

GEWISSEHEIT UND WAHRHEIT

DESCARTES' GRUNDLEGUNG DER ERSTEN PHILOSOPHIE

Descartes' «Meditationen über die Erste Philosophie» wollen ein absolutes Wissen begründen. Wenn der Begriff «Wissen» konzipiert wird, kommen sogleich ein subjektives und ein objektives Moment ins Spiel, welche Momente ebenso voneinander zu unterscheiden wie schlechthin miteinander zu vereinigen sind. Das Gewußte nämlich muß erstens für den Wissenden gewiß sein; zweitens muß bei einem wirklichen Wissen das, was uns evident ist, auch an sich, d.i. objektiv wahr sein. Schließlich —und auf diesen Vereinigungspunkt kommt es an— muß das objektiv Wahre vom Wissenden erreicht und *als* Objektives gewußt werden. Mit der vollständigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gewißheit und Wahrheit, dem Fürsichsein und dem Ansichsein des Wissens, hat es bekanntlich zuletzt Hegels «Phänomenologie des Geistes» auf maßgebliche Weise zu tun.

In den «Meditationen» des Descartes werden nun zwei Anfangspunkte des Wissens herausgestellt, deren Relation zueinander als eine bestimmte Fassung des Verhältnisses von Gewißheit und Wahrheit erscheint: Der Ausgang der 2. Meditation beim «*cogito (ergo) sum*»¹ soll dem Wissen seine unbedingte Gewißheit sichern; der Gottesbeweis der 3. Meditation hingegen, zumal der Erweis der göttlichen Wahrfahigkeit, hat die Wahrheit unserer Urteile *sub specie metaphysica* zu garantieren.

Im folgenden soll gezeigt werden, daß an beiden Punkten der cartesischen Grundlegung der Ersten Philosophie Gewißheit und Wahrheit, auf je eigentümliche Weise, schlechthin vereinigt sind; aufgrund dieser Vereinigung, so wird sich erweisen, sind die Selbsterkenntnis des Ich und die Gotteserkenntnis gerade die Anfangspunkte des absoluten Wissens, die sich zu *einer* Grundlegung der Ersten Philosophie gegenseitig vervollständigen.

Die folgende Untersuchung gliedert sich daraufhin in 2 Teile: Zuerst ist darzulegen, wie sich in Descartes' sog. «erster Erkenntnis» die Gewißheit des Wissens unmittelbar als Wahrheit manifestiert (1). Zweitens soll gezeigt werden, wie umgekehrt in der cartesisch gedachten Gotteserkenntnis der Grund der Wahrheit unserer Urteile zuletzt zu einer unmittelbaren Gewißheit für uns wird (2).

¹ In den «Meditationen» selbst kommt das vieldiskutierte «*ergo*» bei der Formulierung der ersten Erkenntnis bekanntlich nicht vor; Descartes schreibt hier vielmehr nur «*ego sum, ego existo*» (2. Meditation, 3. Absatz). Allerdings gebraucht Descartes die Formel «*cogito ergo sum*» sowohl vor der Abfassung der Meditationen, nämlich im «Discours de la Méthode» (4. Teil, 1. Abschnitt) als auch nach den «Meditationen», nämlich in den «Prinzipien der Philosophie» (1. Teil, 10. Abschnitt). Daher wird hier das in den «Meditationen» nicht auftauchende «*ergo*» in Klammern mit angeführt.

1. GEWISßHEIT UND WAHRHEIT DER «ERSTEN ERKENNTNIS»

Im folgenden soll zunächst die cartesische Hinführung zur «ersten Erkenntnis», der sog. *«prima cognitio»* betrachtet werden (1). Sodann gilt es zu sehen, wie die erste Erkenntnis als solche bereits auf ihre Ergänzung durch die Gotteserkenntnis implizite angelegt ist (2).

1. *Der methodische Weg zur «prima cognitio».*

Descartes' erste Erkenntnis «Ich bin denkend» bzw. «Ich denke, also bin ich»² erscheint in den Meditationen als erstes Resultat. Zu diesem Anfangspunkt des Wissens führt nämlich der methodische Zweifel hin, welcher seinerseits die erste, obgleich negative, Manifestation des produktiven Wissens-Ideals der Neueren Philosophie ist. Denn daß alles bisherige Wissen, selbst das mathematische Erkennen eingeschlossen, durch den methodischen Zweifel erschüttert werden kann, daß der archimedische Punkt des Wissens, wie Descartes urteilt, noch nicht gefunden ist, — diese Einsicht der 1. Meditation bleibt in allen Meditationen gültig. Der Zweifel, der das überkommene Wissen als ungesichert abstößt, wird nicht wieder rückgängig gemacht; vielmehr ist die Aufgabe, die er stellt, gerade zu erfüllen. Diese Aufgabe lautet, aus absolut einsichtigen Anfangspunkten ein Neues Wissen hervorzubringen und in lückenloser Folge zu vervollständigen.

Weil der cartesische Zweifel zielgerichtet auf das Entspringen einer ersten absoluten Erkenntnis angelegt und daraufhin ein methodischer ist, kann Descartes in seinem Dialog *«La recherche de la vérité par la lumière naturelle»*³ das Zweifeln als den archimedischen Punkt charakterisieren⁴. Denn die schrittweise Destruktion des vermeintlichen Wissens engt den Bereich dessen, was als schlechthin gewiß gelten kann, immer weiter ein, bis sich schließlich die erste Erkenntnis *in ihrer Reinheit* herauskristallisiert⁵.

Dieser Übergang zur ersten Gewißheit läßt sich im Blick auf die beiden Hauptzweifelsgründe, die Descartes vorbringt, nämlich das Traum-Argument und die Fiktion des Betrüger-Gottes, gut verdeutlichen. Das Traumargument zieht bereits um das vorstellende Ich einen ebenso engen wie undurchdringlichen Kreis. Wenn das Leben des Ich ein einziger Großer Traum wäre — und offenbar kann dies zunächst nicht absolut ausgeschlossen werden —, so wäre für das Ich der an sich seiende Gegenstand seines Vorstellens in Wahrheit nicht vorhanden. Die subjektive Gewißheit des Vorstellens vermag die objektive Wahrheit der Urteile, in denen wir etwas über äußere Gegenstände als äußere behaupten, nicht schlechthin zu verbürgen; genau dies macht das Traumargument bewußt. Was als objektiv vorgestellt und behauptet wird, könnte — absolut gesehen — eine durchaus nur subjektive Vorstellung sein.

² Vgl. Anm. 1.

³ Zitiert nach der Ausgabe von Gerhart Schmidt (Würzburg 1989).

⁴ Vgl. *op. cit.*, 54.

⁵ «Beim Übergang zur Null», wie Wolfgang Röd den Schritt zur ersten Erkenntnis etwas mißverständlich charakterisiert, «geht [...] der Zweifel in die erste Gewißheit über» (*Descartes. Die innere Genesis des cartesianischen Systems*; München/Basel 1964, S. 74).

Es bliebe uns allein die Klarheit und Deutlichkeit des Vorstellens als solchen. Das mathematische Wissen, welches für Descartes «das» klare und deutliche Erkennen ist, ist gegen das Traumargument deswegen resistent, weil es als reines Beziehungswissen nichts über die Existenz der Gegenstände der Mathematik behauptet. Ob ich wache oder träume, so ist doch immer, wie Descartes unterstreicht, $2 + 3 = 5$; und diese Gleichung fragt nicht danach, ob die Zahlen 2, 3 und 5 auch unabhängig vom Ich existieren. Gemäß der Fiktion des Betrügergottes aber, die den methodischen Zweifel zu einem hyperbolischen werden läßt, ist unser Erkenntnisvermögen als solches ursprünglich defekt; auch das, was wir klar und deutlich erfassen und was somit für uns im höchsten Grade gewiß ist, ist nach dieser methodisch erbrachten Fiktion an sich nicht wahr, sondern ausnahmslos als falsch zu setzen.

Die zumindest nicht unmögliche Annahme, daß wir schlechterdings nichts wissen, wird bei Descartes zur Geburtsstätte des absoluten Wissens. Der Maßstab nämlich für eine absolute Erkenntnis ist im Resultat des methodischen Zweifels negativ bestimmbar geworden. Das absolute Wissen müßte, wenn es gefunden werden sollte, mehr als klar und deutlich sein; es müßte die mathematische Evidenz überbieten und einem hyperbolischen Zweifel widerstehen können.

Die erste absolute Erkenntnis entspringt im innersten Zentrum des Vorstellens, auf das der methodische Zweifel selber hinführt. Denn bereits das Traumargument hat ja die Gewißheit betreffs des Daseins der Dinge außerhalb des Ichs erschüttert und gleichsam die ganze Peripherie um das vorstellende Ich herum fiktiv aufgehoben; die Einbildung des Betrügergottes hat darüberhinaus auch noch das Licht des reinen Vorstellens als solchen, wie es sich im mathematischen Erkennen bewährt, ausgelöscht. Damit ist jetzt nur noch der Zentralpunkt allen Vorstellens, das Dasein des vorstellenden Ich *als* eines vorstellenden, allein übriggeblieben; von diesem Ich, das von Allem abstrahiert hat, kann im Vorstellen nicht mehr abstrahiert werden⁶. Das Ich, das dank des hyperbolischen Zweifels als reines Ich hervortritt, ist für Descartes das *fundamentum inconcussum* des Wissens; und nach dem o.g. Dialog ließe sich die erste Erkenntnis geradezu durch die Formel umschreiben «Ich zweifle, also bin ich»⁷.

⁶ Vgl. hierzu die späteren Ausführungen Fichtes in seiner «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre» (in: J.G.Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. v. R. Lauth und H. Jacob. Stuttgart-Bad Canstatt 1962 f., Werke Bd. 2): «Dies ist denn auch wirklich die augenscheinliche [...] Quelle alles Selbstbewußtseyns. Alles, von welchem ich abstrahiren, was ich wegdenken kann [...][,] ist nicht mein Ich, und ich setze es meinem Ich blos dadurch entgegen, daß ich es betrachte als ein solches, das ich wegdenken kann. Je mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewußtseyn sich dem reinen; —von dem Kinde an, das zum ersten Male seine Wiege verläßt, und sie dadurch von sich selbst unterscheiden lernt, bis zum populären Philosophen, der noch materielle Ideen-Bilder annimmt, und nach dem Sitze der Seele fragt, und bis zum transcendentalen Philosophen, der wenigstens die Regel, ein reines Ich zu denken, sich denkt, und sie erweist» (383).

⁷ Descartes läßt Eudoxos das folgende Fazit ziehen: «Quandoquidem itaque dubitare te negare nequis, et è contrario certum est te dubitare, et quidem aded certum, ut de eo dubitare non possis, verum etiam est te, qui dubitas, esse: hocque ita etiam verum est, ut non magis de eo dubitare possis» (Op. cit., 54). Siehe zu diesem Dialog die immer noch sehr lesenswerte Darstellung von Ernst Cassirer, *Descartes. Lehre-Persönlichkeit-Wirkung* (Stockholm 1939; Neudruck Hamburg 1995), 118 f.

Das in der ersten Erkenntnis zu erfassende Ich ist, wie Margot Fleischer formuliert, „dem Täuschungsbereich des Betrünergottes deshalb entzogen, weil bei dem Gedanken „Ich bin“ das Denken dieses Gedankens für das Sein des Gedachten einsteht“⁸. Im Vollzug der ersten Erkenntnis ist Denken und Sein, Vorstellen und Vorgestelltes, Wissen und Gewußtes untrennbar Eins und Dasselbe. Was *so* gewiß ist, ist daher notwendig als ein Wahres gewiß, ist *notwendig* wahr; die Gewißheit des Wissens *ist* die Wahrheit des Gewußten. Diese schlechthinnige Vereinigung von Gewißheit und Wahrheit ist nun aber genau der Anfangspunkt des Wissens *sensu stricto*.

2. Die Position der „ersten Erkenntnis“ im Gedankengang der Meditationen.

Die erste Erkenntnis des Descartes kann auf eine doppelte Weise betrachtet werden, entweder als ein gleichsam isolierter Gedanke, oder als der erste Wendepunkt im cartesischen Gedankengang. Es wird sich zeigen, daß die isolierende Betrachtung der *prima cognitio* in eine Aporie führt (a). In einem zweiten Schritt soll versucht werden, diese Aporie aufzulösen (b).

a) Eine Aporie betreffs der ersten Erkenntnis könnte aufgrund der folgenden Überlegungen gesehen werden: Descartes' „erste Erkenntnis“ hat sich dank der Fiktion des Betrünergottes gerade als die erste *absolute* Erkenntnis scharf herauskristallisiert. Der hyperbolische Zweifel wird demnach durch die erste Erkenntnis nicht aufgehoben, sondern methodisch vorausgesetzt. Bleibt die Fiktion des Betrünergottes jedoch auch nach Vollzug der ersten Erkenntnis in ihrer Schärfe bestehen, so ist ein gedanklicher Fortgang vom „*cogito ergo sum*“ zu weiteren Erkenntnissen offenbar nicht möglich. Wie sollte ein Ich, dessen Erkenntnisvermögen als ursprünglich defekt eingebildet wird, diesen Übergang bewerkstelligen? Wird dagegen die Fiktion des Betrünergottes stillschweigend abgeschwächt und ein Wissen, das in seiner Evidenz der mathematischen Erkenntnis gleichkommt, doch gelten gelassen, so wird die Notwendigkeit, auf dem „*cogito ergo sum*“, und nur auf ihm, das Wissen zu begründen, unterlaufen. Kurz: Ohne die Fiktion des Betrünergottes, bzw., positiv formuliert, ohne den Maßstab des absoluten Wissens kommen wir nicht *zur* „ersten Erkenntnis“; nach dieser Maßgabe aber gelangen wir nicht *über* die „erste Erkenntnis“ hinaus.

b) Die angezeigte Aporie löst sich jedoch auf, wenn die „erste Erkenntnis“ innerhalb des cartesischen Gedankengangs betrachtet wird, für den sie die erste entscheidende Peripetie erbringt. Zwar vermag der hyperbolische Zweifel nicht die erste Erkenntnis zu erschüttern; führt er doch selber methodisch zu ihr hin. Und insofern kann die Wirklichkeit der ersten Erkenntnis mit der Fiktion des Betrünergottes zusammenbestehen. Aber die erste Erkenntnis ihrerseits —und das ist der springende Punkt— erschüttert den hyperbolischen Zweifel und hebt ihn, zumindest *an sich*, bereits auf; insofern können die erste Erkenntnis und der hyperbolische Zweifel

⁸ Margot Fleischer, *Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte* (Berlin/New York 1984), S. 65.

nicht mehr gleichzeitig vollen Bestand haben. Jene Fiktion und diese Erkenntnis stellen vielmehr einen unauflöshchen Widerspruch innerhalb der Grundlegung der Ersten Philosophie dar, der nur durch den Erweis der göttlichen Wahrhaftigkeit aufzulösen ist. Kurz: Der hyperbolische Zweifel führt zwar *zur* ersten Erkenntnis hin; aber *mit* ihrem Vollzug beginnt seine Überwindung. Die letztere These sei noch etwas näher erläutert und begründet.

In der ersten Erkenntnis ist das natürliche Licht unserer *ratio* als ein solches hervorgetreten, das uns notwendigerweise das Wahre lehrt und es uns nicht nicht lehren kann. Denn Gewisseit und Wahrheit der ersten Erkenntnis sind schlechthin Eins. Diese absolute Untrüglichkeit des *lumen naturale*, die in der ersten Erkenntnis zur Manifestation kommt, steht zur Annahme eines uns betrugenden Gottes jedoch in direktem Gegensatz⁹. Aus der fingierten Möglichkeit einer totalen Nacht der *ratio* sind wir durch die gewusste Wirklichkeit ihres Tages also schon hervorgetreten. Dieser Tag der Neueren natürlichen Vernunft bricht, auch geschichtlich gesehen, genau mit der Selbsterkenntnis des Ich als Ich an. Das Sechstageswerk der cartesianischen Meditationen¹⁰ wird in seinem weiteren Fortgang nur vollständig für uns explizieren und vollenden, was in und mit der ersten Erkenntnis schon implizit eingetreten ist. Der Schritt vom *cogito* zum Gottesbeweis ist nicht nur möglich, sondern er ist notwendig, sofern in der Grundlegung der Ersten Philosophie nicht länger eine unauflösbare Spannung, sondern eine innere Übereinstimmung soll erreicht werden können.

⁹ Der 4. Absatz der 3. Meditation schildert die noch nicht aufgelöste Spannung zwischen der Fiktion des Betrugergottes und der Wirklichkeit der «ersten Erkenntnis» als eine Art «Schwanken des Gemüts»: «Sed quoties haec praconcepta de summa Dei potentia opinio mihi occurrit, non possum non fateri, siquidem velis, facile illi esse efficere ut errem, etiam in iis quae me puto mentis oculis quam evidentissime intueri. Quoties verò ad ipsas res, quas valde clare percipere arbitror, me converto, tam plane ab illis persuadeor, ut sponte erumpam in has vocas: fallat me quisquis potest, numquam tamen efficiet ut nihil sim, quandiu me aliquid esse cogitabo; vel ut aliquando verum sit me numquam fuisse, cum jam verum sit me esse; vel forte etiam ut duo & tria simul juncta plura vel pauciora sint quam quinque, vel similia, in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam» (Oeuvres de Descartes, publ. par Charles Adam & Paul Tannery, Paris 1964, Bd. VII, 36). Vgl. zu dieser Thematik auch die Ausführungen von Claus-Artur Scheier, «Descartes' genius malignus und die Wahrheit der Gewisseit» (in: *Theologie und Philosophie* [1977], 321-340): «Als das notwendig Gegebene ist [das Bewußtsein] aber unmöglich das erste Gebende, wie die dritte Meditation zeigt, weshalb notwendig auch das Gebende dieses Gegebenen existiert. Sonach ist zumindest das Gegebenwerden des auffassendbeurteilenden Dings unentstellt und unverstellt. Aber dieses Ding findet sich unmittelbar als auffassend das Ausgedehnte, das sich, klar und deutlich eingesehen, ebenso als Gegebenes zeigt. Wäre nun das Gegebenwerden des Ausgedehnten unwahrhaft, dann wäre das Geben selbst gegensätzlich bestimmt —und d.h. widersprüchlich, weil unmöglich bezogen in einer höheren Einheit, der ja wiederum, gegen die Willkür des Entstellens und Verstellens, Notwendigkeit zukommen müßte: das Begründen geriete in den Regreß. Ferner kann weder das wahrhafte Geben im unwahrhaften noch das unwahrhafte im wahrhaften Geben seinen Grund (seine Notwendigkeit) haben— das eine läßt das andere nicht zu. Aber das wahrhafte Geben hat in der Notwendigkeit der ersten Erkenntnis bereits seine Wirklichkeit gezeigt, die damit das unwahrhafte Geben aus dem Grundverhältnis ausschließt» (333).

¹⁰ Aus mehreren Stellen der Meditationen —z.B. Formulierungen wie «die gestrige Betrachtung» (2. Meditation, 1. Satz; vgl. auch den Beginn der 4. und 5. Meditation)— geht hervor, daß die Meditationen von ihrem Autor als «Sechstageswerk» fiktiv vorgestellt werden.

2. DER GRUND DER WAHRHEIT ALLER GEWIßHEIT

Hinsichtlich des cartesischen Gottesbeweises der 3. Meditation erneuert sich die o.g. Aporie, und zwar so, daß sie jetzt die cartesische Metaphysik in ihrer Ganzheit bedroht. Der Beweis Gottes und seiner Wahrhaftigkeit soll nämlich den hyperbolischen Zweifel vollständig überwinden und den Charakter der Absolutheit des Wissens für den gesamten Umfang der Ersten Philosophie sicherstellen. Des näheren soll der Gottesbeweis die Wahrheit unserer Urteile garantieren, sofern diese sich strikt in den Grenzen dessen halten, was wir im Licht der natürlichen Vernunft klar und deutlich erkennen. Wenn nämlich das uns gegebene *lumen naturale* ein Licht vom Licht des wahrhaftigen Gottes ist, kann es uns unmöglich täuschen. Um den Gottesbeweis aber durchführen zu können, müssen wir offenbar unserer *ratio* wahrheitsfähige Urteile schon zutrauen. Was der Beweis der göttlichen Wahrhaftigkeit für uns begründen soll, muß für diesen Beweis demnach schon vorausgesetzt werden. Dieses Problem des sog. «cartesischen Zirkels» ist bereits den Zeitgenossen des Descartes aufgefallen¹¹ und bis in unser Jahrhundert hinein lebhaft diskutiert worden¹².

Die o.g. Aporie und der hier dargelegte Zirkel verhalten sich zueinander wie die zwei Seiten einer Medaille; beide betreffen den Schritt vom «*cogito ergo sum*» zum Gottesbeweis. Entweder nämlich, bei Anlegung des Maßstabs des absoluten Wissens, erscheint dieser Übergang als *nicht möglich*; wir kommen weder, so die These der o.g. Aporie, über das *cogito* hinaus, noch —so die Zirkelthese— zum Gottesbeweis hin, da wir seine Frucht, nämlich die metaphysische Garantie für die Wahrheit unserer klaren und deutlichen Erkenntnisse, schon vor diesem Beweis und für seine eigene Durchführung in Anspruch nehmen müssen. Oder aber der Übergang zum Gottesbeweis ist, wenn wir den Maßstab des absoluten Wissens fallenlassen, *nicht nötig*. Denn wenn wir ein Wissen, das in seiner Evidenz der Mathematik gleichkommt, von vornherein gelten lassen, brauchen wir den Gottesbeweis nicht mehr, um die Wahrheit eines solchen Wissens metaphysisch abzusichern.

Damit steht Descartes' Erste Philosophie als solche in Frage: Die cartesische Metaphysik ist nämlich, wenn zwischen der Selbsterkenntnis des Ich und seiner Gotteserkenntnis ein unüberbrückbarer Hiat liegt, nicht möglich. Wenn wir aber auf eine absolute Wissensbegründung verzichten, so können wir zur *mathesis universalis* unmittelbar übergehen und die Früchte vom Baum der Wissenschaft pflücken, der in Wahrheit, entgegen dem berühmten Bilde des Descartes, seine Wurzeln gar nicht in der Metaphysik hätte¹³. Die cartesische Metaphysik insgesamt wäre in

¹¹ Siehe z.B. die «Zweiten Einwände» von «Mersenne und seinen Bekannten» und vor allem die «Vierten Einwände» von Arnauld.

¹² Siehe neben den schon zitierten Schriften von W. Röd (Anm. 5) und M. Fleischer (Anm. 8) z.B. die Arbeiten von Margaret Dauber Wilson, *Descartes* (London/Boston/Melbourne/Henley 1978), S. 131 f. und Louis E. Loeb, «The Cartesian Circle», in: *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge 1992, 200-235.

¹³ So schreibt Descartes im Vorwort der «Prinzipien der Philosophie»: «Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui

diesem Fall also nicht nötig, und zwar weder das *«cogito ergo sum»* noch der Gottesbeweis.

Die angesprochene Problematik, die ins Herzstück der cartesischen Ersten Philosophie zielt, ließe sich offenbar nur auf eine Weise lösen: Die Selbsterkenntnis des Ich und seine Gotteserkenntnis dürfen gar nicht *auseinander*, sondern sie müßten *ineinander* liegen; dann würde es keinen Hiatus zwischen beiden mehr geben. Die Gotteserkenntnis müßte mit der Selbsterkenntnis des Ich schon implizit gegeben sein, so daß der gedankliche Übergang von dieser zu jener nur methodisch entfalten würde, was der Sache nach gar nicht getrennt werden könnte. Im folgenden soll zuerst dargestellt werden, wie Descartes die Gotteserkenntnis aus der Selbsterkenntnis des Ich immanent entwickelt (1). In einem zweiten Schritt gilt es zu zeigen, daß die Gotteserkenntnis bei Descartes der Sache nach sogar ursprünglicher als die Selbsterkenntnis ist (2).

1. Von der Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis.

Descartes' «erste Erkenntnis» bedeutet, wie schon hervorgehoben wurde, für den cartesischen Gedankengang eine Peripetie. Während der methodische Zweifel gleichsam den Kreis des vermeintlichen Wissens immer weiter einengt und zuletzt ganz tilgt, nimmt mit der ersten Erkenntnis der Gedankengang der Meditationen die entgegengesetzte Richtung: Das Zentrum des absoluten Wissens, die Selbsterkenntnis des Ich als Ich, hat sich jetzt zu einem Neuen Kreise absolut begründeten Wissens zu erweitern.

Diese Erweiterung liegt an sich bereits in der «ersten Erkenntnis» selbst; diese nämlich hat mit dem Ich als der *res cogitans* auch alle Vollzüge und Akte des Ich, seine *modi cogitandi*, in einem bestimmten Sinne absolut gegen jeden Zweifel gesichert. Denn ob meine Vorstellungen von außer mir befindlichen Dingen herrühren und ihnen ähnlich sind, kann zwar noch nicht entschieden werden; daß aber die entsprechenden Vorstellungen sich im Ich befinden, steht außer Zweifel. Wird der Umfang des Bewußtseins, wie wir das Ich jetzt nennen können, vollständig in Augenschein genommen, so läßt uns dieser, an ihm selbst, den Schritt über die Sphäre des Ich hinaus vollziehen. Wenn nämlich *in* dem Ich etwas gefunden werden sollte, was unmöglich *von* dem Ich ursprünglich herrühren kann, so wsten wir —in der Dimension des absoluten Wissens—, daß wir, wie Descartes sich ausdrückt, «nicht allein in der Welt» sind¹⁴.

Die Betrachtung des ganzen Bewußtseins, d. i. die vollständige Selbsterkenntnis des Ich, führt uns nach Descartes immanent zur Gotteserkenntnis. Unter den Vorstellungen des Ich, die sich gleichsam als Bilder der Dinge ausgeben und «Ideen» genannt werden, gibt es nach Descartes angeborene Vorstellungen, die sog. *ideae in-*

sortent de ce tronc, sont toutes les autres sciences [...]» (Op. cit., IX-2,14).

¹⁴ «Nempe si realitas objectiva alicuius ex meis ideis sit tanta ut certus sim eadem nec formaliter nec eminenter in me esse, nec proinde me ipsum eius ideae causam esse posse, hinc necessario sequi, non me solum esse in mundo, sed aliquam aliam rem, quae istius ideae est causa, etiam existere» (Op. cit., VII, 42).

natae, die sich sowohl von den erworbenen wie auch von den von uns selber fingierten Vorstellungen spezifisch unterscheiden. Zwei *ideae innatae* sind nun dem Ich so ursprünglich gegeben, daß ohne sie das Ich gar kein Ich mehr wäre: zum einen die Idee unserer selbst — ihr haben wir uns in der ersten Erkenntnis zugewandt —, zum anderen aber die Idee Gottes. Beide Ideen zusammen ermöglichen erst, wie noch deutlich werden soll, die Selbsterkenntnis des Ich als Ich.

Daß die Idee Gottes eine *idea innata*, eine angeborene bzw. ursprüngliche Idee, nicht aber eine von uns selbst fingierte Vorstellung ist, daß somit die Idee «Gott» z.B. mit der Idee «Sirene» oder der Idee «geflügeltes Pferd» nicht auf eine Stufe gestellt werden kann, offenbart sich nach Descartes jedem, der die Idee «Gott» aufmerksam betrachtet. Fingierte Vorstellungen nämlich können wir beliebig bilden: Statt eines geflügelten Pferdes können wir z.B. auch ein sprechendes Pferd oder sogar ein halb menschliches Pferd uns vorstellen; und wie die Vorstellungselemente hier beliebig von uns zusammengelegt werden, ebenso leicht können wir sie auch voneinander wieder trennen. Hinsichtlich der Idee «Gott» gilt nun aber gerade, daß ich von ihr, wie Descartes schreibt, «nichts [...] wegnehmen und ihr auch nichts hinzufügen» kann¹⁵; denn gerade «die Einheit, Einfachheit bzw. Untrennbarkeit aller derer [Vollkommenheiten], die in Gott sind, [ist selber] eine der vorzüglichen Vollkommenheiten, die ich in ihm zu sein erkenne»¹⁶. Kurz: Die Gottesidee steht nach Descartes für unser willkürliches Einbilden nicht zur Verfügung.

Die These des cartesischen Gottesbeweises der 3. Meditation lautet bekanntlich, daß diese mir eingeborene Idee Gottes nur den wirklichen, daseienden Gott zu ihrem Ursprung haben kann. Begründet wird diese These damit, daß jede vorgestellte Sachhaltigkeit einer Vorstellung — in der Sprache des Descartes: die *realitas obiectiva* einer Idee — ihre Ursache in einer wirklichen Sachhaltigkeit haben muß, die mindestens denjenigen Grad an wirklicher Sachhaltigkeit besitzen muß, der in der Idee als vorgestellte Sachhaltigkeit gegeben ist. Die Vorstellung «Stein» z.B. kann ursprünglich nur von einem wirklichen Steine oder von einer anderen Ursache, z.B. dem Ich — wie hier noch nicht ausgeschlossen werden kann —, herrühren, welche an wirklicher Sachhaltigkeit dem Steine entweder gleichkommt oder ihn übertrifft. Andernfalls würde das Nichts die Ursache von Etwas sein, was schlechterdings nicht möglich ist. Die *realitas obiectiva* der Gottesidee übertrifft nun aber die wirkliche Sachhaltigkeit des Ich; die in Gott gedachte Unendlichkeit, Unabhängigkeit und Allwissenheit hebt sich scharf von der Endlichkeit, Abhängigkeit und Unwissenheit des Ich ab. Je sorgfältiger die Idee «Gott» bedacht und in Augenschein genommen wird, desto klarer ist es, so Descartes, daß allein Gott die Ursache dieser

¹⁵ «Superest tantum ut examinem qua ratione ideam istam a Deo accipi; neque enim illam sensibus hausit, nec unquam non expectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideae, cum istae res externis sensuum organis occurrunt, vel occurrere videntur; nec etiam a me efficta est, nam nihil ab illa detrahere, nihil illi superaddere plane possum; ac proinde superest ut mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius» (Op. cit., VII, 51).

¹⁶ «Nam contra, unitas, simplicitas, sive inseparabilitas eorum omnium quae in Deo sunt, una est ex praecipuis perfectionibus quas in eo esse intelligo» (Op. cit., VII, 50).

«Idee» sein kann¹⁷. Dies ist genau der Gott, der sich in dem Ich und für das Ich *unmittelbar* zur Repräsentation bringt, nämlich durch seine dem Ich ursprünglich gegebene «Idee».

2. Der Primat der Gotteserkenntnis vor der Selbsterkenntnis bei Descartes.

Die zentrale Einsicht der 3. Meditation liegt in dem Gedanken, daß die Idee Gottes nicht als bloße Verneinung des Endlichen gedeutet werden kann, in welchem Falle sie doch mich selber zu ihrem Ursprung haben könnte. «Nec putare deo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem & tenebras per negationem motus & locis; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde *priorem* quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, & me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cuius comparatione defectus meos agnoscerem?»¹⁸. M.a.W., die Gottesidee bildet bereits den Hintergrund, vor dem selbst der methodische Zweifel erst möglich wird; zu diesem entschließt sich der Denker ja, weil ihm das Ideal des absoluten Wissens vor Augen steht. Und an der Untrüglichkeit der «ersten Erkenntnis» kommt die Vollkommenheit und Wahrhaftigkeit Gottes, im Ich selbst, zu ihrer ersten Manifestation. Weil nämlich das *lumen naturale* der *ratio*, wie sich jetzt zeigt, in Gott seinen Grund hat, vermag es gerade ebenso untrüglich wie aus eigener Kraft, der Fiktion des Betrügergottes zum Trotz, zu leuchten. Und das Ich kann sich als Ich in seiner Endlichkeit nur erkennen, weil es sich von der ursprünglich schon erkannten Unendlichkeit Gottes unterscheidet, die gleichsam den Hintergrund bildet, vor dem sich das Ich *als* endliches erst erblickt¹⁹.

¹⁷ Vgl. hierzu Hans Wagner, «Realitas objectiva (Descartes-Kant)», in: *Zeitschr. f. phil. Forsch.* 21 (1967) 325-340. Nach Wagner mißlingt Descartes der Versuch, die Wahrheitsfrage mit Bezug auf die Idee auszuarbeiten, weil Descartes «an die Stelle der objektiven Geltung der Idee [...] das Herstammen der Idee vom Gegenstande» treten lasse und so aus der Wahrheitsbeziehung eine Seinsbeziehung mache, «und zwar ohne jeden Rest» (129). Diese Descartes-Kritik Wagners weist Claus-Artur Scheier (Anm. 9) folgendermaßen zurück: «Das Herstammen der Vorstellung vom Ding im Zusammenschluß von wirklicher Sachheit der Idee und des Dings über die Mitte der vorgestellten Sachheit bleibt [bei Descartes] ganz beiläufig gegenüber dem allein wahren Grund dieses Zusammenschlusses, der einzigen vorgestellten Sachheit, die schon an ihr selbst ihre Wirklichkeit zeigt: der Idee Gottes. Die Auffassung, Descartes habe das Problem der objektiven Geltung der Idee «pervertiert», wäre nur annehmbar, wenn man mit dem Verfasser [Wagner] das cartesische Wissen bereits vom Standpunkt des kantischen aus beurteilte, das man wiederum für die richtige Lösung eines Problems nähme — aber die Frage nach der Richtigkeit verfehlt hier wie sonst die Eigenart philosophischen Wissens» (332; Fußnote 5).

¹⁸ Op. cit., VII, 45/6; Hervorhebung v.Vf.

¹⁹ Vgl. zu dieser Thematik die aufschlußreiche Darstellung des Pérez Paoli («Wirklichkeit, die wir meinen (Zur Bestimmung der Idee Gottes bei Descartes)», in: *Cognitio humana. Dynamik des Wissens und der Werte*. Hrsg. v. Christoph Hubig und Hans Poser, Leipzig 1996, 699-706): «[...] alles als endlich Begriffene wird auf dem Hintergrund der Wahrnehmung des nicht begreifbaren Unendlichen wahrgenommen. Das Unbegreifliche des Hintergrundes hindert ihn keineswegs daran, Bedingung der Möglichkeit für die Wahrnehmung des gleichsam abgeschnittenen Vordergrundes zu sein. Im Gegen-

Weil die Gotteserkenntnis an sich - und mittelbar sogar für uns —«früher» als die Selbsterkenntnis ist, ist hinsichtlich des cartesischen Gedankens nicht von *Zirkularität*, sondern von *Reflexivität* zu sprechen. In der Gotteserkenntnis blickt das Ich gleichsam durch sich hindurch zurück auf seinen Grund, welcher der Grund der Wahrheit aller Gewißheit ist. Weil die Kenntnis dieses Grundes dem Ich eingeboren ist, kann dieser Grund auch zu einer unmittelbaren Gewißheit für das Ich werden. Der Gedankengang der 3. Meditation stellt demnach, mit Hegel formuliert, eine sich *zur* Unmittelbarkeit vermittelnde Vermittlung dar. Am Ende dieser Meditation unterbricht Descartes das einzige Mal den Fortgang der *meditatio* durch eine *contemplatio*, in der er, wie er sagt, die «Schönheit des unermesslichen Lichtes» des göttlichen Prinzips «anschaut, bewundert und anbetet»²⁰.

Auf diese Weise wird der Grund der Wahrheit der Gewißheit uns unmittelbar gewiß und gleichsam ansichtig²¹, so wie sich umgekehrt in der «ersten Erkenntnis» die Gewißheit als notwendig wahr schlechthin manifestiert. Der Kreis der cartesischen Grundlegung der Ersten Philosophie, der nicht ein *circulus vitiosus* ist, stellt vielmehr ein Ganzes dar, das in sich selbst reflektiert ist.

WILHELM METZ

Universität Freiburg im Breisgau.

teil, würde vermutlich Descartes erwidern: begriffe ich das Unendliche, dann verwandelte ich es angesichts der Endlichkeit meiner Erkenntnis in etwas Endliches. Die Idee der Unendlichkeit, als Idee der vollkommenen Wirklichkeit, erweist sich somit nicht nur als Fundament (nach der Seite der *realitas formalis*), sondern auch als allgemeine *Form* aller unserer Erkenntnisse (nach der Seite der *realitas obiectiva*), sofern sie wesentlich *endlich* oder *unvollkommen* und somit erst auf dem Hintergrund jener Idee begrifflich sind» (704).

²⁰ «Sed priusquam hoc diligentius examinem, simulque in alias veritates quae inde colligi possunt inquiram, placet hic aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, eius attributa apud me expendere, & immensi huius luminis pulchritudinem, quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare» (Op. cit., VII, 52).

²¹ Vgl. hierzu Heribert Boeder, *Topologie der Metaphysik* (Freiburg/München 1980): «Wenn der zunächst nur vorgestellte Gott erst einmal als eigene Substanz begriffen ist, dann ist er dem Ich nicht bloß ein Äußeres, sondern ebenso zugegen im eigenen Zugegen-sein des Ich. Eben deshalb zieht sich seine Vollkommenheit für das Ich auf die Wahrhaftigkeit oder das Wahr-machen zusammen, in dem die Unanfechtbarkeit der ersten Wahrheit ihren Grund hat, deren die natürliche Vernunft gewiß wurde. Nur auf diesen Grund hin wird die Tätigkeit der Vernunft «contemplativ», schaut sie für eine Weile «die Schönheit des unermesslichen Lichtes», dem sie verwandt ist» (384).