus denkbar, dass die unmittelbarste Gewissheit eben doch nicht zuverlässig ist.²⁷ Wenn alles unter dem ausschließlichen Aspekt der absoluten Allmacht betrachtet wird, lautet die Kondition einfach nur: Schlechtweg alles ist möglich, auch das, was wir für undenkbar halten, bzw. alles kann falsch sein, auch das, was wir mit höchster Evidenz intuieren. Es ist dann eben auch möglich, dass der Täuschergott unsere Natur so eingerichtet hat, dass wir uns im Moment, sagen wir einmal: vermeintlicher eigener geistiger Tätigkeit und in der damit verbundenen Gewissheit unserer Existenz irren. Eben weil diese Vorstellung nicht inhaltlich realisierbar ist, weil der Akt des *Cogito* immer in die Gewissheit der Existenz übergeht, muss ja unsere Aufmerksamkeit davon abgezogen werden und allein auf den Begriff der Allmacht des Betrügergottes gerichtet werden. Die Gewissheit gilt nur in der Position des Zweifelnden selbst und diese Position kann fiktiv verlassen werden: Das ist die Pointe des Gedankens des Täuschergottes. In der Ausgerichtetheit auf den Gedanken der absoluten Allmacht leuchtet es ein, dass

26 AT VII, S. 25 Der nächste Satz lautet: „Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.“ Die französische Version in AT IX-1, S. 19, der nächste Satz lautet: „De sorte qu’après y avoir bien pensé, & avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, & tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j’existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que ie le prononce, ou que ie la conçois en mon esprit.“ Vgl. auch die Formulierungen am Ende der zweiten Meditation: „sed fieri plane non potest, cùm videam, sive (quod jam non distinguo) cùm cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim.“ AT VII, S. 32, und „mais il ne se peut pas faire que, lorsque ie voy, ou (ce que ie ne distingue plus) lorsque ie pense voir, que moi qui pense ne sois quelque chose.“ AT IX-1, S. 26. Vgl. dazu auch die sehr deutlichen Stellen in den zweiten Erwiderungen, AT IX-1, S. 113–115. Vgl. zu weiteren Stellen, die alle diese performative Struktur zeigen A. Robinet: *Descartes. La lumière naturelle. Intuition, Disposition, Complexion*. Paris 1999, S. 117 ff., unter der Überschrift: „La texture performative interne à l’axiome premier.“

27 Auch Suarez, der den Begriff des Betrügergott eingeführt hat und vermutlich Descartes als Anregung diente, kann keine Sicherheit mehr sehen, wenn wirklich Gott selbst uns betrügen will. (Vgl. *Disputationes metaphysicae*. Disp. IX: De falsitate; Sectio II, n. 7.) Auf Suarez als Vorläufer des Cartesischen Gedankens hat aufmerksam gemacht N. J. Wells: „Material falsity in Descartes, Arnauld and Suarez“, in: *Journal of the History of Philosophy* 22 (1984), S. 25–50. Vgl. dazu auch E. Scribano („La nature de sujet. Le doute de conscience“, in: Kim Sang Ong-Van-Cung (Hg.): *Descartes et la question du sujet*. Paris 1999, S. 49–66), die mit einer Unterscheidung von Betrügergott und sehr mächtigem Betrüger, eine Unterscheidung, die auch Gueroult sehr stark macht, aber unserer Meinung nach eher zu vernachlässigen ist, vor der Konsequenz, die diese Filiation von Suarez nahelegt, ausweicht. Die von Mersenne in den zweiten Einwänden erwähnten Beispiele für den Betrügergott aus der Bibel (AT IX-1, S. 99) sind ja offensichtlich nicht einschlägig.

wir uns im *Cogito* über unsere damit verbundene Existenz täuschen *könnten*.²⁸ Der Begriff absoluter Allmacht verbunden mit der Möglichkeit der Täuschung hat den Sinn, dass dies als *möglich* erscheint.²⁹ Es wird damit eine Außenperspektive auf

- 28 Offensichtlich nicht völlig falsch liegt Schelling in seiner Vorlesung „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ (*Werke hg. von Manfred Schröter*, 5. Band, München 1927). Schelling hält das *Cogito* für im strengen Sinne subjektiv, also kann auch „der Zusammenhang, der durch das Anknüpfen an diesen Satz oder an das unmittelbare Bewußtsein des eigenen Seyns entsteht, ... immer nur ein subjektiv logischer seyn.“ (a. a. O. S. 75) Daher kann es nicht mehr oder weniger bezweifelbar sein als andere Gewissheiten. Insbesondere aber als ein Sich-auf-sich-richten, als eine Synthesis „in jener vermeinten Einheit oder, indem es das ursprüngliche Denken sich zuschreibt, eben darin könnte es sich täuschen.“ (a. a. O. S. 81 f.).
- 29 An dieser Stelle muss man einen der Einwände gegen die Meditationen bzw. die Antwort Descartes' betrachten, da sie als direkter Widerspruch zu der hier vorgelegten Interpretation verstanden werden könnte, wobei – das ist klar – unter dem Aspekt der Bezweiflung des *Cogito* und dem Verhältnis dieser These zur Forschungstradition eine Reihe weiterer Texte zur direkten Interpretation anstünden. In den zweiten Erwiderungen nun geht Descartes auf die von uns zu Beginn unserer Untersuchung zitierte und als kategorisch qualifizierte Stelle ein, nach der alle Wahrheiten erst dann gewiss sind, wenn Gottes Existenz und Wille nicht zu täuschen, bewiesen sei (AT IX-1, S. 28). Descartes erläutert in den zweiten Erwiderungen diese Stelle so, dass er hier „nur von dem Wissen der Schlussfolgerungen geredet habe, deren Erinnerung uns in den Geist kommen kann, wenn wir nicht mehr an die Gründe denken, aus denen wir sie hergeleitet haben.“ („... que ie ne parlois que de la science de ces conclusions, dont la memoire nous peut revenir en l'esprit, lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées.“ AT IX-1, S. 110) und fährt fort: Dass „wir aber denkende Dinge sind, ist ein gewisser Grundbegriff, der aus keinem Syllogismus geschlossen wird; und auch wenn jemand sagt: ich denke also bin ich, oder existiere ich, so leitet er nicht die Existenz aus dem Denken durch einen Syllogismus ab, sondern erkennt etwas durch sich selbst Bekanntes durch einen einfachen Einblick des Geistes.“ („Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une premiere notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme; & lorsque quelqu'un dit: Je pense, donc ie suis, ou i'existe, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connuë de soy; il la void par une simple inspection de l'esprit.“ ebda. „simplicis mentis intuitu“ AT VII, S. 140.) Man könnte diese Stelle so verstehen, als ob der Gottesbeweis nur für geschlussfolgerte Gewissheiten wichtig sei und das *Cogito* selbst nicht erst durch den Gottesbeweis beglaubigt werden müsste, sondern als einfacher Einblick des Geistes unabhängig davon gültig wäre, womit man wiederum die Grundlage des sogenannten cartesischen Zirkels reproduziert hätte. Doch diese Interpretation lässt sich nur halten, wenn man die Frage Mersennes, auf die sich Descartes hier bezieht, ausklammert. Denn Mersenne formuliert den cartesischen Zirkel anders, als wir das oben gesehen haben. Mersenne fragt nämlich, ob Descartes denn überhaupt wissen könne, „dass Du ein denkendes Ding bist, da diese Erkenntnis Deiner Meinung nach abhängt von der klaren Erkenntnis Gottes, die Du an den Stellen noch nicht erwiesen hast, wo Du schließt, dass Du klar weißt, was Du bist.“ (AT IX-1, S. 98 f.). Es geht Mersenne also um das Wissen, dass wir denkende Dinge sind oder dass wir im *Cogito* immer unsere Existenz behaupten, nicht darum, ob dieses Wissen bereits eine sichere Wissenschaft sei. Zu diesem Wissen von Grundsätzen selbst kommt man aber in der Tat nicht durch einen Schluss, sondern durch den *intuitus mentis*. Dieses dass-Wissen muss und wird noch in dem von uns namhaft gemachten Sinne bezweifelt werden. Das *Cogito* als unmittelbar gewisses Wissen kann ja erst in einem Zweifel zweiter Ordnung, wenn man so will, bezweifelt werden, der hier noch nicht berührt ist, aber gleich in den folgenden Sätzen auftaucht. Denn „dass ein Atheist klar erkennen kann, dass die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind, das leugne ich nicht; aber ich behaupte nur, dass diese seine Erkenntnis nicht ein wahres Wissen ist, weil doch keine Erkenntnis, die zweifelhaft gemacht werden kann, ein Wis-

das Selbstsein gerichtet, die in einem irreduziblen Maße kritisch, ja zerstörerisch ist, eine Möglichkeit die prinzipiell jeder Außenperspektive innewohnt, die aber im Sinne einer Überschreitung und Differenzierungsfähigkeit immer erst konkret gewonnen werden muss.

III.

Man kann die Richtigkeit und die Bedeutung dieser Interpretation auch aus der anderen Richtung sehen, aus der der Begründung der Wahrheit, die bei Descartes mit diesem „alles ist möglich“ zusammenhängt. Für Descartes fällt das *Cogito* als eine *notio communis*³⁰ wie die algebraischen Operationen, die geometrischen Konstruktionen oder das Nichtwiderspruchsprinzip unter die ewigen Wahrheiten, einem zentralen Lehrstück der cartesischen Philosophie, das in gewissem Ausmaß deren Rationalismus einschränkt. Descartes spricht bezeichnenderweise von *veritates mentibus nostris ingenitae*,³¹ denn für ihn sind die ewigen Wahrheiten – im Gegensatz zu Spinoza und Leibniz, aber auch Thomas von Aquin – von Gott frei geschaffen und nicht notwendige Struktur oder vorgegebener Gehalt des göttlichen Verstandes.³² Nach Descartes ist für Gott absolut alles möglich, also auch aus drei und

sen genannt werden kann.“ (AT IX-1, S. 111 „... sed tantum istam ejus cognitionem non esse veram scientiam ...“ AT VII, S. 141). Damit ist, wenn auch implizit, die Möglichkeit des Zweifels am *Cogito* angedeutet.

30 Princ. Phil. I, 9 und 10, AT IX-2, S. 28 f.; I, 49, AT IX-2, S. 46.

31 Brief an Mersenne vom 15. April 1630, AT I, S. 145.

32 Vgl. zu Thomas und anderen Philosophen des Mittelalters J.-L. Marion: *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Paris 1981, S. 302 ff. Vgl. Leibniz, Gottfried Wilhelm: *La Monadologie*. § 46: „Cependant il ne faut point s’imaginer avec quelques-uns, que les vérités éternelles, étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Descartes parait l’avoir pris et puis Monsieur Poiret. Cela n’est véritable que des vérités contingentes, dont le principe est la *convenance* ou le choix du *meilleur*; au lieu que les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement, et en sont l’objet interne.“ Paris 1990, Edition critique établie par Émile Boutroux. S. 46 f.. Vgl. Spinoza E1P17Sch: „Sed hoc idem est, ac si dicerent, quod Deus potest efficere, ut ex natura trianguli noch sequatur, ejus tres angulos aequales esse duobus rectis; sive ut ex data causa non sequatur effectus, quod est absurdum.“ Descartes bezieht sich in dieser Frage mehrfach auf den Text seines Briefpartners, des Oratorianers Guillaume Gibieuf: *De libertate Dei*. Paris 1630, der ebenfalls die absolute Macht Gottes in der Schaffung ewiger Wahrheiten behauptet und von dem Descartes in einem Brief an Mersenne sagt, „pour ce qui touche la liberté de Dieu, ie suis tout à fait de l’opinion que vous me mandez avoir été expliquée par le P. Gibieuf.“ (AT I, S. 152.) Vgl. dazu F. Ferrier: *Un Oratorien, Ami de Descartes, Guillaume Gibieuf et sa philosophie de la liberté*. Paris 1980, S. 150: „Les quelque cinq cent pages du Traité: *De libertate Dei et creaturae* ont l’ambition d’embrasser tout la domaine de la liberté humaine et de la liberté divine. Il s’agit d’une notion univoque de la liberté humaine et de la liberté, univoque à la manière scotiste. La notion du terme liberté est une, seule son extension varie: totale en Dieu, elle est progressive en l’homme.“ Ganz ähnlich Descartes vor allem in den *Passions de l’âme*. Allerdings negiert Gibieuf die *libertas indifferentiae* beim Menschen, die er nur als geregelte, nicht als absolute zulassen will, weswegen er auch einen Konflikt mit den Jesuiten bekam. In dieser Frage macht aber auch Descartes einen Unterschied zwischen Gott und Mensch (Vgl. sechste Erwiderungen, AT IX-1, S. 232 f.). Vgl. zu dem ganzen

zwei sechs oder beliebiges anderes zu machen, sogar etwas anderes als eine Zahl, und vielleicht in Form anderer Operationen als Addition und Subtraktion, und zwar im Sinne einer für uns dann notwendigen Regel.³³ Daher sind die ewigen Wahrheiten nur für unsere so geschaffene Natur notwendig und bleiben absolut gesehen kontingent. Auf die Frage, ob Gott diese Wahrheiten auch ändern kann, antwortet Descartes, dass Gottes Wille unveränderlich sei und sich daher solche Fragen nicht stellen.³⁴ Die Begründung der Wahrheit rekuriert also auf Gottes Willen, ohne dass uns der Vorgang der Vernotwendigung rational einsichtig werden könnte. Tatsächlich ist es aber nicht an Descartes, diese Fragen wirklich kohärent zu beantworten, denn die so verstandene Allmacht übersteigt ja eben seiner Ansicht nach unser Fassungsvermögen. Das räumt Descartes nicht nur ein, er hält es für eine Waghalsigkeit, *témerité*, zu behaupten, man könnte wissen, wie die Welt aus Gott hervorgegangen sei, wie dies im Grunde Spinoza und Leibniz prästendieren.

Das Argument des *Deus malignus* und seine Geltung auch für das *Cogito* bildet nur die andere Seite dieser radikalen Kontingenzargumentation.

IV.

Es fällt auf, dass Descartes von diesem so grundstürzenden Gedanken der Annihilation des *Cogito* nicht viel Aufhebens macht, ja ihn kaum wirklich expliziert.³⁵ Das Argument des Betrügergottes macht es immerhin zweifelhaft, ob wir in unserem

Komplex den Klassiker von É. Gilson: *La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris 1982 (Erstausgabe 1913), insbesondere die Ausführungen über die Oratorianer.

33 Vgl. den Brief an Mersenne vom 15. April 1630, der von den ewigen Wahrheiten handelt: „Ne craignés point, ie vous prie, d’assurer & de publier par tout, que c’est Dieu qui a establi ces lois en la nature, ainsy qu’un Roy establit des lois dans son Royausme. Or il n’y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si nostre esprit se porte a la considerer, & elles sont toutes *mentibus nostris ingenitae*, ainsy qu’un Roy imprimeroit ses lois dans la coeur de tous se sugets, s’il en auoit aussy bien le pouvoir. Au contraire nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connoissions. Mais cela mesme que nous la iugeons incomprehensible nous la fait estimer davantage; ainsy qu’un Roy a plus de maiesté lors qu’il est moins familieremant connu de ses sugets, pourveu toutefois qu’ils ne pensent pas pour cela estre sans Roy, & qu’ils le connoissent assés por n’en point douter. On vous dira que si Dieu avait establi ces verités, il les pourroit changer comme un Roy fait ses lois; a quoy il faut respondre qu’ouy, si sa volonté peut changer. – Mais ie les comprens comme eternelles & immuables. – Et moy ie juge le mesme de Dieu. – Mais sa volonté est libre. – Ouy, mais sa puissance est incomprehensible; & generalement nous pouvons bien assurer que Dieu peut tout faire ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu’il peust faire ce que nous ne pouvons pas comprendre; car ce seroit temerité de penser, que nostre imagination a autant d’estendue que sa puissance.“ (AT I, S. 145 f.; Vgl. auch die sechsten Erwidernungen AT IX-1, S. 232 f.)

34 AT I, S. 146. Vgl. dazu auch den Brief an P. Mesland vom 2. Mai 1645, AT IV, S. 118 f.

35 Wobei man hinzufügen muss, dass es *uns* Heutigen auffällt, aber „la *Géométrie* et les *Principes* ont plus importé aux contemporains de Descartes et à leur successeurs que les *Méditations*; le *Cogito* n’est devenue le centre du Cartésianisme que sous l’influence de Kant et lorsque le philosophe n’a été un savant.“ Y. Belaval: *Leibniz critique de Descartes*, S. 23.

allereigensten Sein wir selbst sind.³⁶ Das cartesische Subjekt kann offenbar aus sich keine Identität für sich reklamieren: Für einige wenige Momente taucht ein für uns selbst undenkbares Nicht-Identisch-sein-Können mitten im Herzen dieser Performanz des Ich auf, eine völlige Dissoziation von Denken und Sein, ein Gedanke, der – auch wegen seiner Undenkbarkeit – tatsächlich einen Schwindel zu erzeugen vermag, in dem unser unmittelbares Selbstbewusstsein wirklich fragwürdig wird und weitab von jeder angeblichen ursprünglichen Vertrautheit mit uns verschlagen wird. Wie lässt sich nun dieser radikale Gedanke innerhalb der *Meditationen* und der cartesianischen Philosophie insgesamt verstehen?

Tatsächlich hat das *Cogito*, wie Descartes deutlich macht, als er auf seine Nähe zu Augustinus' Gedanken hingewiesen wird, eine ganz bestimmte Funktion im Gedankengang der *Meditationen*, die nach Descartes' eigener Ansicht nicht in der Existenzgewissheit aufgeht: „Ich fühlte mich durch Ihren Hinweis genötigt, die Stelle beim heiligen Augustinus nachzusehen, zu der mein *Ich denke, also bin ich*, einige Ähnlichkeit hat; ich habe sie heute in der Bibliothek dieser Stadt nachgelesen und ich fand tatsächlich, dass er sich dessen bedient, um die Gewissheit unseres Seins zu beweisen und weiter, um sichtbar zu machen, dass es in uns ein Bild der Dreifaltigkeit gibt, da wir sind, wissen, dass wir sind und dieses Sein und dieses Wissen in uns lieben; doch ich habe mich dessen bedient, um zu dem Wissen zu kommen, dass das *Ich*, das denkt, *eine immaterielle Substanz* ist und nichts Körperliches an sich hat, was etwas ganz anderes ist.“³⁷ In Descartes eigener Version seines Gedankenganges in den ersten beiden Meditationen geht es also nicht um die Ge-

36 Erst im Jahre 1800 in Fichtes *Bestimmung des Menschen*, taucht dieser Gedanke wieder auf, wenn von Fichte – ohne Kenntnis des cartesianischen Textes – am Anfang des dritten Buches die eigene Existenz in Frage gestellt wird, und die Skepsis so bis in ihre äußerste Möglichkeit getrieben wird. Fichte thematisiert, bzw. betreibt dieses „Herausgehen“ aus der Subjektivität in den Wissenschaftslehren nach 1800. Vgl. etwa J. G. Fichte: *Die Wissenschaftslehre*. 2. Vortrag im Jahre 1804. (Hg. R. Lauth und J. Widmann), S. 136: „... die W.-L. hat stets bezeugt daß nur als *erzeugt* sie das Ich für rein anerkenne, und es an die Spitze ihrer Deduktionen, nicht etwa ihrer selbst, als Wissenschaft, stelle, indem ja doch die Erzeugung *höher* liegen wird, als das Erzeugte.“ Vgl. dazu R. Lauth: „Die Verschränkung von Evidenzbegründung, gnoseologischer Wissenslehre und ontologischer Aussage im transzendentalen System“, in: Ders.: *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*. Hamburg 1989. S. 385–396. Das *Cogito* Descartes' durchquert also nicht nur den Wahnsinn, wie Derrida gegenüber Foucault einwandte, der selbst Descartes eine ganz äußerliche Geste der Verwerfung des Wahnsinns unterstellt hatte (vgl. J. Derrida: „*Cogito et l'histoire de la folie*“, in: Ders.: *L'écriture et la différence*. Paris 1967, S. 51–97), sondern sucht die Annihilation der eigenen Existenz im Sinne eines Faktums zu denken und das sprechende Subjekt von absolut jeder Verbindlichkeit und Behütetheit zugleich frei zu stellen. Es hätte an dieser Stelle gar keinen Sinn, Wahnsinn definieren zu wollen, was sollte als Grundlage dafür dienen?

37 „Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de saint Augustin, auquel mon *Je pense, donc je suis* a quelque rapport; ie l'ay esté lire aujourd'huy en la Biblioteque de cette Ville, & ie trouve veritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de nostre estre, & en suite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité, en ce que nous sommes, nous sçavons que nous sommes, & nous ayons cét estre & cette science qui est en nous; au lieu que ie m'en sers pour faire connoistre que ce *moy*, qui pense, est *une substance immaterielle*, & qui n'a rien de corporel; qui sont deux choses fort differents.“ (AT III, S. 247–248.)

wisheit unseres Seins, sondern um die Abscheidung der Sinnlichkeit vom *Cogito*. Man kann gleich ergänzen, dass – in Descartes' Sicht –, obwohl diese Abscheidung der Sinnlichkeit vom Denken in den ersten beiden Meditationen vollzogen wird, darin noch kein Beweis ihrer realen Unterschiedenheit als der Grundlage dieses Abscheidungsprozesses zu sehen ist. Wie er Mersenne schreibt, war ein solcher Beweis der Differenz von Körper und Geist an dieser Stelle noch gar nicht möglich: „Sie dürfen es nicht eigenartig finden, dass ich in meiner zweiten Meditation nicht bewiesen habe, dass die Seele real distinkt vom Körper sei, und ich mich vielmehr damit zufriedengebe, sie unabhängig vom Körper zu verstehen; dies deswegen, weil ich an dieser Stelle noch gar nicht die Prämissen habe, aus denen man eine solche Schlussfolgerung ziehen könnte; man findet sie erst in der sechsten Meditation.“ Und in diesem Zusammenhang fällt das berühmte Wort vom *ordre des raisons*: „Und man muss bemerken, dass ich in allem, was ich schreibe, nicht der Ordnung des Materials folge, sondern ausschließlich der der Gründe; das heißt, dass ich es nicht unternehme, an einem bestimmten Ort alles zu sagen, was zu einem Sachverhalt gehört, und dies deswegen, weil es mir nicht möglich ist, dies alles zu beweisen, da es dafür Gründe gibt, die an weit auseinanderliegenden Stellen entwickelt werden.“³⁸ Descartes gibt sich also in den ersten beiden Meditationen damit zufrieden, in gewissermaßen vorläufiger Erkenntnis den Geist unabhängig vom Körper zu verstehen. Diese heuristische Trennung, so Descartes, schien „mir eine so wichtige Sache, dass ich in der zweiten Meditation von nichts anderem gehandelt habe“, und Descartes beansprucht explizit Originalität dafür, denn wie man den Geist von der Sinnlichkeit abtrenne, „hat bisher meines Wissens keiner gezeigt.“³⁹ Das Thema der zweiten Meditation ist also mit ihrer Überschrift genau bezeichnet: „Über die Natur des Geistes, und dass sie leichter zu erkennen ist als der Körper“.⁴⁰ Deren Schlusspunkt

38 An Mersenne am 24. Dezember 1640: „Vous ne devez pas aussi trouver estrange que ie ne prouve point, en ma seconde Meditation, que l'ame soi réellement distincte du cors, & que ie me contente de la faire concevoir sans le cors, à cause que ie n'ay pas encore en ce lieu-là les prémisses dont on peut tirer cette conclusion; mais on la trouve après, en la sixiesme Meditation. Et il est à remarquer, en tout ce que i'écris, que ie ne suis pas l'ordre des matieres, mais seulement celuy des raisons : c'est à dire que ie n'entreprends point de dire en un mesme lieu tout ce qui appartient à une matiere, à cause qu'il me seroit impossible de le bien prouver, y ayant des raisons qui doivent estre tirées de bien plus loin les unes que les autres;“ (AT III, 266.)

39 AT IX-1, S. 104: „... neantmoins personne, que je sçache, n'avait encore montré par quel moyen cela se peut faire ... Ce qui m'a semblé une cause assez juste pour ne point traiter d'autre matiere en la seconde Meditation.“ Dort entschuldigt sich Descartes nahezu für den kargen Gehalt der ersten beiden Meditationen (AT IX-1, 103). Vgl. auch den Brief an Elisabeth vom 21. Mai 1643 mit einer Art Gesamtplan der cartesischen Philosophie und einer Bestimmung der Aufgabe der Meditationen darin. AT III, S. 663–668. Besonders deutlich wird diese Absicht auf die Erfahrung der spezifischen Natur des Denkens in der *Recherche de la Verité* (AT X, 523f.)

40 „De la nature de l'esprit; et qu'il est plus aisé à connaître que le corps.“ AT IX-1, S. 18. De natura mentis humanae: quòd ipsa sit notior quàm corpus. AT VII, S. 23. Die Überschriften der Meditationen, – die der ersten lautet: Über die Dinge, die in Zweifel gezogen werden können, De iis quæ in dubium revocari possint (AT VII, S. 17) – entwirft Descartes ja erst in Reaktion auf die Einwände der diversen Gelehrten, um den oft missverstandenen eigentlichen Gang der Untersuchung zu verdeutlichen (vgl. den Brief an Mersenne vom 28. Januar 1641, AT III, S. 297. Vgl. auch die zweiten Erwidernungen, AT IX-1, S. 102 f. und die Formulierung in Prinzipien I,8).

bietet die Analyse des Körpers anhand des Wachsbeispiels. Dessen Pointe ist, dass „nicht einmal die Körper selbst eigentlich durch die Sinne, sondern durch den Verstand allein erfasst werden“⁴¹, dass also, was wir am Körper klar zu erkennen vermögen, dessen Dimensionalität in Länge, Breite und Tiefe, die Konstitutionsleistung des *Cogito* in der Erstellung des Körperkonzeptes ist. Damit ist es nicht mehr möglich, das *Cogito* aus anderem, der Sinnlichkeit, die sich in einem gewissen Ausmaß selbst als Struktur der Imagination herausgestellt hatte, zu verstehen. Descartes Konklusion lautet soweit also – kann man sagen: Nur? – „dass der Geist ohne die Dinge, die man aus Gewohnheit dem Körper zuspricht, bekannter ist als der Körper, wenn man diesen ohne den Geist betrachtet.“⁴²

V.

Wie man weiß, ist der Gang der wissenschaftlichen Untersuchung als solcher seit den *Regulae* explizites Thema der cartesischen Philosophie. Die Logik der Forschung, die in den *Regulae* entworfen wird, baut auf der Einteilung in einfache Naturen einerseits und Problemformen andererseits auf.⁴³ Ein Problem besteht immer in der Kombination von etwas Bekanntem und etwas Unbekanntem. In einer vollkommenen Problemstellung, *quaestio perfecta*, im Sinne der cartesischen Methode aber ist das Unbekannte „durch bestimmte Bedingungen so bezeichnet, dass wir in jeder Beziehung festgelegt sind, eine Sache und nicht eine andere zu finden.“⁴⁴ In den *Regulae* wurde diese Strukturierung des Wissens auf die Ausdehnung angewandt und ergab unter dem Titel der Dimensionen oder Verhältnisbestimmungen eine neue mathematisch operierende Physik, die eine neue Mathematik in Anspruch nahm und zu deren Ausarbeitung führte.⁴⁵ Welche Sache wird nun in den *Meditationen* gesucht, bzw. in welche einfache Naturen werden die Probleme zerlegt?

Man muss allerdings sagen, dass sowohl Mersenne als auch Gassendi ein klares Verständnis dieser cartesischen Strategie bekunden (vgl. AT IX-1, S. 154 und AT VII, S. 276). Gewissermaßen Kurzfassungen des ganzen Gedankenganges enthalten die beiden Briefe an Elisabeth vom 21. Mai und vom 28. Juni 1643 (AT III, S. 663–668 und S. 690–695). Auch dort betont Descartes als Ziel der beiden ersten Meditationen die Abscheidung des Denkens von der Sinnlichkeit. Interessant ist auch die autobiographische Schilderung Descartes' darüber, wie er selbst die assoziative Vermischung von Körperwelt und Begriffen sukzessive begriff und ablegte, in den sechsten Erwiderungen (AT IX-1, S. 238 ff.)

- 41 Und so lautet die Konklusion der zweiten Meditation: „Und so erkenne ich, dass ich nichts leichter und evidenter wahrnehmen kann als meinen Geist.“ (AT VII, S. 34.)
- 42 „... que l'esprit, considéré sans les choses que l'on a de coutume d'attribuer au corps, est plus connu que le corps considéré sans l'esprit.“ Zweite Erwiderungen, AT IX-1, S. 103. Vgl. auch fünfte Erwiderungen AT IX-1, S.354 f.
- 43 So auch die geplante Einteilung der drei Teile des Textes mit jeweils 12 Regeln. Vgl. Reg. XII, AT X, S. 428 f. Vgl. dazu die Einleitung von Lüder Gäbe in seine Edition der *Regulae* (Hamburg 1973) S. XXVI ff.
- 44 Reg. XIII: „... certis conditionibus ita esse designatum, ut omnino simus determinati ad unum quid potius quam aliud investigandum.“ AT X, S. 435.
- 45 Reg. XIV, AT X, S. 447 ff. Vgl. dazu Rombach, a. a. O. S. 401 ff. Vgl. zur Mathematik Descartes', die wesentlich von der Konzeption der Dimensionen bzw. Proportionen lebt, in dem eine

Diese Frage beantwortet sich noch nicht im Akt des *Cogito* selbst, sondern erst als Antwort auf die Frage, auf der Descartes immer wieder und vor allem am Beginn der dritten Meditation insistiert, was es denn sei, was da denke. Dabei wird die traditionelle Antwort, das Denkende sei ein vernünftiges Lebewesen, der Mensch im Sinne der klassischen aristotelischen Definition also, abgewiesen. Hieraus ergäben sich, so Descartes, nur weitere Fragen, was ein Lebewesen und was vernünftig sei, und entsprechend der Logik von Gattung und Art immer noch weitere Fragen.⁴⁶ Man kann hinzufügen, dass diese Antwort, die auf dem Konzept der substantialen Formen beruht, die als Formen realer Körper den Wahrnehmungsprozess bewirken und – wie unter anderem in den berühmten ersten Sätzen des ersten Buches der aristotelischen Metaphysik formuliert – die Erkenntnis initiieren, in Descartes' Ansicht genau die prekäre Vermischung von körperlicher und intellektueller Natur und damit das Erkenntnishindernis darstellen, das überwunden werden soll.⁴⁷

Descartes' Antwort auf die hier gestellte Was-Frage ist: das Denken, *Hic invenio: Cogitatio*. Die *Cogitatio* ist die Wesensstruktur des *Cogito*, das, was von ihm nicht abstrahiert werden kann, und ohne die es nicht sein kann, „denn niemals ist der Geist ohne Gedanken“.⁴⁸ Die *Cogitatio* selbst ist also das Fraglose und das allein Fraglose im *Cogito*. Sie ist die einfache Natur und ihr jederzeit aktualisierbarer Selbstbezug die einfache Proposition, die das performative *Cogito* als Realisierung

beliebige Länge als Einheit genommen wird und so die arithmetischen Operationen damit vollzogen werden können werden, wie es bereits in den ersten Worten seiner Geometrie deutlich gemacht wird (AT VI, S. 369 f.; vgl. dazu die kommentierte Ausgabe der *Œuvres complètes sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner*, Band III, *Discours de la Méthode und die Abhandlungen*, Paris 2009, S. 415 f.) die Kommentare sowie J. Vuillemin: *Mathématiques et Métaphysique chez Descartes*. Paris 1960, S. 112–119, und M. Kobayashi: *La Philosophie naturelle de Descartes*. Paris 1993, S. 15–27.

46 AT X, S. 514 ff.; AT VII, S. 25 f. Vgl. dazu auch ausführlich die *Recherche de la vérité*, AT X, 515–518.

47 Vgl. zur Analyse und Kritik der substantialen Formen als Vermischung von Körper und Geist neben den schon genannten Stellen u. a. den Brief vom 22. Juli 1641 an Abbé de Launay (AT III, S. 419–421), den Brief an Regius, wo Descartes den Ursachencharakter der substantialen Formen inkriminiert (AT III, S. 503 und 506), auch den autobiographischen Bericht am Ende der sechsten Erwiderungen, wo die Genese dieser Scheinsynthese als psychologische Assoziation und Gewohnheit geschildert wird (AT IX-1, S. 238 ff.), wobei eine wesentliche Wirkung dieses Kontinuums von alltäglicher Wahrnehmung und wissenschaftlicher Beobachtung in der Leugnung des Relativismus jeder Beobachtung liegt. Vgl. dazu D. Garber: „*Semel in vita: the scientific background to Descartes' Meditations*“, in: Ders.: *Descartes embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge 2001, (Erstveröffentlichung 1986), S. 221–256, und ders.: *Descartes' metaphysical Physics*. Chicago 1992, S. 94–117, sowie den Klassiker zum Problem É. Gilson: *Index Scolastico-Cartésien*. Paris 1979 (2. durchgesehene und erweiterte Auflage), unter den entsprechenden Stichwörtern.

48 „Et mens nunquam sine *Cogitationes* esse potest.“ *Descartes et Burman* (AT V, S. 50). Wie konkret Descartes das meint, nämlich „que l'ame pense tousiours“, ja, „que l'ame cesserait d'exister, quand on dit qu'elle cesse de penser“, so dass man annehmen muss, „qu'elle pense, lors qu'il ne nous en demeure aucun souvenir par apres“, was sich auch auf den Schlaf bezieht, wird im Brief an Gibieuf vom 19. Januar 1642 deutlich (AT III, S. 472–480; S. 478 f.). Der Bewusstseinsstrom mit Tausenden von Gedanken im Wachen und Schlafen, ist dabei für Descartes offensichtlich nicht unbewusst, fällt aber sofort in das Vergessen.

dieser allgemeinen Struktur, *Pronuntiatum ego sum, ego existo*, verständlich macht.⁴⁹ Erst hiermit wird der von Descartes erlangte Erkenntnisgewinn deutlich: Denn aus dem Akt des *Cogito* wird erst in einer weiteren Befragung klar, was ein denkendes Ding ist, nämlich der Inbegriff all jener unmittelbar realisierbaren und den Zweifel an der Existenz ausschließenden Tätigkeiten.⁵⁰ Die Entdeckung des *Cogito* geschieht im Zweifel, das heißt in der negativen, primär mit Ausschluss arbeitenden Suche nach dem Unbezweifelbaren, als Erkenntnis, „dass es unmöglich sein könne, dass er selbst unterdessen nicht existiere.“ Die Entdeckung des *Cogito* erscheint so ganz funktional und von höchster Nützlichkeit, *summae utilitatis, d'une très grande utilité*, weil der Geist damit ein Mittel erhält, zu unterscheiden, was zu ihm und was zum Körper gehört. Die Gewissheit des *Cogito* hat also für den Gedankengang der *Meditationen* eine instrumentelle und Übergangsfunktion; es geht darum, eine Stelle zu finden, von dem aus der Absprung in die Dimension der *Cogitatio* genommen werden kann. Das *Cogito* beendet nicht die Suche nach sich selbst im Sinne eines individuellen Vollzuges, sondern eröffnet die allgemeine Natur der Evidenz, oder wie Descartes sagt, die intellektuelle Natur, deren endliche Instantiierung der menschliche Geist ist. „Wenn man sich lange genug in einer solchen Meditation aufhält, erringt man Stück um Stück eine sehr klare und, wenn ich so sagen darf, eine intuitive Erkenntnis der intellektuellen Natur im Allgemeinen. Deren Idee ist, ohne Begrenzung betrachtet, diejenige, in der sich uns Gott darstellt, und unter Begrenzung betrachtet, ist es die eines Engels oder einer menschlichen Seele.“⁵¹ Erst in diesem Horizont zeigt sich die Seele als das, was sie ist: eine quantitativ eingeschränkte Form der allgemeinen Gewissheitspotenz der *Cogitatio*.

Tatsächlich besteht die *Cogitatio* nur in Vollzügen, den *Cogitationes*. Es gibt hier weder an sich seiende Ideen, wie sie die platonische Tradition vertreten haben mag, noch eine faktisch existierende Substanz im aristotelischen Sinne. Aber diese Vollzüge bilden die Basis eines Bereiches, der sich durch seine Operationsweise neu definiert. Die Gliederung und korrekte Arbeitsweise dieses operationalen Bereiches mit den Ketten von Intuitionen und Deduktionen hatten die *Regulae* aufgestellt. Die *Meditationen* suchen und bestimmen dagegen nicht mehr die allgemeine Struktur dieses Bereiches, sondern zeigen seine Legitimierung. In gewissem Sinne wird dieser Bereich jetzt nicht von Innen, wie in den *Regulae*, sondern von Außen betrachtet. Diese Frageperspektive ist es, die Descartes von Spinoza und Leibniz unterscheidet.

Die Ordnung der *Meditationen* zeigt so ein Primat der Was-Frage. Der erste Schritt bestand in der Freilegung der Wesensstruktur der *Cogitatio*. Deren allgemeine Eigenschaft, die am Leitfaden des *Cogito* entdeckt wird, ist die Evidenz oder

49 AT VII, S. 25; Vgl. zu den Stellen mit *propositio* bzw. den Entsprechungen *notio communis* und *axioma*, H. Brands: „*Cogito ergo sum*“: *Interpretationen von Kant bis Nietzsche*. Freiburg 1982, S. 73.

50 AT IX-1, S. 21.

51 „Mesme on s'arestant assez longtems sur cette meditation, on acquiert peu à peu une connoissance tres-claire, & si i'ose ainsi parler intuitive, de la nature intellectuelle en general, l'idee de laquelle, estant considerée sans limitation, est celle, qui nous represente Dieu, & limitée, est celle d'un ange ou d'une ame humaine.“ Brief vom März 1637 an Unbekannt. (AT I, S. 352–354, S. 353.)

notwendige Wahrheit der Existenz dessen, was in den Operationen der *Cogitatio* als solcher erscheint. Die zweite Frage, mit der die dritte Meditation beschäftigt ist, lautet nun, ob es diesen Bereich der Evidenz wirklich gibt. Die Ob-Frage folgt der Was-Frage, denn man darf „gemäß den Gesetzen der wahren Logik niemals fragen, ob eine Sache ist, wenn man nicht zuvor weiß, was sie ist“. Auch in dieser Hinsicht und auf einer sehr strukturellen Ebene setzt sich Descartes' Wissens- und Wissenschaftsmodell dem Aristotelismus gegenüber, für den „es unmöglich ist, zu wissen, was etwas sei, ohne zu wissen, dass es sei.“⁵² Die aristotelische Frageordnung geht von der Ob-Frage zur Was-Frage. Diese Ordnung liegt in der Konzeption der substantialen Formen begründet, die als verkörperte *eide* und strukturierte *energeiai* die passive Potenz der Wahrnehmung anstoßen und den Erkenntnisprozess initiieren und damit – in Descartes' Sicht – nur erneut die methodisch prekäre Vermischung von Körper und Geist bezeugen.⁵³ Man sieht, wie die cartesische Umkehrung der

52 Aristoteles: „Denn unmöglich ist es, zu wissen, was etwas sei, ohne zu wissen, dass es sei.“ (*Analytica posteriora*, 93a 20.) Vgl. auch den Schlusssatz des ersten Kapitels des zweiten Buches der *Analytica posteriora*: „Nachdem wir uns Kenntnis darüber verschafft haben, es gibt dies, fragen wir danach: Was ist es?“ (89 b 34) Eine gewisse Erläuterung, wie man zu Anfangssätzen kommt, auf die hier nur hingewiesen werden kann, gibt Kapitel 30 des ersten Buches der ersten Analytik (46 a 17 ff.; das Descarteszitat aus den Ersten Erwiderungen, AT IX-1, S. 86).

53 Etwas anders betont hier Lüder Gäbe (*Descartes' Selbstkritik. Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes*. Hamburg 1972). Gäbe arbeitet die konstruktivistische Struktur der Wissenschaft in den *Regulae* heraus, nach der vom konkreten Objekt immer abstrahiert wird, um die geometrische Struktur darauf zu übertragen (a. a. O. S. 62 f.) um sodann deren Begründungsproblematik zu schildern, die zur Selbstkritik Descartes' führt. Dabei findet Gäbe die Gegnerschaft gegen den Aristotelismus weniger wichtig, als einen bestimmten Aphorismus des *Novum Organum* Bacons, in dem dieser eine fundamentale erkenntniskritische Kritik am geometrischen Konstruktivismus vornimmt, den er sogar mit dem finalistischen Naturverständnis auf eine Stufe stellt. Der ganze Aphorismus lautet: „Der menschliche Verstand ist aktiv und vermag weder zu beharren noch anzuhalten; er treibt vorwärts, aber vergeblich. Deshalb kann man sich kein Ende und keine äußerste Grenze der Welt vorstellen, vielmehr ist man genötigt, immer noch etwas darüber hinaus anzunehmen; ebenso wenig kann man sich vorstellen, wie die Ewigkeit bis zu dem heutigen Tage hat ablaufen können, weil der gebräuchliche Unterschied zwischen dem Unendlichen von Vorn und dem unendlichen von Rückwärts unbegründet ist; denn es folgte daraus, dass ein Unendliches größer wäre als das andere, und dass das Unendliche ein Ende nähme und an das Endliche grenzte. Dieselbe Schwierigkeit findet sich in der Betrachtung der unendlichen Teilbarkeit der Linien; das Denken reicht dazu nicht aus. Aber verderblicher zeigt sich diese Ohnmacht des Geistes bei der Auffassung der Ursachen. Denn das Allgemeinste der Natur muss von bejahendem Inhalte sein und gelten, wie es gefunden worden; es kann nicht wieder aus Ursachen abgeleitet werden. Dennoch sucht der menschliche Verstand, der nicht ruhen kann, nach noch Einsichtigerem und Prinzipiellerem; bei solchem Streben nach dem Entfernteren fällt er in das Nähere zurück, nämlich in die Annahme der Zwecke oder Endursachen, die viel mehr der menschlichen Natur angehören als dem System des Universums. Aus diesen Quellen ist die Philosophie in merkwürdiger Weise verdorben worden. Es zeigt aber den unerfahrenen und leichtsinnigen Philosophen, wenn er für das Allgemeinste nach Gründen verlangt, aber für das Untergeordnete und Niedere es nicht thut.“ (Bacon: *Novum Organum I, Aph. 48*. zit. nach *Physical and Metaphysical Works of Lord Bacon* ed. by J. Devey, London 1858, S. 393) Ob es nun genau dieser Aphorismus und seine Lektüre ist, die Descartes so getroffen hat, kann man wohl kaum feststellen – historische Belege gibt es nicht –, doch in der Sache leuchtet das ein, obwohl damit die an vielen Stellen des Briefwechsels nachweisbare

Frageordnung der Absicht, den Raum der Wissenschaft von allen zweifelhaften, weil bloß empirischen Bestimmungen zu reinigen, entspricht.

Im Aufstieg, um es einmal so zu sagen, hat die Evidenz des *Cogito* nur die Funktion, etwas bekannt zu machen, eine Essenz zu zeigen. Die Evidenz wird als Wesensstruktur dieser Essenz verstanden. Ob es diese Essenz aber gibt, ob das Existenz-zeigen wirklich gilt, oder nur unsere subjektive Befangenheit ist, ist damit noch nicht gesagt. Descartes verschärft mit dieser Problematisierung intuitiver und begrifflicher Wahrheit im hyperbolischen Zweifel das Existenzproblem noch einmal. Die unmittelbare Referenz auf Existenz, wie sie im *Cogito* auftaucht, wird mit ihrer Subsumption unter die Was-Frage noch einmal suspendiert, um die Ob-Frage zu stellen und den ganzen Bereich der Struktur der Evidenz hypothetisch zu setzen. Dies ist der Sinn der Infragestellung durch den allmächtigen Betrügergott, der auch das *Cogito* umfasst.⁵⁴

Stossrichtung Descartes' gegen den Aristotelismus nicht ausgeschlossen wird. Beides zusammen ergibt eine plausible Version der Genese der Problemstellung der *Meditationen*, die jedoch offensichtlich weiterhin Aufgabe der Descartes-Forschung bleibt. Vgl. eine neuere Diskussion des Überganges von einer „mentalistischen“ zu einer „metaphysischen“ Auffassung des Wissens bei K. Laudien: *Die Schöpfung der ewigen Wahrheiten. Die Bedeutung der philosophischen Gotteslehre bei René Descartes*. Berlin 2001.

- 54 An dieser Stelle kann man auf die Interpretation von Martial Gueroult hinweisen, der, gemäß seiner Gesamtinterpretation der *Meditationen* als einer absoluten methodischen Verkettung aller Thesen, die selbst auf diese methodische Verkettung reflektiert, direkt auf diese Stelle hinsteuert. Denn gemäß der Frageordnung muss nach Gueroult tatsächlich geklärt werden, ob es erstens äußere Dinge wirklich gibt, ob zweitens unsere Ideen wahrhaft Essenzen sind, die mit dem Außen übereinstimmen können und nicht nur subjektive Expressionen sind und ob wir drittens unserer Intuition, das heißt unserer Anzeige von Gewissheit wirklich trauen können (*Descartes selon l'ordre des raisons. I. L'âme et Dieu*. Paris 1968 (Erstausgabe 1953) S. 31 f.). Daher kann Gueroult es nicht nur akzeptieren, dass auch das *Cogito* diesem Zweifel unterworfen werden muss, sondern kann es als innere Notwendigkeit des ganzen Gedankenganges verstehen. Er macht dabei eine Trennung zwischen dem aktuellen und dem objektiven *Cogito*, was dazu führt dass die Hypothese des Betrügergottes das *Cogito* in das Ensemble der Gewissheiten einführt, die „toujours naturellement réputées pour vraies“, wodurch es sein Privileg sozusagen vorübergehend verliert. „Il se produit, en conséquence, une oscillation entre le fait et le droit, entre la certitude du fait que je suis quand je pense et le doute absolu que maintient en droit l'hypothèse du Dieu trompeur. Cette oscillation rend précaire et chancelante la certitude du *Cogito*, qui cesse d'apparaître comme absolue.“ (S. 155 f.) Daher ist die Gewissheit des Ich auf jene „instants séparés d'intuition actuelle“ beschränkt. „Le *Cogito* redescend alors au niveau des vérités mathématiques“, zergeht also unter dem Druck des Gedankens des Betrügergottes, eine Annahme, die so auch um des *Cogito* willen widerlegt werden muss (S. 157). Erst der Gottesbeweis kann die wirkliche Gewissheit herstellen. Diese Gueroult'sche Interpretation stimmt auch mit der Antwort Descartes' auf die Einwände Arnaulds gut zusammen. Die Formulierung des Zirkels in den Einwänden von Arnauld lautet: „*Il me reste plus qu'une scrupule, qui est de savoir comment il se peut deffendre de ne pas commettre un cercle, lorsqu'il dit que nous ne sommes assurez que les choses que nous concevons clairement & distinctement sont vrayes, qu'à cause que Dieu est ou existe.*

Car nous ne pouvons estre assurez, que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela tres-clairement & tres-distinctement; doncques, auparavant que d'estre assurez de l'existence de Dieu, nous devons estre assurez que toutes les choses que nous concevons clairement & distinctement sont toutes vrayes.“ (AT IX-1, S. 166.) Descartes antwortet darauf mit einer Unter-

Will man hier einen ersten Grundzug der cartesischen Theorie der Subjektivität benennen, so besteht diese nicht in einer unhintergehbaren Einheit, dem unzweifelhaften Wissen, dass „das Wissen welches ich im Selbstbewusstsein habe, ein Wissen von mir ist“⁵⁵, sondern in einer unhintergehbaren Differenz, die im Akt der Formulierung des Selbstbewusstseins einen immer schon stattgefundenen Bruch anzeigt, der eben nicht in einer selbstverständlichen und vorgängigen Selbstreferenz geheilt werden kann. Der Bruch liegt im Zwischen des Vorher und des Nachher, das die Formulierung dieser Einheit eben ist. Man nimmt Bezug auf etwas, von dem man sich mit der Bezugnahme selbst getrennt hat. Das unmittelbare Selbstbewusstsein, auf dem man insistieren zu können glaubt, taucht selbst erst in dieser nachträglichen Formulierung als solches auf.

VI.

Nimmt man die textliche Behandlung des *Cogito* ernst und sieht darin den Ausdruck der eigentlichen Dynamik des Gedankens, muss man der Verbindung des *Cogito* mit uns als menschlichen Naturen eine geradezu akzidentelle Natur zusprechen. Während es im *Cogito* noch den Charakter einer individuellen Stelle und einer psychologischen Qualität gibt, bezeichnet die Form der *res cogitans* als Bewusstseinsfunktion überhaupt nur mehr das reine Ich, das alle Vorstellungen begleiten können muss. Dass wir als empirische Wesen am *Cogito* teilhaben, ist für die Struktur der Evidenz nicht nur gleichgültig, sondern bezeugt einen letzten Rest der Vermischung mit einer empirischen Gegebenheit und muss daher auch konsequenterweise auf-

scheidung zwischen Gewissheiten, die auch als erinnerte die Gewissheit in sich haben, und solchen, deren Erinnerung nicht genügt, um uns in der Gewissheit zu bestätigen. (Vgl. AT IX-1, S. 189f.)

Unter dem Aspekt der Gewinnung eines Evidenzraumes als Struktur und Bereich der Wissenschaft, der sich vom Substanzbegriff verabschiedet und jede empirische Bestimmung ausscheidet, kann auch Heinrich Rombach den Abschied vom empirischen Ich in seiner inneren Notwendigkeit verstehen: „Für Descartes ist die ganze *Cogitatio*-Betrachtung, ist das Prinzip des *Cogito ergo sum* nur ein Filter, durch das er eine reine Exposition der *Cogitatio* erreichen will.“ (*Substanz, System, Struktur*. S. 462). „Das faktische Ich ist ein innerweltlicher Punkt. Dieser kann nicht erhalten bleiben, wenn diese Welt als Ganzes (d. h. als sinnliche) zum Verschwinden gebracht ist. Vielmehr soll das Cartesische Ego der Boden einer neuen Welt sein; einer Welt, nicht eines Faktums! Wir lesen Descartes nicht nur unscharf, wenn wir hier unser modernes Reflexionsich finden, wir lesen genau verkehrt.“ (S. 449). Man sieht auch hier die Konsistenz mit der Antwort auf Arnauld. Denn wenn alle Wahrheiten von dem Gottesbeweis abhängen, gibt es eine klare Hierarchie. Diese wirkt sich allerdings nicht nur als einfache Frage des Sich-Merken-Könnens aus, sondern die Erinnerung ist hier durch einen sachlichen Einwand, die Behauptung des Betrügergottes, eingeschränkt und bedeutet insofern eine echte Absenz der Geltung. Nur die *veracitas Dei* kann ohne Einwandsmöglichkeiten erinnert werden, muss aber deshalb nicht in jedem Schritt wiederholt werden. (Vgl. dazu auch die ersten Erwiderungen AT IX-1, S. 85f.)

55 So D. Henrich: *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*. Frankfurt am Main 2007, S. 50.

hoben werden, um „Subjekt eines universellen Denkens zu werden.“⁵⁶ Genau dies geschieht ja im Zweifel am *Cogito*. Man erinnere sich an die scheinbar so marginale Natur des Argumentes des Betrügergottes. Es war für Descartes als eine ferne Erinnerung aufgetaucht, die sich gar nicht wirklich aufdrängt. Der Gedanke liegt sozusagen kraftlos am Wegesrand und bedarf des energischen Engagements, um seine Bahn ins Herz der Sache und der Subjektivität nehmen zu können. Descartes sieht ja die Fähigkeit des Willens einerseits in der Ausrichtung der Aufmerksamkeit der Erkenntniskraft, der *directio ingenii*, andererseits im Akt der Zustimmung zu einem Urteil, das ohne diese Zustimmung indifferent stehen bliebe. Hier zeigt sich die ganze Bedeutung dieser Instanz zum einen an der zunächst festgestellten Schwäche des Argumentes und zum anderen an der, einmal ernsthaft eingesetzt, dennoch daraus erwachsenden analytischen und destruktiven Kraft des Argumentes, das die Fähigkeiten der menschlichen Natur in jeder Hinsicht in Zweifel zieht. Die eigene Position des Theoriesprechers treibt sich immer weiter, und zwar gegen einen immer irgendwie bestehenden Hang am Gegebenen, in die Fragwürdigkeit und Aporetik hinein, bis sie eben nur noch dies ist, Bewusstsein von Unvollkommenheit und Fragwürdigkeit. Sein und Denken werden jetzt radikal dissoziiert, denn im hyperbolischen Zweifel kann das Denken sein eigenes Sein nicht mehr festhalten. Genauer gesagt, und um der Ebene der Reflexion gerecht zu werden, gelingt es dem Subjekt nicht mehr, dieses Festhalten des eigenen Seins im eigenen Denken festzuhalten. Der metaphysische Ausnahmezustand, die Aussetzung aller Regeln, wird um den Preis des eigenen Seins ausgerufen. Doch verbindet sich damit auch eine Form der Souveränität? Tatsächlich erzeugt das Subjekt damit eine Distanz zum eigenen Sein wie zum Sein überhaupt, die es in der klassischen Metaphysik nicht gegeben hatte und auch nicht geben konnte.

Wenn die menschliche Natur so eingerichtet sein könnte, dass sie auch in den evidentesten Wahrnehmungen getäuscht werden kann, hat offensichtlich der Naturbegriff jede Definitionsmacht verloren. Die Ideen sind keine naturalen energischen Formen mehr, in denen sich Äußeres präsentiert, die Vorstellung folgt nicht mehr im Kontinuum einer von außen kommenden Erweckung und Realisierung, die sich in den *nous poetikos* fortsetzt, wie sie aristotelisch verstanden wird. An die Stelle der naturalen Dynamik tritt der Wille, der jede Kausalität unterbrechen kann. Dies insbesondere im Namen seiner eigenen Freiheit, denn um ihretwillen kann er auch evidenteste Wahrheiten negieren. Wie die substantialen Formen ihre naturale Dynamik, verlieren auch die formalen Prinzipien des Denkens, der Satz von der Identität, wie wir dies im Prinzip im *Cogito* sahen, der Satz vom Nichtwiderspruch und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten die Selbst-Verständlichkeit, die sie im traditionellen Denken hatten. Man kann sie zwar nicht einfach negieren, doch einerseits sind diese formalen Prinzipien jetzt absolut gesehen kontingent, weil von Gott eingesetzt. Und andererseits ist ihre Geltung fraglich in dem Sinne, ob es das, wofür sie gelten sollen, überhaupt gibt.

Hier taucht nun eigentlich die cartesische Subjektproblematik auf. Denn durch die Distanz von der unmittelbaren Wirklichkeit – die ja im Projekt der Meditation

56 L. Brunschvicg: *Descartes*. Paris 1937, S. 5.

explizit angestrebt wird – schafft Descartes den Freiraum im Sinne von Unbestimmtheit, in dem das Subjekt die Unklarheit über sich austragen kann. Und nur so kann es Subjekt werden, kann es sich seiner eigenen Rolle bewusst werden, wird es doch in einer ontologischen, namentlich aristotelischen Perspektive, in seiner konstitutiven Rolle unterschlagen.⁵⁷

Das Subjekt taucht dabei gewissermaßen wahrhaft dramatisch auf. Es durchläuft die diversen Zustände, den der Unruhe und Mangelhaftigkeit, den der absoluten Unsicherheit und Ausgesetztheit und den der Einsetzung und Akzeptanz der *veracitas Dei* und sucht sie in sich und sich in ihnen zu verbinden. Das Subjekt besteht also darin, Prinzipien wirklich anzuerkennen. Tatsächlich gibt es eine gegenüber der metaphysischen Tradition neue Form der Einsetzung dieser Prinzipien. Diese gelten nicht mehr unmittelbar und schon immer. Das Subjekt vermag als Freiheitswesen sich selbst von jeder Bedingtheit zu lösen und eine Unbestimmtheit zu erzeugen, die allerdings erster Faktor und Bedingung der Souveränität ist, die nur so in eine wie auch immer geartete Unbedingtheit überzugehen vermag. Die Affirmation der Prinzipien findet in der Tat durch einen Willensakt statt, den nämlich, in dem wir den Gottesbeweis als richtig setzen.

Der Weg von der zweiten zur dritten Meditation zeigt sich so nicht als der von der inneren Gewissheit des *Cogito*, die unbezweifelbar bleibt, hin zur Frage der Gewissheit äußerer Dinge, sondern geht von einer introspektiven und psychologischen Gewissheit, der eine nicht aufhebbare Empirizität anhaftet, zum Anspruch einer offensichtlich darüber hinausgehenden absoluten Gewissheit über, die dann alle einsichtig gewonnenen Wahrheiten einschließlich des *Cogito* garantiert. Es geht also nicht um die Bestätigung einer empirischen Identität, sondern um das, was aus der völligen Negation dieser empirischen Identität hervorgeht.⁵⁸ Dabei verwandelt

57 Gotthard Günther hat in seinen Arbeiten den Unterschied von klassischer Metaphysik und moderner Bewusstseinsform unter anderem darin bestimmt, dass das Sein in seiner Identität als Objekt der klassischen Metaphysik selbst-verständlich und ohne weitere Fragemöglichkeit ist. Daher die unmittelbare Geltung des Satzes vom Nicht-Widerspruch und des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten als absoluten Gesetzen des Denkens. Daher die sozusagen ergänzende Qualität des Satzes vom zureichenden Grunde, in dem diese Identitätsordnung auch der empirischen Wirklichkeit zugesprochen wird. Für Günther gibt sich daher das Bewusstsein als eigengesetzliches, unter anderem zeitliches Geschehen in dieser Logik der Identität selbst auf, es opfert sich quasi, um in die Einheit des Seins einkehren zu können. Dabei findet allenfalls eine verborgene Reflexion auf diesen Vorgang statt, wenn sich das Bewusstsein, wie im griechischen Denken, als durch die Materie bedingt, oder wie in der christlichen Metaphysik, als gefallenenes Bewusstsein, als bloßes *lumen naturale* definiert und damit seinem faktisch vorhandenen Abstand zum Sein einen Sinn gibt. Vgl. dazu G. Günther: „Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion“, in: Ders.: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. Erster Band. Hamburg 1976, S. 31–75.

58 Dieser antiantropomorphe Zug der cartesischen Philosophie wird auch klar, wenn Descartes auf die Bibel zu sprechen kommt. Diese sei, – so antwortet Descartes auf theologische Einwände in einer Stossrichtung, die Spinoza in seinem Theologisch-Politischen Traktat ausbauen wird – in Bezug auf Menschen formuliert, „accommodées à la capacité du vulgaire et rapportée aux hommes“ (AT IX-1, S. 112), während man in der Philosophie annehmen muss, dass man keinen Menschen kennt, vielleicht sogar: dass man so etwas wie Mensch nicht kennt, „qu’ aucun homme me fust connue“ (ebda.). Für Descartes entsteht also Subjektivität in der Diskontinuität mit der

empirischen Person. Diese Einsicht gibt Gelegenheit, an zwei Interpretationen der cartesianischen Subjektivität anzuschließen.

Slavoj Žižek betont die antiempirische Seite der Subjektivität oder genauer, er interpretiert die spezifische Erfahrung, die der Subjektivität zugrunde liegt, als Krise und als Diskontinuität. Denn Subjektwerdung beginnt – gemäß der lacanianischen Lesart der Subjektivität – als Urverdrängung, in der man sich von der einfachen Natur oder vorbewussten und prä-narrativen Ordnung abstößt. Diese Abstoßung oder Verdrängung konstituiert retrospektiv ein Zwischen, aufgrund dessen „das Subjekt nicht auf das Selbst als ‚Zentrum der narrativen Schwerkraft‘ reduziert werden“ kann (S. Žižek: *Das Unbehagen im Subjekt*. Wien 1998 (Engl. Erstausgabe Durham 1998) S. 33). „Wo finden wir aber Spuren dieses Zwischen in der Philosophie? Im Cartesischen *Cogito*.“ Dieses steht in psychoanalytischer Sicht für den – notwendigen und die Realität erst erzeugenden – Wahnsinn im Sinne eines „Sich-Zurückziehens von der gegebenen Welt“, als „Verschließung der Seele in sich selbst, ... das sich Abtrennen von den Kabeln zur externen Realität.“ Wenn wie Lacan meint, Descartes in diesem Sinne das „sujet de l’*énonciation*“, das ganz auf sich gestellt ist, entdeckt (*Le séminaire. Livre IV. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris 1973, S. 52 f.), das heißt, um es kurz und etwas plakativ zu sagen, das Ek-sistente und Inkommensurable des Menschen, das dem Signifikanten und dem Diskurs unterworfen ist, und damit den hysterischen Diskurs im universitär-wissenschaftlichen Diskurs selbst gewissermassen einpflanzt (vgl. dazu P. Widmer: „Bin ich da wo ich denke? Descartes und Lacan“, in: *studia philosophica* 45/1986, S. 202–213), dann kommt das unseren Ausführungen insofern entgegen, als wir ja bei Descartes eine Freistellung der, wie Lacan es nennt, gebarrten, Subjektivität und eine kritische Diskussion des Verhältnisses von Wahrheit und Wissen sehen, die bei Spinoza und Leibniz im Namen der unmittelbaren Geltung von Begriff und Logik auf der Ebene des Gesamtsystems eher wieder zurückgenommen wird. Was für eine Rolle in einer lacanianischen Interpretation der Sachverhalt der Bezweiflung des Seins des Ich haben könnte, wagen wir nicht zu beantworten. Immerhin realisiert sich hier im Munde des Theoriesprechers für einen Moment die absolute Differenz von Denken und Sein. Das Objekt Ich hat sich völlig aufgelöst, jede Garantie ist verschwunden und das Subjekt steht für einen Moment in der absoluten Geworfenheit, von der es auch keine endgültige Erholung mehr gibt, sondern nur noch retrospektive Konstruktionen der vormaligen Unmittelbarkeit.

Was die Rolle der Diskontinuität in der Konzeption von Subjektivität anbelangt, kommt Niklas Luhmann aus einer ganz anderen Richtung, der soziologisch-systemtheoretischen Analyse, zu einem ebenfalls sehr interessanten Ergebnis. Für ihn formuliert die frühneuzeitliche Anthropologie in vorläufiger und sozusagen halb bewusster Weise den Sachverhalt einer sich funktional differenzierenden Gesellschaft, ein Umstand, der unvermeidlich ist, da die Gesellschaft im Moment ihres Umbaus noch gar nicht zutreffend verstanden werden kann („Frühneuzeitliche Anthropologie: Theoriertechnische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft“, in: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Band 1. S. 162–234, S. 162–173). Dabei kommt es vor allem darauf an, den Zugang zu den autopoetisch und reflexiv arbeitenden Subsystemen wie Wissenschaft, Staat, Kunst oder Wirtschaft von der Herkunft des Einzelnen unabhängig und in diesem Sinne universell zu machen. Dieses Erfordernis einer reflexiven Bestimmung – in den autopoetisch arbeitenden Subsystemen geht es nicht um Beobachtung, sondern um Beobachtung von Beobachtungen –, bildet nach Luhmann die wesentliche Dynamik, die dazu zwingt, die Einzelnen dekontingiert von jeder empirischen Bedingtheit als mögliche Teilnehmerinnen und Teilnehmer von second-order-Kommunikationen zu verstehen, wie etwa dem Markt, der Wissenschaft oder der Kunst. Auch hier also ein Diskontinuum von empirischer Person und Kommunikation, das wiederum kontinuiert oder synthetisiert werden muss.

Eine historische und wissenssoziologische Untersuchung des Cartesianismus wird sich heute also weniger auf die Zugehörigkeit zu einem bürgerlichen Weltbild im Zeitalter des Merkantilismus richten, ohne den Wert solcher Untersuchungen zu unterschätzen, (Vgl. dazu F. Borke-nau: *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Phi-*

sich die Negation in eine Position, eine unendliche Position, aus der heraus, wie sich im nach hinein ergibt, die anfängliche Mangelstruktur überhaupt erst als solche bemerkbar war. Damit aber eröffnet sich der Blick, und zwar nicht einfach auf Souveränität, Unabhängigkeit und Vollkommenheit, sondern auf das in der Suchbewegung vorgängige Wissen von Souveränität, Unabhängigkeit und Vollkommenheit. Dieses zunächst latente Wissen wird im Gottesbeweis objektiviert und in seiner Herkunft attribuiert werden.

losophie der Manufakturperiode. Paris 1934 mit seinem umfangreichen Descartes-Kapitel sowie die interessante und plausible Kritik von Henryk Grossmann, der die Bedeutung der Mechanik viel höher ansetzt als die der Manufaktur: „Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur“, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 4, S. 161–231, sowie den kürzlich erst erschienenen Text Grossmanns in: G. Freudenthal/P. Mclaughlin (Hg.): *The Social and Economic Roots of the scientific Revolution (Boston Studies for Philosophy of Science, Vol. 278)*, Berlin u. a. 2009.) sondern versuchen, die funktionale Differenzierung der Gesellschaft in autonom funktionierende Subsysteme zu erkunden. Dabei ergeben sich in dieser Hinsicht, ganz nahe am Rombachschen Konzept der inkommensurablen Ordnungen, (vgl. dazu auch dessen Kapitel etwa zu Pascal a. a. O. Band 2) in Ablösung einer hierarchischen Ordnung eben die irreduziblen und gegeneinander geschlossenen Systeme, die ihrer Eigengesetzlichkeit folgen.

Eine besondere Bedeutung kommt dabei der Ablösung von der Religion zu, die insbesondere in ihrer Gestalt als katholische Kirche ein retardierendes Moment der Entwicklung darstellt, aber auch – zur Zeit Descartes' namentlich von dem Kardinal (!) Richelieu – aus der Eigenlogik des Staates vertrieben wird: „L'abstraction a, on l'a vu, un poids très concret sur les populations; tous les biographes de Richelieu ont chanté son rôle en ce domaine. Le maître mot de l'action du ministre, on la déjà rencontré, c'est celui de sécularisation.“ Was bei aller rhetorischen Christlichkeit bedeutet: „... les deux domaines ne sont plus mêlés. Certes le bon gouvernement conserve son origine divine, et sa justification réside dans la conformité de ses moyens et de ses fins aux principes de la conscience et de la loi divine. Mais la décision politique est indépendante de la doctrine ecclésiastique.“ (F. Hildesheimer: *Richelieu*. Paris 2004, S. 334.)

Wobei wir auch noch auf eine andere – sozusagen genetische – Seite der Luhmannschen Analyse hinweisen wollen, denn diese misst der Rolle der Medialität eine entscheidende Bedeutung für die Formation von Gesellschaft zu, und so gesehen zeigt sich der Cartesianismus als eine Philosophie des Zeitalters des Druckwesens, das neue Formen der Negation freisetzt: „Zunächst hat sicher der Buchdruck Entscheidendes verändert, nämlich den Normalfall der kommunikativen Rezeption gepflegter Semantik umstrukturiert. Der Leser wird situativ auf sich selbst isoliert und damit für Negationen freigesetzt, die unmittelbar zu äußern er nicht wagen würde.“ (N. Luhmann: „Frühneuzeitliche Anthropologie: Theorietechnische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft“, In: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1993 (Erste Auflage 1980), S. 162–234, S. 221). Nicht mehr Gott hat also geschrieben, – wie ein Topos des Zeitalters der Schriftlichkeit lautet, – sondern der Mensch hat gedruckt, und dazu kann man auch Nein sagen. Die Philosophie würde so auf ein Medium antworten, das neue quantitative, aber vor allem völlig neue reflexive Möglichkeiten freisetzt und deren Bewältigung fordert. (Vgl. dazu auch N. Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1998, S. 291–302) Das *Cogito* erschiene wiederum als Versuch, eine nicht negierbare und negationsfreie Instanz, den Autor, zu etablieren, der die Negationen anderer aushält und möglich macht, so Dirk Baecker in einem Vortrag in München. Diese Geschichte der Medien gibt Luhman auch die Möglichkeit, Diskontinuitäten zu verstehen, die innerhalb bestimmter kanonischer Traditionen nicht verständlich werden.

Insofern gibt es weder einen cartesianischen Zirkel noch das Problem der Isoliertheit des *Cogito*. Entweder ist die Gewissheit wirklich ein Zeichen der Wahrheit, dann ist der ganze Bereich der Evidenz gesichert, oder, wie das momenthaft in der Konzeption des allmächtigen Betrügergottes auftaucht, die Gewissheit ist kein Zeichen der Wahrheit, dann verlieren alle Gewissheiten inklusive des *Cogito* ihren Wahrheitscharakter. Nur so kann auch der Selbstbezug des Wissens wieder problemlos in die Latenz entlassen werden. Man bezieht sich, insbesondere in der Wissenschaft, vor allem auf anderes und reflektiert nicht ständig über die Bedingungen, was auch Descartes für seine eigene Lebensgestaltung mehrmals deutlich machte.⁵⁹

VII.

Tatsächlich kann man so auch die Konstitution von Wissenschaft verstehen.⁶⁰ Die Ausgangsunterscheidung definiert den wissenschaftlichen Akt selbst als *Cogitatio*, als operativen Vollzug mit Evidenzcharakter, und schließt so anderes von diesem Akt aus.⁶¹ Doch dieser ausgeschlossene Bereich bleibt nicht einfach draußen liegen, sondern wird auf der Seite der Operation der Wissenschaft wiederholt und reproduziert. Damit wird er aber im Zuge einer Formalisierung und Limitierung positiviert und taucht als prinzipiell strukturierter Gegenstandsbereich auf: „Le caractère de la chose non-pensante s’est trouvée en effet rentrer lui-même dans la pensée.“⁶² So

59 Vgl. etwa den Brief an Elisabeth vom 28. Juni 1643, wo Descartes schreibt, dass er nur wenige Stunden des Jahres (!), „fort peu d’heures par an“, auf Gedanken verwendet, „qui occupent l’entendement seul“. AT III, S. 692 f.

60 Wir benutzen zur Verdeutlichung hier Luhmanns wissenssoziologisches Konzept der „Richtigen Reduktionen“, so der Titel des entsprechenden Kapitels von N. Luhmann: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1992 (Erstausgabe 1990), S. 362 ff. Vgl. zum Folgenden vor allem S. 374 ff., besonders S. 382 f.. Wenn wir hier die „wissenschaftstheoretische“ Bedeutung der *Meditationen* forcieren, dann um sie von einer rein subjektivitätstheoretischen oder egologischen Lektüre abzugrenzen, und auch die eigentliche Bedeutung des *Cogito* in Funktion dessen zu bestimmen. Die Idee ist natürlich nicht neu, vgl. dazu u. a. D. Garber: „*Semel in vita*: the scientific Background to Descartes’ Meditations“, in: Ders.: *Descartes embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge 2001, (Erstveröffentlichung 1986), S. 221–256.

61 Als Ausschlussoperation im Sinne einer methodischen Negation, die das Ausgeschlossene unter der Form des Ausschließenden reproduzieren kann, unterscheidet sich der Cartesische Zweifel offensichtlich von der skeptischen Tradition, sehr deutlich auch in der Formulierung der *Princ. Phil.* I,2: ... afin que nous decouvrons ... quelques [choses] ... très certains. . . Vgl. dazu – wohl angeregt von der Konzeption der Philosophie des Nein Gaston Bachelards, dem das Buch gewidmet ist – H. Gouhier: „Doute méthodique ou négation méthodique?“ in: ders.: *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris 1987 (Erstausgabe 1962), S. 15–40, vor allem 37 ff. und, diesem folgend, H. Popkin: *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley et al. 1979 (Erstausgabe 1960), S. 181 ff.

62 O. Hamelin: *Le système de Descartes*. Paris 1911. S. 172. Hamelin fährt fort: „Doublure de la chose, la pensée reproduisait tous les détails de l’étoffe quelle doublait; voici maintenant qu’elle

entfalten die *Meditationen* anhand der Unterscheidung von Denken und Ausdehnung „die Grundlagen der Physik“.⁶³

Diese Systematisierung und Abschließung des Wissens hat aber auch eine andere Seite. Die Reflexion zeigt, dass diese Ordnung, wie sie ja in den *Regulae* schon ausgeführt ist, rein immanent ist und daher nur insofern einsichtig ist, als man sich in sie schon hineinbegeben hat. Die Abkoppelung von jeder äußeren Übereinstimmung und jeder empirischen Referenz erfordert eine neue Legitimation, nicht zuletzt um in deren Schutz ungestört arbeiten zu können. Von außen betrachtet leuchtet das Wissen sozusagen nicht ein, es kann sich nur als immanentes System reproduzieren, aber selbst nicht noch einmal wissen.

Das Wissen kann sich also nicht mehr selbst legitimieren, sondern bedarf der Legitimierung. Für den Gedankengang der dritten Meditation erscheint damit die Notwendigkeit, den Begriff Gottes nicht allein in der absoluten Allmacht zu sehen. Es muss etwas in der Natur Gottes erkennbar sein, aufgrund dessen wir die Täuschungsabsicht aus dieser Natur ausschließen können. Denn die Vorstellung der absoluten Macht hatte ja den Gedanken einer möglichen Täuschung noch in den evidentesten Gewissheiten möglich erscheinen lassen. Erst in der Wahrhaftigkeit Gottes, *veracitas Dei*, erhält die Evidenz ihre kategorische Geltung. Als eigentliches Thema der dritten Meditation zeigt sich nun dieser Übergang von der hypothetischen zur kategorischen Geltung. Dabei sollte man vielleicht weniger von einem Beweis als vielmehr von einer ursprünglichen Einsicht und einer Annahme, die als Voraus-

reproduit, pour ne pas dire plus, jusqu'au caractère même qui permettait à l'étoffe de se distinguer d'elle. La doublure dévore l'étoffe.“ (a. a. O. S. 173) Vgl. dazu Luhmann a. a. O. S. 383.

- 63 Brief an Mersenne vom 28. Januar 1641, AT III, S. 297 f. Dazu É. Gilson: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris 1984⁵, S. 252: „Certes l'univers d'Einstein n'est plus celui de Descartes, mais c'est un univers cartésien. Que la science de Descartes soit plein d'erreurs, nul n'en doute, mais il n'y a aucun rapport entre ses erreurs et celles d'Aristote; la physique scolastique se trompe parce qu'elle n'a aucune idée de ce qu'est la physique: ce n'est aucunement une physique; Descartes lorsqu'il se trompe, commet des erreurs qui sont des erreurs de physicien. Construisant dans le neuf, il anticipe gauchement, mais avec une vigueur étonnante, un plan d'univers inorganique qui peut sembler fantaisiste, mais que l'on ne pourra reconstituer que dans le même style, quoique selon un autre ordre.“

Dabei bleibt der Ansatz der Freiheit auch in der Wissenschaftstheorie erhalten. Dieser Gegensatz zeigt sich auch in der Methode. Denn wo Spinoza Definitionen und Axiome setzt, arbeitet Descartes mit Postulaten. Generell, auch in den traktathaften Prinzipien, hat der Leser bei Descartes sozusagen Optionen. In den Prinzipien zeigt sich das in der Bedeutung der Postulate, die den Leser auffordern, einen bestimmten Standpunkt einzunehmen und eine bestimmte Aktion zu vollziehen, die die angezielte Einsicht erzeugen. Während Leibniz und Spinoza in der Form des Wissens als solcher keine Bedeutung des Willens erkennen können, sieht Descartes einen sachlichen Zusammenhang von Wissen und Willen. Das setzt voraus, dass den Lesern, etwa bei der Befolgung der Regeln, eine Wahlmöglichkeit unterstellt wird, oder dass, vom Objekt her gesprochen, das Objekt der *Scientia humana* nicht einfach selbstverständlich feststeht. Regeln kann man befolgen oder nicht und dem entsprechend wird hier gesprochen. Man kann also beginnen oder nicht beginnen. Aber wenn man begonnen hat, ist der Gang alternativlos. Damit aber entsteht auch die emergente Produktion von Wissen, wie sie am Ende der Prinzipien bereits hochmodern als Modell verstanden wird. Abhängig von ihrer Anfangsentscheidung sind durchaus konkurrierende Beschreibungen möglich, ohne dass eine als falsch bestimmt werden muss. Vgl. *Princ. Phil.* IV, 204, 205 und 206.

setzung jedes möglichen Beweisverfahrens angesetzt werden muss, sprechen. Annahme bedeutet dabei nicht nur den rationalen Akt der Hypothesenbildung, sondern den existentiellen Akt des Annehmens von etwas, das wohl als Gabe verstanden werden muss. Diese Annahme richtet sich auf die Güte als eigentlich weltschaffende Ursächlichkeit. Gott musste die Welt nicht schaffen, und er musste sie auch nicht so schaffen, dass sie für uns eine zuverlässige Basis unseres Handelns und Wissens darstellt. Im Zentrum des Gottesbeweises der dritten Meditation, der auf die Widerlegung des Fälschergottes aus ist, steht daher die *perfection*, die die *bonté*, die Güte Gottes einschließt. „Denkt Descartes allein an das, was Gott vermag, (,sa puissance'), so ist die Täuschung nichts, was dazu im Widerspruch stünde; denkt er jedoch an die Güte Gottes, so besteht ein Widerstreit.“⁶⁴ Descartes unterscheidet zwischen der Fähigkeit zu täuschen, *posse fallere*, die der Macht zukommt, und der Absicht zu täuschen, *velle fallere*, die dem Willen zukommt. Gott, so ergibt die Einsicht in seinen Begriff, könnte uns sehr wohl täuschen, aber er will es nicht.⁶⁵ Der Begriff der moralischen Vollkommenheit, man könnte sagen, das Bewusstsein von Richtigkeit überhaupt, ist für Descartes das eigentliche Zentrum der Intelligibilität.⁶⁶ Dieser Begriff ist es, den wir eigentlich zu verstehen vermögen und der alles andere Verstehen erst ermöglicht. In ihm liegt auch die Absicht auf Wahrheit, die bei Gott keine Absicht im Sinne von Nichtrealisierung ist, sondern Setzung der Geltung von Wahrheit: realisierte *veracitas*. Daher auch die Bedeutung des Willens im Urteil, die bei Gott und Mensch parallel zu verstehen ist. Wahrheit wird in jedem Urteil, das wir treffen, als Anspruch behauptet, und dies ist eine Sache des Willens. In seiner freien Wahrhaftigkeit wiederum garantiert Gott die Wahrheit unserer richtig getroffenen Urteile. Es ist unserer Freiheit überlassen, dies zu akzeptieren oder nicht, wobei wir allerdings im Falle des Nichtakzeptierens den Grund unserer Freiheit und damit diese selbst negieren. Tatsächlich erkennt sich der Wille selbst erst in dieser Konzeption von Richtigkeit wieder und kann sich in Bezug darauf nun selbst defi-

64 R. Lauth: *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie*. Stuttgart Bad-Canstatt 1998. S. 89. Immerhin Martial Gueroult formuliert einmal anders: „Ainsi, c'est la toute-puissance de Dieu qui rend impossible pour Dieu même qu'il soit un grand trompeur.“ (*Descartes selon l'ordre de la raison*. Paris 1953, 1, S. 24.)

65 AT IX-1, S. 53.

66 Die Grundsätze der Moralphilosophie entwickelt Descartes erst einige Zeit später und nur esoterisch in Briefen an Elisabeth, da er Sorge hat, wegen der Äußerungen in solchen Fragen angegriffen oder gar belangt zu werden. Vgl. vor allem den Brief vom 15. September 1645 (AT IV, S. 290–296). Darin werden gerade die drei Hauptpunkte der *Meditationen*, Seele, Gott und unendliche Welt in ihrer ethischen Bedeutung entfaltet. Während die Kenntnis der realen Verschiedenheit des Geistes vom Körper unsere Unabhängigkeit von der sinnlichen und empirischen Determiniertheit zu fördern vermag, gibt uns die klare und deutliche Idee Gottes das eigentliche Objekt unserer Liebe und unseres Strebens zu erkennen (vgl. dazu auch die sechsten Erwiderungen über die Verbindung von Wissen und Liebe, AT IX-1, S. 231). Die Erkenntnis der Unendlichkeit der Ausdehnung schließlich hilft uns dabei, unsere marginale Position im Kosmos zu erkennen, und uns insofern schon zu dezentrieren, damit aber Enttäuschungen zu verarbeiten, die mit unserem bloßen Teilsein am Ganzen zu erklären sind. Die *Passions de l'âme* stellen ebenso wie die *morale provisoire* des *Discours de la methode* innerhalb dieses Entwurfs nur vorläufige Aspekte dar und dürfen nicht für die Ethik Descartes' insgesamt genommen werden.

nieren. Diese Richtigkeit der *bonté* ist die wahre Bedingung seines eigenen Seins. Auch das Bewusstsein von Wirklichkeit als richtiger oder wahrer Wirklichkeit im Gegensatz zu einer scheinhaften oder lügenhaften Wirklichkeit, die die menschliche Existenz zerstört, baut auf einer solchen Annahme auf.

Es mag konventionell klingen, die Güte Gottes als Grund der Erschaffung der Welt und der Wahrheit anzusehen. Man muss jedoch bemerken, dass dies im Zuge einer Ausdifferenzierung des Wissens geschieht. Die erste Regel der *Regulae* schreibt der Wissenschaft eine Eigenlogik zu, in die weder die Interessen des Lebens noch der Genuss der Wahrheit eintreten dürfen.⁶⁷ Der Grund der Wahrheit als praktischer existierender Möglichkeit des Geistes ist allerdings die Wahrhaftigkeit Gottes und diese ist per se eine moralische, werthafte Eigenschaft Gottes. Der Anspruch auf Wahrheit bezeugt so selbst bereits eine Anerkennung einer werthafte Ordnung und impliziert den Anspruch, sich dieser werthafte Ordnung selbst zu unterstellen. Im Überschritt über jede faktische Geltung zeigt sich die Werthaftigkeit als eigentlicher und einziger Grund des Seins selbst. Der Mensch als Willenswesen ist dabei immer schon in den Stand gesetzt, die Grundanforderung der Werthaftigkeit zu affirmieren oder zu verwerfen, und dies zeigt sich als eigentlicher Leitfaden der Philosophie und ihrer Ordnung. Es geht hier um die ursprüngliche Möglichkeit eines Ja-Sagens, das jeden Akt, insbesondere den der Kommunikation trägt und möglich macht. Damit ist sowohl die inhaltliche Bestimmtheit als auch die performative Struktur des Aktes überschritten und beide sozusagen unmittelbaren Bejahungen werden erst von dieser Wirklichkeit des Ja her denkbar: Was unbedingt affirmiert werden kann, muss auch unbedingt affirmiert werden. Das Ja erfährt dabei eine innere Doppelung. Es wird nicht nur faktisch affirmiert, sondern das, was sich bejahen kann, wird affirmiert. Daher hat es einen auffordernden, dialogischen Charakter, es ist kein Naturgesetz. In der Affirmation der *veracitas* manifestiert sich nicht die Ebene des Seins, sondern die Freiheit des menschlichen Willens. Aus der völligen Unbestimmtheit und Abgelöstheit heraus gewinnt der Mensch in der Affirmation der *veracitas* die Unbedingtheit, in deren Horizont er nun sich selbst in den Positionen des Suchens, der absoluten Fragwürdigkeit, aber auch einer prinzipiell möglichen und vollkommenen Praxis, wie der der Wissenschaft, zu verstehen vermag. Auch dies wird nun durch den ursprünglichen Affirmationsakt möglich.

Tatsächlich kann erst in der Folge der dritten Meditation, nach der Sicherung der Evidenz durch dieses Ja, von so etwas wie Beweisen die Rede sein. Dann aber hat die *mens* eine grundsätzlich das Faktische übersteigende Dimension der Evidenz und dessen, was von der Evidenz abhängt, aufgebaut. So kann die Körperwelt unter der neuen Form des Denkens reintegriert werden: „In der sechsten Meditation endlich wird der Verstand von der Einbildungskraft unterschieden, und ihre Unterscheidungsmerkmale werden angegeben. Es wird bewiesen, dass der Geist wirklich vom Körper verschieden ist, *mentem realiter a corpore distingui probatur*; und er wird

67 „Diese Früchte der Wissenschaften können wir zwar mit Recht erwarten; wenn wir aber beim Studium an sie denken, so bewirken sie oft, dass wir vielen was zur Erkenntnis anderer Dinge notwendig ist, nicht berücksichtigen, sei es, weil es auf den ersten Blick nicht nützlich erscheint, sei es, weil es nicht interessant genug erscheint.“ AT X, S. 361.

gleichwohl als so eng mit diesem verbunden erwiesen, daß er mit ihm ein einheitliches Ganzes bildet.“⁶⁸ Dies geschieht einerseits durch die jetzt legitimierten klaren und deutlichen Begriffe von Denken und Ausdehnung, die in ihrer materialen Verschiedenheit die reale Unterschiedenheit von Denken und Ausdehnung zeigen. Und es geschieht andererseits durch unser klares und deutliches Bewusstsein der geistig-körperlichen Einheit, deren Wie uns aber rätselhaft bleiben muss.

VIII.

Man kann so auch das Verhältnis der beiden Gottesbeweise der Meditationen verstehen. Denn für den Gottesbeweis der fünften Meditation, der als Analyse des Begriffes Gottes zu verstehen ist, stehen jetzt erst die Mittel zur Verfügung. Genauer gesagt sind diese Mittel, nämlich eben der Begriff als solcher, jetzt erst gerechtfertigt. In der fünften Meditation spricht Descartes über die Ideen der Dinge, die als solche zwar nicht notwendig in der Außenwelt existieren müssen, aber doch eine innere strukturelle Konsistenz besitzen, so dass Konstruktionen und Ableitungen möglich sind: Deren *natura, sive essentia, sive forma* ist – natürlich im Rahmen der Cartesischen Systematik – unveränderlich.⁶⁹ Dazu gehört das Dreieck, aber auch die Idee Gottes, insofern ich sie allein aus meinem Denken nehmen kann. Der so auf eine neue Weise, *nova ratione*⁷⁰, geführte, nämlich apriorische Gottesbeweis der fünften Meditation steht auf derselben Ebene wie die mathematischen Wahrheiten und setzt daher den Gottesbeweis der dritten Meditation voraus, weswegen Descartes hier zu Beginn der Untersuchung des Begriffes Gottes bemerkt, dass er schon gezeigt habe, *jam fuse demonstravi*, „dass alles wahr ist, was ich klar erkenne.“⁷¹ Die ganze Logik des Begriffes bedarf eben der Legitimierung, bevor sie in Anspruch genommen werden kann. Kant wird 150 Jahre später Leibniz die naive Inanspruchnahme des Begriffes und der Logik unter dem Stichwort der Intellektualphilosophie vorwerfen.⁷² In der fünften Meditation ist diese begriffliche Logik legitimiert, daher kann dort vom Begriff des Absoluten auf dessen Existenz geschlossen werden. Descartes sieht sich auch vor dem – später von Kant in eben diesem Zusammenhang geäußerten – Einwand, dass die Existenz kein Prädikat sei, sicher. Wenn, erstens, die klaren und deutlichen Begriffe Wahrheit verbürgen und, zweitens, zum Begriff Gottes die Existenz gehört, kann ich auf die Existenz Gottes schließen, auch „wenn mein Denken den Dingen keine Notwendigkeit aufzwingt.“⁷³

Das Sein Gottes kann allerdings nicht zum Ausgangspunkt einer Beweiskette gemacht werden, aus der die Welt und ihre Einrichtung folgte, denn dazu gehörte, dass alles mit Notwendigkeit aus Gott folge. Das aber zu wissen, ist uns nach De-

68 AT VII, S. 16.

69 AT VII, S. 65; vgl. zur Problematik der ewigen Wahrheiten noch einmal den Brief an Arnauld vom 29.7.1638, AT V, S. 223 f.

70 AT VII, S. 15.

71 AT VII, S. 65. Vgl. dazu auch die ersten Erwidernungen AT IX-1, S. 92.

72 Vgl. die Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe in der KrV B 326 f.

73 „... car ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses;“ AT IX-1, S. 53.

scartes ganz unmöglich. Wir müssen Gott die Freiheit zusprechen, Endliches zu schaffen oder nicht. Nach Descartes ist uns weder das „dass“ dieser Folgerung, noch ihr „wie“ möglich. Spinoza und Leibniz behaupten ja beides und geben in ihren Metaphysiken – Stichworte sind die notwendige Expression und die beste aller möglichen Welten – ihre Versionen dieses Folgeverhältnisses. Doch nach Descartes ist unser Sein radikal kontingent. Der Schluss: „Ich bin, also ist Gott, ist daher nicht umkehrbar.“⁷⁴ Das endliche Ich ist eine kontingente Folge Gottes, von dem so nur faktisch ausgegangen werden kann, aber auch muss. Daher geht der Schluss der dritten Meditation in gewissem Sinne von einer faktischen Gegebenheit aus. Wir finden in uns den Begriff der Vollkommenheit vor, was wir nicht auf uns selbst zurückführen können, sondern was uns eingeschrieben worden sein muss. Es entspricht diesem Ausgangspunkt, dass der Beweis in der Einsicht in eine Idee besteht, die klar und deutlich ist, aber nicht begreifbar. *Est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur.*⁷⁵

Daraus folgt im weiteren für die Wissenschaft eine Trennung von Wahrheit und Wissen, wie dies vor allem in den letzten Paragraphen der *Prinzipien der Philosophie* deutlich wird. Denn während die mathematischen Sätze im Rahmen der *veracitas* Gottes absolut sicher erscheinen, bleibt die Lektüre der äußeren Welt und damit die Physik Ort einer letzten Unentscheidbarkeit, die Descartes mit dem Beispiel eines chiffrierten Briefes illustriert. Wenn wir einen solchen chiffrierten Brief erhalten und ersetzen einen bestimmten Buchstaben durch einen anderen und erhalten dadurch einen guten Sinn in dem Brief, bleibt es doch jederzeit möglich, dass eine andere Ersetzung einen ganz anderen Inhalt, aber damit eben so guten Sinn erhält.⁷⁶

Tatsächlich beschreibt dieses Gleichnis die Arbeitsweise der Wissenschaft, der in ihrem eigenen Medium, das heißt den Operationen und den einfachen Naturen, mit dem Proportionsverhältnis prinzipiell unendliche Möglichkeiten von Analyse und Synthese, von Auflösung und Rekombinierbarkeit zur Verfügung stehen. Die Wissenschaft ist nicht mehr auf die Referenz auf eine vorgängige Wirklichkeit verwiesen, sondern eben auf diese unendlich wiederholbare und sich vertiefende Auflösung und Rekombinierbarkeit und wird so prinzipiell unabschließbar. Der Kern der menschlichen Intelligenz ist für Descartes, wie es auch in der sechsten Meditation deutlich wird, die Korrekturfähigkeit. Und dafür steht die *veracitas* Gottes tatsächlich ein.

Von dieser Korrekturfähigkeit machen wir in der Bezweiflung des *Cogito* selbst den höchsten denkbaren Gebrauch. Der damit praktizierte Ausnahmezustand, die Verbindung von Unbestimmtheit und Unbedingtheit, der im Beginn jeder Metaphysik, bzw. allgemeinen Theorie der Wirklichkeit gefordert ist, als Möglichkeit, frei ihren Blick einzunehmen, bleibt sowohl bei Spinoza als auch bei Leibniz implizit. Es stellt sich die Frage, ob er innerhalb von deren Theorien überhaupt gerechtfertigt werden kann. Descartes dagegen zeigt um den Preis einer Paradoxie die Umwendung

74 Reg. XII, AT X, S. 421 f.

75 AT VII, S. 46: Denn es gehört zum Wesen des Unendlichen, dass es von mir als Endlichem nicht verstanden werden kann.

76 AT IX-2, S. 323.

und den notwendigen – sozusagen schwebenden Moment absoluter Unverbindlichkeit, der zur Möglichkeit einer Sich-Schließung erfordert wird, einer Grenzsetzung, die zunächst die Welt ausschließt, dann eine interne Unendlichkeit organisiert, um sodann den Blick auf diese Welt neu zu gewinnen und zu strukturieren, eine Welt, zu der nun man selbst in dem Maße gehört, als es möglich ist, diese Welt als offene zu denken. Der eigentliche Sinn der Reflexion ist daher nicht, sich von der Welt abzusondern, sondern sich ihr zuzuordnen und als freies Wesen tätig zu sein.