

## Analyse und Synthese: Descartes' „Meditationes“

### Über die zwei Gottesbeweise, Gewissheit und Methode in Descartes' „Meditationes de prima philosophia“

VON THORSTEN LERCHNER

#### 1. Altes und Neues

Im Geleitwort zu den „Meditationes de prima philosophia“ an die Theologen der Sorbonne führt Descartes neben jeder Menge allzu offensichtlicher Schmeicheleien einen Satz an, dessen programmatischer Gehalt näherer Begutachtung wert ist: „[N]ihil“, so Descartes einschränkend zu seinen folgenden epochemachenden Ausführungen, „est veritate antiquius“<sup>1</sup>: „Nichts ist älter als die Wahrheit.“ Das ist der Aufgriff einer großen Tradition des frühen Christentums, welches einerseits eine inkludierende Bewegung gegenüber allen nur vermeintlich anderen Philosophien vollführt;<sup>2</sup> welches andererseits – und darauf kommt es jetzt an – als „christliche Philosophie“ sich erklärt zum ganz Neuen, das aber zugleich das ganz Alte sei: Im Verständnis der Patristik bringt dieses Neue „nur deutlich zum Ausdruck, was die älteste philosophische Weisheit ist“<sup>3</sup>. Ein solches Statement erscheint im ersten Moment recht seltsam aus dem Munde des „Vater[s] der neuzeitlichen Philosophie“<sup>4</sup>, dessen System in einem Philosophie-Einführungsbuch gar den Beginn des „mentalistischen Paradigmas“ markiert.<sup>5</sup> Wenn dasjenige, was Descartes in den „Meditationes“ sagt, in seinen eigenen Augen wenig unerhört Neues bietet; worin liegt dann das Epochemachende? – Nun, es liegt in dem, *wie* er es sagt: in philosophischer Methode und literarischer Gestaltung.

Ich möchte jedoch die allgemeine Begutachtung dieser beiden Dimensionen an Descartes' Werk – das Was und Wie des Inhalts – möglichst kurz halten (2); ihre eingehende Analyse ist anderen Ortes gründlich geleistet worden.<sup>6</sup> Ich möchte vielmehr – wenngleich aus genau dieser methodolo-

<sup>1</sup> Œuvres de Descartes VII, herausgegeben von Ch. Adam/P. Tannery, Paris 1904, 3. Im Fortgang zitiert als „AT“.

<sup>2</sup> Vgl. Th. Kobusch, *Christliche Philosophie*, Darmstadt 2006, 52–53; 55. Das Christentum nennt konkurrierende Philosophien „προσπαυδεία“ – philosophische „Vorschule“. Das Christentum ist nach seinem Selbstverständnis überall dort, wo redlich nach der Wahrheit gesucht wird.

<sup>3</sup> Kobusch, *Christliche Philosophie*, 53.

<sup>4</sup> L. Oeing-Hanhoff, René Descartes: Die Neubegründung der Metaphysik, in: J. Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit*; Band 1, Göttingen 1997, 35–73, 37.

<sup>5</sup> Vgl. H. Schnädelbach, *Philosophie*, in: E. Martens/Ders. (Hgg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*; Band 1, Reinbek bei Hamburg 1998, 37–76, 58.

<sup>6</sup> Vgl. zur Methode: L. Oeing-Hanhoff, *Analyse/Synthese*, in: HWPh; Band 1, Sp. 232–248; Oeing-Hanhoff, *Descartes*, 40–43; Th. Kobusch, *Descartes' Meditationen: Praktische Metaphy-*

gisch-formalistischen Perspektive – die beiden Gottesbeweise der „Meditationes“ beleuchten, über deren Bau und Zusammenhang nicht wenig Uneinigkeit herrscht.<sup>7</sup> Die bemerkenswerte Grundproblematik, was nämlich Descartes mit gleich zwei Gottesbeweisen wolle, wurde bislang überhaupt nicht scharf umrissen; aber es bleibt doch die Doppelung, über die man sich wundern sollte. Geht es hier zu wie auf der Versammlung, die Søren Kierkegaard in „Die Wiederholung“ schildert?

Als Professor Ussing seinerzeit eine Rede in der 28.-Mai-Gesellschaft hielt und eine Äußerung in derselben mißfiel, was machte da der Professor, welcher damals stets resolut und redegewaltig war, er schlug auf den Tisch und sagte: Ich wiederhole. Er meinte also damals, was er sagte, würde durch Wiederholung gewinnen.<sup>8</sup>

Würden die kritischen Herrschaften der Sorbonne die Sache mit dem bewiesenen Gott viel wohlwollender aufnehmen, wenn er nur zweimal bewiesen wäre?

Zur versuchsweisen Klärung dieser Frage wird erstens die Einbindung des Gottesbeweises der III. Meditation in den Analysevorgang und seine partielle strukturelle Analogie zur „cogito“-Einsicht beleuchtet werden (3). Nach einem kurzen Exkurs zur Verbindung von Gewissheit und Gotteserkenntnis (4) werde ich zweitens Besonderheiten des Gottesbeweises der V. Meditation aufzeigen (5), die auf eine Diskussion verschiedener Statuszuschreibungen für den Beweis hinauslaufen (6). Diese beiden Untersuchungsschritte erlauben schließlich in einem dritten Schritt, panoramatisch zu begutachten, wie unter dem Blickwinkel der Methodenfrage die beiden Gottesbeweise der *Meditationes* zueinander stehen, was sie in ihrer je eigenen Situierung innerhalb der Textteile leisten – und warum Descartes Gott lieber zweimal bewies (7).

## 2. Die Analysis

Es ist eine Laborumgebung, in die Descartes den Leser führt: ein Ort des Ausschlusses verfälschender Umwelteinflüsse; ein Ort, an dem es allein um die zu untersuchende Sache geht; ein Kämmerlein mit spartanischer Ausstattung, frei von jeder Ablenkung. Den zu untersuchenden Gegenstand bildet die Frage danach, ob es irgendetwas „unerschütterlich Festes“ im

---

sik, im Erscheinen, 2; *Th. Kobusch*, Sein und Sprache, Leiden 1987, 217–218. – Vgl. zur literarischen Form *Kobusch*, Descartes' Meditationen, 1–4.

<sup>7</sup> *D. Henrich*, Der ontologische Gottesbeweis, Tübingen 1960, 21–22, attestiert dem Gottesbeweis der V. Meditation Selbstständigkeit. *F. Alquié*, Wissenschaft und Metaphysik bei Descartes, Würzburg 2001, 118–119, sieht ihn als dem der III. Meditation strukturell ähnlich und deswegen von letzterem untrennbar. *K. Fischer*, Geschichte der neueren Philosophie; Band 1: Descartes' Leben, Werke und Lehre, Heidelberg 1902, 317, trennt die beiden Beweise für das Dasein Gottes nicht einmal in ihrer Besprechung: Der Beweis der III. Meditation schaffe die ontologische Voraussetzung für den der V.

<sup>8</sup> *S. Kierkegaard*, Die Wiederholung, in: *Ders.*, Die Wiederholung. Die Krise, Frankfurt am Main 1984, 23.

menschlichen Geist gibt, etwas, das „certum sit & inconcussum“<sup>9</sup>. Ist, anders gefragt, Gewissheit für den erkennenden Geist möglich?<sup>10</sup> Der kleine abgeschlossene Raum wird gespiegelt in der Haltung des Denkers, der sich an die Beantwortung dieser Frage macht: Wir haben es hier mit einem Meditierenden zu tun. Der Meditierende wurde seit jeher verstanden als derjenige, der frei von störenden Umwelteinflüssen – alltäglichen Sorgen und Nöten,<sup>11</sup> aber auch Verwirrungen durch die Sinne<sup>12</sup> – sich der gründlichen Betrachtung eines Denkgegenstandes hingibt. „Aufmerksamkeit“ – „attentio“ – und „Umsicht“ – „circumspectio“ –,<sup>13</sup> die Tugenden des meditierenden Mönchs im Christentum,<sup>14</sup> werden zum inneren Komplement der äußeren Behutsamkeit und Vorsicht eines physikalischen Experimentators.

Die Parallelität von Natur- und buchstäblichem ‚Geistes‘-Wissenschaftler entspringt, neben der Abgeschiedenheit von Störfaktoren, weiterhin vor allem der in beiden experimentellen Settings angewandten Methode der Analyse: Wie Galilei als paradigmatischer Naturforscher jener Zeit die Wurfparabel in eine x- und eine y-Komponente schied, um in die komplexe Bewegung Einsicht zu erlangen,<sup>15</sup> so zergliedert Descartes in seinen Zweifelschritten die komplexen Inhalte des menschlichen Geistes, um nach Gewissheit zu forschen: „Ich meinerseits“, teilt der Philosoph mit, „bin in den Meditationen ausschließlich den Weg der Analysis gegangen [...]“<sup>16</sup> Man muss sagen, dass die naturwissenschaftliche Methode der Analyse in diesem Augenblick erstmals bewusst zur Durchforschung des Geistes angewandt wird und hier integral zur Tätigkeit des Meditierenden dazugehört. Die Analyse erfordert Aufmerksamkeit – und die passende praktische Haltung

<sup>9</sup> AT VII, 24.

<sup>10</sup> „[P]ergamque porro donec aliquid certi, vel, si nihil aliud, saltem hoc ipsum pro certo, nihil esse certi, cognoscam“: AT VII, 24 („Und ich will solange weiter vordringen, bis ich irgend etwas Gewisses, oder, wenn nichts anderes, so doch zum mindesten das für gewiß erkenne, daß es nichts Gewisses gibt“ [Übersetzung R. Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Hamburg 1994, 17]).

<sup>11</sup> „Opportune igitur hodie mentem curis omnibus exsolvi, securum mihi otium procuravi, solus secedo, seriò tandem & libere generali huic mearum opinionum eversioni vacabo“: AT VII, 17–18 („Und da trifft es sich günstig, daß ich heute meinen Geist von allen Sorgen befreit habe, [...]“ [Übersetzung Descartes, Meditationen, 11]).

<sup>12</sup> „Claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus [...], meque solum alloquendo & penitius inspicendo, meipsum paulatim mihi magis notum & familiarem reddere conabor“: AT VII, 34 („Ich will jetzt meine Augen schließen, meine Ohren verstopfen und alle meine Sinne ablenken, [...] ich will mich nur mit mir selbst unterreden, tiefer in mich hineinblicken und so versuchen, mich mir selbst nach und nach bekannter und vertrauter zu machen“ [Übersetzung Descartes, Meditationen, 27]).

<sup>13</sup> Vgl. AT VII, 130; vgl. AT VII 35.

<sup>14</sup> „Der christliche Philosoph schlechthin, der Mönch, muß in diesem Sinne besonders die Übungen der Aufmerksamkeit und der Umsicht pflegen, um wachsam sein Inneres hüten zu können“: Kobusch, Descartes' Meditationen, 3.

<sup>15</sup> Vgl. zur „methodus resolutiva“ P. Schulthess, Die philosophische Reflexion auf die Methode, in: J.-P. Schobinger (Hg.), Die Philosophie des 17. Jahrhunderts; Band 1: Allgemeine Themen. Iberische Halbinsel. Italien, Basel 1998, 62–120, 89–90.

<sup>16</sup> Übersetzung Descartes, Meditationen, 141. AT VII, 156: „Ego verò solam Analysisim [...] in Mediationibus meis sum sequutus [...]“

dazu, eine Analyse des Inneren durchzuführen, scheint die der Meditation zu sein: „Dies ist der Grund gewesen“, so Descartes weiter in den „Respon- siones secundae“, „weshalb ich lieber Meditationen geschrieben habe und nicht Abhandlungen [...], um nämlich dadurch zu bezeugen, daß es mir nur um die zu tun ist, die sich die Mühe geben wollen, mit mir den Gegenstand aufmerksam zu betrachten und über ihn nachzudenken.“<sup>17</sup> Analyse und Meditation, Meditation und Analyse verweisen aufeinander, indem der Meditierende das mitbringt, was die ordentliche Analyse fordert. Die Analyse stellt sich als diejenige Beweisart vor, die den „wahren Weg“ zeigt, auf dem eine Sache „methodisch“ gefunden worden ist,<sup>18</sup>

wenn der Leser ihr folgen und sein Augenmerk darauf richten will [...]. Indessen ist diese Beweisart nicht geeignet, hartnäckige oder nicht recht aufmerksame Leser zu überzeugen; denn wenn man nur das Geringste von dem Vorgebrachten sich entgehen läßt, ohne darauf acht zu haben, so wird die Notwendigkeit ihrer Schlußfolgerungen nicht einleuchten, auch werden bei ihr häufig viele Dinge kaum berührt, weil sie für den, der genügend aufmerkt, klar sind, auf die man dennoch vorzüglich achten muß.<sup>19</sup>

Einzig die Analyse ist demnach der „Weg, den man nachgehen kann“ – μέθοδος –, wenn man nur „aufmerksam“ genug nachfolgt – und das heißt: wenn man mit dem Verfasser meditiert.

Diese im ersten Moment ungewöhnliche Verbindung zwischen wissen- schaftlicher Methode und praktischer Haltung nimmt weit weniger wunder, wenn man der Versuchung widersteht, die „Meditationes“ als teilnahmelose, gedankenblasse Abhandlung anzuschauen. Die erste Kontraindikation gegen eine solche Lektüre zeigt schon der bloße Titel der Schrift an. Eine andere, unmissverständlichere, ist der Zweifel, den Descartes bezüglich seines Werkes Huygens brieflich mitteilt; denn in Descartes' Augen wird niemand „weder Geschmack noch Gefallen“ daran finden, „es sei denn, daß man ganze Tage und Wochen darauf verwendet, über die von mir behandelten Gegenstände zu meditieren“<sup>20</sup>. Beide Punkte verweisen auf ein Selbstver- ständnis des cartesischen Projekts der Gewissheitssicherung als einer „geis- tigen Übung“<sup>21</sup>. Anstrengend wird demnach die Lektüre – denn es „kann unser Geist nur unter Schwierigkeit und Ermüdung irgendwelchen Dingen

<sup>17</sup> Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 142. AT VII, 157: „Quae ratio fuit, cur Meditationes potius quam [...] Disputationes [...] scripserim: ut nempe hoc ipso testarer nullum mihi esse negotium, nisi cum iis qui mecum rem attente considerare ac meditari non recusabunt.“

<sup>18</sup> AT VII, 155: „veram viam“; „methodice“.

<sup>19</sup> Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 140–141. AT VII, 155–156: „si lector illam sequi velit atque ad omnia satis attendere [...]. Nihil autem habet, quo lectorem minus attentum aut repugnantem ad credendum impellat; nam si vel minimum quid ex iis quae proponit non advertatur, ejus conclusionum necessitas non apparet, saepeque multa vix attingit praecipue sunt adver- tenda.“

<sup>20</sup> *F. Alquié*, Descartes, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, 79.

<sup>21</sup> Vgl. *P. Hadot*, Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?, Berlin 1999, 20: „Ich bezeichne mit diesem Begriff Praktiken, die körperlich sein können, wie die Ernährungs- weise, diskursiv, wie der Dialog und die Meditation, oder intuitiv, wie die Kontemplation, die aber alle dazu bestimmt waren, eine Modifizierung und eine Transformation in dem Subjekt zu bewirken, das sie praktizierte.“

Aufmerksamkeit schenken [...]“<sup>22</sup>. Dauerhafte Anspannung des Geistes verlangt der methodische Nachvollzug des Vorgedachten in den „Meditationes“. Nur dessen aufmerksames Nach- und Durchdenken garantiert, dass der Leser nicht solche unverständigen Bemerkungen gebe, wie sie gegen Ende der „*Objectiones sextae*“ seitens verschiedener Theologen, Philosophen und Geometer fallen: Es brauche gar keinen großen Geist für das Verständnis dieser Schrift, antwortet Descartes grob auf diese Einwände, – nur ein aufmerksamer möge es bitte sein.<sup>23</sup>

Viel deutlicher noch als im Titel und in der geforderten anstrengenden Aufmerksamkeit des Lesers wird der Charakter der „Meditationes“ als der einer eminent praktischen Übung ziemlich am Anfang der Schrift angezeigt: Es ist ja keineswegs so, dass sich der Meditierende damit begnügt, dem Zweifelhafte mit Urteilsenthaltung zu begegnen – gänzlich „falsch“ wird all dasjenige genannt, an dem der Makel des Ungewissen haftet. Und zwar wird es willkürlich als „falsch“ durch den Meditierenden – und im Nachvollzug durch den aufmerksamen Leser – gesetzt:

Es wird daher, denke ich, wohl angebracht sein, wenn ich meiner Willkür die gerade entgegengesetzte Richtung gebe, mich selbst täusche und für eine Weile die Fiktion mache, jene Meinungen seien durchweg falsch [...].<sup>24</sup>

Ich setze also voraus, daß alles, was ich sehe, falsch ist [...].<sup>25</sup>

In der zweiten Meditation setzt der Geist, der von seiner eigenen Freiheit Gebrauch macht, voraus, daß alle die Dinge nicht existieren, an deren Dasein sich auch nur im geringsten zweifeln läßt [...].<sup>26</sup>

„Praktisch“ aber: Das ist im mittelalterlichen Verständnis alles, wo der Wille eine Rolle spielt<sup>27</sup>; wo es um die Freiheit geht, die hier im Vollzug durch die willkürliche Setzung „*suppono [...] omina [...] falsa*“ erfahren wird<sup>28</sup>.

Und diese Freiheit zur Setzung steht wiederum im engsten Zusammenhang mit der gewählten analytischen Methode Descartes', die an der Analyse des alexandrinischen Mathematikers Pappus orientiert ist.<sup>29</sup> Für die Lö-

<sup>22</sup> Übersetzung R. Descartes, *Die Prinzipien der Philosophie*, Hamburg 2005, 85. Descartes, *Prinzipien*, 84: „*mens nostra non sine aliqua difficultate ac defatigatione potest ad ullas res attendere [...]*.“

<sup>23</sup> Vgl. AT VII, 446 f.

<sup>24</sup> Übersetzung Descartes, *Meditationen*, 15. AT VII, 22: „*Quapropter, ut opinor, non male agam, si, voluntate plane in contrarium versâ, me ipsum fallam, illasque aliquandiu omnino falsas imaginariasque esse fingam [...]*.“

<sup>25</sup> Übersetzung Descartes, *Meditationen*, 17. AT VII, 24: „*Suppono igitur omnia quae video falsa esse [...]*.“

<sup>26</sup> Übersetzung Descartes, *Meditationen*, 7. AT VII, 12: „*In secundâ, mens quae, propriâ libertate utens, supponit ea omnia non existere de quorum existentia vel minimum potest dubitare [...]*.“

<sup>27</sup> Vgl. Kobusch, *Descartes' Meditationen*, 12.

<sup>28</sup> Vgl. L. Oeing-Hanhoff, *Descartes' Lehre von der Freiheit*, in: PhJ 78 (1971), 1–16.

<sup>29</sup> Vgl. zu Pappus: Oeing-Hanhoff, *Analyse/Synthese*, Sp. 235; Oeing-Hanhoff, *Neubegründung der Metaphysik*, 42–43; Schulthess, *Reflexion auf die Methode*, 79–80.

sung eines Problems setzt man es zunächst als gelöst, um daraufhin durch kleinschrittige Zerteilung von der gesetzten Lösung aus zu Bekanntem zu kommen oder zu bemerken, dass keine Lösung von der aktuellen Setzung aus existiert. Alle algebraischen Gleichungen mit mindestens einer Unbekannten – dem berüchtigten „ $x^c$ “ – funktionieren so.<sup>30</sup> Die Setzung der „Meditationes“ nun lautet: Es gibt nichts Gewisses. Ganz gleich, wohin jemand blickt: ob Sinne, Traum oder Mathematik – alles ist falsch. – Jedoch diese Setzung strandet in der Analyse bekanntermaßen in erster Instanz an der Gewissheit des „cogito“, in zweiter an der Präsenz des Göttlichen und erweist sich damit als verkehrte Ausgangsposition. Damit gilt folglich schon einmal nicht: Alles ist falsch.<sup>31</sup>

Die Experimentalumgebung mit verschlossenen Ohren und Augen, das Verharren des Meditierenden in Aufmerksamkeit und Umsicht, die Freiheit und kleinschrittige Gründlichkeit fordernde Methode der pappusschen Analysis: Dies gehört sämtlich hier zusammen unter dem Banner einer „praktischen Metaphysik“<sup>32</sup>. Das Wie der cartesischen Philosophie bleibt das Neue an ihr: diese eigentümliche und vollkommene Synthese aus naturwissenschaftlichem Experimentalraum, mönchischer Haltung und analytischer Methode.

### 3. Der Gottesbeweis der III. Meditation

Im analytischen Duktus aufmerksamer und umsichtiger Betrachtung steht ebenfalls der Gottesbeweis der III. Meditation: Man kann gar nicht eindringlich genug betonen, dass die Analysis des Komplexen keinesfalls mit der Entdeckung des „cogito“ endet. Ich will an diesem Punkt einen Augenblick verweilen, weil er für das Verständnis des ersten Gottesbeweises – des „Hauptbeweis[es]“<sup>33</sup> für das Dasein Gottes – grundlegend ist.

Die Methode der Analyse dient, wie zuletzt dargestellt, der kleinschrittigen Aufdeckung dessen, was dem von „Gewohnheit“, „Vorurteilen“ und „Sinnen“<sup>34</sup> abgelenkten Geist in seiner eigenen Tiefe verborgen bleibt, was

<sup>30</sup> Vgl. *Oeing-Hanhoff*, Neubegründung der Metaphysik, 42–43.

<sup>31</sup> Direkt gemäß Pappus' Anleitung appliziert: „In der problematischen Analysis setzen wir das Geforderte [hier: es gibt nichts Gewisses; Th. L.] als bekannt voraus und gelangen durch die daraus folgenden Folgerungen, die als wahr angenommen werden, zu irgendeiner Behauptung [hier: 1., die Sinne trügen, 2., die sinnliche Welt trägt, 3., die mathematischen Wahrheiten trügen, 4., man ist der eigenen Existenz nicht sicher; Th. L.]. Wenn nun das Behauptete möglich ist [...], so ist auch das Geforderte möglich, und der Beweis wird wiederum die Umkehr der Analysis sein. Ist aber das Behauptete unmöglich [hier: in seiner eigenen Existenz kann man ja gar nicht unsicher sein; Th. L.], dann wird auch das Geforderte unmöglich sein [hier: es gibt folglich keineswegs ‚nichts Gewisses‘; Th. L.]“: *Pappus*, zitiert nach *Schulthess*, Reflexion auf die Methode, 79.

<sup>32</sup> Vgl. *Kobusch*, Christliche Philosophie, 142: „[...] praktische Annäherung an das göttliche Sein, das heißt, eine Form der Metaphysik, durch die der Mensch als ganzer umgewandelt wird.“

<sup>33</sup> AT VII, 14: „praecipuum argumentum“.

<sup>34</sup> Vgl. z. B. AT VII, 34: „veteris opinionionis consuetudo“; vgl. z. B. AT VII, 9: „mentemque [...] ab omnibus praeiudiciis [...] abducere“; vgl. z. B. AT VII, 9: „mentemque a sensibus [...] abducere“.

aber dennoch implizit jederzeit anwesend ist. Die Analyse, anders gesagt, verhilft zur Entwicklung des Impliziten. Diese Fähigkeit hat sie bereits in der II. Meditation unter Beweis gestellt, indem im Faktum des Zweifels an den Sinnen, an dem Sinnlichen<sup>35</sup> und an den mathematischen Wahrheiten die Gewissheit der eigenen Existenz entdeckt wird: „Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er es doch fertig bringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei.“<sup>36</sup>

Wir „bemerken“ – „animadverto“<sup>37</sup> – plötzlich, dass wir sind. Wir explizieren das bislang immerzu athematisch – ‚unbewusst‘ in einem nichtdynamischen, rein kognitiven Sinne – Miterkannte. Und wir können es explizieren, weil im Rahmen der Analyse die Aufmerksamkeit des Geistes auf das normalerweise Verborgene gerichtet ist. Das berühmte Wachsbeispiel veranschaulicht gerade diesen Zusammenhang, indem bei aller Betrachtung des merkwürdig amorphen Wachses doch zumindest die Klarheit des eigenen Daseins verbleibt:

Denn wenn ich urteile, daß das Wachs existiert, weil ich es sehe, so folgt doch eben daraus, daß ich es sehe, weit augenscheinlicher, daß ich selbst existiere, eben weil ich es sehe.<sup>38</sup>

Das Beispiel vom Wachs stellt in dieser Hinsicht die Bebilderung der Kompression einer Erkenntnis dar: Wenn wir ganz aufmerksam sind, können wir in der Betrachtung des Wachses unsere eigene Existenz bemerken; um aber uns auf diese Begebenheit aufmerksam zu machen, dazu brauchte es die vo-

<sup>35</sup> Vgl. zur Aufnahme antiker skeptischer Topoi C. B. Schmitt, The Rediscovery of Ancient Scepticism in Modern Times, in: M. Burnyeat (Hg.), The Sceptical Tradition, Berkeley 1983, 225–251. Vgl. zur Rezeption von Montaignes Essay „Apologie für Raymond Sebond“ bei Descartes A. Hartle, Montaigne and skepticism, in: U. Langer (Hg.), The Cambridge Companion to Montaigne, Cambridge 2005, 183–206.

<sup>36</sup> Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 18. AT VII, 25: „Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; & fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo.“

<sup>37</sup> Vgl. z. B. AT, VII, 28. Vgl. Kobusch, *Descartes' Meditationen*, 7: „Die innere Erfahrung, oder, wie Descartes auch sagt, die ‚innere Erkenntnis‘, die kein reflexives Erkennen ist, sondern aller Reflexion vorausliegt, ist das ‚Bemerken‘ (*advertere*) von etwas. So drückt auch das ‚Cogito‘ nicht eine reflexive Erkenntnis seiner selbst aus, sondern das ‚Bemerken‘ des eigenen Denkens und Seins.“ Oeing-Hanhoff, *Neubegründung der Metaphysik*, 54, spricht von „geistiger Erfahrung“ und „intellektueller Anschauung“ des Faktums der eigenen Existenz. Descartes selbst redet vom „intuitus“: „Per intuitum“, so Descartes, „intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax, sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquitur [...]. Ita unusquisque animo potest intueri se existere, se cogitare [...]“. R. *Descartes*, *Regulae ad directionem ingenii*, Hamburg, 1973, 16–18. („Unter Intuition verstehe ich nicht das schwankende Zeugnis der sinnlichen Wahrnehmung oder das trügerische Urteil der verkehrt verbindenden Einbildungskraft, sondern ein so müheloses und deutlich bestimmtes Begreifen des reinen und aufmerksamen Geistes, daß über das, was wir erkennen, gar kein Zweifel zurückbleibt [...]. So kann jeder intuitiv mit dem Verstande sehen, daß er existiert, daß er denkt [...]“ [Übersetzung *Descartes*, *Regulae*, 17–19].)

<sup>38</sup> Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 25. AT VII, 33: „Nam, si iudico ceram existere, ex eo quod hanc videam, certe multo evidentius efficitur me ipsum etiam existere, ex eo ipso quod hanc videam.“

rangegangene kleinschrittige Analyse. Wer mitmeditiert hat, findet von nun an in jedem Bewusstseinsakt die eigene Existenz erfahrbar.<sup>39</sup>

Indessen findet der Meditierende noch mehr: Die II. Meditation mit ihrem Bemerkten der eigenen Existenz erweist sich als strukturgleich zum letzten Teil der III. Meditation mit ihrem Beweis Gottes. Während der erste Teil der III. Meditation vom „cogito“-Gedanken Abstand nimmt und danach fragt, welche Ideen mit welchem repräsentativen Werte wir in unserem Geist entdecken können,<sup>40</sup> wendet sich der letzte Teil der III. Meditation wieder deutlich dem beliebigen Bewusstseinsakt zu, in dem, wie seit kurzem bekannt, die Gewissheit der eigenen Existenz verdichtet liegt. – Erfahren hat der Meditierende bis dato, dass seine eigene „formale Realität“ nicht dafür ausreicht, die „objektive Realität“ der Gottesidee in seinem Bewusstsein zu erklären:<sup>41</sup> Endliche Wesen können Ursache von Ideen, die Unendliches repräsentieren, nie werden. Klar geworden ist aus der Analyse der Bewusstseinsinhalte daher – neben der Existenz Gottes – vor allem die Endlichkeit des Denkenden:

Denn wenngleich die Idee der Substanz in mir ist, eben darum, weil ich selbst eine Substanz bin, so wäre es doch nicht die Idee der unendlichen Substanz, da ich endlich bin, wenn sie nicht von irgendeiner Substanz herrührte, die in Wahrheit unendlich ist.<sup>42</sup>

Das Thema ‚Endlichkeit‘ ist aber noch weiter ausgebreitet: Als endliches Wesen, wird im nächsten Schritt argumentiert, könne niemand sich selbst ins Dasein gerufen haben; und wem das als Beweis für seine Abhängigkeit von etwas Größerem noch nicht genügt, der überlege, ob er sich denn selbst im Dasein erhalten könne – und „eben daraus erkenne ich aufs klarste, daß ich von irgendeinem von mir verschiedenen Wesen abhänge“<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Erfasst wird in der Erkenntnis des eigenen Daseins durch jeden Bewusstseinsakt auch das Allgemeine der Form „Alles, was denkt, existiert“. Explizit heißt es an anderer Stelle: „Ea enim est natura nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet“: AT VII, 140–141. („Denn es ist die Natur unseres Geistes, daß er die allgemeinen Sätze nur aus der Erkenntnis des Besonderen bildet“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 128].) Wer das „cogito“-Argument der *Meditationes* für einen Schluss hält, dem ein entsprechender Obersatz zukommt, verwechselt das im konkreten „Bemerkten“ eingefaltete Allgemeine, das sich als Obersatz explizieren lässt, mit einer formalen Schlussfigur. Vgl. *Oeing-Hanhoff*, Neubegründung der Metaphysik, 55; *Alquié*, *Descartes*, 62–63.

<sup>40</sup> „Nunc circumspiciam diligentius an forte adhuc apud me alia sint ad quae nondum resperi.“ AT VII, 35 („Nun will ich noch sorgfältigere Umschau halten, ob nicht vielleicht doch etwas anderes in mir ist, was ich bis jetzt nicht berücksichtigt habe“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 27]).

<sup>41</sup> Vgl. AT VII, 41: „realitas [...] actualis sive formalis“; „realitas objectiva“. Zu den Termini „aktuale Realität“/„objektive Realität“ vgl. Kobusch, *Sein und Sprache*, 223–224. Zugrunde liegt die Auffassung, dass die Idee im menschlichen Geiste nicht Nichts ist. Sie besitzt eigenes Sein als „esse obiectivum“ (vgl. *Oeing-Hanhoff*, Neubegründung der Metaphysik, 63), als dasjenige, was dem Geist „entgegen-steht“. Nur deswegen gilt für sie ebenfalls der Satz, dass aus Nichts nichts wird und dass die Idee des vollkommenen Wesens ausschließlich vom vollkommenen Wesen erzeugt sein kann.

<sup>42</sup> Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 37. AT VII, 45: „Nam quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso quòd sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliquà substantià, quae revera esset infinita, procederet.“

<sup>43</sup> Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 40. AT VII, 49: „& ex hoc ipso evidentissime cognosco me ab aliquo ente a me diverso pendere.“



Was nun folgt, kann als Höhepunkt und Kern der dritten Meditation gelten: Aufmerksam geworden ist der Meditierende mittlerweile bereits mehrfach auf seine Endlichkeit; nicht zuletzt in den zentralen Momenten des nagenden Zweifels und der tiefen Ungewissheit. Die erste Bestimmung der *Res cogitans* gar hat gelauret: „Ein denkendes Ding! Und was heißt das? Nun, – ein Ding, das zweifelt [...].“<sup>44</sup> Von dieser umfassend erfahrenen Endlichkeit aus, so die letzte Aufdeckung Descartes', führt eine Einsicht direkt und unmittelbar zur Gewissheit der Unendlichkeit – gerade so, wie jeder Bewusstseinsakt implizit die Gewissheit der eigenen Existenz einschließt: Am Endpunkt des Analysevorgangs in den „Meditationes“ erweist sich jeder Bewusstseinsakt als die Kompression sowohl der Selbstgewissheit wie auch der Gottesgewissheit. Tatsächlich wird der Gottesbeweis der III. Meditation so zur Vertiefung des *cogito*. Denn

[d]as heißt, wenn ich den Blick meines Geistes auf mich selbst richte, so sehe ich nicht nur ein, daß ich ein unvollständiges, von einem anderen abhängiges Ding bin, ein Ding, das nach Größerem und Größerem oder nach Besserem ohne Grenzen strebt, sondern zugleich [und auf „zugleich“ liegt die Betonung; Th. L.] auch, daß der, von dem ich abhängе, dieses Größere nicht nur in einer stets ohne Ende fortschreitenden Weise und der Möglichkeit nach, sondern wirklich unendlich in sich enthält – und also Gott ist.<sup>45</sup>

Das „Gespräch mit Burman“ wird dazu kommentiert:

Explizit können wir durchaus unsere Unvollkommenheit früher kennen als Gottes Vollkommenheit, weil wir unsere Aufmerksamkeit eher auf uns als auf Gott richten, und eher auf unsere Endlichkeit als auf seine Unendlichkeit schließen können. Dennoch muß aber implizit immer die Erkenntnis Gottes und seiner Vollkommenheit derjenigen vorangehen, die wir von uns und unseren Unvollkommenheiten haben.<sup>46</sup>

Der Aufmerksame also, beziehungsweise der Meditierende, dessen Aufmerksamkeit durch die Methode in die Richtung des tiefsten Impliziten gelenkt worden ist, kann den Gottesbeweis in jedem Augenblick seines Denkens erfahren: Gott ist wie das „*cogito*“ immer schon unmittelbar athematisch miterfasst. Beide Male bedarf es bloß noch der umsichtigen Explikation. Die II. und die III. Meditation bilden in Bezug auf die Ausfaltung des automatisch Miterkannten eine Schachtelstruktur: Noch im aufmerksamen Gewisswerden der eigenen Erkenntnis liegt die Gewissheit der Exis-

<sup>44</sup> Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 21. AT VII, 28: „*Res cogitans*. Quid est hoc? Nempe dubitans [...]“

<sup>45</sup> Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 42. AT VII, 51: „hoc est, dum in meipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam & ab alio dependentem, remque ad majora & majora sive meliora indefinite aspirantem; sed simul etiam intelligo illum, a quo pendo, majora ista omnia non indefinite & potentiâ tantum, sed reipsâ infinite in se habere, atque ita Deum esse.“

<sup>46</sup> Übersetzung *R. Descartes*, Gespräch mit Burman, Hamburg 1982, 27. *Descartes*, Gespräch, 26: „Nam explicite possumus prius cognoscere nostram imperfectionem, quam Dei perfectionem, quia possumus prius ad nos attendere quam ad Deum, et prius concludere nostram finitatem, quam illius infinitatem; sed tamen implicite semper praecedere debet cognitio Dei et ejus perfectionum, quam nostri et nostrarum imperfectionum.“

tenz Gottes eingefaltet. Gott bildet den letzten Punkt der Analyse. Er ist das zutiefst Verborgene, die größte Herausforderung an die Aufmerksamkeit; einfach deswegen, weil seine Präsenz sich so sehr von selbst versteht. Denn Gott wird von Descartes als die unerlässliche Bedingung jedes als endlich erfahrbaren Bewusstseinsinhalts gedacht: jedes Zweifels, jeder Ungewissheit, jedes Bewusstwerdens eines Mangels und einer Einschränkung; kurz: die Bedingung des sich unabwendbar ständig als endlich erfahrenden menschlichen Denkens. Die gesamte mentale Grammatik des endlichen Wesens bleibt abhängig von der Präsenz des unendlichen Wesens; jede Denksoperation, jede Abgrenzung, jede Bestimmung geschieht nur auf der Kontrastfolie zum Unendlichen. Das Unendliche ist, nachdem man es gründlich nachgedacht hat, im „Ich existiere“ überdeutlich präsent. Denn „ich“: Das bleibt als solches einzeln, begrenzt und bestimmt. Das cartesische Gottesargument der III. Meditation ist transzendental. Unvollkommenheiten“, wie Kuno Fischer plakativ erklärt, „sieht nur der Kenner, sie sind nur im Lichte des Vollkommenen erkennbar [...]“<sup>47</sup>. Wer das Endliche denkt, muss das Unendliche schon immer gedacht haben.

„Hieraus“ – und dieses „hieraus“ möge man im Gedächtnis behalten, insofern es „allein aus dieser Überlegung“ bedeutet – „erhellte zur Genüge, daß er [scil. Gott, Th. L.] kein Betrüger sein kann, denn es ist mir doch durch die natürliche Einsicht offenbar, daß aller Trug, alle Täuschung durch irgendeinen Mangel bedingt ist.“<sup>48</sup> Ich komme gleich darauf zurück.

#### 4. Über Gewissheit

Die für den Fortgang der „Meditationes“ entscheidende Wichtigkeit der ständigen Gotteserkenntnis des Aufmerksamen wird erst ersichtlich, wenn man selbst recht aufmerksam Acht gibt auf den berühmten Einwand Arnaulds aus den „*Objectiones quartae*“. Wenn Descartes, so schreibt Arnould, erst in der IV. Meditation die Wahrheit klarer und distinkter Erkenntnisse zu erweisen versuche; und wenn er das auch noch im Rückgriff auf die klare und distinkte Erkenntnis der Idee eines guten – nichtbetrügerischen – Gottes in der III. Meditation probiere: Da könne ja nur allzu leicht diese Gotteserkenntnis selbst bereits korrumpiert sein. Und das ganze Meditieren, das wäre nichts als ein simpler Taschenspielertrick.<sup>49</sup> Diesen später so-

<sup>47</sup> Fischer, Descartes, 323

<sup>48</sup> Übersetzung Descartes, Meditationen, 43. AT VII, 52: „Ex quibus satis patet illum [scil. deum, Th. L.] fallacem esse non posse; omnem enim fraudem & deceptionem a defectu aliquo pendere, lumine naturali manifestum est.“

<sup>49</sup> „Unicus mihi restat scrupulus, quomodo circulus ab eo non committatur, dum ait, *non aliter nobis constare, quae a nobis clare & distincte percipiuntur, vera esse, quam quia Deus est*. At nobis constare non potest Deum esse, nisi quia id a nobis clare & distincte percipitur; ergo, priusquam nobis constet Deum esse, nobis constare debet, verum esse quodcumque a nobis clare & evidenter percipitur“ (AT VII, 214). („Nur ein Bedenken bleibt mir noch, ob er nicht einen Zirkelschluß gemacht hat, wenn er sagt, es steht uns aus keinem anderen Grunde fest, daß das, was

genannten „Cartesischen Zirkel“, also den Erweis der Wahrheit klarer und distinkter Ideen mithilfe einer klaren und distinkten Idee, schien Descartes selbst allerdings für ziemlich unproblematisch zu halten.

Für die Erklärung dieser seltsamen Sorglosigkeit muss man weiter ausholen: In den *Objectiones secundae* erklärt Mersenne, gesunden Verstandes werde doch niemand leugnen, dass „ein Atheist klar erkennen kann, daß die Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sind“<sup>50</sup>. „[D]as“, so Descartes daraufhin, „leugne ich nicht; [...]“<sup>51</sup> – denn darum geht es ihm gar nicht. Das Dreieck des Atheisten weist ebenso wie das des Gläubigen freilich 180 Grad auf. Der Atheist täuscht sich nicht bei der Begutachtung der Winkelsumme.

[A]ber ich behaupte nur, daß diese seine Erkenntnis nicht ein wahres Wissen ist, weil doch wohl keine Erkenntnis, die zweifelhaft gemacht werden kann, ein Wissen genannt werden darf.<sup>52</sup> Denn wenn wir nicht wüßten, daß alle Wahrheit in Gott ihren Ursprung hat, würden wir, mögen dann unsere Ideen so klar sein wie sie wollten, nicht wissen, daß sie wahr sind und daß wir uns nicht täuschen; nämlich dann, wenn wir auf sie nicht Acht hätten und uns nur erinnerten, daß sie auf klare und deutliche Wahrnehmungen zurückgehen.<sup>53</sup>

Die Erkenntnis des Atheisten bleibt gesichert, solange er seine Aufmerksamkeit auf den Gegenstand richtet; sobald er sie von ihm abwendet, verliert er diese Sicherheit. Also ist prinzipiell jede klare und distinkte Erkenntnis wahr, wenn nur die Aufmerksamkeit auf sie gerichtet bleibt. Diese Fallunterscheidung wurzelt in den Grundlagen der cartesischen Metaphysik.

Erstens nämlich unterscheidet Descartes zwischen geschaffenen und ungeschaffenen ewigen Wahrheiten:<sup>54</sup> Dass die Winkelsumme im Dreieck 180 Grad beträgt, bedeutet eine geschaffene und *per se* jederzeit änderbare

---

wir klar und deutlich erfassen, wahr ist, als dadurch, daß Gott ist'. Aber es kann uns nicht feststehen, daß Gott ist, es sei denn, daß es von uns klar und evident erfaßt wird. Also bevor es uns feststeht, daß Gott ist, muß es uns feststehen, daß wahr ist, was immer von uns klar und evident erfaßt wird“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 194]).

<sup>50</sup> Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 128. AT VII, 141: „*Atheus possit clare cognoscere trianguli tres angulos aequales esse duobus rectis.*“

<sup>51</sup> AT VII, 141: „non nego“.

<sup>52</sup> Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 128. AT VII, 141: „[S]ed tantum istam ejus cognitionem non esse veram scientiam affirmo, quia nulla cognitio, quae dubia reddi potest, videtur scientia appellanda [...]“

<sup>53</sup> Übersetzung *Descartes*, Gespräch, 115. *Descartes*, Gespräch, 114: „Si enim ignorarem veritatem omnem oriri a Deo, quamvis tum clarae essent ideae nostrae, non sciremur eas esse veras, nec nos non falli, scilicet cum ad eas non adverteremus, et quando solum recordaremur nos illas clare et distincte percipisse.“ Vgl. *Descartes*, Gespräch, 8: „[...] Scit se in iis non falli, quoniam ad ea attendit; quamdiu autem id facit, certus est se non falli, et cogitur illis assentiri.“ („Er weiß, daß er sich in jenen nicht täuscht, weil er ja seine Aufmerksamkeit auf sie richtet; solange er aber dies tut, ist er sicher, daß er sich nicht täuscht, und gezwungen, ihnen zuzustimmen“ [Übersetzung *Descartes*, Gespräch, 9].)

<sup>54</sup> Vgl. dazu *Oeing-Hanhoff*, Neubegründung der Metaphysik, 52–53; *K. Laudien*, Wahrheit, ewige, in: HWP; Band 12, Sp. 141–146; vgl. ebenso AT VII, 436, wo Descartes über die mathematischen Wahrheiten spricht („bis 4 esse 8“): „Nec proinde putandum est aeternas veritates pendere ab humano intelligi, vel ab aliis rebus existentibus, sed a solo Deo, qui ipsas ab aeterno, ut summus legislator, instituit.“ („Man darf daher nicht glauben, daß die ewigen Wahrheiten vom menschlichen Verstand oder von andern existierenden Dingen abhängen, sondern allein von Gott, der sie von Ewigkeit als höchster Gesetzgeber angeordnet hat.“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 378]) Ähnlich *R. Descartes*, Briefe. 1629–1650, Köln 1949, 49: „Man wird Ihnen

Wahrheit<sup>55</sup>; dass einer, der denkt, ist, bleibt dagegen zeitlos wahr, da es entgegengesetzten Falles das in Gottes eigenem Wesen verankerte Widerspruchsprinzip verletzen würde<sup>56</sup>.

Zweitens erhält Gott, wie bereits angedeutet, die Welt. Und er leistet dies in einer „*creatio continua*“.<sup>57</sup> Er erschafft die Welt in jedem Augenblick neu.<sup>58</sup> – Was also läge scheinbar näher, als die momentan neu erschaffene Welt, die ohne göttliche Stütze sogleich ins Nichts fallen müsste, nach Belieben mit neuen geschaffenen Wahrheiten zu versehen? In der späteren französischen und ab und an präzisierten Fassung der „*Meditationes*“ weist Descartes auf genau diese Denkmöglichkeit hin: „[K]ann man sich sicher sein, daß ‚zwei und drei zusammengezogen *immer* die Zahl fünf bilden *werden*, daß das Quadrat *nie* mehr als vier Seiten haben *wird*?“<sup>59</sup> So wäre zwar im Augenblick für jedermann klar und distinkt erkennbar, dass die Winkelsumme im Dreieck, sagen wir, wie gewöhnlich, 180 Grad beträgt; sobald man sich jedoch später ohne Prüfung auf die Erinnerung einer gehabten klaren und distinkten Erkenntnis des Dreiecks als einer Figur mit 180 Grad in der Winkelsumme berufen wollte – wäre diese erinnerte Erkenntnis vielleicht jetzt völlig falsch. Dass der Atheist diese Möglichkeit einer Spontanänderung von geschaffenen Wahrheiten nicht ausschließen kann, bewirkt nun, dass er über kein wahres Wissen verfügt. Seine erinnerten Überzeu-

---

sagen, daß Gott, wenn er diese Wahrheiten gestiftet hätte, sie wie ein König seine Gesetze würde ändern können; worauf man mit ja antworten muß, falls sein Wille sich ändern kann.“

<sup>55</sup> Vgl. *Oeing-Hanhoff*, Neubegründung der Metaphysik, 50: „Daß die mathematischen Wahrheiten, die Sie ewige nennen, von Gott gestiftet worden sind und gänzlich von ihm abhängen, ebenso wie alles übrige Geschaffene.“ Vgl. *Descartes*, Briefe, 49; „Sie fragen auch, wer Gott genötigt hat, diese Wahrheiten zu erschaffen; und ich sage, daß er ebenso frei gewesen wäre, zu bewirken, daß es nicht wahr wäre, daß alle vom Mittelpunkt zum Kreisumfang gezogenen Linien gleich sind [...]“ (*Descartes*, Briefe, 53).

<sup>56</sup> „Dieses Prinzip: es ist unmöglich, daß das, was ist, zugleich nicht ist, sowie ebenfalls der Satz vom Grund drücken ja nicht nur endliche Wesenheiten aus. Sie beziehen sich auf alles, was ist, auch auf Gott, dessen Sein ‚die erste und *ewigste* aller möglichen Wesenheiten ist und die einzige, von der alle übrigen ausgehen‘ (I, 150).“ *Oeing-Hanhoff*, Neubegründung der Metaphysik, 52. – Vgl. zur am Widerspruchssatz strandenden Macht Gottes *J. Stöhr*, Allmacht Gottes, in: HWP; Band 1, Sp. 193–194, Sp. 193: Gott könne traditionell alles bewirken, „was er wollen kann, d. h. was innerlich möglich ist.“

<sup>57</sup> Vgl. *J. Köhler*, Schöpfung V, in: HWP; Band 8, Sp. 1405–1413.

<sup>58</sup> „[...] non sequitur me nunc debere esse, nisi aliqua causa me quasi rursus creet ad hoc momentum, hoc est me conservet. Perspicuum enim est attendenti ad temporis naturam, eâdem plane vi & actione opus esse ad rem quamlibet singulis momentis quibus durat conservandam, quâ opus esset ad eandem de novo creandam, si nondum existeret; adeo ut conservationem solâ ratione a creatione differre, sit etiam unum ex iis quae lumine naturali manifesta sunt.“ AT VII, 49 („Dann folgt also daraus, daß ich kurz zuvor existiert habe, keineswegs, daß ich jetzt existieren muß, es sei denn, daß irgendeine Ursache mich für diesen Augenblick gewissermaßen von neuem schafft, d. h. mich erhält. Betrachtet man nämlich aufmerksam die Natur der Dauer, so leuchtet ein, daß es durchaus derselben Kraft und Tätigkeit bedarf, um irgendein Ding von Augenblick zu Augenblick zu erhalten, wie um es von neuem zu erschaffen, wenn es noch nicht existierte. Es gehört somit zu dem, was durch die natürliche Einsicht offenbar ist, daß Erhaltung nur dem Gesichtspunkte des Denkens nach von Schöpfung verschieden ist“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 40].)

<sup>59</sup> *Oeing-Hanhoff*, Neubegründung der Metaphysik, 50.

gungen bleiben ob der stetigen Neuerschaffung der fragilen Welt zweifelhaft und können aus diesem Grunde nicht ‚Wissen‘ heißen.

Genau dies führt weiter in der Frage nach dem ‚Zirkel‘ in den „Meditationes“. Zuvor ist herausgestellt worden, dass die Erkenntnis Gottes komprimiert in jedem Erkenntnisakt vorliegt; sie wird dem Aufmerksamen unmittelbar in jeder geistigen Tätigkeit evident. Das heißt aber, dass im Gottesbeweis der III. Meditation an keiner Stelle auf Erinnerung zurückgegriffen wird, was ja allein der Unsicherheit verdächtig ist. Die göttliche Zuverlässigkeit, an der alles Weitere liegt, wird in der explizit gemachten Ersterkenntnis des Vollkommenen gleich mit aufgedeckt: denn „wer täuscht, hat's nötig“<sup>60</sup> – er könnte wohl nicht vollkommen sein. Das meint Descartes, wenn er umgehend nach der Aufdeckung der Kompressionsstruktur jedes Erkenntnisaktes – das Vollkommene ist überall das tiefste Implizite – den Satz folgen lässt: „... allein aus dieser Überlegung heraus wird klar, daß jener [Gott; Th. L.] kein Betrüger sein kann“<sup>61</sup>. Schon aus der Notwendigkeit des vorauszusetzenden Vollkommenen für jeden endlichen geistigen Akt folgt, dass Gott kein Betrüger ist. Zugleich bedeutet dies auch, dass die göttliche Zuverlässigkeit nicht die augenblickliche Wahrheit unserer aufmerksamen Betrachtungen garantiert – diese sind ja schon garantiert wahr: beim Atheisten wie beim Gläubigen, weil sie Evidenzerlebnisse darstellen. Hieraus folgt einzig, dass durch Gott die Erinnerung an evident Erkanntes gesichert wird; dass, anders ausgedrückt, die kontinuierlich neu erschaffene Welt nach denselben Regeln und Gesetzen läuft wie zuvor: Nur dafür braucht es einen Gott, der nicht betrügt. Und diesen Gott erfährt der Aufmerksame bereits in der Tiefenstaffelung seiner Erkenntnis. Der Aufmerksame bemerkt ja, wie seine Perzeption nicht nur das endliche, unvollkommene Objekt im Vordergrund begreift, sondern stetig auf ein Unendliches, Vollkommenes im Hintergrund hinausgegriffen hat.

Auf diesem Weg wird es Descartes möglich, dem Zirkelvorwurf Arnaulds zu entrinnen. Die Analysis der III. Meditation entwickelt nur weiter das Eingeschachtelte, Mitgewusste, Implizite und Unbewusste. Sie greift nicht zu Schlüssen, deren Prämissen die bis jetzt noch ungesicherte Zuverlässigkeit der Erinnerung voraussetzen würden. Alles, was im Hauptbeweis für das Dasein Gottes verhandelt wird, beäugt der Geist immer wieder aufmerksam: Der verdichtete Erkenntnisakt – im beliebigen Denkakt die Gewissheit des „cogito“, im „cogito“ die Gewissheit Gottes – muss als ein einziges ursprüngliches Evidenzerlebnis ohne Erinnerungsrückgriff verstanden werden, das, stetig als Ganzes erfahren, in seine Mehrgliedrigkeit erst durch die Sequenzialität der Explizierung, durch die Analysis, durch den Text selbst, gespalten wird.

<sup>60</sup> Ebd. 69.

<sup>61</sup> AT VII, 52: „Ex quibus satis patet illum [scil. deum, Th. L.] fallacem esse non posse [...]“

## 5. Der Gottesbeweis der V. Meditation

Die beiden Elemente, auf die ich bei der inhaltlichen Besprechung des „ontologischen“<sup>62</sup> Gottesbeweises in der V. Meditation vor allem hinweisen möchte, sind erstens seine Kopplung mit mathematischen Wahrheiten, deren archetypische Stellung in Fragen nach ultimativer Gewissheit sich zur Zeit Descartes' gerade eingebürgert hat<sup>63</sup>; und zweitens die in ihm damit angeschnittene Diskussion der möglichen Gegenstände, die Diskussion um die „possibilia“, um „essentia“ und „existentia“<sup>64</sup>. – Diese Dinge stellen, nebenbei bemerkt, gleichzeitig den größten Unterschied dar zum ontologischen Argument Anselms von Canterbury, der weder die mathematischen Gegenstände zum Vergleich erwähnt noch eine Diskussion der möglichen Gegenstände leistet.<sup>65</sup>

Der Meditierende betrachtet also wieder einmal den Inhalt seines Geistes und entdeckt, „daß ich bei mir unzählige Ideen finde von gewissen Dingen, von denen man, wengleich sie vielleicht nirgendwo außer mir existieren, dennoch nicht sagen kann, sie seien Nichts“<sup>66</sup>. Man steht wieder beim *esse objectivum*, nun allerdings nicht bei der repräsentativen Wertigkeit einer Vorstellung, sondern bei dem Faktum, dass bestimmte Dinge im Verstand dem Verstand diktieren, was bei ihnen zu denken sei: Es hängt keineswegs von einem selbst ab, dem Dreieck eine Winkelsumme von 180 Grad zuzu-

<sup>62</sup> Die Bezeichnung stammt von Kant: Vgl. *I. Kant*, KrV, B 619.

<sup>63</sup> Vgl. *Schulthess*, Reflexion auf die Methode, 84. Vgl. dazu in den *Meditationes* den Satz: „*miniquam me semper [...] ejusmodi veritates, quae nempe de figuris, aut numeris, aliisve ad Arithmetica vel Geometria vel in genere ad puram atque abstractam Mathesim pertinentibus, evidenter agnoscebam, pro omnium certissimis habuisse*“ (AT VII, 65). („Auch entsinne ich mich, daß ich stets [...] solche einleuchtend erkannten Wahrheiten von den Figuren und Zahlen oder andere zur Arithmetik oder Geometrie oder überhaupt zur reinen und abstrakten Mathematik gehörende, für die allergewissesten gehalten habe“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 55].)

<sup>64</sup> Beide Gesichtspunkte, Gewissheitsfrage und Possibilenlehre, werden in den *Responsiones primae* nochmals explizit aufgegriffen: „*ac deinde, quia non distinguentes ea quae ad veram & immutabilem alicujus rei essentiam pertinent, ab iis quae non nisi per figmentum intellectus illi tribuuntur [...]*“ (AT VII, 116); „*primò, quia sumus tam assueti in reliquis omnibus existentiam ab essentia distinguere [...]*“ (AT VII, 116). Vgl. zum Möglichkeitsbegriff bei Descartes *H. W. Arndt*, Possibilen II, in: HWP; Band 7, Sp. 1135–1139.

<sup>65</sup> Das Argument Anselms gegen den „*insipiens in corde*“ (*Anselm von Canterbury*, Prosligion, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 84) besagt, dass aus der Notion Gottes als „*id, quo maius cogitari nequit*“ (*Canterbury*, Prosligion, 84) die Existenz Gottes *per se* folgt. Wer Gott die Existenz abstreitet, denkt nicht „Gott“: „*Nullus quippe intelligens id quod Deus est, potest cogitare quia Deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo maius cogitari non potest*“: *Canterbury*, Prosligion, 88. Die Diskussion über das als solches Mögliche beginnt ab dem 13. Jahrhundert. Erst seit dieser Zeit wird der Status möglicher Gegenstände an sich und in Hinsicht auf göttliche Allmacht durchdacht. Der Gedanke, die Existenz von einer an sich bestehenden Möglichkeit des Dinges abzutrennen, wird von Anselm nicht berührt. Das anselmianische Argument ist keine Diskussion über Wesenheit und Existenz wie der Gottesbeweis Descartes'. Vgl. zum Themenkomplex der „Possibilia“ *L. Honnefelder*, Possibilen I, in: HWP; Band 7, Sp. 1126–1135.

<sup>66</sup> Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 54. AT VII, 64: „*apud me innumeras ideas quarumdam rerum, quae, etiam si extra me fortasse nullibi existant, non tamen dici possunt nihil esse [...]*“

schreiben; denn das besorgt das klar und deutlich vorgestellte Dreieck jederzeit selbst, indem es den Geist zur „Zustimmung“<sup>67</sup> – „assensus“ – zu dieser Zuschreibung innerlich leitet.<sup>68</sup> Aus dieser Unabhängigkeit der Vorstellungen von der Willkür, welche Letztere allein die Zustimmung zurückhalten kann – so wie der Mathematiker die Lösung einer Gleichung zurückhalten kann, aber dennoch jederzeit weiß, dass er das eigentlich Richtige zurückhält –, konzipiert Descartes jetzt einen zweiten Gottesbeweis. Und zwar läge es, so Descartes, ebenfalls nicht in unserem Ermessen, „Gott“ mit oder ohne Existenz zu denken:

Achte ich indessen sorgfältiger darauf, so wird offenbar, daß sich das Dasein von der Wesenheit Gottes ebensowenig trennen läßt wie von der Wesenheit des Dreiecks, daß die Größe seiner drei Winkel zwei rechte beträgt, oder von der Idee des Berges die Idee des Tales.<sup>69</sup>

Der Unterschied zum Dreieck besteht darin, dass im Falle des Dreiecks dem menschlichen Geist eine Verbindung zwischen dem Subjekt und einer gewöhnlichen attributiven Eigenschaft – seiner Winkelsumme – nahegelegt wird; dass aber im Falle Gottes die Verbindung zwischen dem Subjekt und der Eigenschaft der Existenz<sup>70</sup> vor Augen gestellt wird.<sup>71</sup> Gott lässt sich nicht anders als existent denken,

<sup>67</sup> Zur „Zustimmung“ vgl. *Th. Kobusch*, Zustimmung, in: HWP; Band 12, 1457–1465; *Kobusch*, Christliche Philosophie, 110: „Dem Satz ‚zwei mal zwei ist vier‘ müssen wir zustimmen, ‚ob wir wollen oder nicht‘. Daß der Mensch kein zweifüßiges Wesen ist, daß Feuer kalt ist und anderes mehr, können wir zwar sagen, aber eigentlich nicht meinen oder annehmen. [...] Da, wo es um die Wahrheit geht, unterliegen wir jener Notwendigkeit, die der Freiheit nicht entgegen gesetzt ist.“ Vgl. dazu AT VII, 57–58: „quo magis in unam propendo, sive quia rationem veri & boni in eâ evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo [...] („je mehr ich nach der einen Seite neige, sei es nun, daß ich auf dieser Seite den Grund des Wahren und Guten mit Klarheit erkenne, sei es, weil Gott meine innerlichsten Gedanken darauf gestimmt hat, um so freier ist meine Wahl“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 48]).

<sup>68</sup> „ea certe est natura mentis meae ut nihilominus non possem iis non assentiri, saltem quandiu ea clare percipio; [...]“ AT VII, 65 („[...] so ist es doch sicherlich die Natur meines Geistes, daß ich nicht umhin könnte, ihm [dem klar Erkannten, Th. L.] zuzustimmen, so lange wenigstens, als ich es klar erfasse“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 55]).

<sup>69</sup> Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 55. AT VII, 66: „Sed tamen diligentius attendenti fit manifestum, non magis posse existentiam ab essentiâ Dei separari, quàm ab essentiâ trianguli magnitudinem trium ejus angulorum aequalium duobus rectis, sive ab ideâ montis ideam vallis [...]“

<sup>70</sup> Die Kritik, dass Existenz keine Eigenschaft ist, wird zuerst von Gassendi behauptet, und nicht von Kant via „*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne“ (*Kant*, KrV, B 626). Gassendi mahnt in seiner „*Disquisitio Metaphysica*“ von 1647, dass, wenn Existenz eine Eigenschaft wie jede andere wäre, Körpern ohne Existenz nur etwas fehlen würde. Tatsächlich sind sie jedoch überhaupt nicht da (vgl. *Henrich*, Der ontologische Gottesbeweis, 78–80). Kants ureigenstes Argument gegen den ontologischen Gottesbeweis bleibt das transzendente. Unter dem Stichwort der „transzendenten Subreption“ (*Kant*, KrV, B 647) postuliert er einen Missbrauch der Vernunft, der bei der Behauptung eines existierenden vollkommenen Wesens begangen werde. Dieses Wesen sei tatsächlich nichts als die „hypostatisierte“ einheitsstiftende Ordnungsfunktion unserer Vernunft (vgl. *Kant*, KrV, B 644; B 647). Verstand und Vernunft ordnen beide das „Mannigfaltige“ in größere Einheiten. Der Erstere schafft die Objektwelt, die Letztere setzt den Rahmen der Objektwelt (vgl. *Kant*, KrV, B 709), um mit Hilfe des größten einheitsstiftenden Prinzips – der regulativen Idee „Gottes“ – systematische Erkenntnis der als homogen gesetzten Natur zu versprechen (*Kant*, KrV, B 696).

<sup>71</sup> „Cùm enim assuetus sim in omnibus aliis rebus existentiam ab essentiâ distinguere, facile

weil ja die Notwendigkeit der Sache selbst, nämlich das Dasein Gottes, mich dazu bestimmt, dies zu denken. Denn es steht mir nicht frei, Gott ohne Dasein – d. h. das vollkommene Wesen ohne die ganze Vollkommenheit – zu denken, wie es mir freisteht, mir ein Pferd mit oder ohne Flügel vorzustellen.<sup>72</sup>

Und diese Verbindung zwischen Gott und Existenz bleibt keine Erfindung des endlichen Geistes – eine „falsche Setzung“<sup>73</sup> –, sondern wird dem Geist diktiert; sie ist eine dem Menschen „eingeborene Idee“<sup>74</sup>. Die „Responiones primae“ an Caterus präzisieren diesen Gedankengang außerordentlich:

Und wenn wir aufmerksam prüfen, ob dem höchst mächtigen Wesen das Dasein zukomme, und was für eines, werden wir klar und distinkt erfassen können, zunächst einmal, daß ihm das mögliche Dasein zukommt, wie auch allen übrigen Dingen, von denen eine distinkte Idee in uns ist [...].<sup>75</sup>

Unsere Gewohnheit leitet uns auch im Fall Gottes zunächst zur Trennung von Essenz und Existenz. Aber durch die Entdeckung der Macht in der Wesenheit Gottes müssen wir zugeben, dass ein vollkommen mächtiges Wesen freilich auch durch seine eigene Kraft existieren kann: Wir entdecken, dass „die notwendige Existenz in der Idee des höchst mächtigen Wesens enthalten ist“<sup>76</sup> – „ohne jede Erdichtung unseres Verstandes“<sup>77</sup>.

## 6. Die Abhängigkeit der Gottesbeweise

Das entscheidende Moment besteht offensichtlich darin, dass der ontologische Gottesbeweis Descartes' sich nicht als eine Entfaltung der in jeder Erkenntnis komprimierten Voraussetzungen darstellt. Gewiss bleibt zwar auch er in gewisser Weise eine „Aufdeckung“<sup>78</sup>; gewiss bleibt zwar auch er allein dem „aufmerksamen“ Geist zugänglich<sup>79</sup>; jedoch erblickt der Geist die Verknüpfung von Gottesidee und Existenzattribut bei Fokussierung auf diese Eine großartige Gottesidee und bei Fallenlassen aller Vorurteile, was die mögliche Verknüpfung einer Idee mit „Existenz“ angeht. Keineswegs

---

mihī persuadeo illam etiam ab essentiā Dei sejungi posse, atque ita Deum ut non existentem cogitari“ (AT VII, 66). („Da ich nämlich gewohnt bin, in allen anderen Dingen das Dasein [*existentia*] von der Wesenheit [*essentia*] zu unterscheiden, so rede ich mir leicht ein, daß jenes auch von der Wesenheit Gottes getrennt werden könne und so Gott sich als nicht aktuell existierend denken läßt“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 55].)

<sup>72</sup> Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 56. AT VII, 67: „neque enim mihī liberum est Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est equum vel cum alīs vel sine alīs imaginari“.

<sup>73</sup> AT VII, 68: „falsas positiones“.

<sup>74</sup> AT VII, 68: „ideas [...] ingenitas“.

<sup>75</sup> Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 107. AT VII, 119: „Atqui, si attente examinemus an enti summe potenti competat existentia, & qualis, poterimus clare & distincte percipere primò illi saltem competere possibilem existentiam, quemadmodum reliquis omnibus aliis rebus, quarum distincta idea in nobis est [...]“.

<sup>76</sup> AT VII, 119: „existentiam necessariam in ideā entis summe potentis contineri“.

<sup>77</sup> AT VII, 119: „absque ullo figmento intellectūs“.

<sup>78</sup> Vgl. AT VII, 68: „postquam tamen detecta sunt, haec non minus certa quàm illa existimantur“.

<sup>79</sup> Vgl. AT VII, 69: „attentā consideratione“.



erfährt der Geist hier das vollkommene, existente Wesen in jedem seiner eigenen endlichen Akte. Der Ausgangspunkt des ontologischen Gottesbeweises stellt eine singuläre Idee dar; den Ausgangspunkt des – *cum grano salis* – ‚transzendentalen‘ Gottesbeweises bildet die Mannigfaltigkeit jedes möglichen geistigen Aktes der endlichen Substanz. Der Kern des ontologischen Gottesbeweises besteht darin, von einem engen, singulären Grund – einer einzigen Idee – zu weitreichenden Folgen zu gelangen: „Jener andere Beweis aber der fünften Meditation läuft a priori und geht nicht von den Wirkungen aus.“<sup>80</sup> Zuerst gerät er so auf die Existenz des in dieser Idee vorgestellten vollkommenen Wesens und letztendlich davon ausgehend auf die sichere Existenz der Welt.<sup>81</sup> Umgekehrt gerät der Gottesbeweis der III. Meditation von Wirkungen – der faktischen Erkenntnis unbegrenzt vieler endlicher Geistesinhalte – auf deren Ursache: die implizite Ersterkenntnis des Göttlichen. Während der letztere Gottesbeweis von breiter Basis zu den letzten Elementen zu gelangen sucht, strebt der erstere auf enger Basis zu weiter gefächerten Inhalten.

Diese Differenz jedoch, obgleich sie eine umgekehrte Symmetrie in den Argumentationsbewegungen erkennen lässt, erklärt noch keineswegs die Doppelung des Beweises für die Existenz Gottes. Verwirrender noch: Weit entfernt ist der Leser davon, dass der hiesige Gottesbeweis als fußend auf dem vorangegangenen Gottesbeweis der III. Meditation gelesen werden müsste und den Status als ‚Anhängsel‘ klärend reklamieren könnte. Die Behauptung nämlich, dass der Gottesbeweis in der V. Meditation auf der bleibenden Gewissheit von Einsichten basiere, welche zuvor erst in der III. und IV. Meditation zu erweisen war, entpuppt sich als unhaltbar. Man kann diesen Gottesbeweis durchaus für sich stehend rezipieren: In keiner Weise ist es nämlich so, dass der vergleichende Rückgriff auf *per se* veränderliche geometrische Wahrheiten, wie das Dreieck mit seiner Winkelsumme, notwendig implizieren würde, der Zweifel an der unveränderlichen Natur des Dreiecks könne ebenso auf die entdeckten Gottesattribute übergreifen. Denn

<sup>80</sup> Übersetzung *Descartes*, Gespräch, 25. *Descartes*, Gespräch, 24: „Aliud autem illus argumentum Medit. V<sup>o</sup> procedit a priori et non ab effectu.“

<sup>81</sup> Vgl. AT VII, 79–80: „Atqui, cum Deus non sit fallax, omnino manifestum est illum nec per se immediate istas ideas mihi immittere, nec etiam mediante aliquâ creaturâ, in quâ earum realitas objectiva, non formaliter, sed eminenter tantum contineatur. Cum enim nullam plane facultatem mihi dederit ad hoc agnoscendum, sed contra magnam propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti, non video quâ ratione posset intelligi ipsum non esse fallacem, si aliunde quam a rebus corporeis emitterentur. Ac proinde res corporeae existunt.“ („Da nun Gott aber kein Betrüger ist, so ist es ganz offenbar, daß er diese Ideen nicht unmittelbar von sich oder auch durch Vermittlung irgendeines Geschöpfes in uns sendet, in dem die objektive Realität derselben nicht in formaler, sondern nur in eminenter Weise enthalten wäre. Denn da Gott mir durchaus keine Fähigkeit gegeben hat, dies zu erkennen, sondern im Gegenteil einen großen Hang zu glauben, sie würden von körperlichen Dingen entsandt, so sehe ich nicht ein, in welcher Art man erkennen könnte, daß er nicht ein Betrüger sei, wenn sie anderswoher, als von den körperlichen Dingen kämen. – Folglich existieren die körperlichen Dinge“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 68].)

mit der Existenz des vollkommenen Wesens ist es zweifellos eine sehr besondere Sache. Sie erscheint der Erkenntnis keinesfalls als ein vielleicht nur temporales Attribut im Raum geschaffener Wahrheiten, die dem Atheisten den Schlaf rauben, weil sich des Morgens bereits die Ordnung seiner Welt geändert haben könnte. Es wird unmittelbar die bleibende – anders gesagt: die notwendige<sup>82</sup> – Verknüpfung von Wesenheit und Existenz in Gott erkannt. Das vollkommene Wesen könne weder einmal nicht existiert haben noch irgendwann einmal aufhören zu existieren:

Und setze ich einmal, daß jetzt einer [von möglichen vollkommenen Wesen; Th. L.] existiert, so sehe ich die offenbare Notwendigkeit ein, daß er schon von Ewigkeit her gewesen ist und in Ewigkeit bleiben wird.<sup>83</sup>

Sobald nur für einen Moment erfahren wird, dass das vollkommene Wesen notwendig existiert, sind alle Zweifelsgründe aufgehoben. Zwar gilt keineswegs für ausgemacht, dass vier und vier immer acht ergibt. Aber dass das vollkommene Wesen existiert, besitzt den Status einer ungeschaffenen ewigen Wahrheit, indem das nicht existente göttliche Wesen dem Widerspruchssatz entgegensteht und daher keinerlei Änderungsspielraum an seiner Eigenschaft bietet: An der einmal eingesehenen Existenz Gottes aus seiner Attributstruktur als „vollkommenes Wesen“ ist gar kein Betrug möglich. – Indessen: Widerlegte Abhängigkeit der Gottesbeweise schließt noch lange nicht ihre mögliche Verbindung aus, salopp, dass der eine irgendetwas mit dem anderen zu schaffen hat. Für diese Perspektive, und die Ausgangsfrage, warum eigentlich zwei Gottesbeweise in den „Meditationes“ stehen, muss einmal mehr und ein letztes Mal zu formal-methodischen Gesichtspunkten gegriffen werden.

## 7. Altes im Neuen

Descartes trennt in den Methodenpassagen der „Responiones secundae“ den „ordo demonstrandi“, die „Denkordnung“, von der „ratio demonstrandi“, der „Beweisart“ oder „Darstellungsweise“:<sup>84</sup>

Die [Denk-]Ordnung besteht allein darin, daß die zuerst vorgebrachten Gegenstände ohne Hilfe der folgenden erkannt werden müssen und alles Folgende derart anzuordnen ist, daß es allein durch das Vorhergehende bewiesen wird.<sup>85</sup>

Der *ordo demonstrandi* entspricht exakt der berühmten dritten Regel des „Discours de la Methode“,

<sup>82</sup> Vgl. AT VII, 67: „necesse est ut illi omnes perfectiones attribuum“ („es ist notwendig, dass ich [Gott] alle Vollkommenheiten zuschreibe“).

<sup>83</sup> Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 57. AT VII, 68: „posito quòd jam unus existat, plane videam esse necessarium ut & ante ab aeterno extiterit, & in aeternum sit mansurus [...]“.

<sup>84</sup> Vgl. AT VII, 155.

<sup>85</sup> Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 140. AT VII, 155: „Ordo in eo tantum consistit, quòd ea, quae prima proponuntur, absque ullâ sequentium ope debeant cognosci, & reliqua deinde omnia ita disponi, ut ex praecedentibus solis demonstrantur.“

in der gehörigen Ordnung zu denken, d. h. mit den einfachsten und am leichtesten zu durchschauenden Dingen zu beginnen, um so nach und nach, gleichsam über Stufen, bis zur Erkenntnis der zusammengesetztesten aufzusteigen [...].<sup>86</sup>– In den Meditationen habe ich mir wahrlich Mühe gegeben, diese Ordnung so genau als nur möglich zu befolgen [...].<sup>87</sup>

Der *ordo demonstrandi* als die Denkkordnung besorgt allein die Kontinuität und Linearität des Aufstiegs vom Einfacheren zum Komplexeren; in den „Meditationes“ spiegelt er sich darin wider, dass die verhandelten Gegenstände nicht in ihrer natürlichen ontologischen Valenz – Gott, Seele, Welt –, sondern in der Ordnung ihrer expliziten Erkennbarkeit – Ich, Gott, Welt – aufsteigend abgehandelt werden.<sup>88</sup> Es herrscht von jetzt an offen die „ordre des raisons“ statt der „ordre des matières“.<sup>89</sup>

Von der *ratio demonstrandi*, der Darstellungsart, dagegen „gibt es zwei, die eine vermittelt der Analysis, die andere vermittelt der Synthesis“<sup>90</sup>. Wir wissen schon lange, dass Descartes' favorisierter Weg in den „Meditationes“ die Analysis ist, in der speziellen Kolorierung des Pappus, bei dem ihr ein analytisches und ein synthetisches Element zukommt.<sup>91</sup> Der synthetische Teil innerhalb der Analysis der „Meditationes“ beginnt an der Stelle, wo die bezweifelte und als „falsch“ gesetzte Außenwelt zu rekonstruieren unternommen wird: in der IV. Meditation mit der Erklärung des Irrtums als Übereilung<sup>92</sup> und der programmatischen Erklärung, dass durch vorsichtigen Gebrauch des Urteils sich dieser zukünftig vermeiden lasse.<sup>93</sup> Bei allem, was ich sorgsam klar und distinkt erkenne: Dort wird kein Irrtum zu befürchten sein. Und bei allem, was ich einst sorgsam klar und distinkt erkannt habe: Dort bleibt der Zweifel ausgeschlossen. Gott ist der Garant der Zuverlässigkeit meiner Erinnerung an Evidentes.<sup>94</sup> Für den Menschen wichtig ist das methodische Durcharbeiten und Darstellen von komplexen Problemen. Die pappussche Analysis wird gespiegelt in der zweiten und vierten Regel des „Discours“: Komplexes in kleine, dem Geist unmittelbar

<sup>86</sup> R. Descartes, Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung, Hamburg 1960, 31.

<sup>87</sup> Übersetzung Descartes, Meditationen, 140. AT VII, 155: „Atque profecto hunc ordinem quam accuratissime in Meditationibus meis sequi conatus sum [...]“

<sup>88</sup> Gewährleistet sein muss durch den *ordo demonstrandi* die Sprungfreiheit im Aufstieg zum Komplexeren, was ich die ‚Kontinuität‘ der Einzelergebnisse nennen möchte, und die Stetigkeit des Aufstiegs zum Komplexeren, was ich als die ‚Linearität‘ der Einzelergebnisse bezeichne. Vgl. zum *ordo demonstrandi*, der „Denkkordnung“, die nicht durch die erkannte Sache, sondern durch unser Erkenntnisvermögen bestimmt wird, indem das *für uns* am leichtesten Erkannte zuerst in der Ordnung auftritt, nicht aber die erste und vornehmste Sache: *Schulthess*, Reflexion auf die Methode, 97.

<sup>89</sup> Vgl. ebd. 91–93

<sup>90</sup> AT VII, 155: „duplex est, alia scilicet per analysim, alia synthesim“.

<sup>91</sup> Vgl. *Kobusch*, Descartes' Meditationen, 2.

<sup>92</sup> Vgl. AT VII, 61: „quòd istà libertate non bene utar, & de iis, quae non recto intelligo, iudicium feram“.

<sup>93</sup> Vgl. AT VII, 62: „voluntatem in iudiciis ferendis [...] contineo“.

<sup>94</sup> Vgl. *Kobusch*, Descartes' Meditationen, 10.

fassbare Einheiten aufzulösen<sup>95</sup>; und abschließend in Übersichten zu prüfen, dass dem Gedächtnis kein Element der Untersuchung ungeprüft entschlüpft ist<sup>96</sup>.

Durch die Trennlinie zwischen einem analytischen und einem synthetischen Part der pappusschen Analysis, welche die „Meditationes“ zentral nach der III. Meditation durchzieht, wird ein grundlegender Unterschied zwischen dem Gottesbeweis der III. und dem der V. Meditation ersichtlich. Die Gottesbeweise befinden sich in unterschiedlichen Methodenkontexten: der eine im analytischen Element der Analysis, der andere im synthetischen. Daher entspringt auch die umgekehrte Symmetrie in ihrem Aufbau: Der erste bewegt sich von breiter Basis zu einer basalen Erkenntnis – Analysisbewegung –, der zweite von schmaler Basis zu weiter gefächertem Inhalt – Synthesisbewegung. Descartes' diesbezüglicher Kommentar impliziert aber noch einen zweiten grundlegenden Unterschied der beiden Beweise. Er betont im „Gespräch mit Burman“, dass „der Autor beide Beweise so fand, daß der zuerst kommt, den er in dieser Meditation [III. Meditation; Th. L.] führt, der andere aber folgt“<sup>97</sup>. Die nachfolgende Begründung für diese Einschätzung des Autors ist höchst aufschlussreich:

In den ‚Prinzipien‘ dagegen hat er jenen [den Gottesbeweis der V. Meditation; Th. L.] vorangestellt, denn der Weg und die Reihenfolge des Findens sind anders als die des Lehrens. In den Prinzipien aber hebt der Verfasser auf lehrreiche Darstellung ab und geht synthetisch vor.<sup>98</sup>

Das heißt: Wenn – wie in den „Meditationes“ klar intendiert – der Leser den genauen Weg des Autors ernsthaft nachdenken soll und die Analysis allein diese Möglichkeit bietet, indem sie „veram viam“<sup>99</sup> bleibt, so geht der Gottesbeweis der III. Meditation dem der V. Meditation voran, und zwar nach der favorisierten Darstellungsordnung und der Denkkordnung. Den zweiten Gottesbeweis, den ontologischen, dagegen in den „Principia“ vorzuziehen<sup>100</sup>, bleibt eine Konzession an die didaktische Darstellung, für welche die

<sup>95</sup> „Die zweite [Regel lautet, Th. L.], jedes Problem, das ich untersuchen würde, in so viele Teile zu teilen, wie es angeht und wie nötig ist, um es leichter zu lösen.“ *Descartes*, Methode, 31. – „Jene langen Ketten ganz einfacher und leichter Begründungen [...], erweckten in mir die Vorstellung, daß [...] nichts so verborgen sein kann, daß man es nicht entdeckte“: *Descartes*, Methode, 33.

<sup>96</sup> „Die letzte [Regel lautet, Th. L.], überall so vollständige Aufzählungen und so allgemeine Übersichten aufzustellen, daß ich versichert wäre, nichts zu vergessen“: *Descartes*, Methode, 33.

<sup>97</sup> Übersetzung *Descartes*, Gespräch, 25. *Descartes*, Gespräch, 24: „auctor illa duo ita invenit ut hoc [der Gottesbeweis der III. Meditation, Th. L.] praecedat, quod in hac MEDITATIONE deducit, aliud autem sequatur“.

<sup>98</sup> Übersetzung *Descartes*, Gespräch, 25. *Descartes*, Gespräch, 24: „In PRINCIPIIS autem illud praemisit, quia alia est via et ordo inveniendi, alia docendi; in PRINCIPIIS autem docet et synthetice agit.“

<sup>99</sup> AT VII, 155.

<sup>100</sup> Vgl. *Descartes*, Prinzipien, 23–24.

rein synthetische Methode, mit all der notwendig einhergehenden didaktischen Reduktion, bestens brauchbar ist<sup>101</sup>.

Die Darstellungsordnung der „Meditationes“, anders als die der „Principia“, entspricht also bei den Gottesbeweisen der Denkkordnung. Die analytische Methode des Pappus erscheint deswegen als „wahrer Weg“, weil sie die Denkkordnung der aufsteigenden Kontinuität aus dem Einfachsten in ihrer Darstellungsform bewahrt. Die „Meditationes“ sind ein ernstes Denkspiel mit dem Einfachsten: Das explizit, aber nur scheinbar Einfache – die sinnliche Wahrnehmung, die Sinnenwelt, die mathematischen Wahrheiten – wird verabschiedet zugunsten einer Besinnung auf das implizit, indessen wahrhaft Einfache: Ich und Gott. Auf diesen wahrhaft einfachsten Elementen, die erst freigelegt werden mussten, erhebt sich der Syntheseteil der „Meditationes“, der auf diesem Fundament die cartesischen Forderungen an die Denkkordnung wirklich einlösen kann. Die Struktur der „Meditationes“, in die die Gottesbeweise eingebettet sind, lautet: Entlarvung des scheinbar Einfachen, Aufstellung des wahrhaft Einfachen und Konstruktion der komplexen Elemente aus dem wahrhaft Einfachen. Abgerechnet den vorbereiteten Platzverweis für die nur scheinbar einfachen Wahrheiten, manifestiert sich in den „Meditationes“ die menschliche Denkkordnung nach Descartes *par excellence*: aus dem Einfachen zum Komplexen aufzusteigen, während dieser Aufstieg durch sorgames Erörtern des Einfachen vorbereitet sein muss. Darum, und nur darum, muss der Gottesbeweis in der III. Meditation, der aus der Abtragung von Vorurteilen über das Einfache hervorsieht, dem Gottesbeweis in der V. Meditation, der im ordentlichen Aufbau entsteht, vorangehen.

Entsprechend geht es gar nicht darum, ob der Gottesbeweis der V. Meditation als solcher eigenständig gegenüber oder abhängig vom Beweis der III. Meditation ist. Die Frage bleibt in Anbetracht der methodisch-formalen Durchformung der Schrift ohne Relevanz. Die Verknüpfung der Gottesbeweise besteht in ihrer Einbettung in den methodischen, wahrheitssuchenden Vorgang. Der ontologische Gottesbeweis macht unvermeidlich einen Teil einer Synthesis aus, der nach cartesischem Konzept eine Analysis vorgegangen sein muss, wenn die Syntheseleistung einen Wahrheitswert für sich beanspruchen will; und das heißt: wenn sie der menschlichen Denkkordnung vom wahrhaft Einfachen zum Komplexen in der Beweisführung Gönne tun will. „Ganz im Gegenteil macht bei den metaphysischen Gegenständen nichts so große Mühe, als die ersten Begriffe klar und distinkt zu erfassen.“<sup>102</sup> Es ist demnach die Denkkordnung, die die Methode des Pappus

<sup>101</sup> „[...] cū e contra ex modo scribendi synthetico plura sibi videri soleant didicisse, quā̄m revera didicerunt; [...]“ (AT VII, 159). („[...] während sie [die Leser, Th. L.] im Gegenteil aus der synthetischen Art der Darstellung gewöhnlich mehr *glauben* gelernt zu haben, als sie wirklich gelernt haben“ [Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 144].)

<sup>102</sup> Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 142. AT VII, 157: „Contra verò̄ in his Metaphysicis de nullā̄ re magis laboratur, quā̄m de primis notionibus clare & distincte percipiendis.“

anempfiehlt, und es ist die Denkkordnung, die die Gottesbeweise positioniert. Im Syntagma der „Meditationes“, dessen Form durch Pappus' zweigliedrige Analysis bestimmt wird, bleiben die Gottesbeweise im praktischen Vollzug miteinander verbunden, da einzig der fortgeschrittene Meditierende den Wert des zweiten, ontologischen Gottesbeweises wirklich zu würdigen weiß. Nur ihm fällt die Eigenständigkeit des zweiten Beweises auf, indem nur er den Unterschied zwischen geschaffenen und ungeschaffenen Wahrheiten konzentriert nachvollzieht. Jedem, der die Unterscheidung zwischen zwei distinkten Typen von Wahrheit nicht verinnerlicht hat, wird der ontologische Beweis unweigerlich uneigenständig erscheinen. Nur wer den Beweis in seiner Abhängigkeit nachgedacht hat, erfährt paradoxerweise dessen Eigenständigkeit, die einzig dem konzentriert Mitmeditierenden kommunizierbar bleibt.

Im Bild der Versammlung, vor der Professor Ussing zur besseren Aufnahme seiner Aussagen diese einfach wiederholte, steckt als Allegorie zu Descartes' Hauptschrift mehr Wahrheit, als auf den ersten Blick ersichtlich: Auch Descartes wiederholt. Aber er wiederholt zu der bestimmten Zeit, als der Meditierende bereits fortgeschritten und zur Aufnahme neuer Gedanken nach Verlassen der alten Meinungen bereit ist. Zu wiederholen produziert Altes und Neues zugleich: „[N]ichts ist älter als die Wahrheit“<sup>103</sup> auf der einen Seite verbindet sich mit auf der anderen Seite: „[d]er Weg aber, den ich bei der Erörterung derselben verfolge, ist noch so wenig beschränkt“<sup>104</sup>. Die Wiederholung des Gottesbeweises zeigt die Programmatik des cartesianischen Wahrheitsverständnisses in aller Kürze auf. Man muss dem Altherwürdigen nur Gehör verschaffen, indem man seine Aufnahme durch Anpassung vorbereitet. Die Wiederholung des Gottesbeweises ist kein Problem in den „Meditationes“; seine Nichtwiederholung wäre es. Denn etwas Neues muss man in diesem Text nicht erwarten. Nur das Alte; das jedoch in neuer Form.

<sup>103</sup> AT VII, 3: „nihil est veritate antiquius“.

<sup>104</sup> Übersetzung *Descartes*, Meditationen, 3. AT VII, 7: „viamque sequor ad eas explicandas tam parum tritam“.