

Descartes' *genius malignus* und die Wahrheit der Gewißheit

Von Claus-Artur Scheier

In einem Brief aus dem Jahr 1649 bemerkt Descartes: „Und wenn gleich unser Geist nicht das Maß der Dinge oder der Wahrheit ist, gewißlich muß er das Maß dessen sein, was wir feststellen (bejahen) oder ausschließen (verneinen)“ (Brief an Morus, 5. Febr. 1649, AT V, 274). Die folgende Überlegung möchte den in diesem Satz wie selbverständlich berührten Unterschied von Wahrheit und Gewißheit an seinem methodischen Ort innerhalb des cartesischen Gedankens, in der dritten Meditation, aufsuchen und mit einem Blick auf das Verhältnis von Gewißheit und Wahrheit bei Hobbes auseinanderlegen; denn Descartes' Bestimmung dieses Unterschieds weist in der Folge dem Denken der neueren Philosophie bis hin zu Hegels Phänomenologie des Geistes den Weg.

I. Die Finsternis der Gewißheit

Der menschliche Geist, den Descartes bedenkt, ist deswegen nicht das Maß der Dinge oder der Wahrheit, weil er weder die Dinge hervorbringt noch sich selbst als das Wahre setzt. Es ist auch nicht Folge seines Tuns, daß er überhaupt auf Dinge bezogen ist; er ist sich ihrer vielmehr unmittelbar bewußt, findet sich ihnen gegenüber, nimmt sie als Gegebene oder faßt sie auf, wie sie für ihn sind (*percipit*). Wie sie aber außer einem solchen Auffassen existieren (was sie „in Wahrheit“ sind), ist ebenso unmittelbar gleichgültig dagegen, ob sie überhaupt und in welcher Weise sie aufgefaßt werden. Dies zeigt an, daß der menschliche Geist im Auffassen zugleich die Seite der Selbständigkeit hat: er ist das Vermögen „richtig zu urteilen“ (*Discours I*, AT VI, 1 f.), vermag das Wahre der Mischung (*confusio*) mit dem Falschen zu entnehmen. Er entscheidet nämlich, ob er etwas klar und deutlich auffaßt, oder er beurteilt das Gegebene, und ist so das Maß dessen, was für ihn ist. Dies beurteilende Auffassen ist sein Vorstellen (*cogitatio*). In der Gewißheit, dies kritische Vermögen nicht bloß beiläufig zu haben, sondern es selbst zu sein, weiß sich der menschliche Geist als das wirkliche Maß dessen, was er auffaßt (*profert iudicium*). Soweit Wahrheit Urteilswahrheit ist, bleibt es seiner Entscheidung anheimgestellt, was er für wahr nimmt und was nicht.

Aber anders als das fichtesche Ich, das sich selbst in intellektueller Anschauung setzt und deswegen Handlung und Tat dieser Handlung

in Einem ist, kommt das cartesische Ich auf dem Weg des Zweifels¹ zu sich als zu einem Gegebenen, in einer Vorstellung Angetroffenen, zu einem, das selbst Ding ist, und nicht Ding, das erst im Urteil wird (wie das kantsche Objekt des als Synthesis begriffenen Urteils), sondern das sich auch als Ort und Ursprung des Beurteilens schon gegeben ist: das als auffassend-beurteilend vorgestellte Ding – *res cogitans* (AT VII, 27). Der menschliche Geist, dem Descartes abspricht, das Maß der Dinge oder der Wahrheit zu sein, ist demnach kein Selbstbewußtsein in der Bestimmung der Tathandlung oder der transzendentalen Einheit der Apperzeption; sein Urteil ist keine Synthesis, sondern einzig die Scheidung des klar und deutlich vom verworren und dunkel Aufgefaßten, vom Zweifelhafte. Er ist in seiner unmittelbaren Gewißheit – nicht einfach des Vorstellens, sondern des mit-Vorstellens seiner Vorstellungen als solcher (*con-scientia*) – Bewußtsein, Vorstellen von Gegenständen und selbst gegenständliches Vorstellen in Einem.

Dieses Bewußtsein hat wohl die Gewißheit, ein Erstes zu sein – ein Erstes in der Selbständigkeit des Beurteilens (des Feststellens oder Ausschließens): es erkennt das klar und deutlich von ihm Aufgefaßte als ein Gegebenes an, ist sich gewiß, daß sein Auffassen das Aufgefaßte nicht entstellt oder verstellt hat (daß seine Vorstellung weder *confusa* und *obscura* noch auch *imaginaria* ist). So aber ist dasjenige, was dem Beurteilen unabdingbar voraufliegt, das Gegebene, und die Selbständigkeit des Bewußtseins im Beurteilen, in der es sich als ein Erstes weiß, ist zugleich bestimmt durch ein anderes, an welchem sie sich allererst bewähren kann. In der Vorstellung, die das Bewußtsein

¹ Entgegen W. Röds Behauptung, „daß die Logik selbst durch den methodischen Zweifel eingeklammert wird“ (Zum Problem des *premier principe* in Descartes' *Metaphysik*, Kant-St 51, 1959/60, S. 176–195), gehen in den zweifelnden Abstoß nicht die *propositiones per se notae* (AT VII, 162) bzw. die *simplicissimae notiones* (AT VIII-1, 8) ein, weil sie nämlich „allein nicht die Bekanntschaft irgendeines existierenden Dings gewähren“ (l. c.); das unterscheidet sie unmittelbar von den Vorstellungen der Arithmetik, Geometrie usw., „die einzig von den einfachsten und zuhöchst allgemeinen Dingen handeln“, wengleich sie „sich wenig darum bekümmern, ob diese in der Wirklichkeit sind oder nicht“ (AT VII, 20). Denn während im Fortgang des Zweifels bei den Gegenständen der Mathematik ungewiß ist, ob sie existieren, sind jene Sätze und Kenntnisse für sich keineswegs auf etwas außerhalb ihres Vorgestelltseins bezogen. Descartes kann auf dem Weg in die erste Erkenntnis von den „natürlichen“ logischen Regeln ebensolchen Gebrauch machen wie von seinen Regeln der Methode, weil der Zweifel vorerst gar nicht fragt, wie die Vorstellung als solche beschaffen sei oder wie sich Vorstellungen zueinander verhalten, sondern ob das Vorgestellte auch außerhalb seines Vorgestelltseins, ob irgend etwas, was zweifellos vorgestellte Sachheit (*realitas objectiva*) ist, auch als wirkliche Sachheit (*realitas formalis s. actualis*) anzunehmen sei. Dies begreift den cartesischen Sinn der Rede von *esse* bzw. *existere*: „*existere*“ bedeutet im Horizont des zweifelnd sich entfaltenden Vorstellens überhaupt nichts anderes als außerhalb des bloßen Vorgestelltseins stehen (*extra cogitationem stare, extra realitatem objectivam stare*); in der dritten Meditation wird diese Bedeutung dann um das *extra causam* (*sc. Deum*) *stare* – „*extare*“ (AT VII, 45) – ergänzt.

von sich als einem Selbständigen, einem Ersten hat, ist es wesentlich bei seinem Anderen.

Dieses Dabeisein wird im Zweifel der dritten Meditation erinnert: „Ich bin gewiß, ein auffassend-beurteilendes Ding zu sein. Weiß ich denn also auch, was gefordert ist, damit ich irgendeines Dings gewiß sein kann? Denn in dieser ersten Erkenntnis liegt nichts anderes als ein klares und deutliches Auffassen dessen, was ich feststelle; was sicherlich nicht ausreichte, mich der Wahrheit des Dings gewiß werden zu lassen, wenn es sich je treffen könnte, daß irgend etwas, was ich so klar und deutlich vernehme, falsch wäre; und von daher hat es für mich gerade den Anschein, ich könne als allgemeine Regel aufstellen, all jenes sei wahr, was ich sehr klar und deutlich auffasse. Aber gleichwohl . . .“ (AT VII, 35).

„Aber gleichwohl“ – mit dieser Einschränkung stellt der cartesische Gedanke nicht seine erste Erkenntnis in Frage: „Ich bin, ich existiere (bin als Ding)“ (AT VII, 25), auch nicht die Gewißheit der Maßgeblichkeit seines Urteils; vielmehr fragt er nach der Maßgabe der Übereinstimmung des im Urteil Festgestellten, weil klar und deutlich als Gegebenes Eingesehenen, mit dem, was unabhängig von seinem Auffassen und Beurteilen existiert: er fragt nach der Übereinstimmung der Gewißheit des Bewußtseins mit der Wahrheit der Dinge. Wäre es dem Bewußtsein begreiflich, daß es seine Vorstellungen setzt, weil es sich selbst setzt, daß nichts in es gelangen kann, als was es durch sich selbst und aus sich bestimmt, dann wären die Wahrheit der Dinge und die Gewißheit des „Subjekt-Objekts“ identisch, dann könnte das Bewußtsein gleichgültig sein gegen den Zweifel, das im Urteil Entschiedene sei falsch, denn auch das Maß dieser Falschheit entstammte seinem Setzen. Weil es aber nicht nur das von ihm Aufgefaßte und Beurteilte, sondern ebenso sein Auffassen und Beurteilen als Gegebenes, sich selbst als Ding findet, hat es einstweilen nur den Anschein, daß die Gewißheit, dem klar und deutlich Eingesehenen die Feststellung des Gegebenseins nicht versagen zu können, auch schon das Maß wäre, an dem die Wahrheit der Dinge entschieden würde.

Klarheit und Deutlichkeit gründen nämlich als die Merkmale der Gewißheit in der ersten, methodisch gewonnenen Erkenntnis: „Ich bin, ich existiere“; keineswegs aber kann dies Urteil deshalb für die erste Erkenntnis gelten, weil es klar und deutlich ist. Denn es gründet seinerseits in der Unmöglichkeit, weil Widersprüchlichkeit, des widersprechenden Urteils, das der ersten Meditation aus der Annahme entspringen muß, nicht nur das Auffassen der Dinge könne entstellt und verstellt sein, sondern darüber hinaus schon ihr Gegebenwerden – der Quell alles Gegebenen sei vielleicht schlechtweg ein entstellendes und verstellendes Geben (der *genius malignus*). „Ich möchte nicht unter-

stellen, daß der beste Gott, der Quell der Wahrheit, sondern daß irgendein böswilliger Dämon, und dieser höchst mächtig und verschlagen, sein ganzes Treiben (*industria*) darauf abgestellt hat, mich zu täuschen . . .“ (AT VII, 22). Angesichts dieses Quells der Falschheit scheint der menschliche Geist zu zweifeln zu müssen, scheint ihm der Lohn des Zweifels gerade so zu werden, wie es schon Francisco Sanchez in seinem Traktat „*Quod nihil scitur*“ (1576) geschildert hatte: „Dann zog ich mich ganz auf mich selbst zurück, und alles in Zweifel stellend, gerade wie wenn niemals jemand etwas gesagt hätte, begann ich die Dinge selbst zu untersuchen: welches die wahre Weise zu wissen ist. Ich gelangte bis zu den äußersten Anfängen (*extrema principia*). Von dort her nehme ich den Anfang der Betrachtung, und je mehr ich überlege (*cogito*), desto mehr zweifle ich: nichts kann ich vollkommen begreifen. Ich verzweifle“ (F. Sanchez, *Op. phil.*, Coimbra 1955, 2).

Aber der ähnlich in Verzweiflung umschlagende cartesische Zweifel hält nicht ein bei den äußersten Anfängen der Dinge selbst – er wurde durch ihre Ungewißheit erst hervorgerufen. Auch nicht eine ganz durchsichtige Wahrheit (AT VII, 20), sondern die äußerste Finsternis (*inextricabiles tenebrae*, AT VII, 23), in der das Licht der natürlichen Vernunft erloschen zu sein scheint, ist der Ort der Umkehr, der Anfang des Erkennens; und die erste Erkenntnis entspringt als das notwendig wahre Urteil, das nicht bloß gewiß, sondern wahr zu sein hat, insofern es dem sich widersprechenden Urteil widerspricht, dem Urteil: „Ich bin nicht, ich existiere nicht.“ – „. . . diese Aussage, Ich bin, ich existiere, sooft sie von mir vorgebracht, oder vom Geist begriffen wird, ist notwendig wahr“ (AT VII, 25)². Hier ist die Rede

² J. Mittelstraß glaubt in seinem Buch „*Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*“ (Berlin/New York 1970) die erste Erkenntnis „*ego cogito, ergo sum*“ in die Implikation übersetzen zu müssen: „Der Satz ‚es gibt genau einen Gegenstand, der gerade denkt, und was gerade denkt, denkt gerade‘ impliziert den Satz ‚es gibt genau einen Gegenstand, der gerade denkt‘.“ (S. 386; ich verzichte auf die begriffsschriftliche Wiedergabe, da es nicht um die Zeichen, sondern um das Bezeichnete zu tun ist.) Den Grund für diese Umformulierung sieht M. darin, daß das *esse* bzw. *existere* als Einsquantor aufzufassen sei; in diesem Sinn hat auch H. Scholz die erste Erkenntnis als „Jedesmal, wenn ich denke, existiert ein mit mir identisches Wesen“ gelesen (*Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*. Darmstadt 1969, 85). Aber das *esse/existere* ist kein Einsquantor – eine solche Bestimmung widerspricht nicht nur dem Begriff der *existentia*, wie er in der neueren Metaphysik bis zu Kant jeweils gefaßt ist („*aliqua perfectio*“, AT VII, 66), sondern auch unmittelbar der Weise, wie das *esse/existere* im zweifelnden Rückgang der ersten beiden Meditationen erscheint (vgl. Anm. 1). Das erste, was als wirkliche Sachheit außer Zweifel steht, ist nicht ein mit mir identisches Individuum – dann wäre ich schon (und dies ist eine reflektierende Bewegung) von mir zu einem von mir Unterschiedenen fortgegangen, dessen Unterschiedensein sogleich aufgehoben ist –, sondern ich, der unmittelbar (nicht reflektierend, wohl aber negierend) Beisichseiende. Die Vorstellung genau eines Gegenstandes, der gerade

von „klar und deutlich“ überflüssig. Klarheit und Deutlichkeit benötigen nicht, wo die Notwendigkeit selbst gegenwärtig ist, wo es unmöglich geschehen kann, daß das, was das Bewußtsein einsieht, falsch sein könnte. Mit der Macht des entstellenden und verstellenden Gebens, des *genius malignus*, ist es hier wegen des Widerspruchs im Gegenteil offenkundig nichts. Aber auch nur hier, denn die Notwendigkeit des Urteils „Ich bin, ich existiere“ teilt sich demjenigen Urteil nicht mit, das den methodischen Fortgang von der Sache der ersten Erkenntnis bestimmt, und das lauten würde: „Irgend etwas, das ich nicht bin, das von mir verschieden ist, existiert.“

Das Subjekt dieses Urteils ist bestimmt unterschieden von dem als vorstellend vorgestellten, vom fürsichseienden und einfachen Ding (*res cogitans*); d. h. es ist, weil es ebenso klar und deutlich vorgestellt wird, ein Entgegengesetztes (vgl. AT VII, 13, 44), und daher nicht vorstellend, nicht fürsichseiend, nicht einfach: es ist das Ausgedehnte – *extensum quid* (AT VII, 31).

II. Die Finsternis der Wahrheit

Das Bewußtsein hat nun zwar die Gewißheit, daß das Ausgedehnte ein gegensätzlich zu ihm bestimmtes, selbständiges oder wirkliches Ding ist, weil es in dem, was klar und deutlich eingesehen wird, das Gegebensein feststellt – es hat die Gewißheit, daß das Etwas (*quid*) ein Ding (*res*) sei. Es hat aber auch nur die bloße Gewißheit, weil es unterdessen – in der ersten Erkenntnis – die Erfahrung eines anderen Maßes gemacht hat: des Maßes der Notwendigkeit. Die Notwendig-

denkt, ist immer noch auf unklare und undeutliche Weise vom Vorstellenden als solchem unterschieden und daher nicht nur für sich, sondern erstlich von dessen Zweifelhaftigkeit her zweifelhaft. Das in der Implikation Vorgestellte ist nichtig, solange nicht ich, der Implizierende, nämlich Vorstellende, außer Zweifel stehe. Sehr wohl ist es erlaubt im Horizont des alltäglichen Verstehens und seiner begriffsschriftlichen Funktionalisierung „ich“ zu transformieren in „es gibt genau einen Gegenstand, der irgendwie tätig ist“ (z. B. denkt), aber im Horizont der natürlichen Vernunft entstellt diese Transformation die unmittelbare (nicht reflektierte) Identität von Vorstellendem und Vorgestelltem im Gegensatz gegen alles zunächst nur als Vorgestelltes Vorgestellte – die erste Erkenntnis zieht im *cogito* das *sum* hervor als von allem *est* verschieden (und verabschiedet es deshalb radikal vom Menschen, vgl. AT VII, 25 f.). Das Interesse, die cartesische erste Erkenntnis gegen das, was sie der ganzen neueren Philosophie bis zu Hegel zu denken gegeben hat, in jene Implikation zu zersetzen, die nichts anderes als ihre Banalität ausweist, ist freilich kein bloß gelehrtes: die „dritte Aufklärung“ will den Gedanken, mit dem die neuere Philosophie als erste Philosophie ihren Anfang gemacht hat, als eine Mystifikation entdecken, um ihn in die sog. „schlechte Aufklärung“ fallen lassen zu können. Sie gehorcht damit der Feuerbachschen Forderung, alle „Theologie“ und „spekulative Philosophie“, oder was auch nur im Verdacht einer solchen steht, vor der Unbedingtheit einer wissenschaftlichen (praktischen) Anthropologie verschwinden zu lassen, auch wenn sie an deren Feuerbachsche Bestimmung nicht mehr gebunden sein möchte.

keit war allerdings das Maß der wahren Erkenntnis des als vorstellend vorgestellten Dings – aber sie ist nicht das Maß der Erkenntnis des als ausgedehnt vorgestellten Dings. Und genau deswegen ist das ausgedehnte Etwas nicht schon notwendig Ding, denn ebenso wie das Urteil möglich ist: „Das Ausgedehnte existiert oder ist ein Ding“, bleibt das entgegengesetzte Urteil möglich: „Das Ausgedehnte existiert nicht, sondern ist als Gegebenes bloß vorgestellt.“ Die Feststellung dessen, was nur klar und deutlich eingesehen wird, folgt ja nicht aus der unmöglichen Wahrheit des Sichwidersprechenden; sie ist nicht notwendig, sondern tunlich (*utilis*). Bei dieser tunlichen Gewißheit hätte sich das Bewußtsein zu beruhigen; und es könnte sich bei ihr beruhigen, wenn es ihm hier überhaupt um die Tunlichkeit ginge. Aber weil es einmal die Erfahrung einer unerschütterlichen, weil notwendigen, Wahrheit gemacht hat, ist es durch das Ausbleiben der Notwendigkeit beunruhigt und erfährt erneut die Aufdringlichkeit der eigenen Unterstellung: der Möglichkeit eines alles entstellenden und verstellenden Gebens.

Das Bewußtsein spricht diese Möglichkeit aus als den metaphysischen Zweifel (AT VII, 36), der über die bloße Gewißheit des Ausgedehnten hinausweist in einen Grund, aus dem her mit Notwendigkeit einzusehen wäre, daß in der klaren und deutlichen Erkenntnis zugleich die Wahrheit des Gegebenen vorliegt. Und dieser Grund muß ein anderer sein als die klare und deutliche Erkenntnis selbst, weil sie eben diejenige Notwendigkeit vermissen läßt, die die unerschütterliche Festigkeit der ersten Erkenntnis bestimmte. Der Zweifel fragt also aus der Erfahrung eines notwendig Wahren der in der bloßen Gewißheit des Ausgedehnten fehlenden Notwendigkeit nach, „ob Gott sei (der erstlich Gebende), und, wenn er ist, ob er ein Betrüger sein könne (ob sein Geben entstelle oder verstelle); wird dieses nämlich nicht gewußt, scheint mir, ich könne niemals irgendeines anderen Dings schlechtweg gewiß sein“ (AT VII, 36). Noch einmal: Warum begnügt sich das Bewußtsein nicht mit der Klarheit und Deutlichkeit seiner Erkenntnis, warum begnügt es sich nicht mit der Gewißheit? Schließlich genügt sie vollauf, die Welt der Gegenstände „zum Nutzen des Lebens“ (Princ. Phil. IV § 204) festzustellen und zu verrechnen; mit ihr tritt der Mensch die Herrschaft über die Körperwelt an, und ihre Tunlichkeit hatte Descartes bereits in den Traktaten dargelegt, die dem Discours angehängt sind. Und gleichwohl ist diese Gewißheit unzureichend – aber der Grund dafür liegt nicht unmittelbar offen in der Unterstellung des *genius malignus*, der hier bestimmt als Betrüger (*deceptor*) angesprochen wird: so gewiß das Bewußtsein seiner Gegenstände sein kann, so gewiß kann es schließlich auch des betragenden Gottes als einer bloßen Unterstellung, eben einer Fiktion sein.

Aber das Bewußtsein, dem es zuerst um das Wissen (*scientia*), nicht um die Tunlichkeit (*utilitas*) geht, hat die Erfahrung der Verzweiflung gemacht – und in der äußersten Finsternis der natürlichen Vernunft ist eine Unmöglichkeit ans Licht gekommen: die Unmöglichkeit, daß ein schlechthin entstellendes und verstellendes Geben das Bewußtsein über seine Existenz täuschen, es so betören könne, daß es davon abließe, sich als auffassend-beurteilendes Ding zu erfassen, als dasjenige, das das Wahre vom Falschen zu unterscheiden vermag. Der Grund, an der Gewißheit zu zweifeln, liegt nicht darin, daß die Gewißheit etwa ihrer selbst ungewiß wäre, der Grund ist vielmehr der Ort, in dem sich die Gewißheit findet, das Bewußtsein selbst, das in seiner Verzweiflung die Erfahrung der Notwendigkeit gemacht hat.

An der ersten Erkenntnis fanden sich die Merkmale Klarheit und Deutlichkeit; aber sie war mehr als klar und deutlich: sie war notwendig. Ihre Gewißheit war unmittelbar die Gewißheit eines wahren Dings. Aber darin zeigte sich auch: Klarheit und Deutlichkeit sind keine Bürgen für die Wahrheit derjenigen Vorstellung, der die Notwendigkeit fehlt oder die nicht noch mehr ist als klar und deutlich. Das Urteil über diese Vorstellung gelangt daher nur zum ausgedehnten Etwas, nicht zum ausgedehnten Ding. Die Entscheidung über das unentstellte und unverstellte Gegebensein dieses Etwas als Ding ist daher noch nicht gefallen. Allerdings wäre sie schon mit der ersten Erkenntnis erreicht, wäre die Vorstellung des Ausgedehnten ebenso einfach wie die des Vorstellenden: „... denn in der Tat, nähme ich die Vorstellungen selbst nur als Weisen meines Vorstellens und bezöge sie nicht auf etwas anderes, könnten sie mir kaum irgendwelchen Stoff zum Irrtum geben“ (AT VII, 37). Aber die Gewißheit bezieht das ausgedehnte Etwas ja gerade auf etwas anderes, auf ein Ding, mit dem es übereinstimmen soll. Wo findet sich die Notwendigkeit, wo findet sich die Wahrheit dieser Gewißheit? Denn die Vorstellung des Ausgedehnten macht, gegen die des vorstellenden Dings gehalten, einzig die Abwesenheit der Notwendigkeit bemerklich. Insoweit also die Vorstellung des Ausgedehnten nicht einfach ist, kann die Bewahrheitung dieser Gewißheit nur über die vollständige Unterscheidung der Seiten der Vorstellung erreicht werden.

Diese Analyse eröffnet einen Gegensatz und eine Beziehung: (a) es ist nämlich anzunehmen, „daß das Wesen der Vorstellung selbst so beschaffen ist, daß sie keine andere wirkliche Sachheit (*realitas formalis* = *actualis*) von sich her vorbringt als die sie von meinem Vorstellen leiht, dessen Weise sie ist. (b) Daß aber diese Vorstellung vorgestellte Sachheit (*realitas objectiva*) enthält – diese oder jene eher als eine andere –, dies muß sie in der Tat (c) von irgendeiner Ursache haben, in der mindestens ebensoviel wirkliche Sachheit ist, wie sie selbst

vorgestellte Sachheit enthält“ (AT VII, 41)³. Darin liegt: die Seiten der Vorstellung werden auseinandergesetzt und auf ihr Gegebensein hin betrachtet. Dabei zeigt sich die Form der Vorstellung (*realitas actualis ideae* als unterschieden von der *realitas actualis extensi*) als Weise des Vorstellens selbst – und insofern ist sie nicht ihrerseits wieder bloß vorgestellte Sachheit (*realitas objectiva*), deren Vorstellung wieder nur vorzustellen wäre usf. – diesen Regreß einer leeren Reflexion lehnt Descartes eigens ab (vgl. *Resp. ad VI. obj.*, AT VII, 422). Die in der ersten Erkenntnis liegende Notwendigkeit hat nämlich gar nichts anderes ans Licht gebracht als die Selbigkeit des vorgestellten (objektiven) mit dem existierenden (*actualen* = formalen) Ich, und die erste Erkenntnis „Ich bin, ich existiere“ spricht diesen Sachverhalt aus. Also: das Vorstellen ist für das Vorstellen selbst nicht nur vorgestellt, sondern wirklich, weil es als der Inhalt dasselbe ist wie die Form der Vorstellung, weil die Einsicht in die mögliche Nicht-Selbigkeit von Form und Inhalt (ihren Widerspruch) die Selbigkeit beider notwendig voraussetzt – es käme anders gar nicht zum „Ich“. Nicht so mit dem Inhalt dieser für sich selbst seienden Form des Vorstellens: er ist zuerst nur vorgestellt (*realitas objectiva*) oder ausgedehntes Etwas. Seine Selbigkeit mit einer Wirklichkeit (*res* = *realitas actualis*) steht in Frage, weil er der Form der Vorstellung, dem Vorstellen, als dasjenige entgegensteht, was zwar vorgestellt, aber gerade nicht vorstellend ist. Hier wird vollends einsichtig, daß die Merkmale Klarheit und Deutlichkeit überhaupt nur von der vorgestellten Sachheit (*realitas objectiva*) gelten können, weil sie gar nichts anderes angeben als die gegensätzliche Bestimmtheit, die ein vorgestellter Inhalt gegen das vorstellende Bewußtsein hat (alle Empfindungsqualitäten sind nur deswegen „verworren und dunkel“, weil sie den Gegensatzcharakter nicht haben, der einzig dem Ausgedehnten gegen das Vorstellen zukommt, vgl. AT VII, 43–45). Die vorgestellte Sachheit also, insofern sie klar und deutlich ist, wird gänzlich von der wirklichen Sachheit der *res cogitans* her als gegensätzlich bestimmt. Zugleich weiß diese sich aber durchaus als auffassend und nicht als hervorbringend oder setzend. Sie muß daher fordern, daß das von ihr klar und deutlich Eingesehene nicht ihre Setzung, sondern das ihr unentstellt und unverstellt Gegebene ist; sie muß fordern, daß das klar und deutlich als entgegengesetzt Eingesehene von ihr unabhängig, also selbständig oder selbst Ding, wirkliche Sachheit, sei⁴. Das unmittelbare Kriterium

³ Für die scholastische Vorgeschichte des Begriffs der objektiven Realität sei verwiesen auf *T. J. Cronin S. J.*, *Objective Being in Descartes and in Suarez* (Rom 1966).

⁴ Hegels *Phänomenologie des Geistes*, in der sich die Geschichte des neuzeitlichen Bewußtseins beschließt als der Weg seiner „Verzweiflung“ (Einl. § 6), macht den Anfang mit einer abstrakten Bestimmung (Einl. § 10), die das Vorstellen genau in jene beiden Seiten auseinanderlegt, um derentwillen die Meditationen sich nicht mit

ihrer Erkenntnis, die Klarheit und Deutlichkeit, steht oder fällt sonach in der Prüfung, ob dasjenige, dessen sie so gewiß ist, auch wirklich existiert. Und das Bewußtsein gerät in die Aporie, daß die wirkliche Sachheit ja nicht wiederum vorzustellen und mit der vorgestellten Sachheit zu vergleichen ist – ein Vergleich, eine Prüfung der Wahrheit ihres Kriteriums, der Gewißheit, scheint unmöglich.

So bliebe denn die Übereinstimmung von Vorstellung und Sache doch immer noch möglich – bloß möglich allerdings und also zweifelhaft. Aber wenn dem so wäre, wie stünde es dann mit dem Bewußtsein? Fand sich dieses doch als das Vermögen bestimmt, richtig zu urteilen, nämlich das Wahre vom Falschen zu unterscheiden; und dazu war es nur dadurch fähig, daß es gerade das Zweifelhafte für falsch nahm. Muß es jetzt aber, um nicht in einen verzweifelten Skeptizismus zu verfallen, die ganze Welt der Körper als etwas bloß Wahrscheinliches zugeben, dann ist es mit seiner Aufgabe gescheitert, „etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften zu gründen“ (AT VII, 17) – und dann ist das Vermögen, das Wahre zu unterscheiden, selbst Schein, und der *genius malignus*, der *deceptor*, nicht weniger wahrscheinlich, nur weniger tunlich als der „beste Gott“. Hier ist der methodische Zweifel zum zweiten Male beim *genius malignus* angekommen, bei der Finsternis der natürlichen Vernunft, die eine wirkliche Finsternis ist gegen die bloße Fiktion der Ungewißheit der Gewißheit. Mag diese Fiktion immerhin in den Gottesbeweisen aufgelöst werden – solange die Vorstellung von Gott keine andere Würde hat als die des Ausgedehnten, nämlich nur klar und deutlich oder gewiß zu sein, gründet sie kein Wissen, sondern stärkt einzig das Vertrauen auf die Tunlichkeit des Kriteriums „klar und deutlich“. Hier muß der Zweifel meta-physisch werden, muß hinaus über die bloße Tunlichkeit im Umgang mit den Körpern, und der entstellende und verstellende Gott tritt auf als die Ein-Bildung der als Unwahrheit zu

einer ursprünglichen Identität von Gewißheit und Wahrheit begnügen dürfen: das Bewußtsein der Phänomenologie „unterscheidet nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht; oder wie dies ausgedrückt wird: es ist etwas für dasselbe; und die bestimmte Seite dieses Beziehens oder des Seins von etwas für ein Bewußtsein ist das Wissen“ – die cartesische *realitas objectiva*. „Von diesem Sein für ein anderes unterscheiden wir aber das Ansichsein; das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm unterschieden und gesetzt als seiend auch außer dieser Beziehung; die Seite dieses Ansich heißt Wahrheit“ – die cartesische *realitas actualis* der *res*. Sowohl in der Phänomenologie wie in den Meditationen ist die Wahrheit (*realitas formalis* s. *actualis*) der Maßstab des Wissens (*realitas objectiva*); während diese Seiten aber in der ersten Position der neueren ersten Philosophie durch die Mitte der *idea Dei* – als des an und für sich existierenden Prinzips – zusammengeschlossen sind, begreift sich in der letzten Position das absolute Wissen – das Element des spekulativen Begriffs – als die unendliche Mitte, in die die Extreme des Bewußtseins und seines Gegenstandes ihre Selbständigkeit aufgeben. Zum Weg, den das Bewußtsein der neueren Philosophie bis an die Schwelle dieser seiner vollendeten Erscheinung gegangen ist, vgl. Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der Neueren Philosophie. Von Descartes zu Hegel (Freiburg/München 1973).

nehmenden Zweifelhaftigkeit der Gewißheit, des radikalen Entzugs allen Wissens über die abstrakte Identität des Ich im Urteil „Ich existiere“ hinaus.

Das Bewußtsein – in der Sorge, angesichts dieser Möglichkeit die Wirklichkeit seiner Gegenstände loslassen zu müssen – mag doch an die praktische Absicht erinnert sein, die den methodischen Zweifel auf seinen Weg brachte, nämlich die Grundlage zu schaffen dafür, daß die Menschen mit den Mitteln der Physik, Medizin und Mechanik (*Principes*, *Lettre de l'Authéur*, AT VIII-2, 14) „Herren und Besitzer der Natur“ (*Discours*, AT VI, 62) und mit denen der Moral Herren ihrer selbst werden; es mag sich, als natürliches Bewußtsein, damit begnügen wollen, „von der Natur gelehrt“ worden zu sein (AT VII, 38), daß es, hat es erst einmal seinen Zweck festgestellt, seiner Gewißheit ganz natürlich vertrauen könne.

III. Die Wahrheit der Gewißheit

Das hobbessche Denken, das sich die Einrichtung für diesen Zweck nicht durch metaphysischen Zweifel verkümmern läßt, ist von Beginn an auf diesem Weg. Von einem Beginn an, der nicht ausgezeichnet ist durch den Schritt aus der vollkommenen Verfinsterung der natürlichen Vernunft in die Notwendigkeit des Urteils „Ich bin, ich existiere“, sondern durch den Bestand des Menschen im Gedankenexperiment, in dem dieser die Welt aufhebt: „Ich sage also, es werden jenem Menschen die Vorstellungen von der Welt und allen Körpern bleiben, die er vor ihrer Aufhebung mit den Augen angeblickt oder mit anderen Sinnen vernommen hat – die Vorstellungen, d. h. die Erinnerung und Einbildung der Größen, Bewegungen, Klänge, Farben usw., sowie auch deren Anordnung und Teile. Wenn das alles auch nur Vorstellungen und Phantasmen sind, die dem Einbildenden selbst innerlich zukommen, werden sie nichtsdestominder wie etwas Äußeres, von der Vorstellungskraft gar nicht Abhängiges, erscheinen. Ihnen wird er deshalb Namen beilegen, diese wird er voneinander abziehen und zusammenrechnen“ (*Hobbes*, *De Corp.* II, VII § 1).

Das natürliche Bewußtsein, das sich die Verzweiflung erspart hat und die Finsternis der natürlichen Vernunft nur an den Anderen, als das „Reich der Finsternis“ (*Leviathan* [1651], Teil IV), nicht an sich selbst vernimmt, erfährt sich nicht als das auffassend-beurteilende Ding, sondern als eine Funktion des Menschen. Es ist deswegen auch nicht als das Vermögen, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, vor die Möglichkeit einer anfänglichen Entstelltheit und Verstelltheit des Wahren gestellt, sondern es ist ein um des Menschen willen verfügbares Mittel – ein verrechnendes Vorstellen, denn „unter Folgerung verstehe ich Verrechnung“ (*De Corp.* I, I § 2). Aber wie jenes,

das auffassend-beurteilende Ding, so ist diese, die verfügbare Leistung des Verrechnens, wesentlich gegeben. Zwar gilt hier das Vorstellen nicht als ein Entgegengesetztes in der ihrem Inhalt nach zu begründenden Vorstellung, sondern vielmehr als „der erste innere Anfang der Willkürbewegung“ (Lev. I, VI, 23), dem die Phantasmata des Menschen entstammen; aber auch in dieser Bestimmung kann sich die Gewißheit nicht als zureichender Grund des Wissens einrichten, weil ihr wie der cartesischen Gewißheit des ausgedehnten Etwas die Notwendigkeit fehlt. Der metaphysische Zweifel, der sich nicht mit dem nur klar und deutlich aufgefaßten Gegenstand begnügt, kann somit nur von der urteilslosen Gewißheit verdrängt sein, sich des gewissen Gegenstandes unmittelbar versichern zu können. Die Selbstgewißheit des Bewußtseins gründet dann aber auch nicht in einem notwendigen Urteil, sondern ist identisch mit dem vor-gegebenen Bestand des Menschen.

Niemand wird der hobbesschen Einsicht Klarheit und Deutlichkeit bestreiten können – das hobbessche Bild vom Menschen ist unerbittlich in seiner Klarheit und Deutlichkeit. Aber weil in der zweifelnden Aufhebung der ganzen Welt (die in drei Sätze zusammengedrückte Parallele der ersten Meditation) nicht das Bewußtsein als auffassend-beurteilendes Ding, sondern eben der Mensch in der Erinnerung, im Behalten, als ausgedehntes Ding übrigbleibt – ein Körper unter Körpern – kann die Erkenntnis des Vorgestellten gegenüber der des Vorstellenden keinen bestimmenden Unterschied mehr machen. Das cartesische Ich ist an ihm selbst notwendig Ding, das Ausgedehnte nur möglicherweise – und deswegen zuerst nur als etwas Vorgestelltes genommen, dessen Selbigkeit mit einem Ding, oder dessen Existenz erst noch zu begründen ist. Aber der hobbessche Mensch und seine Gegenstände sind gleichmäßig klar und deutlich erkannt – und nichts weiter. Die Differenz von vorgestelltem Etwas und Ding ist somit unwesentlich; ob Ding, ob bloße Vorstellung, es genügt, den Gegenständen Namen beizulegen und sie zu verrechnen. Diese zugreifende Gewißheit kümmert sich nicht um die Möglichkeit eines entstellenden und verstellenden Gebens, weil sie die Gegenstände ohnehin nur nach ihrer Tunlichkeit bestimmen will und kann, weil sie ohne weiteres Urteil darauf vertrauen muß, daß die bloße Klarheit und Deutlichkeit sich als Maßgabe der Tunlichkeit bewährt. Ein solches natürliches Vertrauen aber ist – wie auch Descartes weiß – als urteilslose Gewißheit ein Trieb: „Wenn ich hier sage, ich sei in dieser Weise von der Natur belehrt, dann verstehe ich darunter nur, daß mich irgendein ungebundener Trieb (spontaneus impetus) dazu bringt, dies zu glauben, nicht, daß mir vermittels irgendeines natürlichen Lichtes gegenwärtig sei, dies sei wahr“ (AT VII, 38). Auch dann also ist die Gewißheit kein Grund, wenn das Bewußtsein in Folge der überwältigen-

den Überzeugungskraft der klaren und deutlichen Erkenntnis dasjenige Licht der natürlichen Vernunft nicht zu brauchen meint, das aus der Verfinsterung der ersten Meditation als die Helle eines notwendigen Urteils aufschien. Es erfährt nur statt der begründenden Notwendigkeit einen nötigen Trieb als Ursprung der Gewißheit.

Das Wesen des entstellenden und verstellenden Gebens, das vorhin bloß privativ als der radikale Entzug des Wissens zu nehmen war, kommt somit affirmativ als ein natürlicher Trieb hervor. Aber das cartesische Bewußtsein hat die Erfahrung der Notwendigkeit der natürlichen Vernunft gemacht – und diese Erfahrung kann es auch in der Drangsal des Wissensentzuges nicht vergessen. Auf dem Weg der Bewahrheitung seiner Gewißheit, das ausgedehnte Etwas sei ein ausgedehntes Ding, in der Rückbindung dieser Gewißheit an jene Notwendigkeit, bleibt ihm nur, dasjenige auszuschließen, was abstoßend gegen die Notwendigkeit auftritt und sich frei gegen sie erhält: die Gesamtheit der Leidenschaften, Triebe oder Affekte, die, „obwohl sie in mir sind, doch von meinem Willen unterschieden zu sein scheinen“ (AT VII, 39). – „Aber was die natürlichen Triebe anlangt, habe ich schon seinerzeit oft geurteilt, ich sei von ihnen auf die schlechtere Seite gedrängt worden, wenn es sich darum handelte, das Gute zu wählen, und ich sehe nicht, warum ich ihnen in irgendeiner anderen Angelegenheit mehr trauen sollte“ (l. c.).

Vor dem Blick auf die hier hervortretende ganze Wirklichkeit des entstellenden und verstellenden Gebens ist, wegen des Unterschieds, der sich im Geben zeigt, eine kurze Überlegung zu dem Grund⁵ erforderlich, aus dem das cartesische Bewußtsein der Wahrheit seiner Gewißheit inne wird: derjenigen Wahrheit des klaren und deutlichen Einsehens, die sich an den „Gottesbeweis“ knüpft – an den Aufweis eines mit Notwendigkeit Gebenden –, und die Descartes in den letzten drei Meditationen vollständig durchgeht.

⁵ In seinem für die Frage nach dem Verhältnis von vorgestellter und wirklicher Sachheit sehr instruktiven Aufsatz „Realitas objectiva (Descartes – Kant)“: ZPhF 21 (1967), 325–340, behauptet *H. Wagner*, daß Descartes der Versuch, die Wahrheitsfrage mit Bezug auf die Idee auszuarbeiten, mißlinge, weil er „an die Stelle der objektiven Geltung der Idee . . . das Herkommen der Idee vom Gegenstande“ treten lasse und so aus der Wahrheitsbeziehung eine Seinsbeziehung mache, „und zwar ohne jeden Rest“. Das Herkommen der Vorstellung vom Ding im Zusammenschluß von wirklicher Sachheit der Idee und des Dings über die Mitte der vorgestellten Sachheit bleibt jedoch 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, D. habe das Problem der objektiven Geltung der Idee „pervertiert“, wäre nur annehmbar, wenn man mit dem Verfasser das cartesische Wissen bereits vom Standpunkt des kantschen 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.

Die erste Erkenntnis war klar und deutlich, aber darüber hinaus notwendig, insofern das ihr widersprechende Urteil unmöglich war. Die Erkenntnis des ausgedehnten Etwas war klar und deutlich, aber die Bestimmung des Etwas als Ding nicht notwendig. Auch die Erkenntnis Gottes ist klar und deutlich. Wie steht es mit ihrer Notwendigkeit? Die erste Erkenntnis hatte gezeigt: etwas klar und deutlich einsehen heißt, es als Gegebenes feststellen. Das Bewußtsein nimmt das ausgedehnte Etwas nun zwar auf diese Weise, zweifelt aber an der Unentstelltheit und Unverstelltheit in dessen Gegebenwerden; seine Realität kann im Übergang in die Vorstellung entstellt oder auch im Vorstellen selbst verstellt sein. Ein solches Entstellen und Verstellen ist bei der Sache der ersten Erkenntnis unmöglich, weil sich hier eine Differenz weder zwischen dem Ding und seiner Vorstellung, noch zwischen Form und Inhalt der Vorstellung selbst auf tun kann – so wie das Bewußtsein für sich ist, ist es sich wahrhaft gegeben. Als das notwendig Gegebene ist es aber unmöglich das erste Gebende, wie die dritte Meditation zeigt, weshalb notwendig auch das Gebende dieses Gegebenen existiert. Sonach ist zumindest das Gegebenwerden des auffassend-beurteilenden 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 ausschließt⁶.

⁶ Der zweite sog. ontologische Gottesbeweis der fünften Meditation gründet insofern im ersten, als dieser allererst die Wahrheit dessen erbracht hat, was klar und deutlich vorgestellt wird. Der Würde der Vorstellungen nach wird aber erstlich Gott klar und deutlich vorgestellt als das Seiende, zu dessen Vollkommenheit notwendig die Existenz gehört: die Folgerung von der Vorstellung Gottes auf seine Existenz ist nur dann unbezweifelbar, wenn demzuvor die Wahrheit der Gewißheit der Vorstellung eingesehen ist. Diese Abhängigkeit des zweiten cartesischen Gottesbeweises vom ersten wirft Licht auf sein Verhältnis zum anselmischen und dessen thomasische Ablehnung (S. Th. I, q. 2, art. 1, ad 2; zum anselmischen Gottesbeweis zuletzt G. Thamm, Zum Proslogionbeweis des hl. Anselm: ThGl, 65. Jg. (1975), 289–292); Thomas bindet die Gültigkeit des Beweises an die Vorgabe, quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest, aber: quod non est datum a ponentibus Deum non esse – cartesisch gewendet: dies mag zwar klar und deutlich vorgestellt sein, aber wodurch wäre gleichwohl die Wahrheit einer solchen Vorstellung einsichtig, einer Vorstellung, die sich weder auf die Sinnlichkeit berufen kann noch auf die Offen-

Dies allein, daß Gott in der Notwendigkeit der ersten Erkenntnis seine Wahrhaftigkeit zuerst dargetan hat, macht die Würde dieser ersten Erkenntnis als einer ersten aus, macht das cartesische Ich zum „Prinzip“ des methodischen Erkennens⁷.

In dem aber, was um dieses methodischen Weges willen ausgeschlossen, nämlich, weil zweifelhaft, als falsch gesetzt werden muß, zeigt sich gleichwohl eine eigene Wirklichkeit, offenbart sich die alles Wissen erschütternde (*concutiens*) Gefahr eines entstellenden und verstellenden Gebens. Zuerst trat dieses auf (a) als die Finsternis der natürlichen Vernunft, aus der sich das Bewußtsein in die Helle des notwendigen Urteils „Ich bin, ich existiere“ rettete – unter Aufopferung des Menschen als eines Beginns und Prinzips von Erkenntnis. (b) In veränderter Gestalt erschien es als der Entzug des Wissens in der Vorstellung eines Gegenstandes, der dem auffassend-beurteilenden Ding entgegengesetzt ist. Diesem Entzug ist das Bewußtsein in der Notwendigkeit desjenigen Anfangs entnommen, der das Gebende schlechthin und in seinem Geben unmöglich entstellend und verstellend ist. (c) Näher aber drängte sich dem Bewußtsein der Ursprung jenes Wissensentzuges als der Trieb auf, in der Natürlichkeit und Tunlichkeit seiner Gewißheit zu verharren. Und angesichts dieses Triebes entdeckte es das Unvermögen seines Begründens, ihn aufheben zu können ins Bezogensein der beiden Seiten der Vorstellung – des Vorstellens selbst und des Ausgedehnten – auf den notwendigen Grund ihrer Wahrheit und Existenz, auf das Geben des „besten Got-

barung berufen darf? Thomas bestreitet demnach der natürlichen Vernunft das Vermögen, aus ihr selbst heraus (und nicht von der Unmittelbarkeit des sinnlich Vernehmbaren her, wie dies in den *quinque viae* geschieht) einzusehen, was in Wahrheit ist. Auf diese Weise schließt er die prinzipielle Selbständigkeit der natürlichen Vernunft aus, hält ihre Abhängigkeit von der Sinnlichkeit fest und rettet so in der Tat das Licht der Offenbarung als den herrschenden Anfang des Wissens. Indem Descartes nun dem Gottesbeweis aus dem Begriff den Beweis der Wahrheit der Gewißheit vorausschickt, rechtfertigt er im Horizont der *mens sibi permissa* ebensowohl die thomatische Kritik, wie er der natürlichen Vernunft zugleich und zuerst die prinzipielle Selbständigkeit vindiziert, in deren Wissen eine neue Epoche der Metaphysik beginnt.

⁷ Sowenig dieses Prinzip in den Vergangenheiten der Philosophiehistorie aufgebahrt sein will, sowenig darf es umgekehrt als geschichtslose Gegenwart mißverstanden werden. Anzuerkennen ist allein, daß und wie es der für sich selbst durchsichtige Anfang der neueren Philosophie gewesen ist. Ebenso ist die in der neueren Philosophie selbst zum Austrag gekommene Kritik dieses Prinzips mit ihm zusammen, nicht gegen es, anzuerkennen, weil sie wie es das Bewußtsein zum Horizont ihrer geschichtlichen Bewegung bestimmte. Eine andere als diese geschichtliche Gegenwart hätte der cartesische Gedanke nur, wenn sich der gegenwärtige Mensch wesentlich als Bewußtsein und sein Denken als ein Handeln der natürlichen Vernunft begreifen dürfte. Solche Einbildung ist aber von Marx, Nietzsche und Heidegger radikal abgeschnitten worden (vgl. *H. Boeder*, Was vollbringt die Erste Philosophie?, Mitteilungen der TU Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig, Jg. VIII, Heft III [1973] 1–10, und: Das Verschiedene im „anderen Anfang“, in: *Der Idealismus und seine Gegenwart*. Festschr. für Werner Marx zum 65. Geburtstag [Hamburg 1976] 3–35).

tes“. Weil dieser Trieb unmöglich klar und deutlich einzusehen ist, weil er als ein caecus impulsus (AT VII, 40) im Widerspruch zum auffassenden Beurteilen bleibt und sich abstoßend gegen die Beziehung von allem Aufgefaßten auf dessen Grund und sogar abstoßend gegen die Prüfung der Übereinstimmung des klar und deutlich Vorgestellten mit der Wahrheit des Dings verhält (drängt sich diese Übereinstimmung doch als ganz „natürlich“ auf), deshalb kann das an seinem metaphysischen Zweifel festhaltende Bewußtsein nur eines tun: es muß diesen Trieb, eben seiner Blindheit wegen, aus dem Grundverhältnis ausschließen.

Dies hat eine in der Geschichte der neueren Philosophie schwerwiegende Folge – das Wahre des cartesischen Denkens ist damit nämlich nicht mehr das Seiende in seinem Sein, sondern allein das klar und deutlich Vorgestellte, insofern sich die Gewißheit, die das Bewußtsein davon hat, in der Rückbeziehung auf das erstlich Gebende als wahr erwies. Das heißt aber gerade nicht, daß nunmehr alles Seiende zum Vorgestellten würde und so durch die Gewißheit bewahrheitet wäre. Denn zum einen ist in der Vorstellung nicht die wirkliche Sachheit (*substantia, res*), sondern eben nur die vorgestellte; das ausgedehnte Ding wird demnach nur als etwas Ausgedehntes, es wird nur das Attribut „Ausdehnung“ aufgefaßt, dessen wirkliche Sachheit zuerst gefordert und dann über den Gottesbeweis erschlossen ist. Zum anderen ist der seiende Widerstand gegen diesen Schluß – der Trieb, in der unmittelbaren Natürlichkeit der Gewißheit zu beharren – aus der Grund-Beziehung sogar ausgeschlossen.

Sonach ziehen sich die vielen Unterschiede des cartesischen und hobbeschen Denkens auf einen einzigen einfachen Unterschied zusammen: auf das Gegeneinander von geschlossener Wahrheit und natürlicher Gewißheit innerhalb der natürlichen Vernunft selbst. Wäre dem nicht so, dann hätte Hobbes gegen Descartes nicht mehr als eine andere Ansicht. Ist aber jener Trieb ein Wirkliches, das in seinem Widerstand gegen den cartesischen Schluß ungebunden bleibt, dann kann das gleichzeitige Denken mit Recht aus ihm, nicht als aus einem Grund, sondern als aus einem Ursprung, die Totalität seines zu Denkenden entspringen lassen – und bedarf dabei keineswegs eines Einflusses (wiewohl ja die Einflüsse im Verhältnis Descartes – Hobbes auf der Hand liegen). Dieses gleichzeitige Denken aber ist deshalb nicht auf Einflüsse angewiesen, weil der Ursprung, den es nimmt, in der natürlichen Vernunft (*ratio naturalis*) bereits liegt, insofern diese gemeinsame Sphäre des cartesischen und hobbeschen Denkens ebensowohl die Seite des natürlichen Vermögens zu urteilen wie des natürlichen Triebes hat. Gerade die methodische Vollständigkeit, mit der die Meditationen alle (wenn auch unausgefalteten) Möglichkeiten der na-

türlichen Vernunft ausgehen, läßt in der Scheidung von *certum iudicium* und *caecus impulsus* blitzartig, weil nur im und als Moment, die geschichtliche Scheidung in die zwei Richtungen („Rationalismus“ und „Empirismus“) hervorscheinen, in denen sich die neuere Philosophie in den Gedanken Kants bestimmt.

IV. Der entzweite Anfang der natürlichen Vernunft

Der von der Grundbeziehung in der Vorstellung Gottes ungebundene Ursprung des natürlichen Bewußtseins breitet sich im hobbeschen System aus als ein Ganzes der natürlichen Gewißheit über den Körper, über den seiner unmittelbar selbst gewissen Körper Mensch und über den von diesem herzustellenden Körper Staat. „Jedes Durchsprechen (*discourse*), das beherrscht ist vom Verlangen nach Kenntnis (*knowledge*), hört schließlich dadurch auf, daß sein Zweck erreicht oder aufgegeben wird . . . Kein Durchsprechen kann zur unbedingten (*absolute*) Kenntnis einer vergangenen oder zukünftigen Tatsache kommen. Denn die Kenntnis einer Tatsache ist ursprünglich Empfindung (*sense*), und danach immer Erinnerung (*memory*). Und die Kenntnis einer Folge, die, wie ich schon sagte, Wissenschaft genannt wird, ist nicht unbedingt, sondern bedingt . . . und nicht ein Ding folgt aus einem anderen, sondern der Name eines Dings auf einen anderen Namen desselben Dings“ (*Lev. I, VII, 30*).

Auch das cartesische Wissen hat keine unbedingte Kenntnis einer vergangenen oder zukünftigen Tatsache – gleichwohl hat es die unerschütterliche Erkenntnis einer schlechthin gegenwärtigen Tatsache, nämlich des ausgedehnten Etwas als eines Dings, insofern dessen klare und deutliche Erkenntnis zurückbezogen ist auf die unbedingte Bedingung, auf das erstlich Gebende. Das hobbesche Vorstellen jener beiden Weisen der Kenntnis (*knowledge of fact, knowledge of consequence*) aber findet sich – weil es das Erkennen als ausgeschlossen aus einer solchen Rückbeziehung auf den höchsten Grund nimmt – vielmehr auf seinen Ursprung bezogen, der das blinde Treiben, der Drang selbst ist (*conatus*): „Diese winzigen Anfänge der Bewegung im Körper des Menschen werden, bevor sie als Laufen, Sprechen, Schlagen und andere sichtbare Tätigkeiten erscheinen, gemeinhin Drang genannt“ (*Lev. I, VI, 23*). Und die in Zukehr (*appetite, desire*, die „*affirmatio*“ des cartesischen Urteils) und Abkehr (*aversion*, die „*negatio*“) ursprünglich auf den Gegenstand angewiesenen, in diesem Bezogensein demnach selbst vorstellenden Dränge, sind die Ursprünge, „die inneren Anfänge der Willkürbewegungen, gemeinhin Leidenschaften (*passions*) genannt“ (*l. c.*). Die sich gegen die cartesische Rückbeziehung auf den ersten Grund erhaltende Gewißheit hat ihren Ursprung in den vom Urteil ausgeschlossenen, aus der Scheidung des

Wahren vom Falschen frei gelassenen Leidenschaften, diese in ihrem bedrängenden Wesen, im Drang selbst. Der Drang wiederum geht gegen seinen Gegen-Stand auf Selbsterhaltung. „Das Recht der Natur, das die Schriftsteller gemeinhin *jus naturale* nennen, ist die Freiheit, die jeder Mensch hat, seine eigene Macht zu benützen, wie er selbst will, zum Zwecke der Selbsterhaltung (*preservation*) seiner eigenen Natur, d. h. seines eigenen Lebens“ (Lev. I, XIV, 64)⁸.

Der Ursprung aller Willkürbewegungen, näher der gegen den Tod auf Selbsterhaltung drängende Drang, zeigt sich jetzt in seiner grundlosen, weil von der Rückbeziehung auf den höchsten Grund nicht begriffenen, Wirklichkeit als der Drang nach Macht. „So daß ich an die erste Stelle, als eine allgemeine Neigung der ganzen Menschheit, ein andauerndes und ruheloses Verlangen nach Macht und abermals nach Macht setze, das einzig im Tod aufhört. Und die Ursache davon sind nicht immer die Hoffnungen eines Menschen nach intensiverem Genuß, als er bereits erreicht hat, oder daß er nicht mit einer bescheideneren Macht zufrieden sein könnte, sondern weil er die Macht und die Mittel, gut zu leben, die er gegenwärtig hat, nicht sichern kann, ohne die Aneignung von mehr“ (Lev. I, XI, 47). Dieser Drang nach Macht ist die äußerste Bestimmung der Wirklichkeit jener Verfinsternung der natürlichen Vernunft, die von den Meditationen als *genius malignus* und *deceptor* gefaßt wurde.

Aus der Perspektive der radikalen Natürlichkeit dieser Gewisheit muß demnach auch das Licht der natürlichen Vernunft diejenige Erstlichkeit einbüßen, auf die Descartes den Gottesbeweis gegründet hatte, der gegen den Trieb, sich der Vorstellung des Gegenstandes unmittelbar als seiner Wirklichkeit zu bemächtigen, vielmehr zuerst die Wahrheit des Dings erschloß und den Trieb so wenigstens aus der Begründung des Wissens entfernte, wenn er auch umgekehrt nicht aus diesem Wissen zu begründen war. Das Licht der Vernunft zeigt sich in der Selbständigkeit des natürlichen Ursprungs als ein Abkünftiges; es ist zuerst eben die Philosophie, die jedem Menschen eingeboren ist (*De Corp.*, I, I § 1), eingeboren aber nur als die Frucht eines ursprünglicheren Vermögens, das wegen seiner unmittelbar sinnlichen Allgemeinheit das natürliche Instrument schlechthin und die Basis des ganzen Systems ist: das Vermögen des verrechnenden Vorstellens (*reasoning*) ist nämlich eine Folgeerscheinung des Gebrauchs der Sprache (Lev. IV, XLVI, 367), und näher tatsächlich gar nichts anderes als die Sprache selbst, die allerdings durch und durch nutzbar gemachte Sprache: „Das Licht des menschlichen Geistes sind durch-

⁸ Zum Verhältnis von *conatus* und menschlicher Freiheit vgl. *J. W. N. Watkins, Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories* (London 1965).

sichtige Wörter“ (Lev. I, V, 21/22) – vorweg durch genaue Definitionen verbessert und von Zweideutigkeiten gesäubert. Der Zweck, sagt Hobbes in diesem Zusammenhang einmal mehr, ist das Wohlergehen der Menschheit, welches seinen Ursprung nur in der hergestellten Gesellschaftsordnung nehmen kann – insofern ist diese verfügbare Sprache das Wesen der von der hobbesschen Position her begriffenen Technik.

„Die Natur (die Technik, vermittelt deren Gott die Welt hergestellt hat und lenkt) wird von der Technik des Menschen, wie in vielen anderen Dingen, so auch darin nachgeahmt, daß sie ein künstliches Lebewesen herstellen kann . . . Die Technik geht noch weiter und ahmt dieses rationale und vorzüglichste Naturprodukt, den Menschen, nach. Denn vermittelt der Technik ist dieser große Leviathan geschaffen, den man Gemeinwesen oder Staat nennt . . .“ (Lev., Intr., 1; vgl. auch De Corp., Ad lect.). Die auf sich selbst beharrende Gewißheit, die sich im Verfügen der Sprache ebensowohl ihres Ursprungs wie ihrer Absicht versichert hat, vergleicht ihr Tun aber nicht nur mit der Natur, sondern im Schließen von Pakten und Verträgen auch unmittelbar mit dem Tun Gottes, den sie, da das hobbessche Bewußtsein gar keine Vorstellung von ihm hat, auch nicht als den Grund finden, dem sie nur als dem Ursprung die Ehre geben kann (vgl. Lev. II, XXXI, 190 und die hobbesschen Einwände zu den Meditationen, AT VII, 180).

Ebenso wie das cartesische Denken, dessen Absicht auf die Begründung des Wissens zum Zwecke eines späteren Nutzens geht, muß auch das hobbessche Denken, in der Absicht einer durchgreifenden Sicherstellung des Staatskörpers, seinen Ausgang nehmen von einem Prinzip, einem allem zuvor festzustellenden Verhältnis (ratio), aus dem sich, als dem Maß, die Verhältnisse dessen, was es zu wissen gibt, bestimmen. Dieses Verhältnis erscheint in den Meditationen als die radikale Unterscheidung der Wahrheit der existierenden Dinge von der Gewißheit, in der sie vorgestellt werden, und liegt in De Corpore zugrunde als die Gleichgültigkeit einer solchen Unterscheidung gegen die Gewißheit, die im Verrechnen der Vorstellungen, näher ihrer eindeutigen Merkmale, der Namen, ihre ganze Tunlichkeit für den Menschen ausweist. Für diese Tunlichkeit bleibt mit Recht auch die Unterscheidung des auffassend-beurteilenden Dings vom Menschen eine bloße Subtilität und ebenso überflüssig wie der Fortgang der reinen Überlegung von einer ersten Erkenntnis über das erste Gebende zur Wahrheit des Gegebenen und so erst zur Gleichheit des wirklichen Dings mit seiner vorgestellten Sachheit – oder zur Wahrheit der Gewißheit. Beide dem jeweiligen System zuvor festzustellenden Bestimmungen des Verhältnisses gehören aber zusammen als der entzweite

Anfang, in dem die natürliche Vernunft vollständig erscheint, nachdem sie sich zuerst aus der Botmäßigkeit freigemacht hat, in der die *Sacra doctrina* des mittelalterlichen Denkens sie hielt, d. h. nachdem sie sich aus der Vermittlung – in die Offenbarung – zusammengezogen hat auf ihre unmittelbare Natürlichkeit⁹.

Diese natürliche Vernunft ist, in der Wendung Bacons, die *mens sibi permissa*, das sich selbst überlassene Bewußtsein. Im Anfang der neueren Philosophie muß dieses Sich-selbst-Überlassensein noch durchweg als Gegebensein gedacht werden, weil das Bewußtsein sich nicht anders erfährt als auffassend und die Klarheit und Deutlichkeit bzw. die Verrechenbarkeit des Aufgefaßten beurteilend. Wie aber wird dieses unmittelbare Gegebensein gewußt, nachdem die natürliche Vernunft nicht mehr in die Gerichtsbarkeit der *Sacra doctrina* fällt (vgl. dazu Thomas, S. Th. I, q. 1, art. 6, ad 2)? Die cartesisch-hobbessche Antwort auf diese Frage läßt die Unmittelbarkeit verschwinden, in der sich das Bewußtsein in Bacons *Novum Organum* zur Inquisition der Natur entschlossen hat, und eröffnet seine Bestimmung aus einem Prinzip des Wissens, in welchem als dem allem zuvor festzustellenden Verhältnis von Wahrheit und Gewißheit sich das sich selbst überlassene Bewußtsein gegeben weiß. Insofern dieses Verhältnis selbst als die Verhältnislosigkeit oder Gleichgültigkeit der Wahrheit gegen die Gewißheit zugrunde liegt, kann dem Bewußtsein alles das gleichgültig bleiben, was außerhalb des Horizonts der Tunlichkeit, außerhalb seines Zugriffs liegt, und seine Gewißheit hat ihr Gewußtes an der Konkretion aus sinnlicher Erfahrung und der Folgerichtigkeit der durchgängig verfügbar gemachten Sprache. Angesichts des sichergestellten Material-Charakters oder des technischen Wesens der Gegenstände ist dann die Einsicht nicht beunruhigend, daß „die Prinzipien der natürlichen Wissenschaft . . . uns weder unser eigenes Wesen, noch das des geringsten lebendigen Geschöpfs beibringen können“ (Lev, II, XXXI, 191).

⁹ Unter allen gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit der neueren Philosophie und näher ihrem cartesischen Anfang stellt m. E. allein die Heideggers – seit den Nietzsche-Vorlesungen – die Aufgabe, sich nicht nur auf den geschichtlichen und als solchen unsere Gegenwart bestimmenden Gedanken einzulassen, sondern überhaupt des im metaphysischen Wissen jeweils erstlich Anerkannten in seiner Erstlichkeit, nicht als Beispiel einer gegen die Sache des Denkens wesentlich gleichgültigen historischen Basis, eingedenk zu sein. Heideggers Eingrenzung einer „metaphysischen Grundstellung“ ist durchweg aus dem Ganzen seiner Bestimmung der Metaphysik erbracht, angesichts deren vereinzelte Kritik trotz philosophie-historischer Richtigkeit kraftlos bleibt. In diesem Sinn muß die Frage offengehalten werden, was für einen Unterschied das hier sich ergebende Verhältnis von Wahrheit und Gewißheit bei Descartes gegen das Verschwinden der Wahrheit vor der Gewißheit bei Hobbes im „Wandel des Wesens der Wahrheit von der Richtigkeit der denkenden Aussage zur Gewißheit des Vorstellens“ (Nietzsche II, S. 425, vgl. 147–192) macht, den Heidegger dem Anfang der neueren Philosophie ansieht. Aber sie bekommt ihr Gewicht gerade aus dem, was der heideggersche Gedanke schon erbracht hat.

Gegenüber der „ersten Philosophie“ der Meditationen aber kann eine solche Gewißheit nur eine Abstraktion sein: sie ist – vor deren Wissen gebracht – in Wahrheit gestellt auf den Entzug des Wissens. Daß jedoch diese hobbessche Gewißheit eine fällige, und im Abstoß vom cartesischen Anfang sogar notwendige, Erscheinung der natürlichen Vernunft ist, darüber kann deswegen allein die Überlegung Descartes' Aufschluß geben, weil einzig sie, aller Tunlichkeit und unmittelbarem Nutzen vorgreifend, zuerst eine Begründung des Wissens im Horizont derjenigen natürlichen Vernunft unternimmt, die sich von der Offenbarung verabschiedet hat. Indem dieses Denken, um entscheiden zu können, unterscheidend den Ort, in dem es sich gegeben ist, ausgeht, trifft es auf einen Widerstand, den es nicht begründen, den es aus dem Begründungszusammenhang nur ausschließen kann, um das Begründen selbst in seiner durchsichtigen Notwendigkeit zu retten.

Im Widerstand der unvermittelten Natürlichkeit des Triebes treffen sich das cartesische und das hobbessche Denken; in seiner Geringfügigkeit bezeichnet der Ort dieses Widerstandes die Unüberbrückbarkeit ihres Gegensatzes, ihr wechselseitiges Ausschließen. Das Wesen dieses Ausschließens konnte demzufolge weder bei Descartes noch bei Hobbes bedacht sein. Es blieb deshalb nicht unbedacht. Es eröffnete aber den doppelten Weg der neueren Metaphysik.