

## Die Verabschiedung des Leibes und seine Wiederkehr. Der cartesische Dualismus in dem *Discours* und den *Meditationes* nebst der Skizze einer phänomenologischen Weiterführung der Leib-Seele-Problematik

Alina NOVEANU\*

**ABSTRACT.** *Saying Farewell to the Body and its Comeback. Cartesian Dualism in the Discourse and the Meditationes together with a Sketch of a Phenomenological Continuation of the Body-Soul Problem.* There is no independent concept of the soul in Descartes' *Meditationes de Prima Philosophia*, nor is there any other argument for its immortality than the possibility of its continued existence after death, thanks to its distinction from the body. This is why the soul and the body must remain in opposition: either thinking or extended, indivisible or divisible substances, ontologically necessary, mathematically ideal or merely confused accidentals suspended on geometrically constructed skeletons. It seems that the division between body and mind has never been so great as in Descartes. However, it is precisely the continuity of his unquestioned knowledge of the ideas/forms and the eternally unchanging nature of mathematical objects, untouched by his methodological doubt, that finds its expression in the idea of evidence: For Descartes, seeing with the eye of the mind is not only possible, but remains the most reliable way of "seeing". It is precisely evidence that Schopenhauer recovers to restore the world not only as (Cartesian) representation but also as a non-mediated, bodily lived truth: the world as will. It is also evidence that Husserl chose as a methodological starting- and also connecting point to Descartes' philosophy. With his evidence-based method, one could conclude that Descartes not only remained at the entrance door to transcendental subjectivity (as Husserl stated at the beginning of his *Cartesian Meditations*) but also locked himself out of examining corporeality: the phenomenologically evident re-entrance for the thinker as a solipsist back to the intersubjectivity of the living world.

**Keywords:** soul, body, idea, cogito, image, evidence, Descartes, Schopenhauer, Husserl, Heidegger

---

\* Department of Philosophy, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania. Email: [alina.noveanu@ubbcluj.ro](mailto:alina.noveanu@ubbcluj.ro)



## 1. Schnelle Denkschritte im *Discours*: das Dreieck des einsamen Descartes, die Ziege mit dem Löwenkopf und die Möglichkeiten des Seins unfehlbarer Wahrheiten

Im vierten Abschnitt des *Discours de la Méthode*<sup>1</sup> fasst Descartes den Gedankengang seiner Meditationsübungen zusammen, die er zugegebenermaßen als so „*Métaphysiques et si peu communes*“<sup>2</sup> empfindet, dass er Bedenken äußert, sie könnten nicht jedermanns Sache sein. Dennoch fließt die Erzählung von seinem philosophischen Werdegang mit beeindruckender Leichtigkeit weiter, die er dem Französisch sprechenden Publikum als ersten anonym veröffentlichten Versuch der Darstellung seiner Philosophie 1637 in Form einer autofiktionalen (würde man heute sagen) Schrift vorlegt. Seine Denktechnik basiert, wie der Leser bald erfährt, auf einsamen, in voller Aufmerksamkeit und Muße auf das Wesentliche konzentrierten Denkübungen, da ihn die Enttäuschung angesichts der Unordnung und Unübersichtlichkeit der bisherigen Ergebnisse der Forschungsgemeinschaft zu dem radikalen Schritt bewegt hat, die Sachen selbst in die Hand zu nehmen. Anders ausgedrückt: Descartes entscheidet sich zum Totalabriss seines Wissensgebäudes, dessen wackelige Fundamente auf nicht genug durchdachten fremden Prinzipien, Meinungen und Überzeugungen beruhten. Es ist für die damit die Neuzeit einleitende Figur Descartes bezeichnend, darauf Wert zu legen, dass seine Geste (anders als die fast hundertfünfzig Jahre spätere „kopernikanische Wende“ Kants), als einsamer Entschluss vernommen wird und durchaus nicht von allen Geistern nachgeahmt werden konnte oder sollte („kann kein Beispiel sein, dem alle folgen sollten“<sup>3</sup>). Wenig sinnvoll erscheint es ihm, dass eine „Privatperson“ den Staat zu reformieren unternähme oder das Gebäude der Wissenschaften bzw. die Lehrpläne zu ändern gedenke.<sup>4</sup> Es scheint dennoch mehr als allein eine politische Vorsichtsmaßnahme zu sein, wenn Descartes ausdrücklich behauptet, keine konzertierte Aufklärungsaktion, sondern lediglich eine innere Reform seiner selbst zu beabsichtigen, während er den Leser von der ihm durchaus bewussten innovativen Sprengkraft seiner Methode und ihrer fachübergreifenden Effizienz unterrichtet. Der im Dreißigjährigen Krieg gedient habende und überhaupt viel umhergereiste Descartes scheint aber tatsächlich von der menschlichen Gesellschaft als Kollektiv wenig überzeugt zu sein:

---

<sup>1</sup> Die folgenden Angaben beziehen sich wenn nicht anders vermerkt auf Descartes, R., *Discours de la Méthode*, Französisch-Deutsch, übers. v. C. Wohlers, Hamburg 2011. Von jetzt an DM und Descartes, R., *Meditationes de Prima Philosophia/Meditationen über die Erste Philosophie*, Lateinisch/Deutsch, übers. v. A. Schmidt, Stuttgart 2020. Von jetzt an M.

<sup>2</sup> DM, 56.

<sup>3</sup> DM, 27.

<sup>4</sup> Vgl. ebd.

„(...) so daß uns viel mehr Gewohnheit und Beispiel als irgendeine gewisse Erkenntnis überzeugen. Gleichwohl ist Stimmenmehrheit kein Beweis, der für schwerer zu entdeckende Wahrheiten irgendeinen Wert hätte; denn es ist viel wahrscheinlicher, dass ein Mensch allein die Wahrheit antrifft als ein ganzes Volk. Deshalb konnte ich niemanden wählen, dessen Meinungen meiner Ansicht nach denen der anderen hätten vorgezogen werden müssen, und ich fand mich gewissermaßen gezwungen, es für mich selbst zu unternehmen, mich zu leiten.“<sup>5</sup>

Dass Descartes von der Gemeinschaft Einzelner dennoch viel hielt, bezeugt der Austausch mit den wissenschaftlichen Eliten der Zeit und sein umfangreicher Briefwechsel. Und dennoch liegt dem genialen Mathematiker nichts ferner, als einen undemokratischen „Mystagogen“ und „Klubbisten“<sup>6</sup> zu verkörpern, der dem gemeinen Volk die Wissenschaft vorenthalten oder nicht zumuten möchte. Jenseits der realen Gefahr, die eine wissenschaftliche Weltanschauung in der Epoche darstellte, hat die Entscheidung zur einsamen Suche nach der Wahrheit vielmehr etwas mit der Bereitschaft zu tun, sich einer ursprünglichen *Denkerfahrung* auszusetzen: eine, über die zwar zu berichten möglich sei, die aber nicht tradierbar oder nachzuahmen wäre, und die nur im stillen Selbstgespräch mit sich selbst, als das nicht weiter zu erforschende Fundament notwendige Anerkennung finden muss. Die cartesische Entscheidung zu einsamer Arbeit und Askese wird bald belohnt<sup>7</sup>: Descartes findet bereits 1619 in Neuburg an der Donau seine Methode, deren vier Vorschriften er dann auf systematische Weise anwendet und deren erste Resultate auf verschiedene Gebiete er anschließend präsentiert.

Was die Metaphysik angeht, werden schnell hintereinander die wichtigsten Schritte des Denkweges genannt, die er in den vier Jahre später auf Lateinisch publizierten *Meditationes de Prima Philosophia* mit besonderem Bedacht auf das akademische Milieu sorgfältig erläutern wird: der Zweifel, die Traumhypothese bzw. die „verrücktesten Voraussetzungen der Skeptiker“ (die später zur Hypothese vom bösen Betrüger ausgebaut wird), der Substanzdualismus, die Wahrheitsregel, die These von der Existenz Gottes und die zwei Gottesbeweise. Was den in Analogie an

---

<sup>5</sup> DM, 29.

<sup>6</sup> Diese Ausdrücke Kants beziehen sich auf Platon den „Briefsteller“ (387), den er einführt als „eben so gut Mathematiker als Philosoph“ (379) in: Kant, I. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, Schriften zur Metaphysik und Logik 2, Werkausgabe Band VI, Frankfurt am Main 1996, 377-397.

<sup>7</sup> Dabei handelt sich angeblich um drei bedeutenden Träume s. Wohlers, C., Einleitung zu DM, XVII ff. Zu der Frage, ob die Träume tatsächlich in Neuburg oder Ulm stattgefunden haben s. ders., DM, Anmerkungen des Herausgebers, 189-191.

die mathematische Gewissheit konzipierten ontologischen (zweiten) Gottesbeweis angeht, bekommt das Dreiecksbeispiel der 5. Untersuchung der *Meditationen* einen verhältnismäßig kurzen Auftritt, das einen gewagteren Gedankensprung erfordert. Denn nachdem innerhalb der ersten Beweisführung des kosmologischen Argumentes erfolgreich dargestellt wurde, dass der Idee eines vollkommenen Seins eine ‚Natur‘ zugrunde liegen müsse, die ihrerseits vollkommener sei als das weniger vollkommene Sein, das diese Idee vorfindet (und somit auch kausal abhängig von dieser sei, um denkend zu existieren), macht sich der Denker des *Diskurses* auf die Suche „nach anderen Wahrheiten“<sup>8</sup> dieser Art und kommt sofort und ausgerechnet auf die Gegenstände der Geometrie und ihre axiomatische Wahrheit. Doch verpflichten alle erdenklichen Wahrheiten in irgendeiner Weise zur Existenz? Müssten die gemäß der Wahrheitsregel, die besagt, „daß alle Dinge, die wir sehr klar und sehr deutlich verstehen, wahr sind“<sup>9</sup> als evident aufgefassten Dinge über ihren Wahrheitsanspruch d.h. objektive Gültigkeit auch einen gewissen Anspruch auf konkrete Existenz erheben? Wenn die tatsächliche Existenz des Denkens der Vollkommenheit auch den Beweis der Wirksamkeit und somit Existenz dieser vollkommenen Natur liefert, so können umgekehrt die klar und deutlich erkannten Wahrheiten (und für Descartes gibt es dergleichen keine schöneren, als die der einfachsten Beweise der Geometriker) auch irgendeine Form der Gewissheit behaupten, die aber, und Descartes sagt es ganz deutlich, in keiner Weise für die Existenz ihrer Objekte eine Versicherung sein könnte. Dennoch bietet die Analogie mit der Geometrie die Grundlage des ontologischen Gottesbeweises.

„Denn ich sah zum Beispiel sehr wohl, daß, wenn man ein Dreieck voraussetzt, seine drei Winkel zwei rechten Winkeln entsprechen mußten; deswegen aber sah ich noch nichts, das mich versicherte, daß es in der Welt irgendein Dreieck gäbe.kehrte ich dagegen dazu zurück die Idee zu prüfen, die ich von einem vollkommenen Sein hatte, fand ich, daß die Existenz (orig. *l'existence*) in ihm in derselben Weise – oder sogar noch evidentener – enthalten war wie es in der Idee eines Dreiecks enthalten ist, daß seine drei Winkel zwei rechten Winkel entsprechen (...) Folglich ist es ebenso gewiß, daß es Gott, der dieses vollkommene Sein ist, gibt oder existiert, wie es irgendein Beweis der Geometrie sein kann.“<sup>10</sup>

Was noch an dieser Stelle wenig deutlich ist, aber in den *Meditationes* dann doch teilweise nachgeholt wird, ist die eigenartige Natur der Evidenz und der Existenzstatus

---

<sup>8</sup> DM, 63.

<sup>9</sup> DM, 59.

<sup>10</sup> DM, 65.

dieser mathematischen Gegenständlichkeiten,<sup>11</sup> auf die sich Descartes beruft. Selbst wenn die Beweise der Geometrie für die Existenz ihre Gegenstände nicht bürgen können, so liefern sie *als Gedankenprodukt* im Falle, dass sie richtig von den Axiomen und Lemmata ausgehen, unfehlbare Wahrheiten, die durch die denkende Existenz (Sein) ausgewiesen werden, die sie produziert hat, und dies unabhängig von der Natur ihrer Gegenstände, die auch unter Umständen geträumte sein könnten. Die einzige für Descartes apodiktisch gültige Evidenz kommt von der Vernunft:

„Denn ob wir nun wachen oder schlafen, wir dürfen uns schließlich nur von der Evidenz unserer Vernunft überzeugen lassen. Und es ist zu beachten, daß ich sage „von unserer Vernunft“ und keineswegs „von unserer Anschauung“ (orig. *imagination*) oder „von unseren Sinnen.“<sup>12</sup>

Die cartesische Verknüpfung von Existenz und Denken geht auf Kosten der sinnlich-körperlichen Natur: Als räumliche Substanz unterliegt ihre Existenzberechtigung dem methodologischen Zweifel. Noch im *Discours* scheint der *Existenz d.h. dem Sein des Denkenden* eine besondere Würde zuzukommen.

„Ich hatte bemerkt, daß es in dieser Proposition *Ich denke, also bin ich*, nur eines gab, das mich versicherte, die Wahrheit zu sagen, nämlich daß ich sehr deutlich sah, *daß es nötig ist zu sein (orig. être), um denken zu können*. Ich urteilte deshalb, ich könnte es als allgemeine Regel nehmen, daß alle Dinge, die wir sehr klar und sehr deutlich verstehen, wahr sind (...)“<sup>13</sup>

Die Übertragung der Wahrheit des eigenen Seins auf die Wahrheit des Denkens und zurück auf die Wahrheit der Dinge (die Dinge, die für uns als verstehend-denkend Seiende klar und deutlich *sind*, sind ihrerseits wahr) hat ihre ‚Notwendigkeit‘ aus einer eigenartigen und nicht parmenideischen Identifizierung von Sein und Denken (und keinesfalls aus dem als Begründung lediglich getarnten Satz *„je pense, donc je suis“*<sup>14</sup>). Diese Identifizierung, die über das Ich als Subjekt und tragende Denksubstanz

---

<sup>11</sup> Vorausgreifend: Die mathematische Evidenz wird in dem Sinne verstanden, dass selbst nicht existenten idealen Gebilden ein von dem Geist (*mens*) des Denkenden unabhängiger Seinsstatus anerkannt wird: „Ich finde in mir unzählige Ideen gewisser Dinge, von denen man, auch wenn sie außerhalb meiner vielleicht nirgendwo existieren, dennoch nicht sagen kann, sie seien nichts (...) sondern haben ihre eigenen wahren und unveränderlichen Naturen (orig. *veras & immutabiles naturas*). Vgl. M, 181. Wir kommen darauf zurück.

<sup>12</sup> DM 69.

<sup>13</sup> DM 59, meine Hervorhebung.

<sup>14</sup> In der abweichenden Formulierung der *Meditationen* im Kontext der Hypothese der Täuschung durch einen bösen Betrüger heißt es: „daß dieser Satz: *Ich denke, ich existiere*, so oft er von mir

geschieht, fußt aber auf einem problematischen Begriff des Seins bzw. der Existenz, der auch bald Gegenstand vielfacher Kritiken und Auseinandersetzungen werden sollte. Die Notwendigkeit des Seins für das Denken hat indessen nichts mit der Notwendigkeit einer körperlichen Existenz zu tun, deshalb kann dieses Sein auch unabhängig davon bestehen. Descartes sieht das

„Ich, d.h. die Seele durch die ich das bin, was ich bin, vollkommen unterschieden vom Körper (...), so daß sie nicht aufhören würde, alles zu sein, was sie ist, selbst wenn es ihn überhaupt nicht gäbe.“<sup>15</sup>

Doch folgt aus dieser deutlichen Unterscheidbarkeit seitens des Ichs auch eine reale Unabhängigkeit von Seele und Körper und womöglich auch Unsterblichkeit der Seele, die *nur* als Denksubstanz<sup>16</sup>, als notwendigerweise existent, aufgefasst wird? Dass der Denkende umgekehrt aufhören würde zu existieren, falls er mit dem Denken aufhören würde, ist eine Verschärfung dieses Gedankens der Nichtidentität des Körperlichen und Seelischen im Ich, bzw. die Begründung der eigenen Existenzgewissheit im Denken, die die zweite der Meditationen *Über die Natur des menschlichen Geistes, daß er bekannter ist als der Körper*, an einer berühmt gewordenen Stelle anführt:

„Ich bin, ich existiere, das ist gewiss. Wie lange aber? Offenbar, solange ich denke; denn vielleicht könnte es auch geschehen, dass ich, wenn ich mit jedem Denken aufhörte, sofort ganz und gar aufhörte zu sein. Ich gebe jetzt nichts zu als das, was notwendigerweise wahr ist; ich bin also genau nur eine Sache, die denkt, das heißt Geist, Seele, Verstand oder Vernunft (orig. *mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*) – Worte deren Bedeutungen mir früher unbekannt waren. Ich bin aber eine wahre und wahrhaftig existierende Sache. Was für eine Sache? Ich sagte es: eine denkende.“<sup>17</sup>

---

ausgesprochen oder vom Geist begriffen wird, notwendigerweise wahr ist“, M, 75-77. Zum Argumentationsgang der Zweiten Meditation s. Betz 2011, 74: „So gesehen handelt es sich bei den Cogito-Argumenten aber keineswegs um voraussetzungslose Begründungen der Gewissheit der eigenen Existenz; stattdessen machen sie schlicht eine ganz elementare Voraussetzung der Perspektive der höherstufigen Reflexion, die Descartes einnimmt, explizit.“ Betz, G., *Descartes' »Meditationen« Ein systematischer Kommentar*, Stuttgart 2011.

<sup>15</sup> DM, 59.

<sup>16</sup> Vgl. Descartes Erwiderung in den *Meditationen* auf den ersten Einwand, in: Vorwort an den Leser, M, 33-35.

<sup>17</sup> M, 81

Die etwas dramatische Formulierung (aufhören zu denken ist aufhören zu sein) lässt die Gewissheit der eigenen Existenz in die Notwendigkeit eines Denkens gründen, das plötzlich ein neues Verständnis der bisher „unbekannten“ scheinbar synonym verwendeten Worte Geist, Seele, Verstand oder Vernunft erlaubt. Die einzige zulässige und neue Bedeutung, die all diese Ausdrücke mit Notwendigkeit durchquert, ist, dass sie als *notwendig gedachte* (und ‚nur‘ so!) selbst wahr und wahrhaftig werden, und zwar wahrhaftig *existierend*, wie die *res cogitans*, die sie begreift und ausspricht. Und diese Wahrheit *ist* unfehlbar. Allerdings nur als so begriffene und ausgesprochene Evidenz einer ontologischen Notwendigkeit in der Ordnung der denkenden Selbstwahrnehmung, denn einer Begründung der realen Unterscheidung von Körper und Geist bleibt Descartes an dieser Stelle dem Leser noch schuldig.<sup>18</sup>

Doch kehren wir an dieser Stelle zurück zum *Discours*. Die Wahrheitsregel, die durch die Notwendigkeit der eigenen Existenz begründet wurde, wird in einem zweiten Anlauf nur unter der Voraussetzung der Existenz und Vollkommenheit Gottes<sup>19</sup>, die ihrerseits erst durch die Wahrheitsregel unterstützt wurde, als sicher (orig: *assuré*<sup>20</sup>) erklärt. Jenseits des zirkulären Momentes, das ein epistemologisches Kriterium mit einer (ihrerseits gedoppelten) ontologischen Gewissheit vermengt, geht es Descartes hier um die Grundbegriffe oder Ideen (*idéés ou notions*<sup>21</sup>), die unfehlbar und evident sind, weil sie „reale Dinge sind und von Gott herkommen, [und] in allem, worin sie deutlich sind, nicht anders als wahr sein können“<sup>22</sup>. Die Unmöglichkeit der Täuschung angesichts der Ideen, die durch einen vollkommenen Gott garantiert werden („selbst wenn man im Schlaf irgendeine sehr deutliche Idee hätte, wie wenn zum Beispiel ein Geometriker irgendeinen neuen Beweis erfände, hinderte sein Schlaf sie nicht daran, wahr zu sein“<sup>23</sup>), bietet aber noch nicht genug Schutz gegen Irrtümer. Es ist der Körper, der weiterhin täuschen kann und auch täuscht, und den Descartes gerade im Traum als allmächtig empfindet, selbst wenn es noch Ideen gibt, die im trügerischen Gefüge sinnlicher Bilder, Anschauungen und Vorstellungen weiterhin ihren Wahrheitsstatus verteidigen.

---

<sup>18</sup> S. Betz, 2011: „Die wohlwollendste Interpretation der zweiten Meditation lautet, hier gar keine Begründung der These der realen Unterscheidung zu suchen. Betz, G., *Descartes' »Meditationen« Ein systematischer Kommentar*, Stuttgart 2011, 109.

<sup>19</sup> DM, 61: „Ich nahm mir deshalb vor, zu untersuchen, woher ich gelernt hatte, etwas Vollkommeneres zu denken als ich selbst war; und ich erkannte evident, daß ich dies von irgendeiner Natur gelernt haben mußte, die wirklich vollkommener war.“

<sup>20</sup> DM, 67.

<sup>21</sup> DM, 66.

<sup>22</sup> DM, 67.

<sup>23</sup> DM, 69.

Die befremdliche Deutlichkeit mancher Vorstellungsbilder ist der wahre Feind der Evidenz, der Vernunft Einsicht, des geistigen Blicks, dem einzigen, den Descartes als gewiss gelten lassen möchte. Und diese Klarheit bedarf keinerlei sinnlicher Anschauung. Vor dem Denken als Vorstellen hatte Descartes bereits gewarnt: Es sei den meisten so sehr zur Gewohnheit geworden, dass „alles, was nicht vorstellbar ist, ihnen als nicht einsehbar (*intelligible*) erscheint“.<sup>24</sup> Doch gibt es ein objektives Kriterium, das das durchaus als deutlich zu erscheinen vermögende Vorstellungsbild von der wahren und gewissen Idee unterscheiden könnte, da es nie die körperliche Materialität der Vorstellung („was die besondere Weise ist, materielle Dinge zu denken“<sup>25</sup>) sein kann, die über Träumen und Wachen entscheidet? Angesichts der Tatsache, dass Körperliches bis zur Rehabilitierung am Ende der Argumentationskette tendenziell dem Bereich des Anzuzweifelnden angehört, also eher einer Existenz als Traum (unabhängig des Schlafzustandes) als dem potentiell immer unfehlbaren, wachen (da durch die göttlichen Ideen getragenen) Geist oder der Seele, kann es letztlich nur – in Anbetracht dieser göttlichen Garantie – eine Vernunftentscheidung sein, die ein Kohärenz bzw. Vollständigkeitskriterium liefern kann:

„Außerdem können wir uns sehr deutlich einen Löwenkopf auf dem Körper einer Ziege vorstellen (*imaginer distinctement*), ohne daß sich daraus schließen ließe, daß es auf der Welt eine Chimäre gibt. Denn die Vernunft diktiert uns nicht, daß es das, was wir so sehen oder vorstellen, tatsächlich gibt; aber es diktiert uns sehr wohl, daß alle unsere Ideen oder Grundbegriffe irgendein Fundament von Wahrheit (*quelque fondement de vérité*) haben müssen [...] Und weil unsere Gedankengänge im Schlaf niemals so evident und vollständig sind wie im Wachzustand [...] diktiert die Vernunft uns auch [...] daß Gedanken, die Wahrheit enthalten, unfehlbar eher bei den Gedanken angetroffen werden müssen, die wir haben, wenn wir wach sind, als bei denen in unseren Träumen.“<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> DM, 65.

<sup>25</sup> ebd.

<sup>26</sup> DM, 71.

## 2. Was heißt Denken? Vom Denken des Ich zum geistigen Blick auf die Sache selbst (Die langsameren Schritte der *Meditationes*)

Der im *Discours* schnell vollzogene Übergang zwischen den beiden Gottesbeweisen (der Leitfaden bietet die Wahrheitsregel<sup>27</sup>) erfährt in den *Meditationes* einen Einschnitt. Descartes führt zwischen dem kosmologischen („ideentheoretischen“<sup>28</sup>) Gottesbeweis der dritten Meditation und dem ontologischen Gottesbeweis der fünften einen Zwischenschritt ein, eine Meditation die über Wahres und Falsches traktiert. Die Wahrheitsregel bedarf eines klärenden Zusatzes, um im Kontext des ontologischen Gottesbeweises zu funktionieren. Doch dieser Zusatz ist entscheidend: Es geht um die Freiheit des Einzelnen als Bedingung für die Erkenntnis der Notwendigkeit des eigenen Seins als Bild oder Gleichnis Gottes.<sup>29</sup> Dafür muss aber das Verhältnis von Verstand und Wille für das Erkennen geklärt werden. Das als klar und deutlich *gemeint* Erkannte kann nämlich eine falsche Vorstellung sein, eine Idee, die am Nichts teilnimmt (nicht nur eine undeutliche und verworrene Einbildung oder Sinneseindruck). Aber der Denkende leistet selbst seinen Beitrag zur Täuschung: Er hat nicht abwarten können, sein Wille zu urteilen war größer als seine Geduld. Als *nur* denkende (lediglich, *tantum*) Sache wäre die *res cogitans*, diese Art zu irren (aus dem Wollen heraus) aber nicht möglich gewesen. Descartes kündigt in der Einleitung der Meditationen an, dass er den Beweis dafür liefern würde, dass das Ich, der Geist oder die Seele *nur* als denkende, als *res cogitans* aufzufassen wäre (und nichts sonst!). Doch gerade in der zweiten Meditation, die die Unterscheidung von Körper und Seele deutlich machen musste, funktioniert bekanntlich seine Argumentation nicht bis zum Ende: Der Dualismus bleibt eine starke These. Der Leser muss sich durch die Widerlegung der Hypothese vom bösen Betrüger, die in der ersten Meditation aufgestellt wurde, und durch den Beweis der vollkommenen Ursache in der dritten hindurch gedulden, bis dann in der sechsten Meditation der Grund für die reale Unterscheidung nachgetragen wird.

Wir haben also in den *Meditationes* – im Kontext des großen, „hyperbolischen“<sup>30</sup> Zweifels, der den Bogen zwischen der ersten bis zu dem endgültigen Beweis der Existenz der Außenwelt bzw. der materiellen Dinge in der letzten bildet – eine eigentümliche

---

<sup>27</sup> Wir fassen zusammen: Von der Formulierung der Wahrheitsregel über das Zweifeln als Unvollkommenheit kommt Descartes auf die Notwendigkeit der Existenz einer vollkommenen Ursache für die Idee der Vollkommenheit in einem unvollkommenen Wesen (kosmologischer Gottesbeweis). Daraufhin findet er unmittelbar in Analogie zu den Beweisen der Geometriker die andere Wahrheit, nämlich die Gewissheit der Existenz Gottes „wie es irgendein Beweis der Geometrie sein kann“. DM, 65.

<sup>28</sup> Vgl. Betz, 2011 ff.

<sup>29</sup> Darüber weiter unten unter Punkt 3.

<sup>30</sup> M, 247.

Struktur, die einem umarmenden Reim ähnelt: die zweite und sechste Meditation verhandeln den Leib-Seelendualismus, die dritte und die fünfte die Gottesbeweise; die vierte Meditation indessen steht allein vor dem Problem des Irrtums. Und dies ist in der Tat eine große Bedrohung für das Kriterium der Gewissheit und der Wahrheitsregel, auch wenn der große Betrüger ausbleibt und die Gefahr eines Traumzustandes des Geistes in Körpergefangenschaft weitgehend durchblickt wurde. Warum wird das aber, anders als im *Discours*, akut?

Ein Grundproblem stellt die Weise dar, wie Descartes in der zweiten Meditation zu zeigen versucht, dass die These, die Seele sei *nichts als Denken*, sich an der Selbstwahrnehmung der Verfasstheit des Ich prüfen ließe. Diese Behauptung zwingt ihn angesichts des phänomenologischen Befundes der Selbstprüfung zu einem ziemlich weiten Verständnis all dessen, was ‚nichts als Denken‘ sei:

„Aber was bin ich also? Ein denkendes Ding. Was ist das? Offenbar ein Ding, das zweifelt, versteht, behauptet, verneint, will, nicht will, und das sich auch etwas einbildet und empfindet. Das ist in der Tat nicht wenig, wenn mir das alles zukommt.“<sup>31</sup>

Doch das „nicht Wenige“, das an dieser Stelle sogar noch weitergeführt wird:

„Bin ich es nicht selbst, der ... sich wünscht, mehr zu wissen, nicht getäuscht werden will, sich vieles einbildet, sogar unfreiwillig, und auch viele Dinge bemerkt, als ob sie von den Sinnen kämen?“<sup>32</sup>

ist noch lange nicht genug, denn wirklich alles, was das Ich ausmacht, wird zum ‚Denken‘. Alles wird darin aufgelöst, auch das Vorstellungsvermögen, der Schlaf, die Täuschung, selbst das körperliche Empfinden dieses Ich:

„Schließlich bin ich derselbe, der empfindet oder der körperliche Dinge gleichsam durch die Sinne bemerkt. Ich sehe offenbar jetzt ein Licht, höre ein Geräusch, empfinde Wärme. Das ist falsch, denn ich schlafe. Aber gewiss scheine ich zu sehen, zu hören, mich zu erwärmen. Das kann nicht falsch sein: Das ist es eigentlich, was in mir Empfinden genannt wird; und das ist, genau so verstanden, nichts anderes als Denken.“<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> M. 85.

<sup>32</sup> ebd.

<sup>33</sup> M, 87.

Das vermeintlich dadurch Gewonnene, dass die Seele „nichts als Denken“ sei und dieses wiederum sei alles, was dem Ich bewusst wird, verwässert Descartes mit einem so weit gefassten Begriff von Denken, dass er zu keiner Systematik oder epistemischen Zwecken mehr zu gebrauchen ist, geschweige denn, dass es geeignet wäre, ein brauchbares Kriterium für die reale Unterscheidung von Körperlichem und Geistigen zu liefern. Trotz der zuversichtlichen Schlussfolgerung nach der Aufzählung all dessen, was das Denken ausmache, dass es sich „dadurch besser verstehen ließe, wer dieses Ich sei“<sup>34</sup>, lässt sich dadurch nicht beweisen, wieso dieses Ich Anspruch auf irgendeine Wahrheit hätte, wenn selbst das offensichtlich Falsche von der Ichperspektive aus nicht falsch sein kann. (Die Tatsache, dass sich der Geist selbst betrügt, indem er sein Gedachtes nicht reflektiert und ihm Verworrenes klar zu sein scheint, und umgekehrt, das eigentlich Klare verworren, stellt Descartes beiläufig fest: Er sähe es, der Geist erfreue sich abzuirren und ertrüge es noch nicht, innerhalb der „Grenzen von Wahrheit“<sup>35</sup> abgeschlossen zu werden.) Deshalb muss das Problem des (punktuellen und objektiven) Irrtums, unabhängig von der Hypothese des Traumes oder des großen Betrügers, der graduellen Verworrenheit der Sinneseindrücke bis hin zu dem klaren und deutlichen Erkennen durch den Geist (denn das Wesen des Irrtums besteht eben darin, dass er klar und deutlich zu sein scheint) neu gestellt werden. Davor aber bemüht sich Descartes doch um die Rehabilitierung, innerhalb dieses allumfassenden Denkens des Ich, des Verstehens durch den Geist oder Verstand allein (*sola mens*). Anders gesagt geht es um das Recht der *Sache selbst*, gegenüber einer bloßen Wahrnehmung oder auch Einbildung von materieller Dinglichkeit. Am Ende des berühmten Beispiels mit dem Wachs<sup>36</sup>, dessen wechselnde Eigenschaften es niemals zulassen würden, dass der Wahrnehmende es als dieses Wachs selbst erfasst, argumentiert Descartes zugunsten eines geistigen Blickes auf die Sache selbst, der unabhängig von der Einbildungskraft des Ich (denn imaginativ könne man die unzähligen Veränderungen ebenso wenig durchlaufen<sup>37</sup>) Zuverlässiges berichten kann:

„Es bleibt mir also nichts übrig als zuzugeben, dass ich mir in keiner Weise einbilde, was das Wachs ist, sondern es durch den Geist allein wahrnehme (*sed sola mens percipere*) – [...] Und doch, und das ist zu bemerken, seine Wahrnehmung ist nicht ein Sehen, ein Berühren, ein Einbilden – noch war es das je, obwohl es vorher so schien – sondern ein Blick des Geistes allein,

---

<sup>34</sup> ebd.

<sup>35</sup> M, 89.

<sup>36</sup> vgl. M, 89 ff.

<sup>37</sup> vgl. ebd.

der entweder unvollkommen und verworren sein kann, wie er vorher war, oder klar und deutlich, wie er jetzt ist; je nachdem, ob ich mehr oder weniger auf das, woraus er besteht, Acht gebe (*attendo*).“<sup>38</sup>

Es geht hier um eine Änderung der Einstellung in der Betrachtung, die Descartes in der Achtsamkeit von der noch verworrenen Sinneswahrnehmung zur rein geistigen Einsicht, klar und deutlich, und letztlich dahinführt, „wohin er ursprünglich wollte“<sup>39</sup>. Unter Ausschluss der Wahrnehmung und Einbildung bleibt nur die („offenkundige“) Feststellung, dass der Geist allein „viel leichter oder evidenter“ wahrgenommen werden könne<sup>40</sup>. Anders gesagt: Ohne das Problem der realen Unterscheidung gelöst zu haben, wurde festgestellt, dass der unmittelbaren Berührung des Geistes durch sein eigenes, durch *mens* oder Verstand im Sichrichten und Verbleiben bei sich, durchaus zu trauen ist.

### 3. Bild, Ebenbild und Gleichnis Gottes. Über die analoge Kraft der Ideen gegen das Denken als Einbildung/Vorstellung<sup>41</sup>

Auch wenn Ideen, unabhängig von ihrer Herkunft<sup>42</sup>, unter sich selbst bleiben würden, wären sie, wie der Blick des Geistes auf sich selbst, nicht falsch (als „Modis meines Denkens“ gelten die „eingebildeten“ Ideen, die Ziege und die Chimäre wie die Affekte und der Wille als wahr<sup>43</sup>. Die Falschheit entsteht durch das Setzen von Verhältnissen zwischen Ideen und der Wirklichkeit materieller Dinge, die der Denkende nicht achtsam genug geprüft hat, und zwar davon ausgehend, dass die eigenen Ideen uneingeschränkt den äußeren Dingen korrespondieren würden. Nein, erwidert Descartes, selbst wenn die Ideen nicht von einem selbst herkommen, sondern von verschiedenen Dingen, so folgt daraus nicht, dass eine Ähnlichkeit zu diesen Dingen bestehen müsse.<sup>44</sup>

---

<sup>38</sup> M, 93.

<sup>39</sup> Vgl. M, 99.

<sup>40</sup> M, 101.

<sup>41</sup> Die Terminologie Descartes' wechselt, dementsprechend wird *imaginer* kontextabhängig übersetzt in dem *Discours* durch vorstellen, anschauen, und in den *Meditationes* entsprechen *imaginatio* auch die Ausdrücke einbilden, Einbildung.

<sup>42</sup> So M, 111: „Von diesen Ideen aber scheinen mir die einen eingeboren *innatae*, andere von außen hinzukommend *adventitiae* und andere von mir selbst gemacht *a me ipso factae*.“ Außerdem besteht der Verdacht auf „irgendein anderes Vermögen, daß mir noch nicht genügend bekannt ist und das diese Ideen hervorbringt, während ich träume“ M, 115.

<sup>43</sup> Vgl. M, 111.

<sup>44</sup> M, 117, Vgl. dazu das Beispiel mit der Sonne: „die Vernunft überzeugt mich, dass jene Idee ihr am meisten unähnlich ist, die am unmittelbarsten von ihr herzukommen scheint. M, ebd.

Die Wahrheitsregel gilt uneingeschränkt nur innerhalb und unter den Denkmodi. Zentral für der Ideenlehre der dritten Meditation ist in dem Kontext die Unterscheidung zwischen der formalen und der objektiven Realität von Ideen, als Grundlage einer Ursache-Wirkung Beziehung die das Denken der *res cogitans* transzendiert: Die angesichts ihres Grades an objektiver Realität unterschiedlichen Ideen (Substanzen stellen „Größeres“ dar als Akzidentien) sind auf Ursachen angewiesen, die zumindest so viel formale Realität besitzen wie das objektiv Reale.<sup>45</sup> Aber wie entscheidet sich der ontologische Status der Idee bzw. ihre objektive Realität? (Die Ideen ‚in mir‘ seien immerhin, gewisse Bilder, *quasdam imagines*<sup>46</sup>). Descartes untersucht dies anhand der sorgfältigen Prüfung des eigenen Seins („Von wem hätte ich wohl mein Sein?“<sup>47</sup>), und nach Ausschließung aller Alternativen schlussfolgert er, dass es nichts anderes als Gott selbst sein könne. Außerdem: Bei der Idee Gottes in einem selbst, die alles an Sein, Würde und somit auch Realität überragt, kann es sich nicht um ein einfaches Bild handeln, sondern um ein Eben-Bild, ein Gleichnis. Und so konstruiert Descartes seinen Gottesbeweis auf der Basis eines reinen Bezuges zwischen Ideen, dessen analoge Verfasstheit unbeeinträchtigt durch die Materialität der *res cogitans*, dem geistigen Blick des Verstandes auf sich selbst (der unfehlbar ist), offenbar wird:

„(...) sondern aus diesem einen, dass Gott mich erschaffen hat, wird es sehr glaubhaft, dass ich auf irgendeine Weise zu dessen Bild und Gleichnis erschaffen worden bin und dass jenes Gleichnis, in dem die Idee Gottes enthalten ist durch dasselbe Vermögen von mir wahrgenommen wird durch das ich selbst von mir wahrgenommen werde. *Das heißt, wenn ich den Blick meines Geistes auf mich selbst richte*, dann verstehe ich nicht nur, dass ich eine Sache bin die unvollständig ist und abhängig von anderem, eine Sache, die auf indefinite Weise nach immer größeren und besseren Dingen strebt, sondern ich verstehe zugleich auch, dass jener, von dem ich abhänge, alle diese größeren Dinge in sich hat, nicht nur auf indefinite und potentielle, sondern wirklich und auf infinite Weise, und dass er also Gott ist. Und die ganze Kraft des Argumentes liegt darin, dass ich erkenne, *dass es nicht möglich ist zu existieren, mit einer solchen Natur, wie ich sie habe, nämlich mit der Idee Gottes in mir, wenn nicht auch Gott wirklich existierte*; Gott, sage ich, eben jener, dessen Idee in mir ist, d.h. derjenige, der alle jene Vollkommenheiten hat, die ich nicht begreifen, aber doch auf irgendeine Weise mit dem Denken berühren kann (...)“<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Vgl. M, 119-121.

<sup>46</sup> Vgl. M, 123.

<sup>47</sup> M, 139, ff.

<sup>48</sup> M, 149-151. Meine Hervorhebung.

Der reine Bezug zwischen Ideen sei somit bestimmt als „Bild und Gleichnis“. Was jedoch trotz des so formulierten Beweises<sup>49</sup> als Frage bleibt, ist, wie eine solche Notwendigkeit bzw. Unmöglichkeit der Nichtexistenz der Ideen prinzipiell gegen die Kraft des Bildes bzw. der Vorstellung verteidigt werden kann: Denn trotz der Wahrheitsregel und der Vollkommenheit Gottes ist das Faktum des Irrrens gegeben. Gibt es denn außer derjenigen Substanz, die qua Definition „unendlich, unabhängig, in höchstem Maße intelligent und in höchstem Maße mächtig“<sup>50</sup> und daher auch wahr und wirklich existent sein muss, auch Möglichkeiten, innerhalb der Ideen, die selbst auch verworren oder deutlich sein können, unter Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden? Haben die Verhältnisse unter den Denkmodi auch Anspruch auf Wahrheit in Bezug auf die wirkliche Existenz? Kann der Mechanismus des Irrtums erklärt und gemieden werden? Was ist wahr und was ist falsch? Wann, anders ausgedrückt, ist das Bild keine bloße Vorstellung?

#### **4. Zwischenschritt: Die Willensfreiheit als Denkerfahrung und die ontologische Tragweite epistemischer Untersuchungen.**

Überraschenderweise enthüllt sich gerade die gemeine Ursache des Irrrens auch als Quelle der Gewissheit. Das Zauberwort der *Vierten Meditation* lautet Freiheit, und der Wille stellt sich als die Instanz heraus, die über die Wahrheit der Erkenntnis – und zwar der wichtigsten! – entscheidet: erst als Bestätigung des Erkannten und dann als Zurückhaltung gegenüber dem vorschnellen Urteil. Nachdem Descartes seine Meditationspraxis wiederaufnimmt und seine Erfolge in der Abwendung von Dingen der Einbildung vermeldet (*ut iam absque ulla difficultate cogitationem a rebus imaginabilibus ad intelligibiles tantum...convertam*,<sup>51</sup>), versichert er, dass ein Irrtum nie in Anbetracht Gottes möglich sei, sondern eher in der Zuwendung zu sich (*ad me reversus*<sup>52</sup>). Also richtet er seine Aufmerksamkeit auf sich selbst und auf die Natur des Irrtums, der als Mangel und nicht als reine Negation (Teilhabe am Nichts) in seiner Positivität der menschlich unvollkommenen und nicht der göttlich vollkommenen Natur zugehören scheint. Die Ursache für die Irrtümer des am Anfang erfahrenen und für Falschheit allein in Frage kommenden „Urteilsvermögens“<sup>53</sup> erweist sich als eine doppelte: nämlich das Zusammenspiel von Verstand und Wille bzw. Erkenntnisvermögen

---

<sup>49</sup> Vgl. Betz, 2011, *Der klassische Cartesische Zirkel*, 153 ff.

<sup>50</sup> M, 131.

<sup>51</sup> M, 152.

<sup>52</sup> M, 157.

<sup>53</sup> Vgl. M, 155.

und Vermögen der Wahl oder Entscheidungsfreiheit.<sup>54</sup> Weder der Verstand allein noch die Kraft des Wollens, beides Vermögen, die durch die nichtbetrügerische Natur Gottes garantiert sind, sind verantwortlich für das Irren, sondern

„allein daraus, dass ich – da der Wille sich weiter erstreckt als der Verstand – den Willen nicht innerhalb derselben Grenzen halte, sondern ihn auch bis zu den Dingen ausdehne, die ich nicht verstehe. Und da der Wille bei diesen Dingen unentschieden ist, wendet er sich leicht vom Wahren und Guten ab, und so irre und sündige ich.“<sup>55</sup>

Es ist eine Diskrepanz zwischen dem grenzenlosen göttlichen Intellekt der alles zeitgleich erfasst und dem langsam aufbauenden Urteilen des menschlichen Verstandes, wenn er nicht nur bei sich selbst, bzw seinen Ideen bleibt (bzw. wenn das weit gefasste „Denken“ sich dann doch beständig nach der Anschauung d.h. nach Empfindung und Einbildung richtet). Zugleich aber ist es der Wille, seine unendliche Kraft, göttergleich, seine Freiheit, als höchste Auszeichnung des Menschen als Ebenbild Gottes:

„Es ist allein der Wille oder die Freiheit der Entscheidung, die ich in mir als so groß erfahre, dass ich die Idee keines größeren erfasse (*quam tantam in me experior, ut nullius maioris ideam apprehendam*); so sehr, dass es vor allem die Freiheit ist, aufgrund deren ich verstehe (*intelligo*), dass ich ein gewisses Bild und ein Gleichnis Gottes darstelle.“<sup>56</sup>

Das grenzt an einen dritten Gottesbeweis. Im Willen bzw. der Entscheidungsfreiheit findet sich eine neues Argument für das Selbstverständnis des Denkers und implizit ein Beweis der wirkenden Kraft Gottes. Nun, mit der gleichen Einschränkung: Der Wille (oder die Freiheit) des Denkenden könnte als so groß erfahren werden, dass nichts Größeres möglich wäre, ohne dass diese Erfahrung sich notwendigerweise durch die Wirklichkeit bestätigen ließe. Immerhin handelt es sich hier um eine echte (Denk-) Erfahrung, oder eine dem Denken durch den Willen übertragene, nämlich die Apprehension der größten Idee anhand der Freiheit des Wollens. Und, ein weiterer raffinierter Gedanke Descartes: Charakteristisch für die unausweichliche Gewissheit dieser Erfahrung ist die Entschlossenheit. Es geht um eine mit der Freiheit durchaus kompatible innere Notwendigkeit, also eine, die hier nicht primär auf Argumente und Urteile zurückgreifen kann, sondern auf die

---

<sup>54</sup> Vgl. M, 151.

<sup>55</sup> M, 167.

<sup>56</sup> M, 165.

freie, d.h. klare und deutliche Ausweisung durch die Erfahrung, in Abwesenheit eines immer klaren und deutlich erfassenden Intellektes. Letzterer würde auch seinerseits keinen Zwang auf den Denkenden ausüben, sondern ihn lediglich von dem Gegenteil der Freiheit, der Unentschlossenheit, befreien:

„...und in der Tat verringern weder die göttliche Gnade noch die natürliche Erkenntnis jemals die Freiheit, sondern vermehren und stärken sie eher. Jene Unentschiedenheit aber, die ich erfahre, wenn kein Grund mich eher in die eine als in die andere Richtung drängt, ist der geringste Grad der Freiheit (...) sondern ein Zeichen des Mangels an Erkenntnis (...), denn wenn ich immer klar sehen würde, was wahr und gut ist, dann würde ich niemals nachdenken darüber, was für ein Urteil ich zu fällen oder welche Wahl ich zu treffen habe; und so könnte ich, obwohl ich völlig frei wäre, dennoch niemals unentschieden sein.“<sup>57</sup>

Doch ist es nicht nur der Wille, bzw. die Freiheit, soweit wir diesem Gedanken Descartes folgen, was so eine plötzliche Erfahrung im Denken bewirken kann: Gerade die Evidenz des im Denken Erfasste übt umgekehrt auch auf den Willen den Einfluss, der notwendig zur Entschlossenheit (Gewissheit) führt. Und so auch angesichts der hier als Beispiel aufgeführten Wahrheitsregel: In Abwesenheit irgendeines Zwanges oder „äußerer Kraft“ kann der Denker nicht anders urteilen, als dass „jenes, dass ich so klar verstand, wahr sei“. Und zwar ist es – analog der Erfahrung von Freiheit – die Erfahrung eines „großen Lichtes im Verstand“, aus dem sich „eine große Neigung im Willen ergab“<sup>58</sup>. Je entschlossener der Denker dadurch wurde, umso freier wurde er, d.h. weniger unentschieden angesichts der Richtigkeit seines Urteils.

Die epistemologische Konsequenz dieser Umkehr des Verhältnisses von „so groß“ erfahrenem Willen und dem langsam voranschreitenden Urteilen lautet, so besehen: Abwarten. Auch wenn nicht immer die Erfahrung eines plötzlichen „großen Lichtes im Verstand“ als nichtdiskursives Erlebnis von Wahrheit (oder Evidenz) dem Verstand eine klare und deutliche Wahrnehmung vermitteln kann, so können Irrtümer auf eine zweite Weise, so Descartes, vermieden werden. Man erinnere sich „des Urteils zu enthalten, so oft über die Klarheit einer Sache keine Klarheit herrscht“.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> M, 167.

<sup>58</sup> vgl. ebd.

<sup>59</sup> M, 175.

## 5. Klärung der Verhältnisse zwischen Ideen und Dingen. Die Würde der Idee und die mathematische Notwendigkeit des Seins

Der Frage nach dem Verhältnis zwischen den materiellen Dingen „außerhalb“ und den Ideen „innerhalb“ des Denkenden (deren Ähnlichkeit nicht verifiziert werden kann: es kann sich um bloße Einbildungen handeln) führt Descartes erneut zur Notwendigkeit der Annahme einer besonderen Idee, deren paradigmatische Funktion und deren Status unter Umständen auf eine Form der Existenz („Realität“: Sachhaltigkeit) verweise, deren Effektivität von dem Geist als unfehlbar wahr erfasst werden könnte. Doch jetzt sind angesichts der Wahrnehmung von Wahrheit einige Elemente hinzugefügt worden, (am wichtigsten dabei, die Mitwirkung des Willens in der Gestalt der Freiheit zur Entschlossenheit). Dieser Zusatz wird im zweiten ontologischen Gottesbeweis auch mit Bezug auf die *Discours*-Variante entscheidend sein: Das Dreieck Descartes' bekommt eine wichtige Unterstützung, um die mathematische Analogie noch lebendiger und zwingender zu gestalten. Als erstes aber werden Ideen („Gestalten, die Zahl, die Bewegung und Ähnliches“) aufgezählt, deren „Wahrheit so offenkundig“ sei, dass sie, auf fast platonische Weise, sobald erfahren, nicht als neu Erlerntes, sondern als Erinnerungen an Bekanntes wahrgenommen werden: „d.h. als ob ich zum ersten Mal auf Dinge achtete, die schon lange in mir waren, wenn ich auch meinen geistigen Blick nicht früher auf sie gerichtet hatte.“<sup>60</sup> Mehr als das, dieses früher Bekannte hätte trotz des Beliebens (oder der Freiheit) dessen, der sie denken oder auch nicht denken kann, eine nicht von diesem erfundene, „eigene wahre und unveränderliche Natur (*natura, sive essentia, sive forma, immutabilis e aeterna, quae a me non effica est, nec a me mente dependet*)“<sup>61</sup>.

So geht es auch bei den Eigenschaften des Dreiecks, die nicht aus sinnlicher Erfahrung geschöpft wurden, um klare, rein geistige, aber vom Geiste des Denkers unabhängige Wesenheiten (ob das Wesen des Dreiecks, unveränderlich und ewig, eine Korrespondenz in die sinnliche Welt fand oder nicht, ändert nichts an der rein intelligiblen Qualität seiner Eigenschaften), die der Denker „ob ich will oder nicht“<sup>62</sup>, notwendig anerkennen muss.

Und eben diese Bestätigung der mathematischen Klarheit der Erkenntnis durch das „ob ich will oder nicht“ des Denkers, die „Willensneigung“, die keine Unentschiedenheit, sondern höchste Entschlossenheit fordert und sich als Freiheit zur Wahl auswirkt und Gewissheit schafft, wird hier zusätzlich zu der Dreiecksanalogie

---

<sup>60</sup> M, 181.

<sup>61</sup> M, 180-181.

<sup>62</sup> M, 183.

(die Existenz kann ebenso wenig vom Wesen Gottes getrennt werden, wie vom Wesen des Dreiecks seine Eigenschaften) zum Argument für die ontologische Dringlichkeit Gottes. Es ist *die Sache selbst*, die vom Denkenden die Anerkennung verlangt, so, dass dessen Willkür gebrochen und seine Freiheit sich in der unerschütterlichen Entschlossenheit zur Sache manifestiert und keine Möglichkeit der Einbildung mehr zulässt. Als Erwiderung auf die vermuteten Sophismen<sup>63</sup> angesichts der Trennbarkeit der Existenz vom Wesen Gottes versichert Descartes:

„Nicht, dass mein Denken das bewirkte, d.h. irgendeiner Sache irgendeine Notwendigkeit auferlegte, sondern im Gegenteil, weil die Notwendigkeit der Sache selbst, nämlich der Existenz Gottes, dazu bestimmt, das zu denken: denn es steht mir nicht frei, Gott ohne Existenz zu denken (...) wie es mir freisteht, mir ein Pferd mit oder ohne Flügel einzubilden“.<sup>64</sup>

Das Scheidungskriterium zwischen Einbildung und dem mit geistigem Blick klar erkannte Paradigma lässt sich vom Denker jeweils erfahren: nämlich in der Doppelung zwischen Verstand und Wille, als epistemische und ontologische Nötigung durch die Sache selbst.

## **6. Gewissheit durch Differenz? Dualismus. Fazit der *Meditationen* zur Unterscheidung von Körperlichem und Geistigem und der Unsterblichkeit der Seele**

Der letzte Schritt der fünften Meditation stellte die völlige Bejahung dessen dar, was früher als Wahrheitsregel – ausgehend von dem unerschütterlichen Fundament des *Ich denke, ich existiere* innerhalb der Denkmodi – zwar galt, aber nicht uneingeschränkt auf die ausgedehnte Natur angewendet werden konnte. Dass sich zwangsläufig immer wieder ergebe, „dass nur die Dinge überzeugen, die ich klar und deutlich wahrnehme (*percipio*)“<sup>65</sup>, „dass ich mich in Dingen, die ich auf transparente Weise verstehe (*perspicuo intelligo*), nicht irren kann“<sup>66</sup>, führt sogar zur vom *Discours* her wiederholten, aber deutlich mutiger formulierten Behauptung: „denn auch wenn ich träume – wenn etwas für meinen Verstand evident ist, dann ist es gewiss ganz und gar wahr“.<sup>67</sup> Deshalb kann auch der letzte argumentative

---

<sup>63</sup> M, 185-187.

<sup>64</sup> M, 189.

<sup>65</sup> M, 193.

<sup>66</sup> M, 197.

<sup>67</sup> M, 199.

Durchgang durch die Existenz materieller Dinge (einschließend des eigenen Körpers) ausgeführt werden, deren Gewissheit nun nicht mehr zu hinterfragen ist – zumindest was ihren intelligiblen Charakter betrifft, bzw. inwieweit sie Objekte der reinen Mathematik sein könnten.

Dabei bleibt nur noch zu klären, was der Einbildung qua „gewisse Anwendung des Erkenntnisvermögens auf den Körper“<sup>68</sup> im Vergleich zu dem zu Klarheit und Deutlichkeit verpflichteten Verstand zugemutet werden kann und auch was in Bezug auf die Sinneswahrnehmung mit Sicherheit zu behaupten wäre. Die ersten Ergebnisse zeigen deutlich, dass Einbildung nicht notwendig sei für „das Wesen meines selbst d.h. meines Geistes, denn auch wenn ich sie nicht hätte, bliebe ich ohne Zweifel nichtsdestoweniger derselbe, der ich jetzt bin“.<sup>69</sup> Es folgt daraus, dass Einbildung zum Körper gehört und unter die Dinge fällt, die von der *res cogitans* durchaus verschieden sind. Der Mechanismus der Erkenntnis stellt sich demnach so dar: Solange sich der Geist auf sich selbst richtet, bezieht er sich auf seine Ideen. Wenn er sich hingegen auf den Körper bezieht, dann wäre sein Bezug (Anschauung) zu einem „etwas“, was einer Idee irgendwie konform wäre. Dieses Etwas kann entweder ein vom Geist Verstandenes oder ein über die Sinne Wahrgenommenes sein. Dies aber sei letztlich ein Hinweis auf die Möglichkeit und nicht auf die Notwendigkeit der Existenz eines Körpers.<sup>70</sup> Die Untersuchung der Empfindung ergibt ähnlich, dass der Glaube an die Korrespondenz äußerer Eindrücke mit Ideen nicht aufrecht zu erhalten sei. Gegen die Hypothese eines unbekanntes Vermögens, das die Ideen der Außerdinge ohne Rücksicht auf den Willen des Denkenden produziere, kann kein Einwand mit Hilfe der Prüfung von Anschauungen vorgebracht werden.<sup>71</sup> Was allein zuversichtlich bleibt, ist, wie wir aus der zweiten Meditation wissen, dort aber nur aus dem Zweifel heraus, der Geist. So wirkt es nicht überraschend, wenn Descartes nochmals als Argument seiner klaren und deutlichen und also wahren Erkenntnis, dass der Geist vom Körper unterschieden sei, den abermals bewiesenen Gott anführt. Aber seltsamerweise nur, um die Möglichkeit der Erkenntnis zu unterstützen und die Notwendigkeit seiner Mitwirkung bei dieser Unterscheidung zurückzunehmen:

„Da ich ja weiß dass alles, was ich klar und deutlich verstehe, in der Weise von Gott geschaffen werden kann, wie ich es verstehe, ist es hinreichend, dass ich eine Sache klar und deutlich verstehen kann, um gewiss zu sein, dass die eine von der anderen verschieden ist, *weil sie wenigstens von Gott*

---

<sup>68</sup> M, 201.

<sup>69</sup> M, 205.

<sup>70</sup> Vgl. ebd.

<sup>71</sup> Vgl. M, 215.

*gesetzt werden kann; und es kommt nicht darauf an, durch welche Macht dies geschehen könnte, um sie als verschieden zu beurteilen (...) Und obwohl ich vielleicht (oder eher, wie ich gleich sagen werde, gewiss) einen Körper habe, der mit mir sehr verbunden ist, ist es – weil ich dennoch auf der einen Seite eine klare und deutliche Idee von mir selbst habe, sofern ich nur ein denkendes, nicht ausgedehntes Ding bin, und auf der anderen Seite die deutliche Idee eines Körpers, sofern es nur ein ausgedehntes, nicht denkendes Ding ist – gewiss, dass ich von meinem Körper wirklich unterschieden bin und ohne ihn existieren kann.“<sup>72</sup>*

Gewissheit durch Unterscheidung? Das Beurteilen des Unterschiedes (so lange dieser als möglicher, durch Gott garantiert ist) bedarf keiner höheren Macht als der Deutlichkeit der Erkenntnis der Idee. Wo die zweite Meditation noch durch das Zweifeln hindurch lediglich die leichtere Erkennbarkeit des Geistes durch sich selbst und nicht die reale Unterscheidung bewiesen hatte (und die Existenz des Körpers eine in Bezug auf den Geist eher negative war: der Leib hätte eine durch den großen Betrüger hervorgerufene Einbildung sein können), ist es jetzt soweit, dass die Würde der Idee sich gegen die körperliche Materialität des Bildes souverän behaupten lässt. Wenn Gott für die Möglichkeit der Erkenntnis garantiert und auch nicht durchgehend betrügt, ist es angesichts der Präsenz deutlicher Ideen immer gewiss, dass sie wahr sind, und die körperliche Welt ist auch gerettet. Teilweise zumindest:

*„Und daher existieren körperliche Dinge. Sie existieren vielleicht nicht alle ganz so, wie ich sie mit dem Sinn erfasse, aber zumindest ist all jenes in ihnen, was ich klar und deutlich verstehe, d.h. alles, allgemein betrachtet, was im Objekt der reinen Mathematik enthalten ist.“<sup>73</sup>*

Und die Unsterblichkeit der Seele? Descartes hatte in seiner *Synopsis* als das „Erste und Wichtigste, was erforderlich ist zur Erkenntnis der Unsterblichkeit der Seele“ angekündigt, „dass wir einen Begriff der Seele bilden, der möglichst transparent und von jedem Begriff des Körpers völlig verschieden ist“.<sup>74</sup> Es gibt keinen eigenständigen Begriff von der Seele in Descartes *Meditationen*, die darauf bedacht sind, alles Körperliche von dem Geist fernzuhalten und somit *mens sive anima sive intellectus* auf das *cogito* zu reduzieren. Auch gibt es kein anderes Argument für die Unsterblichkeit, als das mögliche Weiterbestehen des Geistes nach dem Ableben, dank der Unterscheidung vom Körper. Sie sind verschiedene, gleichsam entgegengesetzte

---

<sup>72</sup> M, 217. Meine Hervorhebung.

<sup>73</sup> M, 223.

<sup>74</sup> M, 45.

Substanzen: entweder denkend *oder* ausgedehnt, unteilbar *oder* teilbar, ontologisch-notwendig, mathematisch ideell *oder* lediglich verworrene, an geometrisch aufgebauten Skeletten aufgehängte Akzidentien. Noch nie war die Kluft so groß zwischen Körper und Geist<sup>75</sup>.

## **7. Descartes und das Leib-Seele-Problem... Skizze einer phänomenologischen Weiterführung**

*„Cartesius gilt zu Recht für den Vater der neueren Philosophie, zunächst und im Allgemeinen, weil er die Vernunft angeleitet hat, auf eigenen Beinen zu stehen, indem er die Menschen lehrte, ihren eigenen Kopf zu gebrauchen, für welchen bis dahin die Bibel einerseits und der Aristoteles andererseits funktionierten“ (...).*

*Arthur Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, SW IV, 11*

Platon war ebenso wenig Platoniker wie Aristoteles Scholastiker oder Kant ein Kantianer. Dass Descartes selbst nicht der Cartesianer war, für den er gehalten wurde, geht aus den Querelen mit seinen ersten Lesern hervor, und er hätte sich womöglich auch gewundert, wenn er die heutige Literatur zu seinem Werk lesen würde. Es ist eine Binsenweisheit: Die Wirkungsgeschichte entgleitet dem Denker und führt sein Gedachtes in die verschiedensten Richtungen, die mitunter weit weg voneinander und von den ursprünglichen Intentionen liegen können. So kann man in Aristoteles den Urahn der Phänomenologie ebenso wie den ersten analytischen Impuls nachweisen; im Nachhinein finden alle Geschichten ihre Berechtigung. Oder, mit den Worten Heideggers: „Beweisen läßt sich alles.“<sup>76</sup> Heidegger selbst hat Descartes verantwortlich gemacht für alle philosophischen Katastrophen: die Verfehlung der Interpretation von Welt, Seinsvergesessenheit, die Metaphysik des Technisch-Funktionalen, das rechnende Denken, letztlich das Ge-Stell. Vor allem aber ist das vorstellende Denken der gefährliche Mechanismus, durch den das Sein verbildlicht, arretiert und das Seiende vergegenständlicht wird. So heißt es in *Die Zeit des Weltbildes*:

---

<sup>75</sup> Auf eine dennoch bedeutende und positive Entwicklung der Auffassung über die Leiblichkeit macht Lehel Markó aufmerksam: über die Identifizierung des Körpers mit der Person wird der persönliche Leib zum Ausdruck eines homogenen Selbst. Siehe dazu Lehel Markó, *Corps et individualité chez Descartes*, in *Studia universitatis Babeş Bolyai Philosophia* No.1/2009, pp.111-122.

<sup>76</sup> Heidegger, M. *Zürcher Seminar*, Aussprache mit Martin Heidegger am 6. November 1951, Gesamtausgabe Band (von nun an GA)15, 425-439, 425.

„Diese Vergegenständlichung des Seienden vollzieht sich in einem Vorstellen, das darauf zielt, jegliches Seiende so vor sich zu bringen, daß der rechnende Mensch des Seienden sicher und d.h. gewiß sein kann. Zur Wissenschaft als Forschung kommt es erst dann, und nur dann, wenn die Wahrheit zur Gewißheit des Vorstellens sich gewandelt hat. Erstmals wird das Seiende als Gegenständlichkeit des Vorstellens und die Wahrheit als Gewißheit des Vorstellens in der Metaphysik des Descartes bestimmt.“<sup>77</sup>

Descartes selbst scheint von dem Vorstellen bzw. dem Einbilden nicht viel gehalten zu haben. Mehrmals weist er darauf hin, dass er, um zu denken, keine Bilder braucht. Der Verstand erblickt zwar, doch die Figuren, Formen und Ideen haben eine eigene Existenz, unabhängig vom Denkenden. Aber Heidegger hat wirkungsgeschichtlich recht, denn der große Denker des Vorstellens Arthur Schopenhauer (den übrigens Heidegger verachtet) hält Descartes für einen Vorreiter seines eigenen Werkes und sieht in ihm die zentrale Wende der Neuzeit, den absoluten Traditionsbruch: „Genau betrachtet ist sein berühmter Satz das Äquivalent dessen, von welchem ich ausgegangen bin: >Die Welt ist meine Vorstellung.<“<sup>78</sup>

Das Vorstellen ist für Schopenhauer das Gefängnis, wo das Erkennen – abschätzig „Charakter der Tierheit“<sup>79</sup> genannt –, unterworfen dem Satz vom Grund, seine Argumentationsnetze spinnt. Gefangen bliebe der Wissenschaftler, „geflügelter Engelskopf ohne Leib“<sup>80</sup>, und ebenfalls bodenlos seine erklärende Wissenschaft, gäbe es nicht die ganz andere Erkenntnis<sup>81</sup>, die „*toto genere*“ von der des Verstandes verschieden wäre: die Erkenntnis durch den Leib, die unmittelbare Manifestation des Willens, des Dinges an sich<sup>82</sup>.

Die von Descartes scharf gezogene Trennungslinie zwischen Seele und Leib, Geist und Körper verschiebt sich bei Schopenhauer zwischen den zwei Weisen des Erkennens, um sich aber in den „Weltknoten“, dem Wunder *kat'exochen*, den Leib, zu verknoten, zu einem einzigen in sich gedoppelten (von einer Differenz durchzogenen)

<sup>77</sup> Heidegger, M. *Die Zeit des Weltbildes*, in: *Holzwege*, Gesamtausgabe Band 5, Frankfurt am Main 1977, 75-113, hier GA 5, 87.

<sup>78</sup> Schopenhauer, A., *Parerga und Paralipomena I*, Sämtliche Werke Band IV, Hg. W.Frhr. von Löhneysen, Stuttgart/Frankfurt am Main, 1986, 12-13.

<sup>79</sup> Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Sämtliche Werke Band I, Hg. W.Frhr. von Löhneysen, Stuttgart/Frankfurt am Main, 1986, 53.

<sup>80</sup> Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Sämtliche Werke Band I, Hg. W.Frhr. von Löhneysen, Stuttgart/Frankfurt am Main, 1986, 156.

<sup>81</sup> Vgl. Noveanu, A., *Erkenntnis, doppelte* in: Schubbe, D, Lemanski, J. (Hg.) *Schopenhauer-Lexikon*, Paderborn 2021, 96-97.

<sup>82</sup> Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Sämtliche Werke Band I, Hg. W.Frhr. von Löhneysen, Stuttgart/Frankfurt am Main, 1986, 170.

Erkenntnis- und Willenssubjekt, in dem, die beiden „Hälften“ der Welt, die Welt als Wille und die Welt als Vorstellung zusammenfinden können.

Von Descartes lernt Schopenhauer aber vor allem den Ausgangspunkt der Wissenschaft: Evidenz. Was Descartes als „geistigen Blick“ von der sinnlichen Anschauung scharf getrennt hatte und in den Rationalismus als intellektuelle Anschauung<sup>83</sup> eingeht, wird von Schopenhauer auch unter der Bedingung, dass „alle Anschauung intellektuell“<sup>84</sup> sei, folgendermaßen aufgenommen:

„Da alle Beweise Schlüsse sind, so ist für eine neue Wahrheit nicht zuerst ein Beweis, sondern unmittelbare Evidenz zu suchen, und nur so lange es an dieser gebricht, der Beweis einstweilen aufzustellen. Durch und durch beweisbar kann keine Wissenschaft seyn; so wenig als ein Gebäude in der Luft stehn kann: alle ihre Beweise müssen auf ein Anschauliches und daher nicht mehr Beweisbares zurückführen. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht und wurzelt auf der anschaulichen Welt. Alle letzte, d.h. ursprüngliche Evidenz ist eine anschauliche: dies verräth schon das Wort.“<sup>85</sup>

Schopenhauer kennt aber neben der Unmittelbarkeit der anschaulichen Evidenz auch die Unmittelbarkeit des Leibes, eine grauenvolle Unmöglichkeit für Descartes. Diese unmittelbare Gewissheit der im Leib verspürten Willensregung hat von der Sache her eine andere Form von Evidenz: Dies, ohne den Willen jemals mit dem Leib zu identifizieren, hatte Descartes bereits gespürt, als er das Zusammenwirken von Verstand und Wille im Urteil erörtert hatte. Für Schopenhauer bleibt die Evidenz zwar anschaulich und daher (mit Ausnahme der „rein-sinnlichen, mathematischen Anschauung“!) intellektuell, sie berührt aber unmittelbar das Individuum kurz vor seinem Auseinanderfallen in Argumentationsketten, in dem Schema von „Subjekt“ und „Objekt“, um sofort, in Vorstellung umgewandelt, zu zerfallen. Es gibt keine leibliche Evidenz, außer der mathematischen, die sich jemals dem Verstand übersetzen ließe, ohne dabei ihr Eigenstes zu verlieren. Diese Unterscheidung bzw. Doppelung im Erkennen folgt aber nur bedingt der cartesischen Trennung des Intellektuellen vom Körperlichen, denn Schopenhauers Leib ist alles andere als eine Maschine: Er begehrt, er verfolgt seine blinden Ziele. Der Wille, d.h. der Leib, wird für Schopenhauer zur Wahrheit schlechthin: ein Abgrund. Jeder Versuch, diesen intellektuell zu überqueren,

---

<sup>83</sup> Hagmann, M., *Descartes in der Auffassung durch die Historiker der Philosophie-Zur Geschichte der neuzeitlichen Philosophiegeschichte*, Winterthur, 1955, hier insbesondere Descartes in der deutschen Philosophiehistorie vor Kant, 57 ff.

<sup>84</sup> Das gehört zu Schopenhauers Kant-Kritik. Mit einer sehr wichtigen Ausnahme, nämlich der „rein-sinnlichen, mathematischen Anschauung“ In: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 108.

<sup>85</sup> *Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung*, 113.

versetzt den Denkenden in eine Traumwelt: die intellektuelle Welt, die Welt der Vorstellungen, die der Kausalität gehorchen, sind „Maja“, sind für Schopenhauer Verschleierungen des Seins und, sobald diese zerrissen, ein Nichts.

Es ist bemerkenswert, wie stark die Evidenzproblematik, d.h. die eines unmittelbaren Wissens, die Geister in der Philosophiegeschichte geschieden hat: von Platons Berühren der ‚Sache selbst‘ (auto, *αὐτὸ, monoeides, μονοειδές*), über Kants Empörung angesichts jeder Form intellektueller Anschauung oder Eingebung in seiner Schrift *Von dem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*<sup>86</sup> bis zum Skandal einer evidenzbasierten strengen Wissenschaft, der Phänomenologie Husserls. Dass der Moment der unmittelbaren Erkenntnis von nicht weiter zu begründenden Elementarteilchen, den *stoicheia, στοιχεῖα*, etwas von einem „Traum“ enthält, bezeugt Sokrates Erzählung im *Theaitetos*, der ersten epistemologischen Auseinandersetzung der Philosophiegeschichte. Und es ist auch kein Zufall, dass die erste These des Mathematikers Theaitetos lautet: Wissen ist Wahrnehmung.<sup>87</sup> Dass die klare und deutliche Wahrnehmung zugleich intellektuelle Anschaulichkeit vermittelt, bleibt der Traum des Mathematikers. Descartes zieht es vor, das Schauen dem Intellekt vorzubehalten und die sinnliche Anschauung nur so lange zu dulden, als ein gütiger Gott und die Mathematik es zulassen.

Umso wichtiger, wenn ein weiterer von der Mathematik herkommender Denker, Edmund Husserl, auch ein interessierter Leser Schopenhauers<sup>88</sup>, die Evidenz wieder in die Philosophie einführt: dass eben diese von Descartes verworfene, von Schopenhauer von jeder Dursichtigkeit ausgeschlossene Leiblichkeit dabei zentral wird und wie sie sich – gerade in ihrer Räumlichkeit – auf das Denken auswirkt, ist bleibende Beschäftigung der Phänomenologie.<sup>89</sup> Descartes Leistung besteht dabei vor allem darin, der phänomenologischen Reduktion durch seinen Zweifel den Weg zur „größten aller Entdeckungen“<sup>90</sup> zu bahnen: der transzendentalen Subjektivität. Allerdings, mit einer großen Einschränkung zugleich:

---

<sup>86</sup> Kant, I. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, Schriften zur Metaphysik und Logik 2, Werkausgabe Band VI, Frankfurt am Main 1996, 377-397.

<sup>87</sup> vgl. *Theaitet*, 151 e-186 e, Platon, *Theaitet*, Griechisch-Deutsch, übers. v. E. Martens, Stuttgart 1981.

<sup>88</sup> vgl. Alloa, E., Bedorf, T., Grüny, C., Klass, T.N. (Hg.), *Leiblichkeit*, Tübingen 2012, hier Emmanuel Alloa/Natalie Depraz, *Edmund Husserl- „Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding“*, 13.

<sup>89</sup> vgl. Waldenfels, B. *Metamorphosen des Cogito. Stichproben französischer Descartes-Lektüre*, in: Niebel, W. F., Horn., A. Schnädelbach, H. (Hg.), *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, Frankfurt am Main 2000, 345-368.

<sup>90</sup> Husserl, E. *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 2012, 26.

„Leider geht es so bei Descartes, mit der unscheinbaren, aber verhängnisvollen Wendung, die das Ego zur *substantia cogitans*, zur abgetrennten menschlichen *mens sive animus* und zum Ausgangsglied für Schlüsse nach dem Kausalprinzip, kurzum der Wendung, durch die er zum Vater des (...) widersinnigen transzendentalen Realismus geworden ist. All das bleibt uns fern, wenn wir dem Radikalismus der Selbstbesinnung und somit dem Prinzip reiner Intuition oder Evidenz getreu bleiben (...)“<sup>91</sup>

Dass die primordiale Sphäre der transzendentalen Subjektivität für Husserl keine solipsistische Denkkonstruktion darstellt, sondern von einer leiblich-lebendigen Urstiftung durchzogen wird, bezeugt die „immerfort lebendige“ Gegenwart des urstiftenden Originals<sup>92</sup>. Vor der eigentlichen Wahrnehmung des Anderen sind Ego und Alter Ego „immerzu und notwendig in ursprünglicher Paarung“<sup>93</sup> gegeben. Was für eine seltsame Verknötung im „Leib-Körper“<sup>94</sup>, und für welche weiteren poetischen Ausdrücke und Beschreibungen<sup>95</sup> dieses schwer zu fassende Phänomen der Leiblichkeit noch sorgen würde!

So könnte man mit Husserl sagen, dass Descartes nicht nur vor der Eingangstür zur transzendentalen Subjektivität stand, die er mit seiner Reduktion der Außenwelt und dem Gedanken der Evidenz eröffnete, derer Sphäre aber nie betrat, sondern auch vor der Tür zur transzendentalen Leiblichkeit: die Tür des als *solus ipse* vorstellenden Denkers zurück zur lebendigen Welt.

Descartes mag wohl der Traditionsbrecher gewesen sein, für den ihn die Welt und er sich selbst hielt: Es meldet sich aber gerade in der Kontinuität des unhinterfragt gebliebenen Wissens um die wirkende Kraft des Ideenkosmos und der ewig unveränderlichen Natur der mathematischen Gegenstände ein Glaube, den er mit Platon als dem Mathematiker und dem Philosophen teilte und den Kant durchaus irritierte: dass das Sehen mit dem Auge des Geistes nicht nur möglich, sondern die einzig zuverlässige Weise des Sehens bleibe.

Dass der geistige Blick keineswegs eine bloße Metapher sei, weiß Heidegger selbst: „Das Denken ist ein Er-hören, das erblickt.“<sup>96</sup> Nichts lag Platon – und auch Descartes – ferner, als den Anblick von Ideen, Zahlen und andere *timiotera τιμιότερα* für bloße Bilder, Einbildungen oder Vorstellungen zu halten. Platons

<sup>91</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, 9.

<sup>92</sup> Husserl, E. *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 2012, 111.

<sup>93</sup> ebd.

<sup>94</sup> ebd.

<sup>95</sup> Vgl. Merleau-Pontys *chair*, s. insbesondere *Die Verflechtung-der Chiasmus* in Merleau-Ponty, M. übers. v. Giuliani, R., Waldenfels, B. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 2004 172 ff.

<sup>96</sup> Heidegger, M. *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe Band 10, Frankfurt am Main, 1997, 69.

Dialektik übte das Sehen von Ideen über Worte und Descartes' Dreieck durfte ein eigenes Sein unabhängig von der Existenz des Denkers zugesprochen werden. Heidegger war in seiner Destruktion der Geschichte der Metaphysik vielleicht zu voreilig, als er Platons Idee für das erste Zeichen des Verfalls des griechischen Denkens verantwortlich machte und als er, Descartes' Bemühungen der Idee gegenüber zum Trotz, ihm das Denken als bloßes Vorstellen unterstellte. Und noch ein drittes Mal: als er in Nietzsche, einem anderen großen Denker des Leibes, die Vollendung der bei Descartes ansetzenden Willensmetaphysik hineininterpretierte. Das aber ist nur eine Art, die Geschichte nach Descartes zu erzählen. Mit einer durchaus von Heidegger gelernten Geste plädiert Michel Henry für die Wiederholung, diesmal einer anderen, unsichtbaren, „unterirdischen“ Geschichte, die von *idea* und *repraesentatio* getragen werden könnte.

„Après tout  $\text{ιδέα}$ , repraesentatio, etc., sont les avatars de la vérité grecque; pour être sa déformation ou son occultation, ils procèdent d'elle – ils sont beaucoup plus proches d'elle peut-être en fin de compte que ce qu'avaient en vue ces penseurs d'un autre commencement que sont Descartes, Schopenhauer et Nietzsche, et quelques autres sans doute ...“<sup>97</sup>

## BIBLIOGRAPHIE

- Alloa, E., Bedorf, T., Grüny, C., Klass, T.N. (Hg.), *Leiblichkeit*, Tübingen 2012.
- Alloa, E. / Depraz, N., *Edmund Husserl- „Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding“* in Alloa, E., Bedorf, T., Grüny, C., Klass, T.N. (Hg.), *Leiblichkeit*, Tübingen 2012, 7-22.
- Beckermann, A., *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung in die Philosophie des Geistes*, Paderborn 2011.
- Betz, G., *Descartes' »Meditationen« Ein systematischer Kommentar*, Stuttgart 2011.
- Descartes, R., *Discours de la Méthode*, Französisch-Deutsch, übers. v. C. Wohlers, Hamburg 2011.
- Descartes, R., *Meditationes de Prima Philosophia/Meditationen über die Erste Philosophie*, Lateinisch/Deutsch, übers. v. A. Schmidt, Stuttgart 2020.
- Hagmann, M., *Descartes in der Auffassung durch die Historiker der Philosophie-Zur Geschichte der neuzetlichen Philosophiegeschichte*, Winterthur, 1955.

---

<sup>97</sup> Henry, M., *Heidegger, Descartes, Nietzsche. Schopenhauer et le »courant souterrain« de la métaphysique*, in: Regehly, T., Schubbe, D. (Hg.), *Schopenhauer und die Deutung der Existenz*, Stuttgart 2016, 137-146.

- Heidegger M. *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 9, Frankfurt am Main, 1976.
- Heidegger M. *Nietzsche*, Gesamtausgabe Band 6.1. und Band 6.2, Frankfurt am Main, 1996.
- Heidegger M. *Nietzsche*, Gesamtausgabe Band 6.1. und Band 6.2, Frankfurt am Main, 1997.
- Heidegger, M. *Zürcher Seminar*, Aussprache mit Martin Heidegger am 6. November 1951, Gesamtausgabe Band 15, 425-439.
- Heidegger, M. *Die Zeit des Weltbildes*, in: *Holzwege*, Gesamtausgabe Band 5, Frankfurt am Main 1977, 75-113.
- Heidegger, M. *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe Band 10, Frankfurt am Main 1997.
- Henry, M., *Heidegger, Descartes, Nietzsche. Schopenhauer et le »courant souterrain« de la métaphysique*, in: Regehly, T., Schubbe, D. (Hg.), *Schopenhauer und die Deutung der Existenz*, Stuttgart 2016, 137-146.
- Husserl, E. *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 2012.
- Kant, I. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, Schriften zur Metaphysik und Logik 2, Werkausgabe Band VI, Frankfurt am Main 1996, 377-397.
- Koch, D. *Das schönste Band und die Analogia. Zu Platons »Timaios« 31b-32 c*, in: Noveanu, A. Koch, D. Weidtmann, N. (Hg.) *Analogie. Zur Aktualität eines philosophischen Schlüsselbegriffs*, Baden-Baden 2023, 103-111.
- Lehel Markó, *Corps et individualité chez Descartes*, in *Studia universitatis Babeş-Bolyai Philosophia No.1/2009*, pp. 111-122.
- Niebel, W. F., Horn., A. Schnädelbach, H. (Hg.), *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, Frankfurt am Main, 2000.
- Noveanu, A., »Das Wunder schlechthin«. *Vom Leibverständnis Schopenhauers zur analogischen Apperzeption in Husserls »V.Cartesianische Meditation«*, in: Regehly, T., Schubbe, D. (Hg.), *Schopenhauer und die Deutung der Existenz*, Stuttgart 2016, 46-65.
- Noveanu, A., *Erkenntnis, doppelte* in: Schubbe, D, Lemanski, J. (Hg.) *Schopenhauer-Lexikon*, Paderborn 2021, 96-97.
- Merleau-Ponty, M. übers. v. Giuliani, R., Waldenfels, B. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 2004.
- Platon, *Theätet*, Griechisch-Deutsch, übers. v. E. Martens, Stuttgart 1981.
- Platon, *Symposion*, Werke Band 3, übers. v. F. Schleiermacher, Darmstadt, 2011.
- Platon, *Symposion*, übers. v. B. Zehnpfennig, Meiner 2000.
- Regehly, T., Schubbe, D. (Hg.), *Schopenhauer und die Deutung der Existenz*, Stuttgart 2016
- Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Sämtliche Werke Band I, Hg. W.Frhr. von Löhneysen, Stuttgart/Frankfurt am Main, 1986.
- Schopenhauer, A., *Parerga und Paralipomena I*, Sämtliche Werke Band IV, Hg. W.Frhr. von Löhneysen, Stuttgart/Frankfurt am Main, 1986.
- Schubbe, D, Lemanski, J. (Hg.) *Schopenhauer-Lexikon*, Paderborn 2021.

