

Einführung in René DESCARTES'

MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA (1641/1647)

Prof. Dr. Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal)

© Copyright August 2021 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt. Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden. Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Einleitende Vorbemerkungen

1/ Kurzvita Descartes'

René Descartes war ein französischer Philosoph, Mathematiker und Physiker, der am 31. März 1596 in La Haye-en-Touraine, heute Descartes (im Département Indre-et-Loire), geboren wurde und am 11. Februar 1650 in Stockholm verstarb.

Er gilt als einer der Begründer der modernen Philosophie; was das bedeutet, lässt sich in einer aufmerksamen Lektüre der *Méditations métaphysiques* – Descartes selbst veranschlagte hierfür „Monate und Wochen“ – näherbringen. In der Physik leistete er einen Beitrag zur Optik und gilt als einer der Begründer des Mechanismus. Seine größten wissenschaftlichen Leitungen liegen aber vielleicht in der Mathematik, denn ihm verdanken wir die analytische Geometrie. Er ist der Erfinder des mathematischen Raums (mit den drei Koordinatenachsen, die jeder und jedem noch aus dem Schulunterricht bekannt sein dürften). Die analytische Geometrie ist ein Teilgebiet der Geometrie, das algebraische (also rechnerische und nicht anschaulich im Raum dargestellte) Hilfsmittel zur Lösung geometrischer Probleme bereitstellt.

Seine wissenschaftliche Methode, die ab 1628 in den *Regulae ad directionem ingenii*, deutsch: *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft oder Regeln zur Leitung des Geistes* und 1637 in dem *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, deutsch: *Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung* dargelegt wurde, schließt zwar (zumindest terminologisch) an die an der Universität gelehrt Scholastik dar, bricht aber vor allem auch mit ihr und eröffnet in unterschiedlicher Hinsicht die Philosophie der Moderne.

Wie Galilei schloss er sich dem kopernikanischen kosmologischen System an; als Vorsichtsmaßnahme gegen die Zensur „verbarg“ er aber sozusagen seine neuen Ideen über den Menschen und die Welt teilweise in seinen metaphysischen Gedanken (das bedeutet: Wenn man unerkannt bleiben will, muss man Metaphysik betreiben – das gilt bis heute so). So ist jedenfalls der bekannte Spruch: „larvatus prodeo“ – ich trete maskiert auf – zu verstehen. Diese neuen Ideen sollten dann ihrerseits die Philosophie und die Theologie revolutionieren. Der Einfluss von René Descartes war für sein ganzes Jahrhundert und darüber hinaus entscheidend: Die großen Philosophen, die ihm folgten, entwickelten ihre eigene Philosophie in Bezug auf die seine, indem sie diese entweder

weiterentwickelten (Arnauld, Malebranche) oder sich von ihr abzusetzen versuchten (Locke, Hobbes, Pascal, Spinoza, Leibniz).

Die *Meditationen über die erste Philosophie* stehen ganz im Zeichen der Problematik der *Existenz*. Es geht dabei um die Erkenntnis Gottes, aber auch um deutlich mehr (insbesondere um die Existenz des Ich und der körperlichen Dinge).

Bei Descartes kreuzen sich ständig die Fragen nach Gewissheit und Zweifelhaftigkeit, nach Wissen und bloßer Meinung, nach Sein und Schein.

2/ Zur allgemeinen Struktur der *Meditationen*

1. Meditation: Zweifel und *genius malignus*
2. Meditation: *cogito* bzw. Ich bin/ich existiere (nicht: ich denke, also bin ich!)
3. Meditation: „aposteriorischer“ Gottesbeweis und die Idee des Unendlichen
4. Meditation: über Wahrheit und Falschheit
5. Meditation: über die Wesensstruktur der materiellen Dinge und „apriorischer“ (= „ontologischer“) Gottesbeweis
6. Meditation: die Existenz der materiellen Dinge und das Verhältnis von Körper und Geist

Die „Meditation“ stellt allgemein betrachtet eine eigene *Textgattung* dar, im Unterschied etwa zum Traktat, bzw. zur Abhandlung. Während das Traktat fertige Thesen aufstellt und sie begründet, folgt der Leser in einer Meditation dem Meditierenden beim *Beschreiten* seines Denkweges (mit aller Vorläufigkeit, die damit zusammenhängt). In der Meditation *erschließen* sich dem Leser die Thesen erst nach und nach, während in einer Abhandlung dieser Denkweg bereits *abgeschlossen* ist und darin ein Blick „von oben“ aufs Ganze gerichtet wird. Außerdem hat eine Meditation die Funktion der *Einübung*. Dies muss bei der Lektüre beachtet werden, gerade weil der permanente Bezug auf den *genius malignus* Einübungscharakter hat, um den Irrtum möglichst fernzuhalten.

Diese verschiedenen Aspekte sollen freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass Descartes' *Meditationen* äußerst streng verfasst sind. Descartes selbst hat darauf hingewiesen, dass die „Ordnung der Gründe“ bzw. „Begründungen“ („*ordre des raisons*“) darin auf die minutiöseste Weise eingehalten wird. Jedes Wort ist bedeutend und ganz genau an seinem Platz. Was Husserl über seine eigenen *Cartesischen Meditationen* gesagt hat (dass sie nämlich wie ein „mathematisches Traktat“ zu lesen seien), gilt somit exakt im gleichen Maß auch für Descartes' *Meditationen*.

Erste Meditation

In der ersten Meditation legt Descartes zunächst den Ausgangspunkt von festem, unbezweifelbarem Wissen dar. Dafür ist ein *Abbau* notwendig, auf den dann ein *Neubau* folgt. Die Metaphorik der Architektur und des Bauwesens ist dabei allgegenwärtig. Entscheidend ist das *Legen eines Grundes* („*fondement*“), also die *Grundlegung* für ein jedes Wissen.

„Freiheit“, „Ruhe“, „Friede“, „Einsamkeit“ – das sind die psychologisch-existenziellen Voraussetzungen für solche Meditationen. Es muss betont werden, dass Descartes' Bemerkungen hinsichtlich seiner eigenen konkreten Existenz nicht als zweitrangig abgetan werden dürfen, sondern einen Hinweis dafür liefern, wie sehr konkretes Leben und abstrakte Reflexion ineinander verwoben sind. (Descartes sucht überall zu erweisen, dass der Philosoph immer auch dem „bon sens“ [also dem „gesunden Menschenverstand“ im positivsten Sinne des Wortes] gerecht werden muss.)

Erstes Kriterium für die Wissensgrundlegung – und wir werden darauf in der dritten Meditation zurückkommen, wenn von der „allgemeinen Regel“ die Rede sein wird – ist *völlige Gewissheit und Unbezweifelbarkeit*. Wissen muss seiner radikalen Bezweifelung standhalten können. Descartes legt also, etwas anders¹ als die antiken Skeptiker – Pyrrhon von Elis (etwa 365/360–275/270 v. Chr.), die Akademische Skepsis (aus der Zeit um 266 v. Chr. bis um 90 v. Chr.) und Sextus Empiricus (2. Jh. n. Chr.), dann aber deutlich näher zu Michel de Montaigne, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gewirkt hat – den *Zweifel* als Grundinstrumentarium fest. Die entsprechende *In-Zweifel-Setzung* wird von ihm unmittelbar auf die *Prinzipien* angewendet – dann erspart man sich die Arbeit an allen Einzelerkenntnissen, d. h. an allem, was aus diesen Prinzipien hervorgeht.

Der Zweifel wird zunächst an die *Sinnenerkenntnis* angelegt. Die Sinne können uns täuschen, also kommt diese Form der Erkenntnis für unseren Zweck nicht in Frage.

Wie steht es aber um das, was Merleau-Ponty den „Wahrnehmungsglauben“ (foi perceptive) nennen wird? Also um den originären Weltbezug (Wahrnehmung meines Daseins etc.)? Ist er nicht absolut unbezweifelbar? Hier bringt Descartes den (freilich humoristisch ausgedrückten, aber dennoch sehr ernst gemeinten) Vergleich mit *wahnsinnigen* Menschen ins Spiel.² Er lehnt diese Vergleichsmöglichkeit ab, wodurch die Frage nach dem, was dem Wahrnehmungsglauben zugrunde liegt, natürlich nicht beantwortet wird.

Nachdem also das Argument mit dem Wahnsinn *scheinbar* abgewendet wurde, betrachtet Descartes nun das *Traum-Argument* – ich könnte ja träumen, dass ich das erlebe und wahrnehme, was mir gerade präsent ist. Man könnte also meinen, dass Descartes nun danach fragen wird, ob es ein zuverlässiges Kriterium gibt, das den Wachzustand vom Traumzustand zu unterscheiden gestattet. Das ist hier aber in Wirklichkeit gar nicht Descartes' zentrales Anliegen (darauf kommt er dann später – und insbesondere in den letzten Zeilen der sechsten Meditation – zurück). Das wird deutlich, wenn man untersucht, welches Argument Descartes nun genau ins Spiel bringen wird.

¹ Der Hauptunterschied besteht darin, dass die antike skeptische Haltung *endgültig* ist, während der cartesianische Zweifel lediglich eine *vorläufige* Anwendung findet. Ein Schlüsselbegriff der antiken Skepsis war die „Isostenie“, der die Gleichwertigkeit widerstreitender Argumente in einer philosophischen Diskussion bedeutet (bzw. den Gedanken vertritt, dass für jede These auch die Gegenthese gerechtfertigt werden kann). Die Rolle der Isostenie innerhalb skeptischer Argumentationen wurde bereits von den Vertretern der pyrrhonischen Skepsis hervorgehoben und dann ausführlich von Sextus Empiricus im *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* erläutert.

² Vgl. den Streit zwischen Foucault und Derrida. Foucaults Position: Descartes stelle eine radikale Trennung zwischen Rationalität und Wahnsinn her; Derridas Position: Der Wahnsinn kontaminiere die Rationalität und stelle die Bedingung der Möglichkeit des Cogito dar. Damit hängt zudem zusammen, dass Foucault eine *kontextualisierende* Lesart vorschlägt, während Derrida sich an eine *text-immanente* Lektüre hält.

Das Argument lautet: Nichts kann in den Geist gelangen, was nicht auf Wirklichem beruht. Also hat das Geträumte notwendigerweise Wirklichkeitscharakter. Der Traum selbst kann somit fiktiv sein. Nicht aber das darin Vorkommende. Das gilt zumindest – wenn etwa alles Weitere, durch Imagination Zusammengesetzte, fiktiv wäre – für die Farben, die materielle Körperlichkeit, die Ausgedehtheit, die Größe, die Zahl, die Räumlichkeit und die Zeitlichkeit. Auf die Frage, wie sich Realität und Traumwelt unterscheiden, wie ich also sicher sein kann, dass ich jetzt gerade nicht träume, antwortet Descartes, dass das gar nicht unterscheidbar sei. Und auf die Frage, ob es etwas im Traum gibt, das nicht reine Träumerei ist, gibt er eben die gerade skizzierte, bejahende Antwort.

Hieraus zieht Descartes folgenden Schluss: Die Wissenschaften (Physik, Astronomie, Medizin usw.) lassen sich – wenn man jene Analogie nun auf diese Ebene überträgt – durchaus bezweifeln. Für die Mathematik allerdings gelte das nicht. Wurde mit der Mathematik also ein Gebiet absoluter Unbezweifelbarkeit erreicht?

Um das zu prüfen, führt Descartes ein neues, höchstwertiges Werkzeug ein – den *genius malignus*. Hierdurch wird die Hypothese bezeichnet, dass durch einen „täuschenden Gott“ alle Erkenntnisse, also auch die evidentesten der Mathematik, bloßer Schein bzw. falsch sein könnten.

Kann der allmächtige Gott, so fragt Descartes, erlauben, dass ich mich täusche? Antwort: Zur Allmächtigkeit Gottes gehört offenbar, dass ich mich täuschen kann³ (in der vierten Meditation wird Descartes hierauf zurückkommen). Wenn man nun aber verneint, wie „gewisse Personen“ das tun, dass Gott ein solches Vermögen besitzt, dann spricht man ihm Allmächtigkeit ab (wenn Gott nur über *ein* Vermögen nicht verfügt, welches es auch sei, ist er logischerweise nicht allmächtig). Je weniger mächtig er aber ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass ich mich täusche.

Soweit Descartes. Er zieht hieraus aber keine Schlussfolgerung (das bleibt also bei ihm offen). Was können *wir* aber daraus schließen?

Erste Möglichkeit: Man könnte die Argumentation zu Ende führen und sagen: Gott ist nun aber tatsächlich *all*mächtig. So ist die Wahrscheinlichkeit, dass ich mich täusche, null. Ergo kann er mich nicht täuschen.

Zweite Möglichkeit: Wenn man *weiter* denkt und sagt, wir haben nun zwei Thesen: Ausgangsthese: Gott ist allmächtig, also kann ich mich täuschen. Endthese: Gott ist allmächtig, also kann ich mich *nicht* täuschen, dann besteht hier ein offensichtlicher Widerspruch. Somit würde hieraus folgen, dass es nicht gesichert ist, dass ich mich nicht täusche.

Es wird also deutlich, welche radikalen Folgen die Bezweifelung hier hat: Unter der Voraussetzung von Gottes Allmacht kann ich mich täuschen oder auch nicht täuschen. Und wenn ich mich täuschen kann, ist Gott entweder allmächtig oder nicht allmächtig. Es eröffnet sich hierdurch die sehr moderne Perspektive (die dann bei Fichte, Derrida, Richir u. a. ausführlicher entwickelt wird), dass hier alles in ein „Schweben“ versetzt

³ Es muss betont werden: Die Täuschung bezieht sich bei Descartes immer auf die *Sinngehalte*. Man kann aber fragen, wie das bei Richir der Fall sein wird, ob nicht auch die (transzendente) Struktur des *Denkenden selbst* in Zweifel gesetzt werden bzw. der Täuschung durch einen *genius malignus* unterliegen kann. So wird Richir selbst jedenfalls den noch radikaleren „hyperbolischen Zweifel“ auffassen. In der dritten Meditation wird das auch – zumindest implizit – bei Descartes selbst Thema seiner Überlegungen.

wird. Kann Gott mich täuschen oder nicht? Am Anfang der dritten Meditation wird ersichtlich, welche radikalen Konsequenzen das für jene Erkenntnisse hat, die sich doch als absolut unerschütterlich auszuweisen scheinen.

Nota bene: Dieses „Schweben“ liefert vielleicht die überzeugendste Antwort auf einen Einwand, den man ganz allgemein (womöglich im Geiste Spinozas oder Leibniz') gegen das Instrumentarium des *genius malignus* vorbringen könnte. Wie am Anfang der dritten Meditation deutlich wird, scheint Descartes zumindest kurz ins Auge zu fassen, dass der *genius malignus* sogar die höchste (in der zweiten Meditation erreichte) Gewissheit (nämlich die des *cogito*) in Frage stellen könnte. Wie aber, wenn der Gedanke des *genius malignus* eine reine Abstraktion, eine bloße Begriffschimäre wäre? Wie, wenn die Bezweifelung von $2+2=4$ oder der absoluten Evidenz eine reine Behauptung, purer „flatus vocis“, wäre?⁴ Die hier gegebene Beschreibung als „Schwebezustand“ wäre insofern eine Antwort darauf, als die eigentliche Bedeutung des *genius malignus* darin bestehen könnte, nicht das Bezweifelte als „falsch“ darzustellen, sondern eben eine gleichsam phänomenologische „Epochè“ zu üben, die sich noch nicht auf „Wahres“ oder „Falsches“ festlegte, sondern allererst die Sphäre der Phänomenalität eröffnete. Dies ist aber natürlich eine phänomenologische Sichtweise (bei M. Henry oder Richir), die aus der reinen Descartes-Forschung herausführt. –

Wie dem auch sei, Descartes gelangt am Ende der ersten Meditation zum Höhepunkt des Zweifels, das keinem Verzweifeln gleichkommt, da Descartes den „hyperbolischen und metaphysischen Zweifel“⁵ selbst anwendet und sogar für „falsch“ erklärt, was doch eigentlich bloß zweifelhaft ist. Ziel dieses Zweifels ist es jedenfalls, sich seines Urteils zu enthalten, falls der leiseste Grund zu zweifeln besteht.

Es ist bemerkenswert, dass Descartes ganz am Ende der ersten Meditation seinen Zustand radikalen Zweifels mit dem Schlafzustand des Sklavens vergleicht, der von der Freiheit träumt.

Interessante Perspektive: Vielleicht hängen Wahn (und sogar Schlaf, wenn man das Ende der ersten Meditation berücksichtigt), radikale Bezweifelbarkeit und *genius malignus* miteinander zusammen?

Zweite Meditation

Descartes vergleicht diesen Zustand des Eingetauchtseins in den hyperbolischen Zweifel mit einem Hineingefallensein in tiefe Wasser, in denen man weder festen Boden hat noch das Vermögen, schwimmend aus diesem Strudel herauszugelangen. Umso dringlicher wird nun das Verlangen nach *einem* archimedischen Punkt, der Gewissheit und Unbezweifelbarkeit sichert.

Gibt es also ein „wahrhaftiges“ Seiendes, das nichts „Falsches“, keine „Lüge“, keine „Fiktion des Geistes“ darstellt? Oder ist Gewissheit letztlich bloß eine Illusion?

⁴ Man könnte jedoch einwenden, dass es tatsächlich Möglichkeiten gibt, das Bewusstsein – etwa durch Drogen – so zu verändern, dass man andere Entscheidungen trifft oder andere Bewusstseinszustände erreicht, als das im „Normal“zustand der Fall ist.

⁵ Siehe *VIIèmes Objections et Réponses*, Question première, § 3, Remarques, Alquié, Band II, S. 958.

Braucht es hierfür Gott oder kann ich solches selbst produzieren? *Bin* ich nicht etwas? Wie soll das aber möglich sein, wenn ich weder einen Leib noch Sinne habe? Kann ich nicht auch ohne sie sein? Descartes antwortet: „Nein, gewiss war ich ohne Zweifel, wenn ich mich überzeugt habe oder bloß etwas gedacht habe.“ Daran ändert auch die Macht eines täuschenden Gottes nichts. Hieraus folgt das sogenannte „cogito-Argument“: „Es gibt daher keinen Zweifel, dass ich bin, wenn er mich täuscht; und soll er mich doch täuschen, so viel er will, niemals vermag er es, dafür zu sorgen, dass ich nichts sei, *sofern ich bloß denke*, etwas zu sein.“ Also ist der Satz: „*ich bin, ich existiere*, notwendig wahr, jedes Mal, wenn ich ihn ausspreche oder ihn in meinem Geist begreife.“ (Das Sein wird hier als Faktum brutum angetroffen, es wird weder abgeleitet noch transzendental begründet. Andererseits wird aber doch der Bezug zum „ich denke“ ausdrücklich erwähnt.)

Auch hier haben wir somit das gleiche Spannungsverhältnis wie in der ersten Meditation, wo ja unausgemacht blieb, ob Gott mich täuschen kann oder nicht. Dieses Mal betrifft dieses Spannungsverhältnis den Bezug von „Existenz“ und „Denken“. Einerseits scheint die Wahrheit des „*ich existiere*“ allem vorauszuliegen. Andererseits scheint das Gleiche auch für das *Denken* des Seins (oder Existierens) zu gelten.

Die Grundfrage ist also, um das noch einmal prägnanter zu fassen, ob der Ausgangspunkt von allem ein *Seins*charakter („*ich existiere*“) oder ein *Erkenntnis*charakter (qua Gewissheitsfundament [er spricht hier von einer „Erkenntnis, die höhere Gewissheit und Evidenz hat als alle früheren Erkenntnisse“]) ist. Descartes lässt diese Frage (zunächst) unbeantwortet. (Dieses Problem lässt sich erst lösen, wenn die dritte Meditation zu Rate gezogen wird.)

In einem nächsten Schritt geht es Descartes darum herauszustellen, „*was*“ das „*Ich*“ „*ist*“ (dessen „*dass*“ ja bereits durch das cogito-Argument gesichert ist). Hierbei stützt er sich jedoch nicht auf das soeben Erreichte, sondern er betrachtet das Ich hinsichtlich dessen, was bereits zu ihm zu sagen war, *bevor* der gerade aufgestellte Satz (der ja erst *durch* den genius malignus seine Gültigkeit erlangen konnte) gedacht und formuliert wurde. Descartes versetzt sich also zunächst noch einmal in den Zustand, bevor er in die tiefen Wasser des hyperbolischen Zweifels eingetaucht war.

Was glaubte „*ich*“ zu sein? Ein *Mensch*. Wie ist dieser zu kennzeichnen? Als „vernünftiges Tier“? Dieser Weg der (platonischen bzw. scholastischen) Begriffsdihairesis ist für Descartes nicht gangbar, da er nach seinem Dafürhalten in einem regressus ad infinitum bzw. in zeitraubenden „Subtilitäten“ münden würde. Vor allem aber wendet er sich auch gegen Aristoteles, die Thomisten und die Jesuiten und Dominikaner des 17. Jahrhunderts. Aristoteles' Verfahren vermag es insbesondere nicht, die notwendige radikale „Durchreflexion“ (vgl. Lauth) zu vollziehen, die Descartes' philosophisches Denken und Handeln kennzeichnet.

Descartes stellt in einem nächsten Schritt eine Betrachtung an, die sich schlicht auf die „Gedanken“ bezieht, die „von selbst in seinem Geist auftauchten und ihm allein durch seine Natur aufgegeben wurden“ – wobei er das sich hieraus Ergebende dann auch (zunächst⁶) zurückweisen wird. Diesen Gedanken zufolge „hat“ das Ich einen Körper

⁶ In der sechsten Meditation wird das dann wieder aufgenommen. Man sieht somit, dass Descartes in dem hier vollzogenen Aufstieg Wegmarken begegnet, die auch beim Abstieg wieder angetroffen werden.

und verfügt über Fähigkeiten, die einer Seele zugesprochen werden können. Die Seele ist ein „Wind“, eine „Flamme“, ein „Luftzug“, der zwischen den körperlichen Teilen verteilt ist. Der Körper ist ein in einem bestimmten Raum einnehmendes, sinnlich wahrnehmbares Ausgedehntes. Was ist in alledem aber das Ich selbst? „Wer“ bin ich?, fragt Descartes.

Da der vorige Ansatz hierauf keine Antwort liefert, werden nun der Zweifel und das dem *genius malignus* Ausgesetztsein auf ihn angewendet. Dabei fällt die Körperlichkeit diesem Zweifel unmittelbar anheim. Was dagegen die Seele betrifft, klammert Descartes all das aus, was an Körperlichkeit gebunden ist (laufen, sich ernähren, fühlen). Was übrigbleibt, ist das *Denken*. Und er sagt sogar ausdrücklich: Das „Ich bin, ich existiere“ ist nur gültig, solange ich denke. Damit wird das Ich als *zeitliches* veranschlagt. Zwei Punkte sind hier also ganz wesentlich: 1/ Zum einen kann das „Ich denke“ vom „Ich existiere“ *nicht getrennt* werden; 2/ zum anderen wird hier bereits eine *zeitliche* Dimension eröffnet, gleichsam eine Kerbe, in die dann (in der dritten Meditation) Gott mit der „*creatio continua*“ hauen wird. Descartes hält fest: „ich bin also bloß ein denkendes Etwas⁷ („*chose qui pense*“), ein Denkendes, das heißt ein Geist, ein Verstand oder eine Vernunft“ – Begriffe, wie er ausdrücklich schreibt, deren Bedeutung *vor* dem Zweifel nicht verständlich sein konnten.⁸

Ich bin ein denkendes Etwas. Ist das alles? Für Descartes wird nun, was die Bestimmung des Ich angeht, nicht nur die Körperlichkeit, sondern auch alles, was über die Seele gesagt wurde, dem Zweifel ausgeliefert. Das ändert aber nichts an der Gewissheit, dass ich „etwas bin“. Hierbei wird deutlich, dass Descartes den Bereich der Erkenntnis vom Bereich des Seins unterscheidet – was ganz deutlich darauf verweist, dass bis hierher scheinbar doch das Erkennen Vorrang vor dem Sein hat.

Was bin ich? Die Einbildungskraft würde uns hier nicht weiterhelfen, wenn sie sich rein auf Körperlichkeit bezöge (denn diese wurde ja bereits ausgeschlossen), wie Descartes das auch in einem ersten Schritt behauptet. Aber eben auch *nur* in einem ersten Schritt – denn unmittelbar darauf macht er deutlich, dass die Einbildungskraft (*puissance d’imaginer*) zum Denken gehört. Gleiches gilt auch für die Sinne und die Sinnenerkenntnis. Diese Passage – die auch das berühmte „*videre videor*“⁹ ([mir] scheint zu sehen) enthält – kann nicht hoch genug bewertet werden, da Einbildungskraft und Sinnenerkenntnis hierdurch eine Eigenständigkeit¹⁰ gegenüber dem Körper erhalten (und dabei freilich unmittelbar ins Denken integriert werden).

Descartes selbst ringt aber noch mit dieser anti-realistischen Einsicht. Wird jener „ich weiß nicht welcher Teil von mir“ (= nämlich der Teil des Denkens, der jeder objektiven Erkenntnis vorausgeht) wirklich deutlicher erkannt als die realen Dinge außer mir? Wenn man die Zügel des Geistes ein wenig schleifen lässt, wird dieser sich unmittelbar

⁷ Ich stimme Lauth darin zu, dass „*chose*“ nicht als Ding, sondern als „Etwas“ übersetzt werden muss.

⁸ Der Bezug zur phänomenologischen Reduktion springt hier in die Augen.

⁹ Das „*videre videor*“ liefert auch das entscheidende Argument für die am Ende dieser Meditation gelieferte Auffassung, wonach der Geist bekannter als der Körper ist: Sofern die Wahrnehmung des *Gegenstandes* primär *Denken* dieses Wahrnehmens ist, liegt hier eine größere Nähe und Affinität zum denkenden Geist selbst als zum gedachten Körper vor.

¹⁰ Diese Eigenständigkeit hat eine phänomenologische Relevanz, wie das bei Michel Henry deutlich wird. Durch das „*videre videor*“ spaltet sich das Denken in *Bewusstsein* desselben und Öffnung hin zur *Äußerlichkeit* (wobei, wie aus dem Anfang der dritten Meditation hervorgeht, allein ersteres auch wirklich gewiss ist; ob jenem Bewusstsein auch tatsächlich äußere Dinge entsprechen, ist nicht gewiss).

wieder der realistischen Ansicht zuneigen. Descartes unternimmt daher einen letzten Versuch, um jene gerade erworbene (anti-realistische) Erkenntnis zu stützen (es geht also darum, wie er sich metaphorisch ausdrückt, die Zügel locker zu lassen, um sie dann sanft wieder anzuziehen und den Geist in die richtige Richtung zu lenken). Genau das ist das Ziel der berühmten Beschreibung des „Wachsstückes“.

Was „ist“ das Wachsstück, wenn ich seinen festen Zustand mit dem flüssigen, durch Erwärmung erhaltenen Zustand vergleiche? Die Antwort kann ich nicht durch die Sinne erhalten, denn sie nehmen in beiden Fällen völlig Unterschiedliches wahr. Ich kann sie aber auch nicht durch die Einbildungskraft erhalten, da ich die *unendlichen* möglichen Variationen¹¹, die dem Wachsstück zugeschrieben werden können, nicht einbilden, sondern nur denken kann. Was ist also das Wachsstück? Descartes' Antwort lautet: eine „Einsicht allein des Verstandes“ (*solius mentis inspectio*; seulement une inspection de l'esprit). Das bedeutet, dass das Wesen des Wachsstücks in seinen unendlich variablen Bestimmungen besteht, die allein durch den Verstand einsichtig werden können. Und damit wird insbesondere angedeutet, dass die Unendlichkeit für die durch die *mens* geleistete Wesensbestimmung entscheidend ist – wodurch zugleich auf die Idee der Unendlichkeit vorausgewiesen wird, die für die dritte Meditation zentral ist.

Ist die Sprache, die vom *Sehen* der Identität des Wachsstückes spricht, womöglich ein Einwand gegen diesen Befund? Hat hier nicht doch die Sinneserkenntnis einen Vorrang gegenüber dem Urteilen des Verstandes? Descartes verneint dies ausdrücklich anhand des Beispiels der durch das Fenster sichtbaren Menschen, die auf der Straße vorübergehen und über welche die Sinneserkenntnis nicht ausmachen kann, ob es sich dabei nicht vielmehr um bekleidete Maschinen handelt.

Descartes schließt diese zweite Meditation mit der Betrachtung über den Status des Ich ab, die ja auch Ausgangspunkt dieser Meditation gewesen ist. Seine vierfache Schlussfolgerung lautet: Jede Erkenntnis der Sinne und der Einbildungskraft ist Erkenntnis des Verstandes (Intellekt) – sehen heißt: sehen zu *denken* usw. Jede Behauptung über die Existenz eines äußeren Dinges setzt die Existenz des Ich voraus. Das Ich ist einzig und allein ein Denkendes (das ist die Antwort auf die Was-Frage). Und nichts ist leichter zu erkennen als mein Geist.

Dritte Meditation

Die dritte Meditation wird sich Gott und der Frage nach seiner Existenz zuwenden (teilweise wird das auch für die fünfte Meditation gelten – aus Gründen, auf die wir zurückkommen werden). Dies kündigt sich bereits formell dadurch an, dass sich die Darstellungsweise ganz am Anfang dieser Meditation ändert: Die Sprache ist nämlich die einer religiösen Meditation (zumindest ganz am Anfang und ganz am Ende dieser Meditation).

Worin besteht (zumindest bis hierher) die erste grundlegende, Wissen und Gewissheit fundierende Erkenntnis? Sie besteht darin, dass ich ein Denkendes bin (und in allem,

¹¹ Dieses Variieren sollte, wenn es nicht bereits irgendwo geschehen ist, mit Husserls „eidetischer Variation“ verglichen werden. Bei Husserl spielt die *Phantasie* (= Modus der Einbildungskraft) – nicht das Denken! – die entscheidende Rolle für die Herausstellung des Eidos. Bei Descartes setzt sich das *Denken* der *unendlichen* Variationen gegenüber der bloß möglichen *endlichen* Einbildungskraft durch.

was „Denken“ auch bezeichnet, inklusive jener Denkmodalitäten, welche die Sinne und die Einbildungskraft miteinbeziehen).

Verfüge ich aber auch über ein *Kriterium* für diese Gewissheit? Die Tatsache, dass Descartes überhaupt diese Frage aufwirft, zeugt davon, dass das offenbar nicht der Fall ist! Er stellt daher zunächst einmal die ganz wichtige „allgemeine Regel“ auf, dass nur das wahr ist, was klar und deutlich gedacht wird.¹²

Hiervon gab es bisher auch schon ein Beispiel: nämlich, dass sich Gedanken oder Ideen von Dingen außer mir sich mir aufdringen. Dass diesen Ideen jedoch auch Dinge außer mir entsprechen, kann dagegen nicht erkannt werden. Kurz: Die Existenz der Ideen ist verbürgt; die Existenz des äußeren Dinges ist es nicht. Nur auf ersteres lässt sich also die „allgemeine Regel“ anwenden.

Wie steht es aber um die Existenz der Dinge der Mathematik? Sind diese nicht klar und deutlich erkannt? Die Hypothese eines *genius malignus* stand dem entgegen. Und dadurch wird jetzt der Gegensatz klar, der durch die Ergebnisse der ersten beiden Meditationen deutlich wurde: *genius malignus* versus *cogito*.

Nota bene: Thomas Kisser¹³ hat in einem lesenswerten Artikel folgende These aufgestellt: An dieser Stelle führt Descartes einen *genius malignus* höherer Ordnung ein, der selbst noch das *cogito* bezweifelt (und insbesondere den Zusammenhang von Getäuscht-werden-Können und Existenz, der ja explizit von Descartes in der zweiten Meditation herausgestellt wurde und womit die Unumstößlichkeit einer absoluten Grundlage von Gewissheit und Wissen erlangt werden sollte). Damit würde nicht nur die „allgemeine Regel“ ungültig, sondern ebenso der *gesamte Gehalt* der beiden ersten Meditationen. Und zudem würde das dem berühmten Vorwurf, es gäbe bei Descartes einen *Zirkel*,¹⁴ den Boden entziehen. Ich würde dagegen eher der Auffassung zuneigen, dass Descartes hier zeigt, dass, wenn man sich ganz dem *genius malignus* hingibt, alle Gewissheiten ins Schwanken geraten, während, wenn man sich ganz dem *cogito* hingibt, diese Grundlage tatsächlich unumstößlich zu sein scheint. Damit wird nicht alles Vorherige ungültig, sondern nur eine Art „Schwebezustand“ erreicht, der nach einer zusätzlichen grundlegenden Bestimmung verlangt. –

Dies ist also der jetzt erreichte Stand. Um weiter voranschreiten zu können, muss daher nun die Frage nach der Existenz Gottes beantwortet werden. Was ist der Grund hierfür? Die dritte Meditation wird sich der Gottesfrage zuwenden, um 1/ deutlich zu machen, wie zwischen *genius malignus* und *cogito* entschieden werden kann, und um 2/ überhaupt ein Kriterium für die „allgemeine Regel“ aufstellen zu können. Hierdurch – und das ist für die gesamten *Meditationen* absolut entscheidend – wird eine transzendente Ebene eröffnet, die anschaulich gegeben sein muss und auf der Grundlage welcher die begrifflichen Verfahrensweisen (und dazu gehört ja auch die

¹² Dabei heißt „klar“ (siehe *Principia* I, 45) „einem aufmerksamen Geist gegenwärtig und offenkundig“ und „deutlich“ (im Gegensatz zu „dunkel“, „obskur“) was all das von einer Idee fernhält, was ihr nicht eigentlich zukommt.

¹³ T. Kisser, „Zweifel am Cogito? Die Begründung des Wissens bei Descartes und das Problem der Subjektivität“, in *Metaphysik und Methode. Descartes, Spinoza, Leibniz im Vergleich, Studia Leibnitiana*, Sonderheft Nr. 39, T. Kisser (Hsg.), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2010, S. 13-44.

¹⁴ Dieser Zirkel bestehe darin, dass die Existenz Gottes die Existenz des *cogito*, diese zugleich aber auch jene voraussetze.

„allgemeine Regel“, die hierdurch also legitimiert wird) ab der vierten Meditation allererst möglich sind (der ontologische Gottesbeweis insbesondere ist ein begrifflich vollzogener Beweis, der ja vom *Begriff* Gottes ausgeht, dazu in der fünften Meditation mehr).

Um die Analyse korrekt vollziehen zu können, muss zunächst nun zwischen den unterschiedlichen „Gedankengattungen“ unterschieden werden. Hiervon gibt es laut Descartes drei: 1/ die reinen Ideen (= Abbilder der Dinge); 2/ das denkende Subjekt (Bewusstsein); 3/ die Willensbekundungen, Affektionen, Urteile (die alle zu den Ideen „hinzukommen“).

Reine Ideen, Willensbekundungen und Affektionen können nicht *an sich* falsch sein. Der Irrtum kann lediglich in Urteilen vorkommen, und zwar zumeist genau dann, wenn man in ihnen die Ideen auf etwas bezieht, was diesen gegenüber äußerlich ist.

Was den *Ursprung* der Ideen betrifft, gibt es offenbar drei Möglichkeiten: 1/ Sie sind *eingeboren* (Bsp.: Idee eines Dings überhaupt, Wahrheit, Gedanke); 2/ sie haben ihren Ursprung in einer *äußeren Quelle* (Bsp.: Töne, Sehdinge, Wärme); 3/ sie werden von *mir selbst hervorgebracht* (Bsp.: Sirenen, Chimären). Es gilt zu prüfen, ob das tatsächlich drei mögliche Ursprünge der Ideen sind.

Descartes wendet sich zuvörderst der zweiten Möglichkeit zu, um die wesentliche Frage zu klären, wie es zugeht, dass der Schein entstehen kann, die Ideen ähnelten den Dingen, die außer mir sind. Die Auseinandersetzung mit den Thomisten steht für ihn hierbei im Vordergrund.

Hier gibt es wiederum drei Möglichkeiten: Entweder die *Natur* lehrt mich dies oder die *Erfahrung* (die auf von mir unabhängige Gegebenheiten zu stoßen scheint). Oder eine dritte Möglichkeit, nämlich Gott, der dann im Mittelpunkt dieser Meditation stehen wird.

Im ersteren Falle muss man zwischen natürlichen Neigungen und dem „lumen naturale“ (= natürliche Einsicht) unterscheiden. Das „lumen naturale“ ist die Einsicht von unbezweifelbarer Klarheit und Deutlichkeit (wie sie schon in der zweiten Meditation zur Anwendung kam), sie ist – phänomenologisch ausgedrückt – die Bezeugung von Wahrheit.¹⁵ Die natürlichen Neigungen kommen bei Fragen nach Gutem und Bösem ins Spiel und sind zu unzuverlässig. (Für den verfolgten Zweck wird Descartes daher in der Folge nur die natürliche Einsicht in Anspruch nehmen und die natürlichen Neigungen beiseitelassen.)

Aber auch die zweite Möglichkeit hat für Descartes nicht die gebotene Überzeugungskraft. Denn einerseits könnte daran auch ein mir noch unbekanntes inneres Vermögen (also gleichsam *aus mir selbst*) beteiligt sein (so wie das ja auch bei den Träumen der Fall zu sein scheint);¹⁶ andererseits verbürgt nichts die *Ähnlichkeit* zwischen den Ideen und den äußeren Dingen (Bsp.: der Unterschied zwischen der kleinen wahrgenommenen Sonne und der großen [durch astronomische Modelle] begrifflich gefassten Sonne). Daraus ergibt sich also, dass der Gedanke von der Existenz äußerer Dinge, die eine Ähnlichkeit mit meinen Ideen hätten, bisher noch durch kein gewisses Urteil erhärtet wurde.

¹⁵ Der Status des „lumen naturale“ ist nicht geklärt. Geht es über das cogito hinaus oder hat es das cogito zur Grundlage? Die *Meditationen* scheinen hierfür keine befriedigende Antwort zu liefern.

¹⁶ Ist Descartes hier nicht der Entdecker des Unbewussten?

Daher kommt Descartes nun zu einer dritten Möglichkeit, welche die Rolle *Gottes* in alledem betrifft. Descartes wird einen Beweis für die Existenz Gottes vorlegen (ein anderer wird, wie gesagt, in der fünften Meditation folgen). In Wirklichkeit handelt es sich aber bereits in der dritten Meditation um mehr als einen Beweis. Es werden dabei nämlich mehrere Formulierungen, die wir uns genau anschauen müssen, entwickelt. In der Forschung ist umstritten, ob es sich dabei um einen, zwei oder gar drei unterschiedliche Beweise handelt (manche Kommentatoren vertreten den Standpunkt, dass die letzten beiden Formulierungen demselben Gottesbeweis zugehören).

Diese dritte Möglichkeit – der also dem ersten Gottesbeweis gleichkommt – wird durch eine *Begriffsanalyse* vorbereitet. Descartes analysiert nun also den Begriff der *Idee* selbst. Wenn man die Ideen als Weisen des Denkens oder Bewusstseinsmodi versteht, sind sie alle gleich, alle gehen auf die gleiche Art aus mir hervor. Wenn man die Ideen jedoch als Abbilder versteht, die ein Ding vertreten („repräsentieren“), dann unterscheiden sie sich alle voneinander. Dieser Unterschied betrifft näherhin ihre jeweilige „objektive Realität“.

Objektive Realität = das Sein des Gegenstandes *im Verstande* (so drückt sich Descartes in den Antworten auf die ersten Einwände aus);

Formale Realität = das *äußere* Sein des Gegenstandes.

Das bedeutet, dass Ideen, die etwa Substanzen repräsentieren, mehr objektive Realität enthalten als Ideen, die Akzidenzien (oder Modi) beinhalten. Und dementsprechend wäre die Idee Gottes (die über alle Attribute in höchster Vollkommenheit verfügt) jene Idee, die am meisten objektive Realität enthält.

An dieser Stelle fügt Descartes ein wichtiges Prinzip ein – nämlich das von ihm formulierte *Kausalprinzip*, wonach der Grund von etwas mindestens genauso viel Realität haben muss wie dessen Wirkung. Daraus folgt einerseits, dass nichts aus nichts entstehen kann; und andererseits, dass das Vollkommenere nicht aus dem weniger Vollkommenen folgen kann. Dies gilt sowohl für die formale als auch für die objektive Realität (s. o.). Und das gilt genauso auch für das objektiv Reale in Bezug auf das formal Reale, denn dieses hat für Descartes einen höheren Rang, eine höhere ontologische Dignität, als jenes. Damit wird auch gesagt, dass die Ideenreihe ein formal Reales als letzte Ursache haben muss.

Was folgt hieraus? Dass, wenn ich eine Idee habe, deren objektive Realität dermaßen groß ist, dass sie ihren Grund nicht mir verdanken kann (weil meine Endlichkeit ihr gegenüber zu ohnmächtig ist), es noch etwas Existierendes außer mir geben muss, das Grund dieser Idee ist, und ich somit nicht allein auf der Welt sein kann; umgekehrt, dass, wenn keine solche Idee in mir angetroffen werden kann, ich nicht sicher sein kann, ob ich nicht allein auf der Welt bin. Über die Frage nach dem Vorrang zwischen *genius malignus* und *cogito* hinaus geht es nun also auch um die Frage nach der möglichen Zurückweisung des Solipsismus. Auf beide Fragen soll der Gottesbeweis eine Antwort liefern.

Descartes stellt nun auf, dass von den Ideen sinnlicher Dinge, geistiger Dinge, sowie von denen von Tieren, von Menschen usw. das Ich selbst – sofern es sich dabei freilich auf die ihm eingeborenen Ideen (wie die der Größe, der Ausdehnung, der Dauer, der Zahl, der Substanz usw.) stützt – die Ursache sein kann. Er geht also verschiedene Ideengruppen durch, um zu zeigen, dass sie alle (auf eine jeweils unterschiedliche Art und Weise) auf das Ich zurückzuführen sind.

Erste Ideengruppe: die sinnlichen Qualitäten (diese sind undeutliche Ideen der Körperdinge). Bei den sinnlichen Qualitäten wie den Farben, den Tönen, der Wärme usw. bleibt unausgemacht, ob sie überhaupt existieren oder nicht vielmehr bloßer Schein sind – Descartes spricht in diesem Falle von einer möglichen „materiellen Falschheit“ (bei der etwas repräsentiert wird, obwohl es gar nicht existiert). Das Ich ist in diesem Falle insofern Urheber dieser Ideen, als sie aus dem Nichts herrühren, d. h., da das Nichts laut Descartes ja keine Realität an sich hat, von mir, sofern meiner Natur etwas ermangelt (und diese somit nicht vollkommen ist).

Zweite Ideengruppe: die Ideen der Substanz, der Dauer, der Zahl usw. (diese sind die klaren und deutlichen Ideen der Körperdinge, die eingeboren sind). Die Idee der Substanz (die ich als Denkendes ja bin) wird gleichsam auf die äußeren Substanzen übertragen („transférer“) (cf. Kant). Descartes sieht die denkende Substanz als ontologisch „höher“ an als die ausgedehnte Substanz. (Wie ist das aber vereinbar mit der Auffassung, dass die formale Realität höhere ontologische Dignität hat als die objektive Realität?)

Dritte Ideengruppe: die Ideen der wesentlichen Attribute Ausdehnung, Ort, Bewegung usw. Hier ist die Situation ein wenig komplizierter, da diese Ideen nicht „formal“ (also real) in der denkenden Substanz enthalten sind. Aber dennoch wendet Descartes die gleiche Argumentation an wie für die Idee der Substanz (er bezeichnet die Weise des Enthaltenseins dieser Ideen im Ich als „eminent“ [was quasi ein Synonym für „potenziell“ (im Gegensatz zu „aktuell“) ist]). Auch hier spielt also der ontologische Vorrang der denkenden vor der ausgedehnten Substanz eine entscheidende Rolle.

Fazit: Sowohl für die klaren und deutlichen Ideen der körperlichen Dinge, als auch für die der wesentlichen Attribute und für die der undeutlichen Ideen der Körperdinge (= sinnliche Qualitäten) kann das Ich (= Geist) als Grund angesetzt werden. Diese Ideen haben also ihren Ursprung in ihm.

Wie steht es nun um die Idee Gottes? Gott ist eine unendliche allmächtige Substanz, durch die alles Seiende hervorgebracht wird. Die Idee davon kann nicht aus mir (qua endlicher Substanz) stammen. Also stammt sie von Gott selbst (qua „formale Realität“). Also existiert Gott. Gott ist der notwendige Grund seiner Idee. Dieser Gottesbeweis fußt auf Descartes’ Kausalprinzip. Zählen wir die einzelnen Schritte noch einmal auf eine andere Art auf:¹⁷

- 1/ Ich habe Ideen von Gegenständen.
- 2/ Jede Idee besitzt eine formale und eine objektive Realität.
- 3/ Eine Idee besitzt ebenso viel objektive Realität, wie der von ihr repräsentierte Gegenstand an formaler Realität besitzt, falls er existiert.
- 4/ Alles, was ist, hat eine Ursache; das gilt auch für die objektive Realität einer Idee.
- 5/ Die Ursache einer Idee muss mindestens ebenso viel formale Realität besitzen wie die Idee an objektiver Realität besitzt.
- 6/ Ich habe¹⁸ eine Idee von Gott.

¹⁷ Diese Aufzählung befindet sich bei A. Schmidt in R. Descartes, *Meditationen*, A. Schmidt (Hsg.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, S. 279.

¹⁸ Die Tatsache, dass ich eine Idee von Gott *habe*, dass sie also *gegeben* ist, ist der Grund dafür, dass Descartes hier von einem „aposteriorischen Gottesbeweis“ sprechen kann. Da in der fünften Meditation hingegen vom *Begriff* Gottes ausgegangen wird, handelt es sich dort um einen „apriorischen Gottesbeweis“. In seinem Gespräch mit Burman über die dritte Meditation sagt Descartes explizit, dass er in dem in der fünften Meditation geleisteten Gottesbeweis „a priori verfährt“ (*procède a priori*),

- 7/ Gott besitzt unendliche formale Realität, falls er existiert.
- 8/ Die Idee Gottes besitzt also unendliche objektive Realität.
- 9/ Ich selbst besitze nur endliche formale Realität.
- 10/ Ich kann also nicht die Ursache der objektiven Realität der Idee Gottes sein.
- 11/ Nur Gott besitzt unendliche formale Realität, falls er existiert.
- 12/ Nur Gott kann also Ursache der objektiven Realität der Idee Gottes sein.
- 13/ Also existiert Gott.

Absolut zentral dabei ist, dass die Erkenntnis des Unendlichen der Erkenntnis des Endlichen *vorausgeht*. Die Erkenntnis Gottes fundiert die des cogito. Daher wird jetzt auch die ganze Tragweite des Zweifels deutlich. Ich kann nur deshalb zweifeln (also einen „Mangel“ haben), weil dem eine notwendige Erkenntnis (die komplementäre „Vollkommenheit“ bzw. „Fülle“) zugrunde liegt. Damit wird auch der erste Schritt einer Begründung des cogito geliefert. Descartes unternimmt es nun, zu erklären, weshalb und inwiefern diese Idee Gottes notwendig jede Erkenntnis fundiert.

Die Idee Gottes unterscheidet sich schon einmal dadurch von jenen, die eine „materielle Falschheit“ haben (also im Nichts, im Mangel des Ich, ihren Ursprung haben), dass sie ganz klar und deutlich ist und in allerhöchstem Maße objektive Realität aufweist. Alles, was eine positive Qualität aufweist, ist somit auch in der Idee Gottes enthalten.

Die Unendlichkeit Gottes kann zwar begriffen (*conçu*) nicht aber verstanden (*compris*) werden, da Gott unendlich, das Ich aber endlich ist. Diese Endlichkeit ist ein essenzieller Mangel, der nur durch die Erkenntnis Gottes überwunden werden kann. *Wenn* ich aber etwas klar begreifen kann, *wenn* ich in etwas eine Vollkommenheit erblicken kann, dann *nur insofern, als* es formal und in eminenter Weise (also potenziell) in Gott enthalten ist. Und das Vollkommenste ist auch das, was am klarsten erkannt werden kann (so der gnoseologische Grundoptimismus, könnte man sagen, den Descartes auch etwa mit Leibniz teilen wird), weil das Unendliche als Verstehenshorizont dem Endlichen vorausgeht. Die Idee Gottes ist in der Tat die wahrste, klarste und deutlichste Idee aller Ideen, die überhaupt im Ich sein können – und durch sie wird dann jede endliche Kenntnis gewährleistet.

Auf den Einwand, dass das Ich *potenziell* über die Idee Gottes verfügen könnte, antwortet Descartes Folgendes: 1/ In Gottes Idee ist nichts bloß potenziell, sondern alles ist aktuell und wirklich; 2/ Gottes Unendlichkeit ist ebenfalls aktuell und nicht nur gradweise von Potenz zu Aktualität zu begreifen; 3/ das objektive Sein kann nur von einem formalen oder aktuellen Seienden hervorgebracht werden, nicht jedoch von einem bloß potenziell Seienden.

Der Realismus oder Thomismus (welcher der sinnlichen Erkenntnis verhaftet ist) stellt sich nun aber wieder ein, sobald man die Aufmerksamkeit schleifen lässt. Aus diesem Grund – das heißt zur Erhärtung des bereits Aufgewiesenen – vollzieht Descartes nun einen *zweiten Gottesbeweis*, der nicht mehr Gott als Idee seiner selbst auffasst, sondern als Grund vom Ich, das die Idee Gottes hat. – Diese zweite Beweisführung bezeichnet Alquié als „Beweis a contingentia mundi“¹⁹, der auf das einzig gewiss Seiende, nämlich

während die beiden (sic!) Gottesbeweise der dritten Meditation von der Idee Gottes als einer „Wirkung (effet)“ ausgehen.

¹⁹ So nannte bereits Leibniz diesen Beweis, der dann von Kant, der ihn wiederum als „kosmologischen Gottesbeweis“ bezeichnet hat, harsch kritisiert wurde.

eben auf das Ich, angewendet wird. Arbib sieht in ihr vielmehr eine „reductio ad absurdum“. Ich würde eher dieser letzteren Auffassung zustimmen. –

Kann ich, sofern ich die Idee Gottes habe, überhaupt existieren, wenn es gar keinen existierenden Gott gibt? Um aufzuweisen, wem ich in diesem Fall meine Existenz zu verdanken hätte, geht Descartes wiederum verschiedene Möglichkeiten durch. Das ist ein Ausschlussverfahren – daher ist der Beweis tatsächlich eine „reductio ad absurdum“.

1/ *Das Ich BRINGT SICH SELBST HERVOR.* Wenn ich die Existenz mir selbst zu verdanken hätte, würde ich an nichts zweifeln und würde auch nichts ermangeln. Ich wäre dann Gott gleich. Wenn es nun aber sich selbst und seine Idee von Gott selbst hervorbringt, warum gibt es sich dann nicht auch alle *Vollkommenheiten*, also die *Modi* der Substanz, deren Idee es hat? Dass es nach zusätzlichen Vollkommenheiten *verlangt* (Bsp.: Kenntnisse, die ich bisher noch nicht erlangt habe), beweist, dass es sich selbst *nicht* hervorgebracht haben kann. (*Dass* es sich aber auch wirklich und *unweigerlich* alle Vollkommenheiten, deren Idee es hat, geben will, wird erst im Anhang zu den „zweiten Antworten“ (Axiom VII) ausdrücklich festgelegt.)

2/ *Das Ich war je schon so, wie es jetzt ist – OHNE EINE GÖTTLICHE ODER SONSTIGE URSACHE.* Diese Möglichkeit wird durch Natur und Struktur der „Lebenszeit“²⁰ widerlegt. Diese besteht aus einzelnen, unendlich teilbaren Segmenten.²¹ Im Übergang vom einen zum anderen ist die Existenz des Ich nicht gewährleistet, weil diese Teile voneinander *unabhängig* sind. Daraus folgt, dass das Ich sich nur durch kontinuierliche Schöpfung (*creatio continua, création continue*) im Sein erhalten und durchhalten kann. Die Erhaltung einer Substanz muss laut Descartes als Schöpfung aufgefasst werden. Und diese setzt einen schöpferischen Gott voraus. Also existiert Gott.²² Wir haben somit den gleichen Fall wie zuvor: Wenn das Ich sich selbst verursachte, gäbe es sich auch alle Vollkommenheiten, deren Idee es hat (in diesem Fall: seine zeitliche Struktur [wobei die Zeit, wie gesagt, unendlich teilbar ist]).

3/ *Das Ich wird nicht von Gott hervorgebracht, sondern es hat eine ANDERE URSACHE.* Hier sind laut Descartes drei Fälle denkbar: a/ die Ursache ist unvollkommener als Gott; b/ die Ursache besteht aus einem Zusammenspiel mehrerer Ursachen; c/ die Ursache kommt der Kausalität der Eltern gleich.

a/ Die erste Möglichkeit wird einerseits durch Descartes' Kausalprinzip widerlegt. Andererseits, wenn man annähme, dass jene andere Ursache sich selbst hervorbrächte, dann verfielen man in den gleichen Fall wie zuvor (und sie wäre dann doch gottgleich); und wenn man annähme, dass sie ihrerseits eine andere Ursache hätte, dann müsste man auch hierfür eine Ursache finden und so weiter und man verfielen in einen unendlichen Regress, der wiederum auf Gott als letzte Ursache hinauslief.

b/ Eine Mehrzahl an Ursachen entfällt laut Descartes deshalb, weil Gottes Vollkommenheit in seiner *Einfachheit* (welche die Identität aller Vollkommenheiten

²⁰ Diese wurde dem Ich ja bereits in der zweiten Meditation zugesprochen.

²¹ An dieser Stelle wird deutlich, wie revolutionär Descartes' Zeitauffassung ist. Bis zu Descartes wurde Zeit – im Gefolge Platons – als „Bild der Ewigkeit“ verstanden. Sie wurde also von einem vorausliegenden *Sinngehalt* her gedacht. Descartes entleert die Zeit gleichsam voll und ganz. Gerade diese Desubstanzialisierung, d. h. die Reduzierung der Zeit auf leere, voneinander unabhängige Punkte, macht den modernen Charakter seiner Zeitauffassung aus.

²² Man könnte somit hierin einen dritten Gottesbeweis sehen, der sich schlicht aus der Struktur des „tempus vitae“ ergibt.

gewährleistet) besteht. Diese Hypothese wird also durch das Wesen Gottes selbst widerlegt.

c/ Die Eltern sorgen lediglich dafür, dass die *materielle* Grundlage gegeben ist, in die der Geist (also das Ich) eingeschlossen ist. Das Ich ist aber ein Denkendes, und dieses sowie seine kontinuierliche Schöpfung gehen nicht auf die Eltern zurück. Also muss laut Descartes die Existenz Gottes als Grundlage des Ich, sofern es die Idee Gottes hat, angenommen werden.

Wie kommt es nun aber dazu, *dass* das Ich überhaupt die Idee Gottes hat? Sie kann nicht aus den Sinnen stammen, denn sie präsentiert sich nicht – so wie die Sinnenerkenntnis – wider Erwarten. Sie ist auch kein bloßes Erzeugnis des Geistes, denn sie lässt sich weder vergrößern noch verringern noch sonstwie durch den Geist verändern. Sie kann also nur wie die Idee des Ich selbst *eingeboren* sein.

Darüber hinaus setzt Descartes aber noch die Idee Gottes mit dem cogito selbst überhaupt in einen engsten Zusammenhang. *Sofern* ich mich als endlich, unvollkommen und abhängig begreife, erkenne ich auch, dass die Instanz, von der ich abhängе, diejenigen Vollkommenheiten besitzt, von denen ich bloß das unvollkommene Abbild bin (so ist jedenfalls zu verstehen, dass Descartes sich hier auf die Bibelstelle [Genesis 1, 26] bezieht, in der gesagt wird, dass „Gott den Menschen zu seinem Bilde schuf“).

Damit wird dann auch abgewehrt, dass Gott ein Täuschergott sein könne, denn die Täuschung ist eine Unvollkommenheit und Gott ist ja ein absolut vollkommenes Wesen. – Die *veracitas Dei* (Gottes Wahrhaftigkeit) wird hier also nicht nur auf einer theoretischen, sondern auch auf einer praktischen Ebene hergeleitet. – Durch diese Aufweisung des Wesens Gottes wird der *genius malignus* endgültig vernichtet.

Das durch den Zweifel und die Hypothese des *genius malignus* verlorene Sein wurde somit jetzt wiedererlangt – daher die Freude, Bewunderung und Anbetung der göttlichen Majestät, mit der diese dritte Meditation (wiederum in religiösen Worten) schließt.

Fazit: Wieviel Beweise gibt es nun also in der dritten Meditation? Meines Erachtens stellt es sich so dar, dass in der Tat *drei unterschiedliche Antworten* auf die Frage, wie die Idee Gottes in das Ich gelangt, gegeben werden und es somit durchaus gerechtfertigt ist, von *drei* Gottesbeweisen zu sprechen.²³ Die Idee Gottes gelangt in das Ich

1/ durch einen Prozess, der sich durch das *Kausalprinzip* erklären lässt;

2/ durch das, was die „*creatio continua*“ ermöglicht, die der Tatsache unserer „*Lebenszeit*“ notwendig zugrunde liegt (und diese *creatio continua* ist nur durch Gott möglich);

3/ und durch die Tatsache, dass die *angeborene Idee der Unendlichkeit* mir von Gott eingelegt worden sein muss.

²³ Descartes selbst spricht allerdings im Gespräch mit Burman ausdrücklich von *zwei* Beweisen.

Vierte Meditation

In dieser vierten Meditation soll es um das „Wahre“ und um das „Falsche“ gehen. Der Geist ist viel deutlicher erkennbar als der Körper. Im und durch den Zweifel, der mich als unvollständig und abhängig enthüllt, wird die (sich als schlechthin gegeben erweisende) Idee Gottes einsichtig, die ein Sein offenbart, das vollständig und unabhängig ist. Aus dieser Idee, die meine Existenz impliziert, folgt unmittelbar die Existenz Gottes²⁴ und die Erkenntnis meiner Abhängigkeit von ihm. Von hieraus soll nun auch die Erkenntnis der Welt und ihrer Gegenstände entwickelt werden.

Vorbereitend muss zunächst geklärt werden, wo der Irrtum und die Täuschung herrührt. Das Täuschen ist ein Vermögen, das Gott zukommen mag; täuschen zu *wollen*, ist dagegen eine Schwäche, die Gott nicht zugeschrieben werden kann. Daher können meine Täuschung und mein Irrtum nicht (vorsätzlich) von Gott stammen.²⁵

Der Irrtum muss also von mir selbst kommen. Aus diesem Grunde müssen jetzt meine eigenen Vermögen untersucht werden (was *avant la lettre* an Kants kritizistisches Verfahren erinnert). Descartes beginnt mit dem Vermögen zu urteilen. Wenn dieses sachangemessen angewandt wird, ist der Irrtum nicht möglich (da auch hier Gott mich nicht täuschen wollen kann). Woher kann also der Irrtum herkommen? Descartes antwortet: nicht von Gott, sondern von der Tatsache, dass ich „gleichsam ein Mittleres zwischen Gott und dem Nichts“ bin. Der Irrtum rührt somit von einem Mangel, von meiner Teilhabe an Nichts und Nicht-Sein. Mein Vermögen zur wahren Erkenntnis ist in mir schlicht und einfach *endlich*.

Der Irrtum ist aber nicht bloß eine Art Verneinung einer Vollkommenheit in mir (also eine Verneinung meiner Unendlichkeit), sondern auch ein Mangel – ein Mangel einer Erkenntnis, die ich doch haben sollte. Ist *er* Gott zuzuschreiben? Vielleicht mag Gott mich so geschaffen haben, dass ich mich *auch* irre – womit wir wieder zu der bereits behandelten Frage kämen, ob es nicht auch in Gottes Macht liegen kann oder gar muss, mich mit einem Vermögen zu irren ausgestattet zu haben.

Die Zweckhaftigkeit von Gottes Schöpfungen hat aber in dieser Untersuchung nichts zu suchen – weil Gottes Zwecke undurchdringbar sind. Es besteht schlicht ein zu großer Abstand zwischen Gottes unendlicher Natur und der endlichen Natur des Menschen, sodass es sinnlos ist, sich über sein Werk zu wundern. Vielmehr sollte man berücksichtigen, auch wenn das nicht weniger undurchdringbar ist, dass mein Geschick an das Universum und insbesondere an *alle* seine anderen Teile geknüpft ist. Leibniz' Idee einer Monadengemeinschaft wird hier vorweggenommen.

Descartes setzt sodann die Analyse der Erkenntnisvermögen fort. Dabei stellt er heraus, dass bei der Frage nach dem Grund von Fehler und Täuschung in Wirklichkeit *zwei* Vermögen ins Spiel kommen: der Verstand und der freie Wille. Durch den Verstand wird weder bejaht noch verneint, sondern werden die Ideen nur begriffen – im strengen

²⁴ Dies ist aber in der vorigen Meditation nicht so eindeutig herausgestellt worden, sondern nimmt vielmehr die Regula XII wieder auf, in der es heißt, dass Gottes Existenz aus der meinigen folgt: „Je suis, donc Dieu est (sum, ergo Deus est)“. Daher Lauths „zweites Argument“ „Sum/ergo Deus est“ (*Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München/Salzburg, Anton Pustet, 1965, S. 24), das freilich angesichts dessen, was in der dritten Meditation entwickelt wird, nur haltbar ist, wenn es auf der Ebene des Denkens und des Erkennens verbleibt.

²⁵ Hier wird wiederum die *veracitas Dei* in Anspruch genommen – auch wenn das terminologisch nicht explizit zum Ausdruck kommt.

Sinne ist hierbei kein Fehler möglich. Entweder hat er eine Idee oder er hat sie nicht. Er kann ihr aber nicht ermangeln (weil das bereits voraussetzen würde, dass er doch zumindest – denkbarerweise – einen Bezug zu ihr hätte). Deswegen ist der Verstand – in seinen engen Grenzen – vollkommen, und der Irrtum kann nicht von ihm herrühren (was ja eine Verfehlung in Gottes Schöpfung bedeuten würde). Man kann also – wie zum Beispiel Alquié – sagen, dass ich mich nicht über die Endlichkeit meines Verstandes zu beklagen brauche, weil Gott mir ja auch keinen unendlichen Verstand geben musste.

Was den Willen angeht, stehen die Dinge genau umgekehrt. Ich brauche mich nicht über die Endlichkeit meines Willens zu beklagen, weil uns Gott gerade einen unendlichen Willen gegeben hat! An ihm lässt sich in der Tat ablesen, dass ich Gottes Abbild bin, denn „formal“ betrachtet ist mein freier Wille nicht geringer als seiner (die *libertas indifferentiae* als „niedrigster Freiheitsgrad“ kann nur dann angenommen werden, wenn meine Wahl nicht durch die Vernunft erhellt wird; in letzterem Fall bin ich frei, ohne indifferent zu sein²⁶).

Der Irrtum entstammt somit nicht *vom Verstand allein* und auch nicht *vom Willen allein*, da beide einwandfrei operieren und hierdurch auch die Unfehlbarkeit der göttlichen Schöpfung dieser Vermögen bezeugt wird. Das Feld des Willens ist jedoch viel umfangreicher als das des Verstandes. Der Fehler rührt somit daher, dass beide nicht in denselben Grenzen einbehalten werden. Damit wird aber nicht behauptet, dass der Wille sich einfach über das Gebiet des Verstandes erstreckt, sondern dass der Wille (eben irrümlicherweise) bejaht, was der Verstand gar nicht darzulegen vermag. Hierdurch wird also der Irrtum erklärt.

Das *lumen naturale* lehrt, dass die Verstandeserkenntnis je der Willensbestimmung vorausgehen muss. Der Mangel (in dem der schlechte Gebrauch des Willens [dem Bejahen oder Verneinen eines Urteils über eine Sache] besteht) ist allein *mir* zuzuschreiben, nicht aber Gott.²⁷ Descartes zählt all die Meriten auf, für die Gott für das zu loben ist, was er mir hat zukommen lassen. Dazu zählt insbesondere auch die Vollkommenheit, die darin besteht, dass ich mich irren kann;²⁸ wäre das nämlich nicht der Fall, dann wäre ich ein bloßer intellektueller Automat (siehe hierzu den Briefwechsel Descartes' mit Mesland). Dieses Geschenk der Freiheit ist keine Unvollkommenheit Gottes; wohl aber ist es meine Unvollkommenheit, wenn ich von meiner Freiheit in Bezug auf das vom Verstande Erkannte keinen richtigen Gebrauch mache.²⁹

Descartes insistiert auf dem Gedanken, dass, wenn mir Gott auch nicht das Vermögen gegeben hat, *niemals* zu irren, er mir zumindest das Vermögen gegeben hat, mein Urteil *zurückzuhalten*, solange ich von dem zu Erkennenden keine klare Erkenntnis habe – genau hierin besteht Descartes' Methode (nämlich das zu beachten, was mich vor dem Irrtum bewahrt). Descartes hält also fest, was man (auch hier) seine „kritizistische Doktrin“ nennen könnte: das Bewusstsein dafür zu schärfen, dass der Wille über das Reich des Verstandes hinausgehen *kann* und deswegen niemals ein Urteil über Gegenstände gefällt werden darf, deren Wahrheit nicht klar eingesehen wird, d. h., dass

²⁶ Dieser Auffassung wird dann Spinozas Begriff der Freiheit entsprechen.

²⁷ Da Gott aber natürlich auch die Ursache der Anwendung meiner Erkenntnisvermögen (Verstand, Willen usw.) ist, besteht hier freilich eine Schwierigkeit.

²⁸ Somit ist die Eröffnung des Wahrheitsraums untrennbar an jene des Raums des Irrtums gebunden.

²⁹ Man muss also das Vermögen, getäuscht werden zu können, vom Vermögen, sich zu irren, unterscheiden. Ersteres steht in der Allmacht Gottes, letzteres ist eine meiner Unvollkommenheiten.

Zurückhaltung im Urteilen geübt werden muss. Das ist für Descartes kein bloß negatives „Kriterium“ (bzw. „Requisit“), sondern auch eine positive Grundlage für die Erkenntnis der Wahrheit, die ihm künftig bei der Orientierung des Denkens und des Erkennens – und dabei selbstverständlich auch der Fehlervermeidung – dienlich sein soll.

Fünfte Meditation

Nachdem Descartes das Ich und Gott behandelt hat, geht es nun um Erkenntnis der materiellen Dinge. Die fünfte Meditation wird zumindest in einem ersten Umriss ihr Wesen,³⁰ die sechste dann ihre Existenz zum Thema haben.

Descartes wendet sich, um dieses Wesen zu fassen, den essenziellen *Quantitäten* zu, nachdem in der vorigen Meditation mit der „realitas“ (Sachhaltigkeit) die essenzielle *Qualität* erfasst wurde. Diese essenziellen Quantitäten sind: Ausdehnung, Größe, Gestalt, Situation, Bewegung, Dauer. Diese sind in ihrer Allgemeinheit und in ihrer Besonderheit in Evidenz erkennbar, da sie eingeboren sind.

Descartes reflektiert sodann die Seinsart der mathematischen Entitäten, sofern diese die *Korrelate* der gerade aufgezählten Ideen im Geist sind. Diesen Entitäten muss irgendwie ein Sein zukommen, da es wahre Erkenntnis davon gibt, „denn es ist ganz evident, dass alles, was wahr ist, etwas ist und ich ja bereits ausführlich bewiesen habe, dass alles, was ich klar und deutlich erkenne, wahr ist“. Wenn sich nun das Sein dieser Entitäten verständlich machen lässt, dann kann auch die Brücke hin zu den materiellen Dingen geschlagen werden. Wir haben hier also sozusagen folgende Reihe:

Essenzielle Qualität (realitas) – essenzielle Quantitäten – materielle Dinge

Wenn jetzt aber, unterstreicht Descartes, ich – wie das an der Mathematik deutlich gemacht werden kann – aus meinem Denken eine Idee von etwas gewinnen kann und wenn das an diesem Etwas klar und deutlich Erkannte darum auch existiert,³¹ lässt sich daraus dann nicht, so fragt er weiter, ein (weiterer) Gottesbeweis entwickeln?³² Denn ich besitze ja die Idee Gottes mindestens ebenso deutlich, wie ich über die Idee mathematischer Entitäten verfüge. Und diese Idee Gottes schließt dessen Existenz mit

³⁰ Bei der Betrachtung dieses Wesens beschränkt sich Descartes in Wirklichkeit allerdings nur auf dessen gleichsam mathematische Grundlage (= Gegenstand der „mathesis universalis“) sowie auf das, was sich dann daraus für die Existenz Gottes ergibt.

³¹ Es kann nicht stark genug betont werden, dass Descartes hier aufstellt, dass das, was wahr ist, d. h., was klar und deutlich erkannt wird, dadurch auch *ist*. Fichte wird diesen Gedanken in der *Wissenschaftslehre von 1804/II* wieder aufnehmen.

³² Wie dieser Gottesbeweis zu jenem, bzw. jenen in der dritten Meditation steht, ist in der Forschung sehr umstritten. Für Gueroult steht der Gottesbeweis der dritten Meditation höher als der aus der fünften Meditation. Gouhier sieht das genau umgekehrt. Es spricht viel dafür, die in Descartes' *Meditationen* dargelegte Reihenfolge auch als systematisch begründbar und begründet anzusehen. In der dritten Meditation wird nämlich durch den Gottesbeweis ein „transzendentaler Raum“ (dieser Begriff ist natürlich nicht von Descartes) eröffnet, auf der Grundlage dessen allererst jedwede begriffliche Verfahrensweise vollzogen werden kann (und der ontologische Gottesbeweis in der fünften Meditation geht ja in der Tat auch vom Begriff Gottes aus). Wie dem auch sei, Descartes wird sich in der gesamten fünften Meditation erneut dieser Frage nach Gottes Existenz hingeben und erst in der sechsten Meditation – dann aber ausführlich – auf die körperlichen Dinge zurückkommen.

ein. Descartes geht jetzt also diesen Umweg über einen neuen Gottesbeweis, der die gesamte fünfte Meditation ausfüllen wird.

Man könnte hier zunächst einen Sophismus vermuten. Denn für jeden anderen Gegenstand wird ja stets die Existenz vom Wesen getrennt – warum sollte das nicht auch für Gott gelten? Descartes antwortet, dass eine aufmerksame Betrachtung ergibt, dass die Existenz nicht weniger zu Gottes Wesen gehört wie die essenziellen Bestimmungen eines Dreiecks zu dem Dreieck selbst oder wie das Tal zu einem Berg. Aber genauso wie aus der Tatsache, dass zum Wesen des Bergs das Tal gehört, noch nicht folgt, dass auch überhaupt ein Berg *existiert*, kann auch hier gefragt werden, ob das so bestimmte Wesen Gottes seine Existenz tatsächlich verbürgt. Ist die Tatsache, dass ich Gott in seinem Wesen als notwendig existierend *begreife*, auch eine Garantie für seine *Existenz*? Wie könnte mein Denken der Dinge einen Bezug zur Notwendigkeit dieser Dinge *selbst* haben oder sie ihnen auferlegen? Ist das nicht in der Tat ein offensichtlicher Sophismus?

Anstatt in dieser Konstellation einen Sophismus einzuräumen, macht Descartes sich aber vielmehr daran, diesen *Einwand* selbst als sophistisch zu brandmarken. Man kann die Fälle Begriff Berg-Tal/Existenz von Berg und Tal und Gottes Wesen/Gottes Existenz nicht miteinander vergleichen. Die Existenz gehört laut Descartes *intrinsisch* zu der Definition Gottes und man kann daher hier nicht, wie in dem Beispiel von Berg und Tal, *von außen* an die Frage nach seiner Existenz herangehen. Es gehört zur *Notwendigkeit* Gottes und seiner Existenz, ihn eben als existierend zu begreifen. Er kann somit seinem Wesen nach gar nicht anders als existierend begriffen werden, was für Berg und Tal selbstverständlich so nicht gilt.

Descartes erklärt noch einmal sein Argument: Die Idee ist *nicht*, dass behauptet würde, man nähme frei gewisse Vollkommenheiten Gottes an und die Existenz sei eine von ihnen – woraus dann (trivialer Weise) Gottes Existenz folgte. (Descartes gibt das Beispiel von der Annahme, alle vierseitigen Figuren ließen sich in einen Kreis einschreiben, was ja falsch ist, da das für den Rhombus nicht gilt, und unterstreicht, dass die genannte Idee zu eben demselben falschen Muster gehört.) Man kann hier überhaupt nicht frei zwischen verschiedenen Perfektionen unterscheiden, von denen einige näher in Augenschein genommen würden und andere nicht. Die Existenzzuschreibung oder -verweigerung ist in keiner Weise der freien Willkür überlassen. Es besteht vielmehr eine absolute Zusammengehörigkeit von Gottes Essenz und seiner Existenz. Das ändert freilich nichts daran, dass ich gar nicht alle Vollkommenheiten Gottes überschauen kann.³³

Diese Essenz wird von Descartes als Bild einer „wahren und unwandelbaren Natur“ bezeichnet. Sie hat vier Hauptzüge (Existenz, Einzigkeit, Ewigkeit, Vollkommenheit):
1/ Gott allein ist – was alles denkbare Seiende angeht – dadurch ausgezeichnet, dass die *Existenz seinem Wesen zukommt*.

2/ Gott ist innerhalb allem denkbaren Seienden *einzig* (es kann nicht mehrere Götter geben, die dieses Wesen haben).

3/ Gottes Existenz schließt ein *ewiges* Existieren ein.

4/ Gott hat alle Eigenschaften in *Vollkommenheit*.

³³ Kants Kritik am vermeintlichen ontologischen Gottes„beweis“ trifft Descartes insofern nicht, als es sich hierbei gar nicht um einen *Beweis*, sondern im Grunde um die Klärung des Sinnes der Idee Gottes handelt (auch wenn Descartes selbst freilich – zumindest in der französischen Übersetzung – von einem „demonstrativen Beweis“ spricht).

Diese wahre und unwandelbare Natur wird klar und deutlich erkannt, klarer und deutlicher als jede andere denkbare Erkenntnis (auch wenn die Erkenntnis dieser Wahrheit eine „große Anstrengung des Geistes“ erfordert hat). Hiermit wird das Kriterium für eine vollkommen gewisse Erkenntnis noch einmal bestätigt. Ohne diese besteht immer wieder die Gefahr, der Unklarheit und Undeutlichkeit der Sinnenerkenntnis zu verfallen.

Ganz am Ende kommt Descartes noch einmal auf das Traumszenario zurück und fragt, ob all das Erreichte nicht doch ein Traum sein könnte. Descartes hält dem das *Evidenzprinzip* entgegen, das für ihn die Wahrheit verbürgt und die Möglichkeit des Traums verwirft. Wahrheit und Gewissheit der Wissenschaft hängen allein von der Erkenntnis des wahren Gottes ab. Diese Wissenschaft ist die metaphysische, die mathematische und die physikalische. Von den beiden ersteren war schon ausführlich (vor allem in den Meditationen III-V) die Rede (sofern insbesondere Gott zum Thema gemacht wurde). Da letztere (die freilich ebenfalls mathematisch ist) auf die körperliche Natur geht, liegt es nun an der sechsten und letzten Meditation, davon zu handeln und ihre Existenz zu erweisen.

Sechste Meditation

Die sechste Meditation verschreibt sich also der Frage nach der Existenz der stofflichen Dinge. Dabei wird auch die „wirkliche Unterscheidung“ von der menschlichen Seele und dem menschlichen Körper sowie das Problem, warum die Natur manchmal fehlerhafte Lehren vermittelt, explizit zur Sprache kommen.

Aus zwei Gründen lässt sich bereits die *Möglichkeit* der Körperdinge darlegen. Zum einen kann man sie als die Gegenstände der Beweise der Geometrie ansehen (sofern eben vorausgesetzt wird, dass die Welt in geometrisch-mathematischer Sprache verfasst ist). Dadurch werden sie – zumindest formal – klar und deutlich begriffen. Und was auf diese Art begriffen wird, muss – so lautet Descartes’ neue These – auch von Gott hervorgebracht worden sein, also existieren. Auch vorher wurde ja bereits im Zusammenhang mit der Frage nach meiner und nach Gottes Existenz aufgestellt, dass das klar und deutlich Erkannte darum auch *ist*; nun weitet Descartes dieses Argument auch auf das körperlich Seiende außer mir aus. Das ist also das erste Argument für die Existenz der Körperdinge.

Zum anderen lässt sich jene Möglichkeit auch durch das Operieren der Einbildungskraft belegen. Diese besteht nämlich in der Anwendung des Erkenntnisvermögens auf den zu erkennenden Körper, wodurch evidentermaßen dessen Existenz vorausgesetzt wird. – Im Abschnitt des Gesprächs mit dem jungen Theologiestudenten Frans Burman (1648) über die sechste Meditation wird Descartes noch einmal unterstreichen, dass in der Einbildung die Seele allein (also ohne Einwirkung von außen) die Bilder der abwesenden Gegenstände in der Zirbeldrüse³⁴ beschreibt, bzw. dass darin die äußeren Dinge im Gehirn dargestellt („repräsentert“) und gebildet („formiert“) werden. –

³⁴ Diese Drüse, „Epiphyse“ oder „Glandula pinealis“ genannt, hat nicht die Funktion, die Descartes ihr zugeschrieben hat (nämlich die Einwirkung des Körpers auf den Geist konkret zu ermöglichen). Bemerkenswerter Weise beeinflusst sie jedoch den Wach-Schlaf-Rhythmus, was ja im Zusammenhang mit Descartes Grundanliegen auch nicht zu vernachlässigen ist. Darüber hinaus ist es scheinbar so, dass sie auch bei der Geburt und im Moment des Ablebens aktiv ist.

Descartes erläutert näher das Wesen der Einbildungskraft. Durch die Einbildung wird vergegenwärtigt, was durch den Verstand lediglich gedacht wird (die Nähe zu Kants Anschauungsbegriff ist hier nicht zu übersehen). Die Idee eines Tausendecks ist nicht schwieriger zu bilden als die eines Dreiecks; gleiches gilt aber nicht für die Einbildung. Daher, so Descartes, fließt in letztere offenbar eine äußere Instanz ein – die des Körpers. Auf diese Art schließt Descartes auf dessen Existenz, was das zweite Argument dafür ausmacht. Er gesteht aber ein, dass dieser Schluss nur einen Wahrscheinlichkeitswert hat. Die Notwendigkeit der Existenz des Körpers ist dadurch nicht erwiesen.

Während Descartes an früherer Stelle (in der zweiten Meditation) von den Sinnen zur Einbildungskraft aufgestiegen ist, geht er nun den umgekehrten Weg. Gibt es nun also auch in den Sinnen Anzeichen dafür, dass die Existenz der körperlichen Dinge angenommen werden kann?

Hierbei geht Descartes in drei Schritten vor. 1/ Zunächst erinnert er sich an seine früheren Überzeugungen hinsichtlich der Existenz der Körperdinge. Die Existenz des Körpers schien *empfundener* zu sein. Dieses sinnliche Empfinden wurde durch Lust- und Unlustempfindungen begleitet (die auf die Annahme der Existenz anderer Körper zurückführten). Auch Appetitempfindungen gehörten dazu. Was die anderen äußerlichen körperlichen Gegenstände anbelangt, waren Seh-, Tast-, Geschmacks-, Hör- und Geruchsempfindungen festzustellen. Darin lag die Annahme der Existenz von Körperdingen begründet, die den Ideen derselben zugrunde liegen schienen – insbesondere deshalb, weil die Gegenwart der Körperdinge völlig unabhängig von meinem Willen und meinen freien Entscheidungen festzustellen war und weil die Intensität ihrer Wahrnehmungen weit über das hinausging, was sich durch mein eigenes Einbildungs- oder Erinnerungsvermögen hervorrufen ließ. Aus allen diesen Gründen schien es, dass die Existenz äußerer Körperdinge angenommen werden musste. Und weil ich keine weiteren Kenntnisse davon habe, war davon auszugehen, dass eine Ähnlichkeit zwischen den Ideen der Dinge und den Dingen selbst bestehen musste. Zudem schien es, dass die Ideen darauf beruhten, dass ihnen eine Sinnenempfindung vorausgehen musste (worauf insbesondere die Tatsache hinwies, dass die Ideen im Allgemeinen aus solchen Sinnenempfindungen zusammengesetzt waren und sind).

Ein anderer wichtiger Hinweis auf die Existenz von Körperdingen wurde durch meinen eigenen Körper gegeben, der mir auf eine eigenere Art zuzukommen schien (und scheint) als irgendein anderes Körperding – durch die Unmöglichkeit, von ihm losgelöst zu sein, durch die Affektionen, die nur in den Teilen des eigenen Körpers und nicht in denen anderer Körper empfunden werden können usw. Wie aber der Zusammenhang zwischen körperlichen Empfindungen und geistigen Ideen zu verstehen war, blieb mir verwehrt – ich hielt letztere für kausale Folgen aus ersteren.

2/ Sinnestäuschungen und Berichte von Phantomleiberlebnissen fingen dann aber an, jene früheren Überzeugungen bezüglich der Beschaffenheit der Sinne zu erschüttern (und damit beginnt der zweite Schritt, der die Zweifel an jenem früheren Glauben hervortreten lässt). Vor allem aber sind zwei Argumente für diese Bezweifelungen maßgeblich: einerseits hinsichtlich der *Traumerlebnisse*: Nichts deutet darauf hin, dass Träume von äußeren Gegenständen abhängen – warum sollte dies im Wachzustand anders sein? Und andererseits in Bezug auf Descartes' grundlegenden *Skeptizismus*: Was gewährleistet es, dass ich mich nicht auch bei den Dingen irre, die mir höchste Gewissheit zu vermitteln scheinen? Hierbei konnten auch die willensunabhängigen Sinneswahrnehmungen Descartes nicht von seinem Zweifel abbringen: Wie, wenn es

mir unbekannte Vermögen gibt, die meinen Ideen (und insbesondere jenen, die auf äußere Gegenstände hinzuweisen scheinen) zugrunde liegen?

3/ Aufgrund der in den letzten Meditationen erlangten Erkenntnisse nimmt Descartes nun eine Haltung ein, die ihn weder einem naiven Seinsglauben bezüglich der Existenz der äußeren Körperdinge aussetzt noch der Sinnenerkenntnis jegliche Autorität abspricht. Diese Haltung und die Berücksichtigung der bisher erlangten Einsichten führen Descartes dazu, folgende Thesen aufzustellen:

A/ Ich bin ein Denkendes, denkende Substanz, und meine Seele ist gänzlich von meinem Körper, von dem ich gleichfalls eine deutliche Idee habe, real getrennt. Es handelt sich hierin um eine *Realdistinktion*. Diese konnte in der zweiten Meditation noch nicht festgestellt werden, weil die Regel der klaren und deutlichen Erkenntnis noch nicht verfügbar war.³⁵

B/ Über die Vermögen der Sinne und der Einbildungskraft wird nun behauptet, dass sie vom Ich getrennt sind und der denkenden Substanz zugeschrieben werden müssen. Die Behauptung dieser Getrenntheit mag zwar auf der Grundlage dessen, was in der zweiten Meditation aufgestellt wurde, etwas verwunderlich erscheinen, erklärt sich aber durchaus durch das, was am Anfang dieser Meditation zum Bezug der Einbildungskraft auf Körperlichkeit entwickelt wurde.

C/ Die Vermögen der leiblichen Bewegung dagegen müssen der körperlichen Substanz zugesprochen werden, da sie Ausdehnung zur Voraussetzung haben, die der denkenden Substanz ganz und gar nicht zugehört.

D/ Das Empfindungsvermögen ist zwar passiv; ihm entspricht allerdings ein aktives Vermögen, das der Ideenbildung dient. Dieses gehört einer Substanz zu, in der die Realität formal oder auf eminente (potenzielle) Weise enthalten ist (welche Realität dann auch objektiv in den Ideen ist). Diese Substanz kann der Körper oder Gott selbst sein.

E/ Da Gott kein Täuschergott ist und er mir nicht zu verstehen gibt, dass die Ideen existierender Körperdinge durch ihn hervorgerufen würden, fällt er als Quelle dieser Ideen weg. Somit bleibt nur noch eine mögliche Quelle übrig – und da darüber hinaus der permanente Eindruck vermittelt wird, dass die besagten Ideen tatsächlich durch die Körperdinge hervorgerufen werden (zumindest scheinbar), muss bekannt werden, dass die Körperdinge existieren – worin der dritte und letzte Beweis der Existenz der körperlichen Dinge besteht. (Die französische Fassung ist hier freilich weniger bestimmt als die lateinische.) Wie dem auch sei, der Beweis der Existenz der materiellen Dinge stützt sich hier auf die Wahrhaftigkeit Gottes (*veracitas Dei*).

Descartes bleibt jedoch sehr vorsichtig. Klare und deutliche Erkenntnis gibt es nur, was die Körperdinge angeht, und wie es bereits in der fünften Meditation bewiesen wurde, für die Entitäten, die Gegenstand der „spekulativen Geometrie“ sind. Auch wenn die Erkenntnis aller anderen Gegenstände in gewisser Hinsicht zweifelhaft und ungewiss bleibt, ist, wie gesagt, die *veracitas Dei* der Garant dafür, dass auch sie, „glaubt“ Descartes jedenfalls folgern zu dürfen, gewiss erkannt werden.

³⁵ Diese These nimmt die Einsicht der zweiten Meditation wieder auf, stützt sie nun aber auch auf die *veracitas Dei* (Wahrhaftigkeit Gottes). Die Trennung von Körper und Seele hatte Descartes in der zweiten Meditation freilich noch nicht beschäftigt und wird hier erstmals behauptet.

Descartes wendet sich im zweiten Teil dieser Meditation der Frage zu, weshalb die Natur manchmal *Falsches* lehrt. Dabei wird diese zunächst mit dem Schöpfergott (*natura naturans*) bzw. mit seiner Schöpfung (*natura naturata*) gleichgesetzt. Dadurch kann kein Zweifel bestehen, dass das, was ihr entnommen und von ihr gelernt werden kann, eine „gewisse Wahrheit“ enthalten muss (denn Gott ist ja das, was am klarsten und deutlichsten erkannt werden kann und deswegen Wahrheit in sich birgt).

Was lehrt mir nun die Natur? Auch hier sind verschiedene Aspekte zu unterscheiden.

1/ Die erste Lehre der Natur im Allgemeinen und meiner Natur (= Zusammensetzung der mir von Gott gegebenen Teile) im Besonderen besteht darin, dass meine Leibesempfindungen auf einer gewissen Anordnung meines Körpers beruhen (hierzu gehören etwa Schmerz- und Appetitempfindungen). Der Körper wirkt also auf den Geist ein.

2/ Die zweite Lehre der Natur ist, dass mir jene Gefühle zu verstehen geben, dass ich (als Denkendes) mit meinem Körper vermischt bin und ein *Ganzes* bilde („je compose comme un seul tout avec lui“, was freilich nicht bedeutet, dass es sich hier um eine *einzigste Substanz* handelte) und der Bezug von Seele zu Leib nicht bloß als ein solcher des Schiffers zu seinem Schiff (vgl. Aristoteles, *De anima*) aufgefasst werden darf. Gerade von dieser Ganzheitskonfiguration zeugt die „Verworrenheit“ der Gedanken (die Descartes mit den Hunger-, Durst-, Schmerzempfindungen usw. gleichsetzt), die nach Descartes' Dafürhalten der Einheit und Vermischtheit von Geist und Körper zu verdanken sowie davon abhängig ist. Gäbe es diese Einheit nicht und wäre der Geist (bzw. die Seele) vom Leib radikal getrennt, dann hätte ich von Schmerz, Hunger und Durst nur abstrakte Begriffe und keine leiblichen Empfindungen.

3/ Die dritte Lehre der Natur ist, dass auch die Körper außer mir auf meinen Körper (bzw. auf meine Geist-Körper-Ganzheit) einwirken. Auch sie bewirken bei mir Sinnesempfindungen (die mir zuträglich oder abträglich sein können). Und auch von ihnen ist anzunehmen, dass meine Ideen dieser Körper bzw. ihrer Qualitäten diesen Körpern und diesen Qualitäten ähnlich sind.

Was mir alles an falschen Einsichten durch die Natur gelehrt wird, ist auf die „Gewohnheit“ zurückzuführen – Descartes will damit sagen, dass der Irrtum darin bei *mir* liegt, sofern ich unreflektierten Meinungen Glauben schenke (Bsp.: die Annahme, dass der Raum leer sei; dass die sinnlichen Qualitäten, die laut Descartes reine Bewusstseinszustände sind, ein objektives Pendant hätten; jede Art von Sinnestäuschungen usw.).

Um nun gerade solche falschen Meinungen abwehren zu können, ist es notwendig, sich darüber zu verständigen, was es genau heißt, „die Natur lehre mir etwas“. „Meine Natur“ bezeichnet im weiten Sinne meinen Geist, meinen Körper und die Einheit beider; im engen Sinne ist allein deren einheitliche Ganzheit gemeint. Wenn sie im engen Sinne verstanden wird, betreffen ihre Urteile allein das für sie Nützliche und Schädliche. Die Urteile, welche die Realität betreffen, kommen allein dem Geist zu. Descartes stellt dabei heraus, dass die Quelle des Irrtums hierbei dem entspricht, was bereits in der vierten Meditation aufgestellt wurde – nämlich einer Grenzüberschreitung. In der vierten Meditation wurde ja aufgewiesen, dass ein Irrtum sich dann einstellen kann, wenn der Wille die Grenze des vom Verstand Erkennbaren überschreitet. Hier verhält es sich nun analog: Der Irrtum rührt daher, dass ich mich von der Natur im engen Sinne belehren lasse über etwas, das über ihr Grenzgebiet hinausgeht (Bsp.: die kleine Flamme

vor mir sieht größer aus als das Licht eines Sterns, also meine ich wahrzunehmen, dass der Stern kleiner ist als diese Flamme).

Aber auch innerhalb ihres eigenen Grenzgebiets scheint die Natur Fehler begehen zu können (Bsp.: der gute Geschmack eines Gerichts, dem toxische Stoffe beigemischt sind, ohne dass diese herausgeschmeckt werden können). Descartes schreibt diesen Fehler jedoch nicht der Natur, sondern der menschlichen Endlichkeit und somit ihrer Fehlbarkeit zu. Die Natur und Gott werden somit dadurch entlastet.

Die größte Schwierigkeit bereitet die Situation, in der ein Körper von Natur aus das verlangt, was ihm eigentlich gar nicht zuträglich ist (Bsp.: Wassersucht, wenn man maßlos zu trinken verlangt, obwohl das für den Körper schädlich ist). Dem Körper allein sei hier kein Vorwurf zu machen, weil die Natur ihm keine Fehlfunktion beigelegt habe (von „Fehler“ zu sprechen kommt hier lediglich der Anwendung einer äußeren „Bezeichnung“ gleich). Der Fehler entstammt somit der Geist-Körper-Ganzheit. Worin liegt hierbei näher das Problem?

Descartes stellt zunächst einige Unterschiede zwischen Geist und Körper fest.

1/ Der Geist und der Körper unterscheiden sich zunächst insofern radikal in ihrer Struktur voneinander, als der Körper zusammengesetzt, und somit unendlich *teilbar*, während der Geist einfach und damit *unteilbar* ist.

2/ Während der Geist seine unmittelbaren Eindrücke *ausschließlich* von der Zirbeldrüse erhält, können die Signale eines bestimmten Körperteils oder Organs (insbesondere der Schmerz) an *irgendeiner beliebigen Stelle* des Nervenstrangs, der es mit dem Gehirn verbindet, wahrgenommen werden.

3/ Wenn der Körper *gesund* ist, findet die Übertragung der Signale an die Zirbeldrüse auf eine eindeutige und die dem Körper nützlichste und zuträglichste Weise statt. Auch hierdurch werde laut Descartes die Vollkommenheit von Gottes Schöpfung und dadurch dessen uneingeschränkte Güte bezeugt.

Wenn also eine Dysfunktion vorliegt, dann liegt es an einer „Krankheit“, die offenbar auf die Geist-Körper-Einheit zurückzuführen ist, deren Gesetze *nicht* die des *reinen* (göttlichen) Verstandes sind. Das präziseste Beispiel hierfür ist für Descartes die fehlerhafte Lokalisierung (und dementsprechend die falsch zugeordnete Empfindung) eines Reizes (sodass eine Schmerzempfindung an der falschen Stelle zu spüren ist – wenn etwa ein Nerv an einer anderen Stelle gereizt wird als an dem Punkt, an den er angebunden ist). Diese „Krankheiten“ gilt es zu untersuchen und zu verstehen. Für den Philosophen sind somit Fehler in der Natur dazu da, seine Untersuchungen und Einsichten zu vervollkommen.

Wie kann also die Anfangsfrage, weshalb die Lehre der Natur Irrtümer enthält, beantwortet werden? Die Frage kann nicht direkt beantwortet werden, sondern wird dahingehend verschoben, dass Descartes solche Fehler und Irrtümer als *Aufruf* dafür ansieht, die Analysen und Forschungen der Naturphänomene weiter zu betreiben und zu vertiefen.

Damit kommt Descartes zum Abschluss seiner *Meditationen*. Diese gesamte Betrachtung, so unterstreicht er, habe den Nutzen, vor den Irrtümern abzuhalten, die unsere Natur uns bereithält. Hierbei kommt insbesondere auch dem Gedächtnis und dem Verstand eine bedeutende Rolle zu. Beide vermögen es schließlich auch, das Traumszenario endgültig zu verabschieden. Worin besteht der „sehr große Unterschied“ zwischen Wach- und Traumzustand? Er besteht darin, dass die durch das Gedächtnis

vollzogenen Synthesen nur im Wachzustand eine Kohärenz³⁶ zutage fördern, die dann noch einmal vom Verstand dementsprechend eingeordnet und bestätigt werden kann und auch beständig bestätigt wird. Und da, wie erwiesen, Gott mich nicht täuscht, kann auch in jener Kohärenz keine Täuschung vorliegen.

Schluss und (phänomenologischer) Ausblick

Descartes' *Meditationen* gehören zu den fundamentalsten Texten der Philosophie der Neuzeit (bis heute). Descartes' weltgeschichtliche Tragweite ist nur mit jener Platons zu vergleichen. Eine genaue Bewertung der Bedeutung der *Meditationen* kann in einer kurzen Schlussbetrachtung selbstverständlich nicht in der gewünschten Vollständigkeit geleistet werden. Es wird deswegen lediglich auf fünf Aspekte hingewiesen, die sich in der oben vollbrachten Lektüre herauskristallisiert haben bzw. hier näher beleuchtet werden sollen.

1/ *Raum*. Jeder wesentliche Text in der Philosophiegeschichte behandelt nicht nur die Grundbegriffe der Philosophie, sondern legt für diese auch einen mehr oder weniger präzisen Bedeutungsrahmen fest. Einer dieser Begriffe ist der Begriff des *Raums*. Descartes legt in den *Meditationen* zwar keine eigene Raumtheorie vor; dafür eröffnet er aber unterschiedliche Räume bzw. Raumarten.

A/ *Phänomenaler Raum*. Durch die Triade *genius malignus, ego cogito, Deus* wird der *phänomenale Raum* eröffnet. Dieser ist primär durch eine „Eminenz“ gekennzeichnet, das heißt, durch ein Hinausgehen über jede aktuelle, sinnliche Gegebenheit, wie auch über die bloße gedankliche Idee des dergestalt sinnlich Gegebenen. Es ist eine Eröffnung hin zu jeglichem *Denkbaren* wie auch zur *Bezweiflung* desselben (selbst wenn sich nicht nachvollziehen lässt, *wie* diese Bezweiflung sinnvoll geleistet werden kann³⁷). Dabei ist ganz wesentlich, dass das im phänomenalen Raum sich Bekundende sich in einem Schweb- oder auch Schwingungszustand befindet. Durch den *genius malignus*, der in der Eingangsmeditation gleichsam den Ton für alles Folgende liefert, wird dem Erscheinenden der Index des möglicherweise nicht Seienden verliehen. – Eine Konsequenz hieraus für *Richir* (damit wird freilich über Descartes hinausgegangen) besteht darin, dass innerhalb dieses phänomenalen Raums zwischen Erscheinung und bloßem Schein grundsätzlich nicht mehr unterschieden werden kann. *Richir* radikalisiert hierdurch Descartes' Wahn-Szenario aus der ersten Meditation.

B/ *Gewissheits- bzw. Evidenz-Raum*. Mit dem phänomenalen Raum hängen auch die nächsten drei Raumarten zusammen. Wenn die durch die Triade *genius malignus, ego cogito, Deus* geleistete Eröffnung auf das *cogito*-Argument stößt, dann wird zwar eine „absolute Gewissheit“ offenbart; diese ist allerdings nur gültig, „solange das Ich denkt“. Daher erstreckt sie sich darüber hinaus bis zur Idee des *Deus*; und wenn diese – eingeborene – Idee eigens gefasst wird, was dadurch ermöglicht wird, dass wir sie tatsächlich *haben* (= Grund des aposteriorischen Gottesbeweises), dann eröffnet sich ein Gewissheits- bzw. Evidenzraum, in den jede Erkenntnis treten muss, wenn sie den

³⁶ Ein empirisches Argument, das später bei Hume auftauchen wird, aber bereits auch bei Descartes gültig ist.

³⁷ Beispiel: Was bedeutet die Bezweiflung von $2 \times 2 = 4$?

Anspruch auf absolute Gewissheit haben will. Die Idee Gottes ermöglicht das in der Tat, weil laut Descartes nichts gewisser ist als sie selbst und dadurch überhaupt jegliche gewisse Erkenntnis gewährleistet werden kann.

C/ *Transzendentaler Raum*. Zugleich mit der Eröffnung des Evidenzraums geschieht auch die Eröffnung des transzendentalen Raums. Dessen genuine Funktion besteht wiederum in einer zweifachen Eröffnung – jener des begrifflich bestimmten Erkennens und jener der Transzendenz, des „Außen“.

α/ Mit der Gottesevidenz erschließt sich auch allererst die Möglichkeit – nachdem ja zuvor noch der genius malignus jegliche Begriffssetzung sofort wieder zunichte gemacht hat –, durch Begriffe dem Denken zu einer Gewissheit zu verhelfen. Durch die Ausschaltung des genius malignus erhält das (begriffliche) Denken endlich seine ganze Dignität. Dabei hängt somit auch das begriffliche Denken an Gott. Sofern das „Haben“ der Idee Gottes (mit seiner unendlichen und unendlich vollkommenen realitas) der verstandesmäßigen Begriffsbestimmung also *vorausgeht*, hat folgerichtig der aposteriorische Gottesbeweis eine Priorität vor dem mit dem Begriff Gottes operierenden apriorischen Beweis.

β/ Descartes stellt nicht naiv ein mentales „Innen“ einem stofflichen „Außen“ gegenüber, sondern er erweist – mit der ersten Begriffsbestimmung von formaler und objektiver Realität und der höheren ontologischen Dignität der ersteren gegenüber der letzteren –, dass durch das „Haben“ der Idee Gottes sich die Frage nach dem Verhältnis von formaler und objektiver Realität *dieser Idee selbst* stellt. Dies kommt aber besagter Transzendenzöffnung gleich. Also ist der transzendente Raum auch ursprünglich transzendenzerschließend.

D/ *Reflexionsraum*. Die Eröffnung des Transzendenzraums hängt mit der Tatsache zusammen, dass jeder Bezug zu Transzendente durch einen Selbstbezug des Denkens gekennzeichnet ist. Hierdurch eröffnet sich ein Reflexionsraum, der nicht das Selbstbewusstsein des Denkenden bezeichnet, sondern die „aperceptio“ im Sinne des *Bewusstseins* – also der *Bewusstheit* – von Gegenstandsbezüglichkeit. Dies ist der fundamentale Sinn des cartesianischen „videre videor“. Wenn ich X sehe, impliziert das Sehen von X immer auch ein Denken des Sehens. Das „es scheint mir“ (videor) ist kein bloßer Schein, sondern Selbst-Erscheinen des Sehens, Wahrnehmens usw. im und durch das Denken. Dadurch wird, wie gesagt, kein selbstbewusstes Ich behauptet, sondern die Bewusstheit des Sehensbezugs, Wahrnehmungsbezugs usw. zum Ausdruck gebracht. Während im Deutschen Idealismus Bewusstsein immer schon als Selbstbewusstsein verstanden wird, besteht Descartes zunächst einmal nur auf der (noch als präsubjektiv aufzufassenden) schlichten Bewusstheitsdimension jedes auf Gegenständlichkeit bezogenen Bewusstseins. Diese Bewusstheitsdimension ist gleichsam an der Schwelle des Selbstbewusstseins. Das Selbstbewusstsein des Ich selbst geht dann aber über das im Reflexionsraum Eröffnete hinaus.

E/ *Wahrheitsraum* und *Raum des Irrtums*. Durch die Betonung der Tatsache, dass bei der Wahrheitsfrage nicht nur der Verstand allein, sondern auch der Wille ins Spiel kommt, wird deutlich, dass für Descartes die gnoseologische Dimension in dieser Frage nicht in aller Nüchternheit von der ontologischen Dimension zu trennen ist. Wahrheit gibt es nicht an sich, sondern nur, wenn der Wille einen Wahrheitsanspruch äußert. Das bedeutet, dass wir zwar die ontologische Dimension allein für sich betrachten können, sofern nämlich der Verstand vorgibt, welche Verhältnisse in einer bestimmten Sachlage vorliegen. Und darin kann der menschliche Verstand sich auch nicht täuschen, denn für

sich allein genommen, verfährt er völlig korrekt. Wahrheit und Irrtum rühren vielmehr daher, dass jeder Wahrheits- und korrelativ jeder Irrtumsraum eben auch den mit dem Verstand zusammenspielenden Willen – und das heißt eine Instanz, die das verstandesmäßig Erfasste *bejaht* (oder ggf. *verneint*) – zur Voraussetzung hat. Bei Descartes wird die Wahrheit – nicht wie bei Heidegger – zu einem „Existenzial“. Als Bejahungs- bzw. Verneinungsinstanz nimmt der Wille aber doch eine Position und eine Funktion ein, die die Wahrheitsfrage über einen rein gegenständlichen (oder „noematischen“) Rahmen hinausführen.

F/ *Mathematischer Raum*. Mit der Eröffnung des transzendentalen Raums wurde, wie bereits ausgeführt, die Grundlage geschaffen, um den Bezug zu den Dingen „außerhalb“ der denkenden Substanz zu ermöglichen. Über diese gewissermaßen „transzendente“ Bedingung hinaus muss aber laut Descartes auch der mathematische Rahmen offenbargemacht werden, der sozusagen die essenzielle Struktur der Körperwelt entfaltet. Dies ist Gegenstand einer universellen „mathesis“, ein Ausdruck, der in den *Meditationen* zwar nicht vorkommt, aber den Hintergrund der gesamten fünften Meditation ausmacht. (Descartes spricht lediglich einmal von einer „spekulativen Geometrie“.) Es eröffnet sich hier somit der jedem Schüler bekannte mathematische Raum (= der dreidimensionale geometrische Raum mit dem kartesischen Koordinatensystem).

G/ *Körperlicher Lebensraum*. Es ist aber eine ungerechtfertigte Verkürzung, wenn Descartes' Beiträge zur Philosophie des Raums auf seine Gedanken zum mathematischen Raum reduziert werden. Es gibt in der sechsten Meditation auch explizite Anmerkungen zum Raum der materiellen Dinge. Hierbei kommt der Einbildungskraft eine besondere Rolle zu. Die Einbildungskraft sorgt für die Anwendung der Erkenntnisvermögen auf die Körperdinge, was die Eröffnung des Körperraums zur Voraussetzung hat. Dieser ist der Raum der Natur und des Lebens. Die gelegentlichen „Fehler“ im Naturablauf weisen auch darauf hin, dass der körperliche Lebensraum nicht dieselbe exakte Struktur aufweist, die für den mathematischen Raum kennzeichnend ist.

2/ *Zeit*. Zum Zeitbegriff lässt sich bei Descartes, was die Menge betrifft, vielleicht weniger sagen als zum Raumbegriff; der revolutionäre Charakter von seiner Zeitauffassung ist aber nicht minder wirkmächtig.

Die Bedeutsamkeit von Descartes' Zeitbegriff liegt in der radikalen *Entsubstanzialisierung* der Zeit. Was Deleuze dem (Mit)begründer der Differentialrechnung, Leibniz, zugeschrieben hat, ist in Wirklichkeit schon von Descartes vollzogen worden. Diese „Entsubstanzialisierung“ ist eine zweifache Loslösung – von der Ewigkeit und von der Bewegung.

Bereits spätestens seit Platon wurde die Zeit von der Ewigkeit (*aiôn*) her zu fassen versucht. Laut seinem berühmten Wort aus dem *Timaeus* sei die Zeit „Abbild des Urbildes Ewigkeit“.³⁸ Dieser Bezug von konkreter Zeitlichkeit zu (göttlicher) Ewigkeit wird von Descartes gekappt. Noch bemerkenswerter aber ist, dass auch der Bezug zur Bewegung abgeschnitten wird. Aristoteles hatte in der *Physik* diesen Bezug so gefasst: „Wir messen nicht nur die Bewegung mittels der Zeit, sondern auch mittels der

³⁸ Platon, *Timaeus* 37d7f.

Bewegung die Zeit und können dies, weil sich beide wechselseitig bestimmen.“³⁹ Die Zeit selbst wird auf folgende Weise definiert: „Denn eben das ist Zeit: Das Gezählte an der Veränderung hinsichtlich des Davor und Danach.“⁴⁰ Diese ganzen inhaltlichen Bestimmungen werden von Descartes verworfen. Zwar ist für Descartes – wie für Aristoteles – die Zeit unendlich teilbar, dabei sind aber die einzelnen Zeiteile völlig unabhängig voneinander und verweisen eben auch auf keinerlei Inhalt. Dies ist die Grundlage für die moderne Zeitauffassung, wonach die Zeit auf eine reine Maßeinheit reduziert wird.

3/ *Unendlichkeit*. Zwar wurde die Denkbarkeit eines aktual Unendlichen schon vor Descartes behauptet (etwa bei Johannes Duns Scotus [1266-1308]). Aber erst in den *Meditationen* wird seine fundamentale erkenntnistheoretische Signifikanz deutlich. Die Möglichkeit des Zweifels beruht deshalb auf einer realen „totalen Erkenntnis“, weil die Erkenntnis von Endlichkeit die Erkenntnis von Unendlichkeit zur Voraussetzung hat. Dies wird aber nicht rein logisch, durch eine Gedankenkonstruktion erschlossen, sondern ist in der konkreten Existenz des Denkenden – in seiner „Lebenszeit“ (*tempus vitae*) – verankert, wodurch sich ein eigener Gottesbeweis aufstellen lässt: Diese Lebenszeit besteht, wie gerade betont, in der jeweiligen Unabhängigkeit unendlich teilbarer Zeitsegmente. Da wir aber durch die Abfolge der Zeitsegmente *hindurch* existieren, muss es eine Instanz geben, die uns von einem Zeitsegment zum nächsten „aufs Neue erschafft“. Urheber dieser „*creatio continua*“ ist der unendliche Gott. Also existiert Gott. Von dieser Unendlichkeit Gottes haben wir eine eingeborene Idee (die uns ihrerseits nur von Gott gegeben sein kann). Diese ist die Grundlage für jede absolut gewisse Erkenntnis. Demnach besteht die erkenntnistheoretische Relevanz der Unendlichkeit in der Tat darin, dass nur durch sie absolute Erkenntnis gesichert wird.

4/ *Existenz*. Die Problematik der „Existenz“ durchzieht die gesamten *Meditationen*. Es geht Descartes grundlegend um den Erweis der Existenz Gottes, des Denkenden und der äußeren *Körperdinge*. Es fällt auf, dass die Existenz Gottes und die des Denkenden auf der Radikalität der aktualen Unendlichkeit (für Gott) und auf der ebenso radikalen In-Zweifel-Setzung alles Seienden (für das Ich) beruht, während die Existenz der Welt gleichsam in der Schwebelage zwischen Gott und Ich gehalten wird. Ihre Existenz gilt zwar als „bewiesen“, aber eine volle Überzeugungskraft scheint dieser Beweis (bzw. scheinen diese Beweise) auch bei Descartes nicht erlangt zu haben. Die „spekulative Geometrie“ hält für sie zwar die essenzielle Grundlage bereit. Was aber die eigentliche Existenz der Körperdinge betrifft, tritt der hyperbolische Zweifel permanent wieder auf. Das Wahnszenario, bzw. das Traumargument lassen sich somit nicht vollends beseitigen.

5/ *Kategorische Hypothesizität*. Werden damit der Erkenntnisgewinn der *Meditationen* und das Gelingen der Aufstellung einer unerschütterlichen Grundlage der absoluten Gewissheit für eine jede Erkenntnis relativiert? Keineswegs. Es wird damit – gleichsam „negativ“ – herausgestellt, dass die gewisse Erkenntnis radikal betrachtet nur auf der immanenten Ebene, bzw. dem „Innenrand“ der sich im „phänomenalen Raum“ entfaltenden Phänomenalisierung statthat. Positiv gewendet fügt Descartes der durch

³⁹ Aristoteles, *Physik*, Buch IV, Kap. 12, 220 b 14-16.

⁴⁰ Aristoteles, *Physik*, Buch IV, Kap. 11, 219 b 1-2.

Platon und Anselm entdeckten „kategorischen Hypothesizität“ eine wesentliche Bestimmung hinzu. Was bedeutet zunächst dieser Ausdruck?⁴¹

Das Erkenntnisprinzip kann nicht rein hypothetisch aufgestellt werden – sonst kommt man nie zu notwendiger (kategorischer) Erkenntnis. Es kann aber auch nicht kategorisch behauptet werden – sonst verfällt man in den Dogmatismus. Daher Platons Haupteigentnis, dass *wenn* Erkenntnis möglich sein *soll*, sie Ideen voraussetzen *muss*. Anselm verfolgt diesen Gedanken weiter, indem er sie auf die Ebene des Gottesbeweises verlegt. Hypothetisch führt er Gott ein als dasjenige, „über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“. Dies ist zunächst nur ein – wie gesagt hypothetisch aufgestellter – Gedanke. Wenn Gott existieren soll, muss er so gedacht werden. Das, was aber das Größte ist, kann nicht nur ein Gedanke sein, sonst ist es ja nicht das Größte: Dies ist vielmehr das, was über den Gedanken noch hinausgeht und auch existiert. Dieses Größte als den Gedanken Ermöglichende kann notwendigerweise nur Gott sein. Also existiert Gott notwendig. Also ist Gottes Existenz, die zunächst nur hypothetisch eingeführt wurde, notwendig.

Descartes schließt sowohl an Platon als auch an Anselm an, aber er fügt ihren Ansätzen noch eine ganz wesentliche neue Bestimmung hinzu. Mit Platon stimmt er darin überein, dass die Erkenntnis auf der Ebene der *Idealität* statthat. Diese wird nicht als übersinnliche Realität aufgefasst, sondern als das, worin sich der Denkende als Denkender „bewegt“. Von Anselm wird das Prinzip des Gottesbeweises übernommen, wobei er freilich den aposteriorischen vom apriorischen Gedankengang trennt. Die Idee der Unendlichkeit ist uns als eingeborene „gegeben“. Die Notwendigkeit der Existenz Gottes wird aus dessen Begriff „herausgeschält“. Dafür aber – so Descartes' Einsicht – ist sowohl hinsichtlich der Hypothesizität bzw. Problematizität als auch der Kategorizität eine *Radikalität* vonnöten, mit der alle früheren Ansätze überstiegen werden (erst Fichte wird wieder an Descartes anschließen, wenn er fordert, dass dieses Verhältnis von Hypothesizität zu Kategorizität „energisch gedacht“ werden muss). Diese Radikalität entspricht dem Spannungsverhältnis von *genius malignus* und *Deus*. Erst wenn das *ego cogito* sich radikal dem *genius malignus* hingibt, geht die Notwendigkeit der Existenz des *Deus* auf. Damit wird der Grundrahmen gesteckt für alle ontologischen Überlegungen einer transzendentalen Phänomenologie.

⁴¹ Konkret entwickelt wird er in Fichtes *Wissenschaftslehre von 1804/II*. Zur phänomenologischen Perspektive dieses Begriffs, siehe A. Schnell, *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015 und ders., *Seinsschwingungen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020.