

„Erfüllt mit einer so äußersten Freude“

René Descartes (1596–1650) als Denker vor Gott

VON JÖRG SPLETT

„Es ist etwas Rätselhaftes um die Persönlichkeit des Descartes, und wohl keine philosophische Leistung scheint so umstritten zu sein wie die dieses Mannes. Hat er nicht selbst von sich gesagt: ‚larvatus prodeo‘, und sich damit bewußt mit einem Geheimnis umgeben? Man bezichtigt ihn der Begründung des mechanistischen Weltbildes; aber zugleich soll er der Mann sein, der die Realität der Außenwelt entschieden bezweifelt hat. Er gilt als ein radikaler Skeptiker, aber in seiner Philosophie gründet er alle Erkenntnis in der Wahrhaftigkeit Gottes ...“ (Reinhard Lauth). „Vater des neuzeitlichen Subjektivismus“, habe er das Existenzproblem in seither unerreichter Weise durchgehalten; für die moderne Aufklärung haftbar gemacht, bekenne er selbst sich immer wieder als treuen Katholiken. „Sollte das ganze Geheimnis dieses Mannes, an dem selbst ein Nietzsche nichts zu entlarven fand, darin liegen, daß sein wahres Wesen völlig unverdeckt am Tage liegt ...?“¹

R. Lauth, in dessen Perspektive sich der vorliegende Beitrag stellt, zitiert aus einem Brief an die Prinzessin Elisabeth (Januar 1646): „Der Grundsatz, dem ich am meisten in meiner gesamten Lebensführung gefolgt bin, war ... die Überzeugung, daß die höchste Finesse darin besteht, sich durchaus keiner Finesse bedienen zu wollen“.² – Das gilt, bei aller „Biegsamkeit“, auch für sein Philosophieren. In der Tat bietet Descartes keine mittelalterliche Glaubensphilosophie. Aber das heißt mitnichten (hier ist Lauth zu widersprechen), „er habe damit den Boden der christlichen Philosophie verlassen“ (2); denn ein Denken aus den Glaubenssätzen als Prämissen wäre Theologie.³ Philosophie ist eine Grundreflexion natürlicher Vernunft, in der gemeinsamen Sprache von Gläubigen und Ungläubigen. Damit ist sie nicht etwa voraussetzungslos, sondern hat als konkreter Freiheitsvollzug des jeweils Denkenden stets einen angebbaren „Sitz im Leben“; allerdings ist der Philosoph bereit, jede seiner Voraussetzungen kritisch zu befragen.

„Christliche Philosophie“ wäre dann in einem weitesten Sinn ein von der christlichen Tradition bestimmtes Denken – dies gilt für ganz Europa seit der Spätantike, auch und gerade nochmals für die Gegner, wie ein Blick von den Griechen, oder Asien, her offenbart. In strenger, hier gemeinter Bedeutung heißt eine Philosophie so, wenn der Denkende seine christliche Prägung positiv übernimmt. Seine Glaubensüberzeugungen gehören, mit Geschlecht, Nationalität, gesellschaftlichem Ort und Lebensgang, zu seinen

¹ R. Lauth, Der Entwurf der neuzeitlichen Philosophie durch Descartes, in: *ders.*, Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski, Hamburg 1989, 1–23, 1. Der Verweis auf Nietzsche wird mir nicht ganz klar. Dieser hat eine Passage aus dem Discours (AT VI 555) als „Vorrede“ für die Erstauflage von ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ gewählt (Sämtl. Werke [Kritische Studienausgabe] 2, 11); Jenseits v. Gut und Böse nennt ihn Vater des Rationalismus und Großvater der Revolution, „aber oberflächlich“ (198: 5, 113), wohl wegen der mangelnden Radikalität seines Zweifels 11, 632: 40 [10]; 637–641: 40 [20]–[25]) und der Hochschätzung des Ewigen, gegenüber dem „Goldaufblitzen am Bauch der Schlange vita“ (12, 348: 9 [26]); doch verehrungswürdig ist seine Kühnheit (Antichrist 14 [6, 180]), und „geschmeidige Verwegenheit“ [11, 450: 34 [92]]; Respekt verdient seine aristokratische Vernunftachtung (11, 430: 34 [35]; 12, 440: 9 [128]); aber natürlich fragt Nietzsche auch bei ihm nach den verborgenen Motiven seiner Wahrheits- und Gewißheitssuche.

² *Œuvres (Ch. Adam/P. Tannery)*, Paris 1897–1913 (= AT) IV 357; *Œuvres et Lettres (A. Bri-doux)*, Paris 1953 (Pléiade = P) 1229; Briefe 1629–1650 (*M. Bense/F. Baumgart*), Köln-Krefeld 1949 (= B), 338.

³ Im nunmehr üblichen Wortsinn. Früher hieß das heute „Theologie“ genannte Fach(gesamt) *Sacra doctrina*. Theologie war (von Platon eingeführt) der Name einer philosophischen Disziplin; heute: natürliche, rationale, philosophische Theologie (oder auch kurz: Theo-logie).

Praesuppositionen. Anders gesagt, bilden sie den Entdeckungszusammenhang eines Denkens mit – im Unterschied zum Begründungsinstrumentar.⁴

Dazu jetzt nur eine Doppelbemerkung:

1. Statt ein christliches Philosophieren als Un-Philosophie zu verdächtigen, hätte man eher umgekehrt vom „Dilemma einer Philosophie“ zu sprechen, „die weder Mythos noch Theologie kennt, und die dennoch, noch immer, das zu sein beansprucht, was Pythagoras-Platon-Aristoteles ‚Philosophie‘ genannt haben“ (J. Pieper).⁵ Verwunderlich so, daß etwa Otfried Höffe – zudem im Kontext der Einforderung verlorener Fragen – von jüdisch-christlicher Philosophie meint, sie sei „eingengt“ und nicht auf „interkulturelle Gültigkeit“ verpflichtet⁶ – gegenüber einer „Philosophie *tout court*“. Als könnte es diese (präsuppositionsfrei, ohne Standpunkt?) wirklich geben, und als griffe nicht (wie etwa beim Projekt „natürlicher Religion“) bereits das Bemühen darum „zu kurz“.

2. Andererseits ist die christliche Grunderfahrung bislang wohl noch nicht wirklich (denk)formbildend geworden. Ich stimme Max Scheler zu, es sei „zu einem philosophischen Welt- und Lebensbild, das *originär und spontan* aus dem *christlichen Erlebnis* heraus entsprungen wäre, überhaupt niemals gekommen ... es gibt in diesem Sinne und gab nie eine ‚christliche Philosophie‘, sofern man unter diesen Worten nicht, wie üblich, eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten, sondern eine aus der *Wurzel* und dem *Wesen* des christlichen Grunderlebnisses durch selbstdenkerische Betrachtung und Erforschung der Welt entsprungenes Gedankensystem versteht.“⁷

In der Tat denkt Descartes in einer Krisensituation: „untergehende Scholastik und aufblühende Naturwissenschaft, Libertinage und Gegenreformation, Renaissancephilosophie und Skeptizismus“.⁸ So wie bisher konnte es nicht schlicht weitergehen. Darum sein Einsatz beim Zweifel – im Dienst einer neuen Grundlegung von Denken und Leben.

⁴ Ausführlicher: J. Splett, *Freiheits-Erfahrung*, Frankfurt/M. 1986, Kap. 2 (Christliche Philosophie?); *ders.*, *Gotteserfahrung im Denken*, Freiburg-München⁴ 1995, Kap. 1 (Christliche Philosophie); *ders.*, *Denken vor Gott*, Frankfurt/M. 1996, Kap. 2 („Glück, an den Grund der Religion zu rühren“).

⁵ Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie, in: *ders.*, *Schriften zum Philosophiebegriff* (Werke in acht Bänden, 3), Hamburg 1995, 300–307, 304.

⁶ F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Hg. O. Höffe/A. Pieper (Klassiker Auslegen), Berlin 1995, 22 u. 15.

⁷ *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* (GW 6), Bern-München §1963, 87 (Liebe und Erkenntnis). – In der Tat hält Descartes sein Philosophieren und seinen christkatholischen Glauben sorgfältig auseinander. Seine Philosophie ist bewußt so gefaßt, „daß sie überall, sei es auch bei den Türken, akzeptiert werden kann“. *Responsiones R. D. ad quasdam difficultates (= Entretien)* (4. Med.): AT V 159; P 1373; Gespräch mit Burman (*H. W. Arndt*), Hamburg 1982 (= Burman), 49; vgl. ebd. (*Discours*): AT V 176; P 1398; Burman 109. Er begründet seinen Glauben nicht und legt andererseits Wert darauf, daß mit der Glaubensbotschaft nicht auch bestimmte (aristotelische) Philosopheme definiert sind. Damit vertritt er keine doppelte Wahrheit: „Denn da ich sehr fest an die Unfehlbarkeit der Kirche glaube, aber auch nicht an meinen Gründen zweifle, kann ich nicht fürchten, daß eine Wahrheit gegen die andere steht“. (XII. 1640 an M. Mersenne: AT III 259, P 1101; B 219 (hier ist [verwunderlicherweise?] das „nicht“ – je ne puis craindre qu’une vérité soit contraire à l’autre – in ein „nur“ verkehrt). In diesem Sinn mag man *Jean-Marie Beyssade* zustimmen, wenn er von Descartes schreibt: „Mehr noch denn ‚christlicher Philosoph‘ [Medit., Widmungsschreiben (4): AT VII 3; P 258; Med. XIII] ist er Philosoph und Christ“. Descartes, in: *Geschichte der Philosophie I-VIII* (Hg. F. Châtelet), Frankfurt/Berlin 1973–1975, III 83–118, 94 (im Briefzitat dieselbe Verkehrung).

⁸ L. Oeing-Hanhoff, *Descartes’ Lehre von der Freiheit*, in: *ders.*, *Metaphysik und Freiheit*, München 1988, 284–301, 288. – Dazu wird hier weder ein Forschungsbeitrag noch ein Forschungsbericht vorgelegt, sondern ein Versuch, mit ihm zu denken. Natürlich zahlt Descartes den Preis seiner Zeitsituation; aber statt ihn zu verdächtigen, wird ihm geglaubt, und statt der Schwächen und Grenzen dieses Denkens sollen seine Stärken sichtbar werden. Das geschieht im Licht späterer Klärung; zeigt doch nie ein Anfang an ihm selbst, was mit ihm anfängt – während man andererseits ihm nicht alles anlasten darf, was aus ihm wird. In diesem Sinn lese ich Descartes „transzendentalphilosophisch“, in einem keineswegs bloß formalen, sondern bewußt „gewissenhaften“ Verständnis von Transzendentalphilosophie.

I. Skeptizismus und Zweifel

1. Umbruchsituationen legen zwei entgegengesetzte Haltungen nahe: einerseits starres Festhalten am Tradierten, früher „Dogmatismus“ genannt, gegenwärtig (nachdem zwischenzeitlich schon „konservativ“ als Verdikt galt) „Fundamentalismus“; andererseits relativistischer Skeptizismus oder doch Agnostizismus.

Dabei bietet letzterer sich vor allem im Namen von Freiheit und Menschlichkeit an. Der Wille zur Wahrheit und deren Wert haben nicht bloß ihre Selbstverständlichkeit verloren, so daß sie ihrerseits erst gerechtfertigt werden müßten, sondern man hat sie im Gegenteil ihres Unrechts überführt. Sei doch der Wahrheits-Wille „in Wahrheit“ nur der Wille, recht zu haben, also die andern ins Unrecht zu setzen. Im Blick auf Scheiterhaufen für Bücher und Menschen durch die Jahrhunderte hin sieht man bei Berufung auf Wahrheit die Humanität angegriffen. Nicht bloß gefährdet, sondern bedroht; denn man unterstellt dem Wahrheitszeugnis an sich schon Machtwillen und Herrschaftsdenken.

Bei Nietzsche liest man, die Pilatus-Frage auf den Wahrheits-Anspruch Jesu hin sei „Roms würdig; als die größte Urbanität aller Zeiten“.⁹ Weniger römisch ist Lessings *Nathan* zum Lehrer antidogmatischen Miteinander-Seins avanciert.

Nun sei zu Nietzsche und Pilatus angemerkt, daß, wenn nichts sicher wahr ist, dies auch von dem Satz gilt, Unschuldige dürften nicht privaten Interessen aufgeopfert werden. Der Landpflieger könnte die Hände doppelt waschen; oder vielmehr: er brauchte es überhaupt nicht. Nietzsche selbst wird darüber wünschenswert deutlich, mit dem Geheimwort der Assassinen: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.“¹⁰

2. Darum Descartes' „extrême désir“, „das Wahre vom Falschen unterscheiden zu lernen, um in meinen Handlungen klar zu sehen und in meinem Leben sicher zu gehen“.¹¹ Wie aber das in solch aporetischer Lage? Descartes sieht nur eine Verhaltensweise, die nicht von vornherein hoffnungslos ist: grundlegend überhaupt ein reflektiert bedachtes Vorgehen. Nicht bloß vorsichtig,¹² sondern methodisch: „Ich ahmte hierbei die Reisenden nach, die, wenn sie sich in einem Walde verirrt finden, nicht umherirren ... noch auch viel weniger an einer Stelle verharren dürfen, sondern stets so gerade wie nur möglich in einer und derselben Richtung gehen müssen ...“¹³ Darum handeln seine ersten beiden Schriften von *Regeln zur Leitung des Geistes*¹⁴ und von der *Methode*.

Die Methode nun, die er konkret wählt, hat ein Doppelgesicht. Negativ, „destruierend“, setzt sie den „methodischen Zweifel“ ein. Das meint nicht Bestreitung: „Selbst damit wollte ich nicht beginnen, irgend eine der Ansichten gänzlich zurückzuweisen.“ (Anm. 12.) Es geht nicht einmal um den Zweifel als solchen: „Nicht als ob ich deshalb die Skeptiker nachgeahmt hätte, die nur zweifeln, um zu zweifeln ...; denn es ging im Gegenteil meine ganze Absicht nur darauf, zur Sicherheit zu gelangen und die lose Erde und den Sand zu beseitigen, um Fels oder Ton zu finden“.¹⁵

Positiv ist es der Weg der Analyse,¹⁶ der Reduktion, als Frage nach den Bedingungen des Gegenstandes: Was muß gegeben sein (was muß man denken, um denken zu können), daß etwas wirklich (ja, als dieses auch nur möglich) sei? Seit I. Kant wird diese Fra-

⁹ Nachlaß (Kritische Studienausgabe [Anm 1] 11, 100).

¹⁰ Genealogie ... III 24 (Kritische Studienausgabe 5, 399).

¹¹ Discours I (11f): AT VI 10; P 131; Abhandlung (A. Buchenau = Abh.), Hamburg 1957, 3. (Die arab. Ziffern in Klammern nach den Werktiteln meinen hier *nicht* die AT-Abschnitte, sondern die Seitenzahlen der lat. Originalausgaben; denn nur diese finden sich bei Buchenau wie AT).

¹² „Ich beschloß nun, wie ein Mensch, der allein im Dunkeln schreitet, so langsam zu gehen und so große Vorsicht in allen Dingen anzuwenden, daß, wenn ich gleich nur wenig vorwärts käme, ich mich doch zum mindesten hütete, zu fallen.“ Discours II (18): AT VI 16f; P 136; Abh. 13.

¹³ Discours III (26): AT VI 24; P 142; Abh. 20f.

¹⁴ (A. Buchenau), Leipzig 1922 (= Reg.)

¹⁵ Discours III (30): AT VI 29; P 145; Abh. 24; vgl. Entretien (Med. 1): AT V 147; P 1356; *Burman* 5.

¹⁶ Meditationes (= Medit.), 2. Erwidierungen (211): AT VII 155; P 387; Meditationen (A. Buchenau), Hamburg 1954 (= Med.), 140.

geweise dann „transzendental“ heißen.¹⁷ Und sie ist nicht weniger radikal als der Zweifel: „Das natürliche Licht lehrt uns . . . , daß es keine Sache gibt, bei der es nicht statthaft wäre, zu fragen, warum sie ist.“¹⁸ Bis man zu einer Wirklichkeit gelangt, die ihr eigenes Warum ist.

Descartes nennt sie „gewissermaßen *causa sui*, Ursache ihrer selbst“. Das ist klassisch gelesen eine widersinnige Bestimmung, meint ‚Ursache‘ (*αἰτία*, *causa*) doch etwas, das ein Nicht-Existentes zur Existenz bringt. Gleich in den ersten Einwänden kommt der Löwener Theologe Caterus darauf zu sprechen. Descartes demgegenüber will den Ursachbegriff weiter fassen (traditionell: *ἀρχή*, *ratio*, Grund).¹⁹

3. „Reflektiert man auf diese Methode selbst, so erkennt man bald, daß der methodische Zweifel nichts anderes als die Auswirkung des absoluten Anspruchs der Wahrheit auf alles ist, was nicht in der Wahrheit ist.“ Er nötigt uns zum Fortgang aus dem Nichtwissen zum Wissen. „Er ist also die Zerstörung des Scheins durch die Wahrheit selbst“ (R. Lauth 5). Das ist seine eigentliche Radikalität. Lauth zitiert dazu seinen Philosophen, J. G. Fichte: Der Vertreter wahren Philosophierens könnte einen „Skeptizismus aufstellen, bei welchem wohl selber denjenigen, die bisher mit allerhand Skeptisiererei zum Zeitvertreibe gespielt haben, grauen dürfte und sie rufen würden, der Spaß gehe doch zu weit!“²⁰

An der Wahrheit hat Descartes selbstredend nicht gezweifelt: „so transzendental klar, daß es unmöglich ist, nicht von ihr zu wissen.“²¹ So ist der vorher „negativ“ genannte Zweifel eigentlich als solcher bereits positiv: „negatio negationis“. Es gibt ein Zweifeln als Flucht vor der Wahrheit und ihrem theoretisch-praktischen Anspruch, im Dienst der Selbstverweigerung ihr gegenüber.²² Doch es mag auch – und das steht jetzt an – dem Gewilltsein zur Wahrheit entspringen, im Selbstschutz vor Täuschung. Der ist nochmals doppeltinnig: er kann uns Erkennende im Auge haben (hätte dann indes wohl auch die Chancen förderlicher Mißverständnisse und heilsamer [Selbst-]Täuschung einzubeziehen) – oder, selbstvergessen, die Wahrheit selber, der wir „die Ehre geben“ sollen und dürfen.

Das Wahrheits-Verhältnis ist alles andere als „rein theoretisch“. In ihm wirkt sich entscheidend der Wille des Subjekts, die personale Freiheit aus. Der Ort, die Spitze der Wahrheitserkenntnis liegt im Gewissen. Insofern stehen „Methode und Gehalt“ nicht nebeneinander, sondern hängen innerlich zusammen. „Wer so entschieden nach der Wahrheit forscht, in dessen Philosophie muß sich auch die Wahrheit in einer bisher ungekannten Weise offenbaren“ (Lauth 8).

¹⁷ KrV B 25: Erkenntnis, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“. Bis dahin meint der Ausdruck, auch bei Descartes, die allgemeinsten überkategorialen Seinsbestimmungen.

¹⁸ 1. Erwid. (142): AT VII 108; P 349; Med. 97.

¹⁹ Caterus, 1. Einw. (122): AT VII 95; P 338 f; Med. 84 f; ähnlich A. Arnauld, 4. Einw. (290–297): AT VII 208–213; P 430 f; Med. 189–194; Descartes, 1. Erwid. (141–143): AT VII 109; P 349; Med. 97 f; 4. Erwid. (324, 329–343): AT VII 231 f, 235–245; P 450, 452–460; Med. 210, 213–221). Durch Spinoza wird „*causa sui*“ dann zum geläufigen Gottesnamen – bis hin zu dem bekannten Heidegger-Diktum gegen den Gott der Philosophen: „Vor der *Causa sui* kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen“ (Identität und Differenz, Pfullingen 1957, 70). Siehe W. Kern, Über den ontologischen Gottesbeweis in der Metaphysik des 17. Jahrhunderts, in: Schol 39 (1964), 87–107, 92^f u. 95.

²⁰ WL 1804: Sämtl. Werke (1834–1846), Berlin 1971, X 196 f.

²¹ An Mersenne (16. X. 1639): AT II 596 f; P 1059; B 173.

²² S. Kierkegaard: „Die Frage ist, ob ein Mensch im tiefsten Sinne Wahrheit erkennen, ob er von ihr sein ganzes Wesen durchdringen lassen, alle ihre Konsequenzen annehmen will und ob er nicht im Notfall einen Schlupfwinkel für sich reserviert.“ Der Begriff Angst IV 2, 2 (SV IV 405).

II. Die Kern-Einsicht: Cogito / sum

1. Im alle Sicherheiten auflösenden Zweifel der ersten Meditation behauptet sich schließlich – wie sich in der zweiten ergibt – das *sum* des Zweifelnden/Denkenden selber. Dazu gelangt freilich nur, wer sich der Disziplin solcher Meditation unterwirft.²³ „In den Gedankengang darf nichts eindringen, was nicht aus der Entwicklung des Gedankens heraus und durch sie beglaubigt ist. Dies ist die schwerste Bedingung, die Descartes sich selbst gestellt hatte – und die von den wenigsten Lesern verstanden wurde, wenn man die Objectionen seiner Zeitgenossen als Maßstab nehmen darf“ (Gerhart Schmidt).²⁴

Diese Art des Denkens zwingt niemand, weil er selbst – nicht bloß *raisonieren*, sondern – denkend sich einlassen muß: „Ich kann ja nicht das, was nur vom Denken des andern abhängt, jemandem aufdrängen, der selbst teilnahmslos bleibt“.²⁵ „Wie verfahren jedoch die Verfasser der Einwände?“ Schmidt zitiert aus den zweiten (M. Mersenne und Bekannte), den dritten (Th. Hobbes) und fünften Einwänden (P. Gassendi), um zu belegen: „Diese Autoren meinten offenbar, daß Descartes ihnen etwas aus seinem Leben erzählen wollte, und kamen gar nicht auf die Idee, sich selbst mit dem Ich der Meditationen zu identifizieren ...“ (13).

Das selbe Mißverständnis zeigt sich in der seit Lichtenberg / Nietzsche immer wieder vorgeschlagenen Präzisierung „es denkt“, natürlich nicht „ohne [und nicht bloß] semantischen Verlust“.²⁶

2. Die gefundene Existenz ist ein „denkendes Ding“, d. h. etwas, „das zweifelt, ein-sieht, bejaht, verneint, will, nicht will ...“²⁷ Anders gesagt, ein Wesen geistiger Vollzüge. Deren Kern aber ist ein Behaupten (ihrer selbst wie entsprechender Implikationen).²⁸ Etwas behaupten bedeutet indes, einen Wahrheits-Anspruch erheben.

Vom Mißtrauen gegenüber solchen Ansprüchen war schon die Rede. (Immerhin erhebt unausweichlich auch es selbst diesen Anspruch.) Blicken wir jetzt auf eine eigentümliche Umkehrbewegung, die den Anspruch auf Wahrheit charakterisiert: Im Anspruch auf Wahrheit erklärt der Sprecher, er unterstelle seinerseits sich dem Anspruch *der* Wahrheit („Wahrheit“, ich darf daran erinnern, stets theoretisch wie praktisch verstanden). Und nur auf solche Weise läßt sich überhaupt ein Wahrheits-Anspruch erheben.

²³ Siehe den Schluß von Medit. II (31): AT VII 34; P 283; Med. 26; 2. Erwid. (175): AT VII 130; P 367 f; Med. 118 f. – „Meditation überwindet den Zweifel, weil sie sich ihm nicht dogmatisch entzieht“ (R. Bubner, *Metaphysik und Erfahrung*, in: NHP 30/31 [1991] 1–14, 3). Doch wird er nicht einfach durch ihre Offenheit „aufgefangen“ (6), sondern dank dem, was sich dieser zeigt: das Ich – unter dem Wahrheitsanspruch. (So kann sie ihre Einsicht vertreten, ohne „dogmatisch“ [= dogmatistisch] zu werden.)

²⁴ R. Descartes, *Meditationen de Prima Philosophia – Meditationen über die Erste Philosophie* (G. Schmidt), Stuttgart 1999, 10.

²⁵ 2. Erwid. (182 f): AT VII 135 f; P 371 f; Med 123. Auch J. G. Fichtes „es wird gedacht“, auf das R. Spaemann abhebt (Das „Sum“ im „Cogito sum“, ZphF 41 [1987] 373–382, 376), samt drohendem Regressus (378), charakterisiert dort (Bestimmung des Menschen, SW II 244) deutlich die Reflexionsstufe *vor* Erreichen der Wahrheits-Einsicht.

²⁶ P. Ricœur, *Das Selbst ist ein Anderer*, München 1996, 165; G. Ch. Lichtenberg, *Schriften und Briefe* (W. Promies), München 1968 ff II 412 (K 76); Nietzsche: z. B. *Jenseits v. Gut u. Böse* 16 (Kritische Studienausgabe 5, 29 f). Siehe H. Brands, *Nietzsches cogito-Interpretation*, in: Descartes (Hg. Th. Keutner), Frankfurt/M. 1993, 193–209, bes. 195–199.

²⁷ Medit. II (23): AT VII 28; P 278; Med. 21. – Nochmals (Anm. 8): man kann darauf abheben, daß hier das Ich verdinglicht werde. Man kann aber auch für ein analoges Verständnis von *res = ens* plädieren und darauf verweisen, daß zur Rede von Person, gerade in relationalem Verständnis, nach wie vor die Substanz-Kategorie gehört. „Eigenständiger“ als jeder Gegenstand ist das Gegenüber.

²⁸ Eine Frage z. B. behauptet sich als solche und damit als sinnvoll; sie behauptet, daß die verwendeten Worte eine Bedeutung haben, daß die Situation sie rechtfertigt ...; sie behauptet damit zugleich das Bestehen eines Rahmens möglicher Antwort auf sie, und steckt diesen ihrerseits – wie offen immer – ab ...

So aber liegt im Anspruch auf Wahrheit als solchem schon das Einbekenntnis, daß er sich zu rechtfertigen habe. Das bloße Faktum seiner Anmeldung legitimiert ihn nicht. Damit stellt das Denken selbst sich selbst in Frage – im Licht der Wahrheit. Es kann offenbar nicht anders als denken – und dies so, gemäß den Denkgesetzen, wie es denkt. Ähnlich ist die Freiheit „nicht frei, nicht frei zu sein ... und nicht da zu sein“. ²⁹ Aber vielleicht ist dies Da- und Sosein in sich absurderweise verfälscht? ³⁰

„Man mag das als eine ‚valde tenuis et, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio‘ bezeichnen. ³¹ Sie ist aber ein Zeichen dafür, daß die Wahrheit im strengen Sinne nicht erreicht ist“ (Lauth 10).

Darum läßt sich sogar an der eigenen Existenz zweifeln, zwar nicht direkt im Vollzug des cogito/existo selber, sehr wohl aber indirekt, nachdem man aus diesem Vollzug herausgetreten ist – und sich dem Gedanken der Möglichkeit gegenüber sieht, von einem *genius malignus* getäuscht zu werden (Andreas Kemmerling 100–106). Zwar schenkt also Evidenz, die Klarheit und Deutlichkeit des Erkannten, ³² höchste Gewißheit; aber nur solange sie besteht. Daran zeigt sich, daß auch diese höchste Gewißheit noch kein vollkommenes Wissen bedeutet (ebd. 121). ³³ Über das Momentane hinaus führt erst der Gottesbeweis.

III. Sum / ergo Deus est

1. Noch im Descartes-Beitrag Wolfgang Röds zu den „Klassikern philosophischen Denkens“ ³⁴ steht zu lesen (177), das Ziel der Gotteserkenntnis sei von Descartes „aus taktischen Gründen“ hervorgehoben und habe eigentlich als Nebenziel zu gelten. Demgegenüber deutlich Rainer Specht: „Die früher beliebte Meinung, Descartes habe Gottesbeweise vor allem aus Tarnungs- oder *public relations*-Gründen geführt, wird heute kaum mehr vertreten. Sie ist auch falsch, denn diese Philosophie bricht ohne den Gottesbegriff zusammen.“ ³⁵

²⁹ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 1966, 616 (*L'être et le néant*, Paris 1950, 567).

³⁰ *Medit. I* (15); *II* (17f, 20f); *AT VII* 22f, 24f, 26f; *P* 272, 274f, 276; *Med.* 16, 18, 19f. Wohl zur Verteidigung Descartes' führt Lauth eine Übernahme Pascals in den *Pensées* an (*M. Le Guern*, fr. 122 – hier freilich auch ein Kommentar zu den Differenzen).

³¹ *Medit. III* (35); *AT VII* 36; *P* 286; *Med.* 29. Die Prinzipien *I* (14) nennen ihn einen „äußersten (summa) Zweifel“: *AT VIII/1* 16; Die Prinzipien der Philosophie (*A. Buchenau*), Hamburg 1961 (= Prinz.), 11; *A. Kemmerling*, Die Bezweifelbarkeit der eigenen Existenz, in: Descartes nachgedacht (Hg. *A. Kemmerling/H.-P. Schütt*), Frankfurt/M: 1996, 80–122, 106, bezieht „schwach“ auf die Begründung des Zweifels, seine Größe auf das von ihm Betroffene (direkt gar nicht Bezweifelbare). Man kann es aber auch als zwei Seiten desselben lesen: „übertrieben“ („hyperbolisch“ – vgl. *Discours IV* [33]: *AT VI* 32; *P* 147; *Abh.* 28 – „extravagantes“).

³² Über diese berühmten Begriffe ist Descartes zwar „alles andere als klar und deutlich“; doch für den jetzigen Punkt höchster Klarheit und Deutlichkeit läßt sich auf *Med. III* (35) verweisen (*AT VII* 36; *P* 285; *Med.* 29), wo das Gegenteil sich als offener Widerspruch zeigt (*Kemmerling* 93¹²).

³³ *R. Lauth*, Die Philosophie Descartes' in Reinholds Verständnis, in: ... Entwicklungslinien (*Anm.* 1), 332–345, 340: „Reinhold hat verstanden: für Descartes bedeutet das Cogito zu denken, in einem und demselben Moment auch Gott zu denken ... Den unvollkommenen Gedanken des Cogito zu erfassen erfordert den Gedanken der Idee der vollkommenen Erkenntnis. Und die Erkenntnis ist vollkommen, wenn sie die Evidenz ihrer Wahrheit mit sich bringt und wenn, genau gesagt, die Idee Gottes auf eine Weise evidiert ist, die deren Unrüglichkeit verbürgt.“

³⁴ Hg. *N. Hoerster*, München 1982, Bd 1, 156–194.

³⁵ Pragmatische Aspekte der cartesischen Metaphysik, in: D... nachgedacht (*Anm.* 31), 6–23, 21. Vgl. nochmals *F. Nietzsche*: „Man ist unbillig gegen Descartes, wenn man seine Berufung auf Gottes Glaubwürdigkeit leichtfertig nennt. In der That, nur bei der Annahme eines moralisch uns gleichartigen Gottes ist von vornherein die ‚Wahrheit‘ und das Suchen der Wahrheit etwas, das Erfolg verspricht und Sinn hat. Diesen Gott bei Seite gelassen, ist die Frage erlaubt, ob betrogen zu werden nicht zu den Bedingungen des Lebens gehört.“ *Nachlaß* (1885) 36[30]: Kritische Studienausgabe 11, 563.

Offen ist gleichwohl noch, in welchem Sinn hier Gott ins Spiel kommt. „Man erreicht den Sinn dieses Gedankens nur, wenn man von dem *ganzen* Ansatz des Descartes ausgeht, nämlich sowohl vom Sein und Wesen des denkenden Seienden, als auch davon, daß es selbst gedacht ist“ (Lauth 10).

Wesen, Sein, Gedachtsein und Denken gehören zusammen. Das ego cogitans, hat sich gezeigt, behauptet – in Berufung auf eine Rechtfertigung seines Behauptens, die nicht es selber beibringt. Denn die berufene Rechtfertigung muß ihrerseits aus sich selbst gerechtfertigt sein: die Wahrheit selbst, mit einem Bildwort von Platon bis Fichte, der Bibel bis H. U. v. Balthasar gesagt: *das Licht*. Bekannt ist die Sentenz Spinozas: „Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est – So, wie das Licht sich und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit Norm ihrer selbst und des Falschen.“³⁶

Derart „denkt“ das Ich sich selbst – was alles andere bedeutet, als daß es sich Sein und Wesen seiner „ausdächte“³⁷; es wird sich vielmehr seiner selbst im Selbst-Vollzug bewußt, bzw. es vollzieht bewußt sich selbst: als kontingent, bedingt – im Licht des Unbedingten.

„Dieser Gott, dessen Idee in jeder Selbsterfassung des Denkens notwendig vorausgesetzt wird – und kein Denken ohne Selbsterfassung –, ist keine Fiktion oder – um Kant zu antizipieren – ‚regulative Idee‘, sondern das lebendige Licht, das sich als lebendiges Zeichen, als ‚nota impressa‘³⁸ im endlichen Denken kundgibt“ (Lauth 11).

2. Lauth verweist auf Platons Sonnengleichnis: Licht und Leben.³⁹ „Nur wenn man Gott in dieser Weise als Licht erkennt, versteht man, was Descartes ... sagen will, andernfalls denkt man nur irgendein sehr vollkommenes Ding, nicht aber Gott“ (ebd.).⁴⁰ „Manifeste intelligo – ich erkenne ganz klar, daß ... mithin in gewissem Sinne die Vorstellung des Unendlichen der des Endlichen, d. h. die Vorstellung Gottes der des Ich vorgeht. Wie könnte ich denn wissen, daß ich ... unvollkommen bin ...?“⁴¹

Indem von Behauptung und Rechtfertigung die Rede war, haben wir gleich die entscheidende Unvollkommenheit und den Kern-Wunsch genannt. Darauf hätte sich die Diskussion zu sammeln. Denn natürlich melden eben hier bereits die Zeitgenossen ihre Schwierigkeiten an. Könnten wir nicht einfach aus dem Mehr und Weniger unserer Alltagserfahrung Endliches bis ins unendliche steigern?⁴²

Woher die Kraft zu solcher Steigerung?⁴³ Erst recht, insofern es nicht bloß um Endlosigkeit geht: Indefinites, sondern um das positiv Unendliche: Infinitum.⁴⁴ Man kann

³⁶ Ethica, Scholium zur 43. Proposition von Teil II. – Entwickelt wird das unbestreitbar in einem Schluß, der die Gestalt eines eigentümlichen Kontingenzarguments hat. Doch schlage ich vor, dies als diskutabile Explikation der eigentlichen Einsicht zu lesen, die sich im „ontologischen Argument“ ausspricht: in der dritten Meditation als Selbsterfahrung des Denkens, in der fünften als Blick auf das Wesen des Absoluten. Siehe dazu unten Anm. 69.

³⁷ „*Cogitatio* bedeutet, ungeachtet des sanktionierten Sprachgebrauchs, nicht *Denken*. Man kann nur insofern davon sprechen, daß das ‚reine Denken‘ Spiegel der Evidenz ist, als man es mit einem Hohlspiegel vergleicht, der die Strahlen in einem Brennpunkt bündelt.“ J.-L. Marion, Die cartesianische Onto-Theo-Logie, in: *Descartes* (Anm. 26) 211–246, 222. (Ob es dieser „Krümmung“ des Gedankens“ „letztlich“ um das Ich gehe [also in einer „incurvatio super seipsum“] oder nicht doch – gesammelt – um das Unbedingte, ist jetzt unse Frage.)

³⁸ Medit. III (57): AT VII 51; P 299; Med. 42.

³⁹ Polit VI 508e–509b.

⁴⁰ Zuvor (10) schlägt er bzgl. des „Sum, ergo Deus est“ (Regeln ... XII [39]: AT X 421; P 83; Reg. 65) vor: „Zur Erleichterung des Verständnisses setze man Wahrheit als solche = Gott. Vgl. B. Welte, Meister Eckhart, Freiburg 1979, 45–56.

⁴¹ Medit. III (49): AT VII 45 f; P 294; Med. 37.

⁴² 2. Einwände (164): AT VII 123; P 361; Med. 111 f; 5. Einw. (401, 418 f): AT VII 292 f; P (hier nur im Resümee 472); Med. 262 f, 273 f.

⁴³ 5. Erwid. (518, 525): AT VII 365, 370 f; P 488, 493; Med. 336, 340; Entretien (3. Medit.): AT V 153; P 1364 f; Burman 27.

⁴⁴ 1. Erwid. (148–150): AT VII 112–114; P 352; Med. 102 f; Entretien (Prinz. I): AT V 167; P 1384 f; Burman 77 f; Brief an C. Clerselier, 23. IV. 1649: AT V 355 f.

in alldem Herrschaftswillen am Werk sehen – wie Nietzsche/Heidegger – oder Jean Luc Marion⁴⁵. Doch ist man dazu genötigt?

Hier wird nicht bestritten, daß es Descartes – der Zeit gemäß – ganz wesentlich um Wissenschaft zu tun war, also um ein praktikables Wissen aus Gründen, das „uns endlich ‚zu Herren und Besitzern der Natur‘ werden“ lasse.⁴⁶ Dies nicht zuletzt (bei der Labilität seiner Gesundheit von Kindheit an) auf dem Felde der Medizin.⁴⁷ Unstrittig auch, daß er dabei, trotz seiner Absage an einen platonistischen Dualismus, der Wirklichkeit von Leib und Leben verlustig ging, und mit bedauerlichen Folgen.⁴⁸ Aber daraus folgt keineswegs, daß er auch Gott nur oder doch vor allem in den Dienst dieser Weltbemeisterung stellt.

Die entscheidende Unvollkommenheit des „denkenden Ich“ besteht darin, daß es „nicht das Licht“ ist und so zwar (unauskömmlich) „von ihm Zeugnis“ gibt, doch nie vollkommen, stets verbesserungsfähig und -bedürftig. Das hat in unserem Jahrhundert insbesondere Emmanuel Levinas immer wieder zur Sprache gebracht. Auch er bezieht sich auf das Sonnengleichnis, und zwar auf dessen Spitzenbestimmung: Das Gute als (509b) „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας – jenseits des Seins“.⁴⁹ Jenseits, insofern er das Sein in der Perspektive von Spinozas „conatus entis“ sieht: der Selbsterhaltung.⁵⁰ In diesem Sinn unterscheidet er beim Verlangen des endlichen Ich vom Bedürfnis (besoin) nach dem erfüllenden Gut(en) das Verlangen (désir) nach besserem Gutsein.⁵¹ Und in diesem Verlangen erscheint im Endlichen (en fini) das Unendliche (in-fini). „Die Idee Gottes, das ist Gott in mir.“⁵² Denn deren „objektive Realität“, „wie in unüberlegbarer Weise Descartes’ Dritte Meditation bezeugt“,⁵³ ist nicht abgeleitet, sondern ursprünglich. „Die Idee des Vollkommenen und des Unendlichen geht nicht auf die Verneinung des Unvollkommenen zurück.“⁵⁴

3. Die Wahrheit, zu der er findet, hat die Suche vom Aufbruch an geleitet. In ihrem Licht ja ward der Zweifel eingesetzt. (Darum – der „theoretische Radikalismus hat sein

⁴⁵ Anm. 37: 229: „Wir wollen, indem wir den Sinn des lateinischen Ausdrucks wirksam werden lassen, die Wendung ‚Dictat ... lumen naturae‘ (AT VII 108, 18) als *Diktat* der Vernunft verstehen, durch das dem *ens in quantum ens* auferlegt wird, nicht anders denn als verursachtes zu sein: *ens ut causatum*. Die von der *causa* über das Seiende ausgeübte Herrschaft geht also über die Herrschaft hinaus, die die *cogitatio* ausübte ...“ 230: „Die Ursache kann also nur dadurch Prinzip (als *Diktat* der Vernunft) werden ...“

⁴⁶ L. Oeing-Hanboff, René Descartes: Die Neubegründung der Metaphysik, in: Grundprobleme der großen Philosophen (Hg. J. Specht). Philosophie der Neuzeit I, Göttingen 1979, 35–73, 38. – Discours VI (62): AT VI 62; P 168; Abh. 51. – Doch selbst dazu ein Denk„anstoß“: „Wenn Descartes die Menschen ‚maîtres de la nature‘ nennt, so kürt er sie nicht zu Herrschern, sondern er fordert sie auf, Meister der Natur zu werden – Meister, die wie Handwerksmeister durch gründliches Naturstudium ein bestimmtes Wissen und eine Fertigkeit erworben haben.“ *D. Perler*, René Descartes, München 1998, 258.

⁴⁷ R. Specht, René Descartes in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek b. Hamburg 1966, 73–79; Entretien (Discours): AT V 178f; P 1401f; *Burman* 117f.

⁴⁸ Aber selbst hier sollte die Kritik an der Szientifizierung der Medizin nicht undankbar ihre gewaltigen Fortschritte vergessen (lassen): im Kampf gegen die Infektionskrankheiten wie insbesondere in der Chirurgie. Zum Dualismus: Medit. VI (101f): AT VII 81; P 326; Med. 69.

⁴⁹ Z. B. Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München 1992, 24.

⁵⁰ Z. B. Wenn Gott ins Denken einfällt, Freiburg/München 1985, 38 (*Spinoza*, Ethica III prop. 7).

⁵¹ Z. B. Totalität und Unendlichkeit, Freiburg/München 1987, 145f; siehe J. Splett, Gotteserfahrung im Gesicht des anderen? in: Gott – das bleibende Geheimnis (Hg. P. Reifenberg, FS W. Seidel), Würzburg 1996, 151–172.

⁵² E. Levinas, Gott und die Philosophie, in: Gott nennen (Hg. B. Casper), Freiburg/München 1981, 81–123, 96; ders., Über die Idee des Unendlichen in uns, in: Verantwortung für den Anderen – und die Frage nach Gott (Hg. H. H. Henrix), Aachen 1984, 37–41. Siehe J. Splett, „In-Fini“ – Hinab ins Endliche, in: *lebZeug* 54 (1999) 64–71.

⁵³ Jenseits des Seins 274.

⁵⁴ Totalität ... 48 (vgl. Anm. 43).

praktisches Gegenteil zur Bedingung⁵⁵ – richtet er sich auch weder auf die Moral noch auf die Glaubenswahrheiten.) Um seine klaren Worte, in Brief und Druck, als Verstellung und Heuchelei abzutun, sollte man vertretbar schlüssige Beweise vorlegen können – das „larvatus prodeo“ (des noch nicht 20jährigen Studenten)⁵⁶ genügt nicht, denn zu kluger Taktik bestand wahrlich Anlaß genug.⁵⁷ Aber – Ludger Oeing-Hanhoff – das Bild von ihm „als maskiertem und unaufrichtigem Atheisten, erstmals von De la Mettrie gezeichnet und von M. Leroy in besonders kräftigen Farben dargeboten, ist nur Abbild und Wunschbild seiner Maler.“⁵⁸

Versteht man es bei diesen Autoren, so betrübt es, etwa bei Gerhard Krüger zum Vergleich von Descartes und Augustinus (auf den er sich – „wenigstens angeblich“ – aufmerksam machen ließ – so wie er sich „als gläubigen Katholiken und sogar als Apologeten darstellt“) zu lesen: „Dem einen ist Gott die ursprüngliche ‚Wahrheit selbst‘, dem anderen sein selbstbewußtes Ich.“ Sein Wortgebrauch zu Glaube, Tradition und Vorurteil lasse absehen, „daß sich der universale Zweifel im letzten, verschwiegenen Grunde gegen den christlichen Glauben kehrt“, angesichts der „Obskurität des Geoffenbarten“. „So scheint es, daß Descartes’ unleugbar ‚vorsichtiges‘ Verhalten in der Tat die innerste Auflehnung gegen das *Christentum* verbirgt ...“⁵⁹

L. Oeing-Hanhoff (ebd.) zitiert aus dem Brief an Mersenne vom 15. IV. 1630: „Ich halte dafür, daß alle, denen Gott das Vermögen gegeben hat, ihre Vernunft zu gebrauchen, verpflichtet sind, sie hauptsächlich zu gebrauchen, um zu versuchen, ihn und sich selbst zu erkennen ...“ Seine Beweismethode für die metaphysischen Wahrheiten sei „evidenter als die geometrischen Beweise“.⁶⁰ „Und ich meine [Lauth], man sollte doch endlich damit aufhören, einen so einmaligen Mathematiker und Physiker ... der besser als alle anderen wissen mußte, was Evidenz und was ein Beweis im einzelwissenschaftlichen Bereiche sind, nicht ernst zu nehmen, wenn er [dies] erklärt.“⁶¹ Die Erstsätze dort sind nämlich faktisch statuierte Axiome, während es sich hier um Einsichten handelt.

Eine Einsicht aber ereignet sich – unbeschadet des Wegs, den man vielleicht zu ihr einschlagen mußte, und der Vermittlungen, derer es zu ihrer Freilegung bedurfte – unmittelbar. Darum widerspricht Descartes sich nicht, wenn er in der „geometrischen“ Darlegung seiner Thesen erklärt, daß die Leser nach entsprechender Meditation „ohne jeden Vernunftschluß erkennen, daß Gott existiert“.⁶²

⁵⁵ „... denn wer umgekehrt mit der Theorie zugleich die Praxis umwälzen wollte, würde die Theorie ihrerseits durch die Entscheidungen und Kompromisse verderben, zu denen die Praxis ihn zwingt.“ *H. Lübke*, Zur Theorie der Entscheidung, in: Collegium Philosophicum (E.-W. Böckenförde, W. Goerdts u. a.; FS J. Ritter), Basel/Stuttgart 1965, 118–140, 137.

⁵⁶ *Cogitationes privatae* (1619, calend. Jan.): AT X 213.

⁵⁷ Eindrücklicher als den Galilei-Prozeß finde ich hier den Pariser „Skandal vom 25. August 1924“, als J. Bitault, É. de Claves und A. Villon gegen Aristoteles debattieren wollen: „Räumung des Saales, bevor die Disputation beginnen konnte; die drei Veranstalter wurden verbannt, und das Parlement von Paris stellte jedermann, der in Zukunft nichtaristotelisch zu philosophieren wagte, die Todesstrafe in Aussicht“ (*Specht* [Anm. 47] 25, auch 49).

⁵⁸ Anm. 46: 39.

⁵⁹ Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, in: *G. Krüger*, Freiheit und Weltverwaltung, Freiburg/München 1958, 11–69, 17^f, 19, 20, 32 f.

⁶⁰ AT I 144; P 932 f; B 48.

⁶¹ Ebd. 12; er bezieht sich auf einen ähnlichen Satz an Mersenne, ein Halbjahr später (25. XI. 1630: AT I 182).

⁶² 2. Erwid., Gedanken (Rationes) zum Beweise ..., 5. Postulat (222): AT VII 163 f; P 393; Med. 148 (hier: „auch ohne langes Reden“, was aber die Sache nicht trifft: absque ullo discursu, sans aucun raisonnement). So ist ja auch das *cogito/sum* kein Syllogismus: 2. Erwid. (189): AT VII 140; P 375 f; Med. 127; vgl. Entretien (1. Medit.): AT V 147; P 1256 f; Burman 5 f.

III. Licht und Leben

1. Die Überschrift dieses Beitrags ist einem Brief Descartes' aus dem Jahre 1647 entnommen: Der französische Botschafter am Hof zu Stockholm, H.-P. Chanut, hatte ihn gefragt, ob der Offenbarung zuvor schon das natürliche Licht uns lehre, Gott zu lieben. Descartes erwidert, angesichts unseres Vermögens zur Erkenntnis des Unendlichen gebe es die Gefahr, selbst göttlich sein zu wollen, so daß wir „nur die Göttlichkeit statt Gott lieben“ (die Unterstellung Krügers). Wenn wir aber seine Allmacht, sein Schöpfer-tum und seine Vorsehung erwägen, „dann erfüllt die Betrachtung all dieser Dinge einen Menschen, der sie richtig versteht, mit einer so äußersten Freude (d'une joie si extrême), daß er ... glaubt, schon genug erlebt zu haben, wenn Gott ihm die Gnade erwiesen hat, bis zu derartigen Erkenntnissen zu gelangen; und indem er sich willentlich gänzlich mit ihm verbindet, liebt er ihn so vollkommen, daß er nichts mehr auf der Welt wünscht, als daß der Wille Gottes geschehe.“⁶³

Mit Gott aber ist nun auch alles andere gewonnen, „habe ich einmal Gottes Dasein erkannt und zugleich auch, daß alles übrige von ihm abhängt und daß er kein Betrüger ist; und habe ich daraus entnommen, daß alles, was ich klar und deutlich erfasse, wahr ist.“⁶⁴

Eigens betont R. Lauth, daß eine solche Erkenntnis nicht rein theoretisch ist. Oben (Anm. 22) war vom Sich-Auftun für die Wahrheit die Rede. Diese Entscheidung fällt im Gewissen; die Bibel, Augustinus und noch Pascal nennt es Herz. Hier liegt der innerste Ort unserer Begegnung mit dem Licht.

Die Wahrheit, das Gute⁶⁵ erfassen wir in Willensstellungen, und nur so: nicht bloß „affiziert“, sondern aktiv („setzend“) bejahend. „Eben aber weil es derselbe Geist ist, der den Wert setzt und fühlt, darum ist es auch notwendig, die aktive und passive Seite des Aktes der Wertsetzung in eins zu fassen und von einem *medialen Vorgang* zu sprechen ... Die spezifische *Evidenz* der Wertsetzung und -habe kann man mit einem besonderen Namen bezeichnen; und eine solche Benennung empfiehlt sich, um sie von theoretischer Evidenz abzuheben. Ich habe dafür ... den Terminus *Sazienz* (von *sacire*, ergreifen) eingeführt. Werte ergreifen; unser Geist wird von ihnen ergriffen.“⁶⁶ Ergriffen, indem er von ihnen sich ergreifen *läßt*, sie seinerseits aktiv ergreift.

Man muß, scheint mir, den Vorgang derart kompliziert beschreiben, will man Fehldeutungen ausschließen: den Dezisionismus privater Setzung ebenso wie verschiedene Intuitionismen, ob rationalistisch oder emotional (wobei letzterer nochmals individualistisch oder/und gruppengeprägt begegnet). Der Vollzug selbst indes ist ganz einfach und ursprünglich: ein Sich-ergreifen-Lassen. Im Gewissen wirkt also nicht Evidenz = rein theoretische Einsicht, erst recht nicht eigene Setzung und Satzung, sondern das ergriffene Ergreifen eines Geist- und Freiheits-Wesens, das sich hat ergreifen lassen.

Auch die klassische Metaphysik scheint nur Aktiv und Passiv als Aktionsarten zu kennen,⁶⁷ während es in den klassischen Sprachen noch das Medium gibt. Es sei hier nicht als die dritte, sondern erste und ursprüngliche Vollzugsform eingebracht. Im Deutschen läßt es sich nur durch eine Reflexiv-Konstruktion mit ‚Lassen‘ ausdrücken: Das Paulinische *καταλλάγητε* („seid versöhnt“ – 2 Kor 5,20) heißt in der Übersetzung: „Laßt euch mit Gott versöhnen.“

Und dies Sich-erfassen-Lassen ist vor Aktiv und Passiv die Grundvollzugsweise von Sein und Leben in allen seinen Dimensionen, der ethischen, ästhetischen, erotischen, sexuellen wie religiösen: überall steht am Anfang ein Ergriffenwerden, das man nicht (au-

⁶³ 1. II. 1647: AT IV 608f ; P 1262f; B 374.

⁶⁴ Medit. V (85f): AT VII 70; P 316; Med. 59.

⁶⁵ Lauth spricht von Werten, worin ich ihm nicht folgen möchte.

⁶⁶ Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart-Berlin 1969, 31. Siehe *Descartes'* Erläuterungen bzgl. begreifen, verstehen, erfassen und erfaßt werden: 1. Erwid. (148–150): AT VII 112–114; P 352f; Med. 102f; Entretien (3. Medit.): AT V 154; P 1365f; Burman 29f.

⁶⁷ Bis hinein – nicht folgendlos – in die Geschlechtermetaphysik.

tonom-aktiv) machen kann, dem man jedoch auch nicht rein passiv ausgeliefert ist; denn man kann sich verweigern.⁶⁸

Nur auf solche Weise, nicht im Raisonement, läßt sich Vollkommenheit erfassen. Und das wäre auch für die Diskussion um den „ontologischen Beweis“ von Bedeutung, in dem Descartes die „unendlich gründende und umfassende Seinmächtigkeit“ Gottes meditiert.⁶⁹ Gottes, den unser Geist berühren, aber nicht begreifen kann.⁷⁰ – Auch der seit Arnaulds Anfrage⁷¹ nicht verstummende Verdacht auf Zirkelschluß wird angesichts dessen gegenstandslos; denn hier ereignet sich, wie R. Lauth anderwärts schreibt, eine „Evidenz der Evidenz“.⁷²

2. „Gott ist nicht durch das Denken; aber er ist da, damit das Wissen sich als Erscheinung des absoluten Seins Gottes wissen kann. Die ursprüngliche Evidenz ist die Evidenz des Absoluten in seiner Erscheinung; in dieser bewährt das Absolute aus sich selbst deren Wahrheit“ (Lauth).⁷³ Die erkannte Wahrheit fordert unbedingt Wahrhaftigkeit

⁶⁸ Brief an P. Mesland, 9. II. 1645: AT IV 173; P 117.

⁶⁹ *Kern* (Anm. 19) 94f. Ich folge seiner These (107), „daß die Hauptvertreter der ‚rationalistischen‘ Metaphysik zwar gemeinhin in der wissenschaftlichen Reflexion über ihr eigenes Philosophieren, in der Klassifizierung ihres ontologischen Arguments als eines rein apriorischen Beweisverfahrens z. B., fehlgreifen (und deshalb u. a. mögen sie denn weiterhin Rationalisten heißen), daß ihrem Philosophieren dennoch und jedenfalls speziell ihrem ontologischen Gottesbeweis denkend erfahrende und aus geistiger Erfahrung gedachte Metaphysik zugrundeliegt.“

Der „unzertrennbare aposteriorische ‚Faden‘“ (107) aber ist das sich ergreifende *Ego cogitans*, nicht sein (Gottes-)Begriff, sondern das „Haben“ dessen, das „Eingeboren-sein“ der Idee (was nicht quasi physisch, sondern im Sinn des Selbstvollzugs – als Sazienz – gedacht werden muß; vgl. *Descartes* selbst: 3. Einw. / Erwid. Nr. 10 [260]: AT VII 189; P 414, Med. 171; Entretien [1. Medit.]: AT V 149f; P 1360; *Burman* 13f). So erst und eben darum heißt das Argument zu Recht „ontologisch“, als „Vorzugsname“, den (107⁶²) „Kant mißbrauchte für den Beweis ‚vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen‘“.

Siehe *J. Splett*, Gottesbeweise: Das transzendente Argument ein Sophisma? in: Hoffnung, die Gründe nennt (Hg. G. Larcher/K. Müller/Th. Pröpfer, FS. H. Verwey) Regensburg 1996, 79–9, sowie meine Rez. von *J. Seifert*, Gott als Gottesbeweis, in: *ThPh* 73 (1998) 134–137.

⁷⁰ Medit. III (58): AT VII 52; P 300; Med. 43.

⁷¹ 4. Einwände (298): AT VII 214; P 435; Med. 194.

⁷² Die Verschränkung von Evidenzbegründung, gnoseologischer Wissenslehre und ontologischer Aussage im transzendentalen System, in: *Ders.*, ... Entwicklungslinien (Anm. 1) 385–396, 387. Es geht um die Erkenntnis der „Untrüglichkeit des Urwahren“ (Anm. 33: 341). Damit hat nach Reinhold (in einer Präzisierung, die „über die Auffassung Descartes' [selber] hinausgeht“ [ebd.]) „Descartes ein positives Kriterium des Wahren geliefert. Kant und nach ihm die gesamte transzendente Schule habe den positiven Inhalt der Wahrheit von ihrer formalen Konstituiertheit – und diese letztere ist letzten Endes ihre eigene Widerspruchsfreiheit – radikal abgetrennt. Infolgedessen gibt es für eine solche Auffassung *nur formale* Realität, eine Realität der subjektiven Formen, welche nur den Zugang zu den Phänomenen, aber nicht zum Ding an sich eröffnet. Auch Descartes kennt mit dem *clare et distincte* der Ideen ein formales Wahres, welches aber als Garant des Wahren nur durch die Wahrheit Gottes bestätigt wird, die als solche nur als von Gott ausgehend wirklich erkannt wird“. (Zum Zirkel auch Entretien [1. Medit.]: AT V 148; P 1358; *Burman* 9.)

⁷³ Anm. 33: 343. Siehe auch seinen Hinweis auf die selbe Erfahrung bei *F. M. Dostojewskij*: Dostojewskis „Traum eines lächerlichen Menschen“ als Auseinandersetzung mit Rousseau und Fichte, in: *Entwicklungslinien* (Anm. 1) 422–434, 433: „Enthüllung der tiefsten sittlichen Wahrheit in einer Weise, daß sie in einer Intuition unmittelbar als solche erfaßt werden kann. Insofern ist der Ausruf ‚Ich habe die Wahrheit gesehen, – nicht, daß ich sie mit meinem Verstande erfunden hätte, nein, ich habe sie gesehen, gesehen, und ihr *lebendiges Angesicht* [eigentlich: *Bild*] (*живой образ*) hat meine Seele bis in alle Ewigkeit erfüllt“ das Schlüsselwort nicht nur dieser Erzählung, sondern der gesamten Philosophie des großen Dichters“. (Siehe *R. Lauth*, „Ich habe die Wahrheit gesehen“. Die Philosophie Dostojewskis, München 1950, [431–442: Die Vision] 439.) Darum erübrigt sich die Frage (*Spaemann*, Anm. 25, 380): „Wie kommt Descartes vom Für-mich-sein des An-sich zum An-sich-sein des Für-mich?“ Auch wird hier nicht kompensatorisch die Ontologie „theologisiert“ (375f.).

und verbietet historische, psychologische, sprachanalytische Ausflüchte gegenüber dem, was sich zeigt.⁷⁴

Dieser Anspruch trifft jeweils den Einzelnen in seinem unverletzlichen Gewissen. Aber daraus folgt mitnichten ein Subjektivismus. Erstlich geht der Anspruch ja nicht etwa vom Subjekt aus, vielmehr ergeht er an es. Gewiß soll es die Wahrheit suchen, finden und tun *wollen*; aber dieses Wollen *soll* es.

Sodann ist das gesollte Bekenntnis zur Wahrheit: Wahrhaftigkeit, niemals bloß eine Sache zwischen dem „denkenden“ Ich und der Wahrheit. Das Ich sagt die Wahrheit nicht eigentlich sich oder ihr, sondern jemandem; das Bekenntnis zu ihr hat Adressaten. So wie man das Wahrheitsverhältnis zumeist nur rein theoretisch, „objektiv“ auffaßt, anstatt theoretisch-praktisch: in „Sazienz“; so wird es in der Regel auch privatistisch, als Subjekt-Objekt-Beziehung gedacht. Dabei ist der Wahrheitsbezug – nicht nachträglich, sondern genau so ursprünglich, wie er (vor Aktiv und Passiv) „medial“ ist – verbindlich, im doppelten Sinne des Wortes. Geist-freiheitlich sind es (anstatt vielleicht Bedürfnisse) Verbindlichkeiten, die verbinden.⁷⁵

So wie es Descartes nicht um Begriffe zu tun ist, sondern um „existentia“ (Gottes wie der Welt) und die gelebte („denkende“) Existenz, so geht es ihm nicht bloß um „Theorie“, sondern durchaus um „Praxis“. Von Wissenschaft und Medizin war die Rede. Doch wäre eigens auch von der politischen Dimension zu reden: dem Ziel des Friedens in (konfessions)kriegerischer Zeit.⁷⁶ Auf den Einzelnen geschaut aber Gipfelt seine Freiheitslehre im Bild der Generosität.⁷⁷

3. Doch ist ursprünglich hier das Denken selbst schon im bedachten Sinn gewissenhafte Praxis. Weit entfernt davon, die Unterschiede zu dem jüngeren Zeitgenossen Blaise Pascal, gewissermaßen seinem Antipoden, verkleinern zu wollen, wende ich mich doch

⁷⁴ Vgl. das Notat *J. G. Fichtes* (nach *Lauth*, ebd. 388): „Selbst das summum Ens steht ... beim bloßen Denken, unter dem Ich: ist sein Object. Erst durch die Moralität wird ... [das Ich] selbst ... dem summum Ens untergeordnet.“ 389 wird *Fichte* nochmals zitiert: „moralische Freiheit. Erschaffung, die sich eben als absolute Erschaffung aus Nichts unmittelbar erfährt“. Siehe dazu *E. Levinas'* Vermutung, daß die Erfahrung unbedingten Beanspruchtheits die Perspektive auf die „*creatio ex nihilo*“ öffne (Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989; 78).

⁷⁵ Siehe *Goethes* Distichen aus den „Vier Jahreszeiten“ (Artemisiausg. I 263):

Was ist heilig? Das ists, was viele Seelen zusammen
Bindet; bänd es auch nur leicht, wie die Binse den Kranz.
Was ist das Heiligste? Das, was heut und ewig die Geister,
Tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht.

⁷⁶ *Specht*, Anm. 47: 48–62; Anm. 35. Aus den *Descartes*-Zitaten bes. Entretien (Discours): *AT* V 176; P 1398; *Burman* 109f. (Anm. 35: 22: Für Descartes „verbindet sich die Hoffnung auf Frieden und Sicherheit mit dem Gedanken an eine natürliche Theologie. Das wird man kritisieren können. Dabei ist aber zu bedenken, daß nicht besonders klar ist, womit sich die genannte Hoffnung bei uns verbindet.“)

⁷⁷ *Oeing-Hanhoff* (Anm. 8) 297–299; *H. Schöndorf*, René Descartes, in: *StZ* 214 (1996) 248. *Les Passions de l'âme*, Art. 54, 153–161, 203: *AT* XI 373f, 445–454, 481; P 724, 768–774, 791; Über die Leidenschaften der Seele (*A. Buchenau*), Leipzig 1911, 32f, 81–87, 105f.

„Alles stimmt zusammen in diesem wunderbaren Menschen. Die Unnahbarkeit, die ihn umgibt ... Der Adel seiner Sprache und der große beinahe dramatische Stil seiner Schriften, welche ganz von dem Glück des Erkennens durchstrahlt sind.“ *W. Dilthey*, *Ges. Schriften*, Leipzig/Berlin/Stuttgart 1914ff, II 348f (Der Entwicklungsgeschichtliche Pantheismus)

Nicht an letzter Stelle zum Adel des Menschen gehört übrigens gerade die Anerkennung der Göttlichkeit Gottes. Wenn etwa *G. Vattimo* im Namen „schwachen Denkens“ die bekannte Verdächtigung bzw. Unterstellung wiederholt, die Wahrheit der natürlichen Theologie bestehe in partizipatorischen Allmächts- und Gewaltprojektionen, und sich nicht scheut, dafür obendrein die *Kenose* der Inkarnation zu beanspruchen, als läge deren Wunder nicht eben darin, unableitbare Tat des „*ipsum esse (metaphysicum) subsistens*“ zu sein (der uns die Füße wäscht, ist der Herr – Joh 13, 13) – anstatt daß sie das Bekenntnis zu dieser Herrlichkeit „Lügen straft“ (Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997, 48), dann sei ihm jetzt nur ein *Goethe*-Wort entgegengehalten (Wahlverwandtschaften II 5): „Gegen große Vorzüge eines andern gibt es kein Rettungsmittel als die Liebe“ (Artemis-Ausg. IX 176).

gegen das (aus seinem *Mémorial* extrahierte) Klischee: (Er-)Denken wider Erleben.⁷⁸ Als gäbe es nicht auch eine „Gotteserfahrung im Denken“.⁷⁹ Als hätte das Licht das Licht zu scheuen und müßte Gott darauf verzichten, dem Menschen gerade in seiner Krondimension von Geist und Vernunft zu begegnen. (Als wäre der ihm – nun „mündig“ – entwachsen?)

Philosophie a-theistisch? Oder doch höchstens als Frage nach Gott – zum Zweck der Selbstkonturierung? So sieht es offenbar Walter Schulz in dem bekannten Büchlein über Gott in der Neuzeitlichen Metaphysik. Dankenswert klar betont er, daß Gott bei Descartes kein bloßer Begriff ist; und gegen ein zweites, ebenso unausrottbares Vorurteil, daß der Philosoph mit seiner These, Gott könne nicht täuschen wollen, den damals [theologisch!] grassierenden Nominalismus überwinde.⁸⁰ Aber wenn er dann Gott als „das mit innerer Notwendigkeit gegen mich und über mich gesetzte Maß, in dem ich mich als endlich erkenne“, beschreibt, dann versteht er dies in einer Weise, die Descartes' Theozentrik geradezu auf den Kopf stellt: „... gezwungen, Gott als den Anderen seiner selbst über sich zu setzen. Nur im Blick auf meine mir selbst denkend bewiesene Endlichkeit kann Gott als unendliche Vollkommenheit eine *sinnvolle Wirklichkeit* für mich als Denkenden sein.“⁸¹

Und wieso ist es ein „Angriff“ auf die Theologie (39), wenn er der Sorbonne erklärt, die Fragen nach Gott und der Seele seien eher philosophisch als theologisch zu beweisen? Wieso wäre Theologie zirkulär (und wieso Descartes „auf den Zirkel hin“ – ebd.), wenn/weil sie aus dem Glauben denke? Macht doch eben dies Theologie aus (Anm. 3). Und eben deswegen beweist sie einzig innerhalb des Glaubensfeldes; dem Ungläubigen bezeugt/verkündet sie das Geglaubte. Hier „in der gemeinsamen Sprache von Gläubigen und Ungläubigen“ zu argumentieren ist in der Tat das Amt der Philosophie.

Schließlich heißt es gar (53): „Die neuzeitliche Metaphysik beginnt mit dem Abschied nehmenden Aufstand gegen den christlichen Gott. Descartes hat diesen Aufstand vollzogen, als er sich einen *genius malignus* erfand.“⁸² Wäre es also im Sinn des christlichen Gottes (40), das „Denken zu opfern und in den Glauben zu springen“?

Das wird zwar von Christen vertreten; doch ist es mitnichten die christliche Sicht von Gott, Mensch, Denken, Glauben. Zu dieser Forderung kommt, wem die Vernunft als „Teufelshure“ erscheint.⁸³ Und diesen Eindruck wiederum mag ein Denken erwecken, das als natürliches die Glaubens-Botschaft und das Glaubenden schulmeistern will. Das also nicht bloß – rechtens, ja pflichtgemäß – als „Filter“ (*norma negativa*) auftritt (denn in der Tat hat Glaubensgehorsam vernünftig zu sein – ein „rationabile obse-

⁷⁸ So z. B. in einem Radiovortrag (A. Köberle, Descartes und die Folgen, 8. V. 1985, Abendstudio Baden-Baden): „Man spürt es jeder christlichen Verkündigung auf Kanzel und Katheder an, ob sie bei Descartes oder bei Pascal in die Schule gegangen ist, ob sie einen gedachten oder einen erlebten Gott zur Sprache bringt.“

⁷⁹ Gotteserfahrung im Denken (Anm. 4), bes. 7–18 s. Kap. 4 (Gottesbeweis Mitmenschlichkeit). (Zu Pascal übrigens: *ders.*, Der Mensch ist Person, Frankfurt/M. §1986, Kap. 3 [Akademischer Dienst an der Wahrheit].)

⁸⁰ *Oeing-Hanhoff* (Anm. 46), 51: Krüger habe „nicht gesehen, daß die freilich auch schon den ‚Objektionen‘ zu entnehmende Auffassung, Gott könne täuschen, geläufige theologische Lehrmeinung war. Sie ist ‚keine dem Kopf Descartes‘ entsprungene Hypothese, sondern eine präzise theologische Lehre, mit der er rechnen mußte‘ (T. Gregory, Dio ingannatore e genio maligno, in: *Gionale crit. della Filos.* 53 [1974] 477–516, 516).“ Siehe *Oeing-Hanhoff*, Anm. 8, 284–286 (zu Mersenne).

⁸¹ W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen³1957, 38 f.

⁸² Als Gegenstück dazu wird auf Pascal verwiesen (40), für den der Mensch „nicht denkend im Zweifel, sondern existentiell in der Verzweiflung“ stehe und der „in den Glauben als die Gegenwelt zum Denken“ fliehe.

⁸³ M. Luther: „... als wüsten wir nicht, das die vernunft des teuffels hure ist und nichts kan denn lestern und schenden alles, was Gott redt und thut. Aber ehe wyr der selben ertzuren und teuffels braut antworten ...“ (WA 18, 164).

quium“⁸⁴), sondern im Namen seiner „Autonomie“ Offenbarung als Erkenntnisquelle grundsätzlich abweist.

Das geschieht im Projekt einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, sobald es nicht, in Selbstbeschränkung, sich über die Grenzen hinaus offen hält, sondern diese normativ zum Maß des Möglichen überhaupt macht – unter Bestreitung des Unterschieds von „wider.“ und „übervernünftig“.⁸⁵ Dann kann das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn (Röm 10,9) nur als theologischer „salto mortale“ eines „offenbarungsfundamentalistischen Umschlags“ erscheinen,⁸⁶ als Musterfall (hier ist er wieder) eines „pneumatologischen Zirkels“ (100f – insofern Christi Göttlichkeit nur „im Geist“ erkannt werden kann – 1 Kor 12, 3). Und solcher „Fundamentalismus“ heißt dann, im voraus zu möglichen Folgen, als solcher umstandslos „unsittlich“ (102).⁸⁷

Ungenügend aber wäre auch, und darum – nicht zu fliehen, doch – zum Umdenken aufzufordern, ein Philosophieren, das sich rein „theoretisch“ versteht. Pythagoras soll das Leben mit einer Festversammlung verglichen haben, zu der die Besten aber als Zuschauer kommen: die Philosophen.⁸⁸ Selbst für den Lebenslehrer Sokrates war Tugend ein Wissen. „Descartes aber hat durchgeknüpft, was Sokrates angeknüpft hatte: er erkannte als erster klar, daß nicht der Ort der Wahrheit im Wissen, sondern der Ort des Wissens in der Wahrheit zu suchen sei.“⁸⁹

*

Diese Einsicht verdankt offenbar Europa dem biblisch-christlichen Beitrag. So erscheint sie zunächst im Feld von Glaube und Theologie bzw. in der Ursprünglichkeit religiös bestimmten Denkens. Worauf aber dies, „mit Augustinus und Anselm zumal“, in Spätantike und Mittelalter aus war, das wird hier nun, zu Beginn der Neuzeit, „rein philosophisch“ geleistet: der Durchbruch zur „Wahrheit, die im Sein besteht“, „die Licht und Leben ist. Die, ehe sie von mir „gedacht“ wird, mich „denkt“: „cogitor, ergo sum.“⁹¹

⁸⁴ Röm 12, 1: λογικὴν λατρείαν. Denken vor Gott (Anm. 4), Kap. 3 (Vernunft im Dienst „vernünftigen Dienstes“).

⁸⁵ Siehe dazu *Anselm v. Canterbury*, Proslogion Nr. 2 u. 15: „quo nihil maius cogitari possit“ – „maius quam cogitari possit“.

⁸⁶ C. *Dierksmeier*, *Das Noumenon Religion*, Berlin/New York 1998, 93, 100.

⁸⁷ Liest man Luther seinerseits wohlwollend als gegen solche Ansprüche gerichtet, ließe sich sein scharfes Urteil vielleicht „retten“. Wenn etwa Theologen „antidogmatisch“ nach sokratischem Gespräch rufen, dann wüßte ich gern, aufgrund welcher „Hebammenkunst“ man zu Gottes letztem *Wort* in Jesus Christus und zur Wahrheit seiner erlösenden Vergebungszusage gelangen könne.

⁸⁸ *Diogenes Laertius*, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* VIII 1, 8.

⁸⁹ *Laub* (Anm. 1) 22.

⁹⁰ Brief an Clerselier, 23. IV. 1649: *AT V* 356; an Mersenne, IX. 1641 (nach dem Scheitern der Bemühungen um die Sorbonne): „Mit der Publikation meiner *Metaphysik* habe ich nur getan, wozu ich zum Ruhme Gottes und zur Entlastung meines Gewissens verpflichtet zu sein glaubte.“ *AT III* 436. (Siehe zum Titel-Briefwort [Anm. 63] auch, neben *Dilthey* [Anm. 77], die Bemerkung [zu J. de Silhon?], die *Schöndorf* [Anm. 77: 254] zitiert, über „die ganze Süßigkeit und das Glück dieses Lebens“ – *AT V* 135.)

⁹¹ *F. v. Baader*, *Sämtl. Werke* (1851–1860), Aalen 1963, VIII 339, XII 324f („... ergo cogitans sum“), 376 („Cogitor [a Deo cogitante], ergo sum, ergo sum cogitans“). Das Wort sei hier geborgt, nach dem Bedachten nicht als Widerlegung einer „philosophischen Taschenspielererei“ (VIII 339), nicht einmal nur zur „Aufhebung“ in Hegels Doppel- und Drei-Sinn, sondern (Anm. 69) durchaus als „Vorzugsname“.