

Descartes nachgedacht

Herausgegeben von
Andreas Kemmerling und Hans-Peter Schütt



30203 G



Inhalt

<i>Vorwort</i>	1
RAINER SPECHT	
Pragmatische Aspekte der cartesianischen Metaphysik	6
ANDREAS HÜTTEMANN	
Die <i>Meditationen</i> als Abhandlung über die Sinneswahrnehmung	24
DOMINIK PERLER	
Cartesische Emotionen	51
ANDREAS KEMMERLING	
Die Bezweifelbarkeit der eigenen Existenz	80
KONRAD CRAMER	
Descartes antwortet Caterus: Gedanken zu Descartes' Neubegründung des ontologischen Gottesbeweises	123
HANS-PETER SCHÜTT	
Kant, Cartesius und der „sceptische Idealist“	170
<i>Literaturverzeichnis</i>	200
<i>Stellenregister</i>	204
<i>Namenregister</i>	206

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Descartes nachgedacht / hrsg. von Andreas Kemmerling und Hans-Peter Schütt. – Frankfurt am Main : Klostermann, 1996

ISBN 3-465-02853-8

NE: Kemmerling, Andreas [Hrsg.]

© Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 1996
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier © ISO 9706

Druck: Weihert-Druck GmbH, Darmstadt

Printed in Germany

zuvor, in der *II. Meditation*, war er aus seinem Großen Zweifel zur ersten Gewißheit gelangt, zur Gewißheit seiner eigenen Existenz. Diese besteht in der Unbezweifelbarkeit des Satzes (oder des Inhalts des Satzes) „Ich existiere“. Schon in der *II. Meditation*, in unmittelbarem Anschluß an diese Einsicht, hatte Descartes darauf hingewiesen, daß diese Gewißheit in gewisser Hinsicht unvollkommen ist. Denn er weiß nicht zu sagen, was genau das Wort „ich“ eigentlich bedeutet beziehungsweise bezeichnet. Dennoch – obgleich er an dieser Stelle noch nicht genau weiß, wer oder was er ist – ist er sich dessen gewiß, daß er existiert. Die erste Gewißheit ist unvollkommen, was das genaue Verständnis ihres Inhalts angeht; sie schien aber vollkommen gewiß zu sein.

Daran ist nichts Außergewöhnliches. Denn man weiß ja vielerlei, dessen Inhalt man nicht vollkommen versteht. Man weiß, daß Hasen Lebewesen sind, ohne genau zu wissen, was Hasen und was Lebewesen sind. Erst recht weiß man, auch ohne ein genaues Wissen darüber, was Hasen sind, daß Hasen Hasen sind. Daß Hasen Hasen sind, ist unbezweifelbar; um dies einzusehen, braucht man nicht zu wissen, was genau Hasen sind.

Nicht anders stehen die Dinge beim „Ich existiere“. Jeder Denker kann um seine eigene Existenz wissen, ohne genau zu wissen, wer oder was er ist. Dennoch weiß jeder mit höchster Gewißheit, daß er existiert. In welchem Grade an Genauigkeit das verstanden wird, was gewußt wird, das ist eines; welchen Grad an Gewißheit etwas hat, das ist ein anderes. Manches wird sehr genau verstanden („Es gibt unendlich viele Primzahlwillinge“), ist aber nicht gewiß (weder gewiß wahr noch gewiß falsch); manch anderes ist zwar gewiß, wird aber nicht genau verstanden.

Wir müssen bei der Gewißheit also wenigstens zweierlei Graduierung auseinandertreten: Zum einen gibt es den Exaktheitsgrad des Gewußten, zum andern den Intensitätsgrad der Gewißheit. Der ersten Gewißheit in den Cartesischen *Meditationen* mangelt es von Anfang an an ersterem: Ihr genauer Inhalt ist dem Denker unbekannt, wie er sofort einräumt. Es mangelt dem Wissen um die eigene Existenz jedoch schwerlich an Gewißheits-

ANDREAS KEMMERLING

Die Bezweifelbarkeit der eigenen Existenz

Homo mensura can't do without staffage.

SAMUEL BECKETT

Im folgenden geht es um die Frage, wie der Cartesische Denker in den *Meditationen* seine eigene Existenz bezweifeln kann. Daß er es kann und tatsächlich tut, wird in der Sekundärliteratur, soweit ich sehe, fast immer übergangen oder sogar bestritten.¹ Bis zum 5. Abschnitt handelt die vorliegende Arbeit von jenem merkwürdigen Zweifel und davon, wie es dem Denker gelingen möchte, ihn zu hegen – zumal nach der „*Cogito ergo sum*“-Argumentation –, ohne damit einen flagranten Widerspruch zu begehen. Ich werde versuchen zu zeigen, daß er es kann und wie er es macht. Im Rest der Arbeit wird es darum gehen, wie Descartes den allgemeinen „metaphysischen“ Zweifel auflösen will, dessen Spezialfall jener an der eigenen Existenz ja nur ist. Im 6. Abschnitt verteidige ich Descartes gegen gewisse Zirkularitätsvorwürfe. Ganz am Ende geht es schließlich um einen feinen Unterschied, den Descartes zwischen verschiedenen Weisen des völligen Gewisseins ziehen möchte – ein Unterschied, der sich daraus ergeben soll, ob man die Existenz eines guten Gottes eingesehen hat oder nicht.

Worum geht es also? – Zu Beginn der *III. Meditation* stellt Descartes eine bemerkenswerte Überlegung an. Er wirft die Frage auf, ob das, was ihm gewiß ist,² auch wirklich wahr ist. Kurz

¹ Die einzige Ausnahme, die ich kenne, ist A. KENNY, *Descartes* (1968), 183 ff.

² Ja, tatsächlich gewiß ist und nicht nur gewiß zu sein scheint. – Bei den Dingen, in denen der Denker im Denken nicht auf die Sinne (inklusive bildliches Vorstellungsvermögen und Gedächtnis) angewiesen ist, kann es ihm nicht widerfahren, daß ihm etwas gewiß zu sein scheint, was ihm nicht gewiß ist (vgl. *II. Resp.*, AT VII, 146.5-10). Und nur um solche Dinge geht es im folgenden.

intensität. Jedenfalls klingt es im Text sehr danach, als sei in dieser Hinsicht ein Maximum erreicht:

Er täusche mich [er, der höchst mächtige Geist, der darauf aus ist, mich in möglichst allem zu täuschen], er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er es jedoch schaffen, daß ich nicht existiere, solange ich denke, daß ich existiere.³

Man muß sich vor Augen führen, was der Cartesische Denker an dieser Stelle mit seinen beschwörenden Worten behauptet. Absolut niemand, nicht einmal der denkbar mächtigste Betrüger könnte es zustandebringen, daß er – der Denker in den *Meditationen* – nicht existiert, solange er nur denkt, daß er existiert. Anders gesagt: Der Intensitätsgrad der Gewißheit, die der Denker von der eigenen Existenz hat, könnte nicht größer sein. Denn die Konstruktion jenes höchst mächtigen Betrügers ist von Descartes ja zu nichts anderem vorgesehen als gerade dazu, die äußerste Dehnung des Bereichs der bezweifelbaren Dinge anschaulich zu machen. Was auch unter dieser äußersten Dehnung nicht mehr in diesen Bereich hereinfällt, ist unbezweifelbar. Was ich auch dann noch glauben muß, wenn ich unterstelle, daß es ein böses, allmächtiges Wesen gibt, das es darauf anlegt, mich in möglichst allem zu täuschen, das ist so gewiß, wie es gewisser nicht sein könnte. Das ist die Idee, die hinter dem Auftritt des *genius malignus* in der *I. Meditation* steckt.

Also ist die Gewißheit der eigenen Existenz eine des höchsten Intensitätsgrads. — Dem Leser, der die beiden ersten *Meditationen* so liest, begegnet eingangs der *III. Meditation* eine arge Überraschung. Denn dort scheint es so, als wolle Descartes nun nachträglich doch noch, auch im Hinblick auf diese erste Gewißheit, Raum für Zweifel lassen, jedenfalls für eine gewisse, sei's auch sehr blasse Art des Zweifels. Ich werde den Beginn dieses Cartesischen Gedankengangs vereinfachend zusammenfassen und das Herzstück dann zitieren.

Der Denker stellt sinngemäß folgende Überlegung an: Wenn ich jetzt, seitdem ich mich dem Großen Zweifel ergeben habe,

³ *Med. ii.3, AT VII, 25⁸⁻¹⁰.*

einen schlichten arithmetischen Satz (wie z. B. „ $3+2=5$ “) bezweifelt habe, dann habe ich diesen Zweifel nur deshalb gehegt, weil es mir in den Sinn kam, es könnte einen Ganz Großen Betrüger geben. Solch ein Ganz Großer Betrüger könnte mich auch in den Dingen täuschen, die am augenfälligsten zu sein scheinen. Und nun zitiere ich ein Stück aus dieser Stelle:

Wann immer mir diese vorgefaßte Meinung von der Allmacht Gottes einfällt, muß ich einräumen, daß es ihm ein Leichtes ist, mich auch in den Dingen zu täuschen, die ich mit größter Evidenz einzusehen vermeine. Wann immer ich mich aber diesen Dingen selbst zuwende, die ich ganz klar zu perzipieren meine, bin ich von ihnen einfach derart überzeugt, daß aus mir spontan Folgendes herausprudelt:

Täusche mich, wer auch immer dazu in der Lage ist; niemals wird es ihm gelingen, daß ich nichts bin, solange ich ich denke, daß ich etwas bin. Er kann nicht bewirken, daß es jemals wahr sein wird, daß es mich nie gegeben hat, wo es doch jetzt wahr ist, daß es mich gibt. Er kann wohl auch nicht bewirken, daß $2 + 3$ mehr oder weniger als 5 sind. Und er kann auch nichts anderes von dieser Art bewirken — Dinge, in denen ich eine offenkundige Widersinnigkeit erkenne (*repugnantiam agnosco manifestam*).⁴

Der Denker redet in dem (von mir) eingerückten Textstück nicht mehr *in propria persona*. Er berichtet darüber, wie er zu reden geneigt ist, wenn er an gewisse Dinge – wie an das Faktum seiner eigenen Existenz oder an mathematische Banalitäten – denkt. Er nimmt nun kognitive Distanz ein zu dem, was er an Ähnlichlautendem in der *II. Meditation* geschrieben hat. Auch dort hieß es ja: „Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er es schaffen ...“. Descartes sagt nun, an der gerade zitierten Stelle, sinngemäß: „Dergleichen bricht spontan aus mir heraus, wenn ich an etwas denke, dessen Gegenteil mir widersinnig vorkommt. Aber muß etwas dieser Art allein deshalb schon wahr sein, weil aus mir diese wahrheitsbeteuernden Worte spontan herausbrechen?“ — Der Text geht so weiter:

Nun habe ich gewiß keine Veranlassung zu der Annahme, daß es einen Täuschergott gibt. Ich weiß ja nicht einmal, ob es überhaupt irgendeinen

⁴ *Med. iii.4, AT VII, 36⁸⁻²¹.*

Gott gibt. Mein Grund zum Zweifel [an den anscheinend völlig offenkundigen Sachverhalten] beruht allein auf jener Meinung [und zwar der erwähnten „vorgefaßten“ Meinung, es gebe einen allmächtigen Gott]; das ist ein sehr schwacher oder sozusagen metaphysischer Zweifelsgrund. Um jedoch auch diesen Zweifelsgrund zu beseitigen, muß ich möglichst bald untersuchen, ob es [einen] Gott gibt und ob er – wenn es ihn gibt – ein Betrüger sein kann. Denn solange ich das nicht weiß, scheint mir, werde ich über nichts anderes jemals echte Gewißheit (*placene certus*) haben können.⁵

Descartes skizziert hier folgende erkenntnistheoretische Schwierigkeit. Einerseits kann man manche Dinge einfach nicht bezweifeln; denn wann immer man über sie nachdenkt, kommt man alsbald unweigerlich dazu, ihr Gegenteil für widersinnig zu halten. Andererseits könnte es sein, daß man an diesen Dingen deshalb nicht zweifeln kann, weil man einfach so gebaut ist, daß man an ihnen nicht zweifeln kann; vielleicht ist die menschliche Zweifelsfähigkeit an diesen Stellen sozusagen konstitutionell unterentwickelt. Die uns unbezweifelbaren Dinge könnten dennoch falsch sein. – Die Schwierigkeit besteht also darin, daß man an gewissen Dingen einerseits nicht zweifeln kann; andererseits aber anscheinend doch.

Und hinter dieser Schwierigkeit liegt ein weitreichendes Problem: Wo verlaufen die Grenzen des Zweifels? Descartes hatte in den beiden ersten Meditationen dem Zweifel außerordentlich viel Raum zur Entfaltung gelassen. Er hatte dort eine Art Stufenleiter des Zweifels entwickelt – erste Stufe: vielleicht ist meine Sinneswahrnehmung defekt; zweite Stufe: vielleicht träume ich das alles nur; dritte Stufe: vielleicht werde ich von einem böswilligen allmächtigen Wesen an der Nase herumgeführt. Vielleicht, vielleicht, vielleicht – diese in Erwägung gezogenen Zweifelsgründe sind unter gewöhnlichen Umständen nicht sonderlich gravierend. Descartes nimmt sie zum Zwecke seiner philosophischen Betrachtungen dennoch möglichst ernst. Er tut mit wohl-

5 A.a.O., 362i-29. In den *Princ.* i.30. AT VIII-1, 16²⁴, bezeichnet Descartes diesen sog. metaphysischen Zweifel als den größten Zweifel. Es wird später (im 5. *Abschnitt*) deutlich werden, weshalb diese auf den ersten Blick schlecht miteinander verträglichen Charakterisierungen nicht unvereinbar sind.

überlegter Absicht so, als seien diese Zweifelsgründe ebenso gewichtig wie das, was gegen sie spricht (und das ist ja immerhin die ganze uns selbstverständliche Manier, in der wir leben). Es ist uns unter gewöhnlichen Umständen selbstverständlich, uns auf unsere Sinne zu verlassen. Wir denken nicht im Traum daran, unser gesamtes Leben für einen Traum zu halten. Und es würde die meisten von uns nicht kümmern, ob ein böser Dämon sie über die wirkliche Beschaffenheit der Welt täuscht; jedenfalls solange der Unterschied zwischen vermeintlicher und tatsächlicher Beschaffenheit der Welt für alle praktischen Zwecke keinerlei spürbaren Unterschied macht.

Aber die Umstände, in denen sich der Cartesische Denker befindet, sind erklärtermaßen nicht die gewöhnlichen. Er will an die Grenzen des möglichen Zweifels gehen, um von dort aus zu erkunden, ob es überhaupt etwas völlig Gewisses gibt. Ein solcher Zweifelsgrund soll im Rahmen dieser Betrachtungen so viel gelten wie ein starker. Dazu später mehr.

1. Die eigene Existenz: bezweifelbar?

Wie steht es nun um die Gewißheit der eigenen Existenz? In der *II. Meditation* schien alles ganz einfach und eindeutig. Descartes spricht dort, offenkundig mit Bezug auf das „Ich existiere“, von der gewissten und evidentesten aller Erkenntnisse („*cognitio, quam omnium certissimam evidentissimamque esse contendo*“).⁶ Das sind starke Worte. Aber dann taucht in der *III. Meditation* plötzlich doch ein sei's auch kleiner und blasser Zweifel auf, der offenbar auch das „Ich existiere“ miteinbegreift.

Wie ist das zu verstehen? Von der Möglichkeit, daß Descartes sich an diesen Stellen schlicht und ergreifend widerspricht, müssen wir absehen. Denn erstens würden wir damit bloß sagen, daß es da nichts zu verstehen, sondern einfach nur einen Widerspruch zu konstatieren gibt. Und zweitens wäre dieser Widerspruch zu krachend flagrant, als daß man ihn einem umsichtigen

6 *Med.* ii.4, AT VII, 25¹⁷ l.

und scharfsinnigen Denker wie Descartes zutrauen könnte — und dazu noch an einer wichtigen Stelle einer Schrift, die er von scharfsinnigen und keineswegs nur wohlmeinenden Kritikern unterschiedlichster intellektueller Provenienz sozusagen öffentlich kommentieren ließ. Man muß gar keine allgemeinen Grundsätze der Nachsichtigkeit oder des Wohlwollens beim Interpretieren bemühen, um diese Deutung mit dem Widerspruch als offenkundig unbefriedigend beiseite zu lassen.

2. Drei unhaltbare Interpretationen

Welche anderen Deutungen bleiben? Ich möchte, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, drei erwähnen.

1. Es gibt unterschiedliche Begriffe von Gewißheit; einen psychologischen, der in der *II. Meditation* eine Rolle spielt, und einen metaphysischen, der in der *III. Meditation* thematisiert wird. Und aus diesem Grund handelt es sich bei der Spannung, die zwischen den erwähnten Stellen aus der *II.* und der *III. Meditation* besteht, gar nicht um die Bedrohung durch einen Widerspruch, sondern nur um eine sprachliche Mißlichkeit: Die Begriffe des Zweifels und der Gewißheit haben unterschiedliche Lesarten. Das *Existo* ist in einem Sinne dieser Wendung unbezweifelbar gewiß; von diesem Sinn handelt die *II. Meditation*. In einem anderen Sinn ist es eben dennoch bezweifelbar und nicht gewiß; um solch einen anderen Sinn geht es in der *III. Meditation*.

2. Das *Existo* ist von dem Zweifel ausgenommen, der in der *III. Meditation* mit Hilfe des Gottesbeweises beseitigt werden soll. Das *Existo* hat, wie in der *II. Meditation* zu Recht gesagt wird, höchste Gewißheit. Das verbleibende Problem mit der metaphysischen Ungewißheit, das in der *III. Meditation* angesprochen wird, betrifft jedenfalls nicht das *Existo*.

3. Der Denker hatte sich in der *II. Meditation* verirren. Er hatte dort voreilig das *Existo* zur Gewißheit erklärt. Erst in der *III. Meditation* geht ihm auf, daß tags zuvor, in der *II. Meditation*, sein Gedanke an die eigene Existenz noch einen Zweifel zuließ. Der *Existo*-Gedanke war ihm nur fälschlich als gewiß erschienen.

Der erste Ausweg ist typisch philosophisch und scheitert (wie das typisch Philosophische zumeist). Ein drohender Widerspruch soll dadurch vermieden werden, daß eine Mehrdeutigkeit postuliert wird. Doch Mehrdeutigkeiten sind nicht immer gar so billig zu haben, wie schlechte wohlmeinende Interpreten das gerne hätten. Bedenken wir, wessen es bedarf, damit wir Descartes zwei unterschiedliche Begriffe der Gewißheit zuschreiben könnten, die unser Dilemma beseitigen. Erstens müßten sie verschiedene Begriffe sein, und zweitens müßten sie einander logisch so fremd sein, daß sie nicht auf ein und denselben Intensitätsskala des Gewißseins vergleichbar wären. Aber das Wort „Gewißheit“ wird von Descartes nicht erkennbar ambig verwandt, so daß wir es vor der *III. Meditation* mit einem anderen Sinn dieses Wortes zu tun hätten als in ihr. Zwar ist es (meines Erachtens) richtig, daß er einen Unterschied zwischen verschiedenen Arten von Gewißheit macht, aber damit unterscheidet er nicht zwischen zwei Begriffen von Gewißheit (zwischen zwei Bedeutungen des Wortes „Gewißheit“), sondern nur zwischen zwei Arten ein und derselben Gewißheit.⁷ Zur Veranschaulichung dessen, worauf es mir hier bei ankommt, ein Beispiel: Wenn zwischen Bezirksligafußballern und Nationalmannschaftsfußballern unterschieden wird, dann werden zwei Arten von Fußballspielern unterschieden, die aber in ein und demselben Sinn Fußballspieler sind. Wird hingegen zwischen Damenbauern und Weinbauern unterschieden, geht es nicht nur um unterschiedliche Arten von Bauern, sondern um Bauern in unterschiedlichem Sinn des Wortes (um verschiedene Bauer-Begriffe).

Das Beispiel macht, wie ich hoffe, klar, weshalb es ziemlich schwierig sein dürfte, Descartes in der *II.* und *III. Meditation* jeweils unterschiedliche Begriffe von Gewißheit zu unterstellen. Aber das ist noch nicht alles, was gegen den Ausweg mit dem Rekurs auf eine Mehrdeutigkeit spricht. Denn nehmen wir einmal an, der Cartesische Gewißheitsbegriff wäre in der Tat mehrdeutig. Dann käme noch ein anderes Problem.

⁷ Welche Arten der Gewißheit Descartes voneinander unterscheidet, erläutere ich unten, S. 119 f.

Die beiden Gewissheitsbegriffe müßten hinsichtlich der auf sie anwendbaren Intensitätsgradierung unvergleichbar sein. Denn der Ausweg mit der Ambiguität funktionierte ja nur dann, wenn selbst die höchste psychologische Gewissheit zu irgendeinem Thema gar nichts über die metaphysische Gewissheit zum selben Thema besagte. (Genau darin besteht ja das Ausgangsdilemma: Die höchste sogenannte psychologische Gewissheit ist noch keine metaphysische.) Dieserlei Unvergleichbarkeit wird durch die unterschiedene Begriffsverschiedenheit noch nicht garantiert. Ich greife auf das gerade bemühte Beispiel zurück. Ein Damenbauer a und ein Weinbauer b sind zwar (als Bauern) begrifflich unterschieden, sie sind aber trotzdem z.B. hinsichtlich ihrer Größe vergleichbar. Bauer a ist eine ungefähr 2 cm große Schachfigur; Bauer b ist ein ungefähr 1,80 m großer Winzer. Keine Frage, b ist größer als a .

Doch selbst die größte psychologische Gewissheit (das *Existo*) ist für Descartes, so scheint es, nicht metaphysisch gewiß. So klingt es jedenfalls an den Stellen, die ich zitiert habe. Erst recht sollte dann keine andere psychologische Gewissheit für ihn metaphysisch gewiß sein. Wenn wir – wie es der Ambiguitätsausweg vorsieht – zwei Gewissheitsbegriffe voneinander semantisch trennen wollten, so müßten sie nicht nur verschieden sein, sondern auch in einer wesentlichen Hinsicht aneinander vorbeilaufen, die sich aus ihrer Verschiedenheit allein noch nicht ergibt. Und gerade hier liegt der Grund, warum dieser Ausweg so wenig überzeugend ist. Denn eingangs der *III. Meditation* setzt Descartes ja die Vergleichbarkeit des metaphysischen Zweifels und der psychologischen Gewissheit voraus. Die psychologische Gewissheit (z.B. des *Existo*) ist sehr groß, der noch verbleibende metaphysische Zweifel sehr klein. — Aus diesem Grund ist die erste der drei genannten Deutungen sehr unbefriedigend.

Wenden wir uns der zweiten zu, wonach das *Existo* eine unüberbietbar große Gewissheit hat und also auch von jedem noch so kleineren, noch so metaphysischen Zweifel ausgenommen ist. Zunächst einmal: Was spricht für diese Deutung? Ganz einfach: die logische und erkenntnistheoretische Natur des *Existo*. Das

Existo hat, im Lichte der von mir vorgeschlagenen Analyse,⁸ eine erkenntnistheoretisch dramatische Besonderheit, die nicht einmal den mathematischen Wahrheiten und vielen anderen klaren und deutlichen Ideen zukommt. Das *Existo* – konstruiert als „Der Denker dieses Gedankenvorkommnisses existiert“ – ist evidentenmaßen wahrheitsautonom. Dieser Gedanke ist auf keinerlei Gewissheits- oder Wahrheitsvoraussetzungen außerhalb seiner selbst angewiesen. All seine Gewissheit steckt in ihm selbst; es bedarf, mit Frege zu sprechen, keiner „weiteren Erkenntnistat“, um seine Wahrheit einzusehen. Dieser Gedanke bewahrt sich gewissermaßen ganz aus eigener Kraft. Wird dieser Gedanke gedacht, dann ist der Denker sich unweigerlich der Wahrheit des Gedachten gewiß. Wann immer es ihm gelingt, an der Wahrheit des von ihm Gedachten zu zweifeln, ist dies allein schon Beweis dafür, daß er dann jedenfalls nicht diesen Gedanken denkt.

Und dieser Aspekt des *Existo*, seine evidente Wahrheitsautonomie, scheint ja einfach keinen logischen oder erkenntnistheoretischen Raum für einen sei's auch noch so blassen Zweifel zu lassen. Also muß die zweite Deutung doch wohl zutreffen.

Dennoch: Sie ist falsch. Sie ist exegetisch unhaltbar; sie verträgt sich schlicht und einfach nicht mit dem Text. Denn Descartes sagt am Ende der *V. Meditation* ganz explizit, was er am Ende unseres ausführlichen Zitats als Vermutung äußert: ohne Wissen um die Existenz Gottes überhaupt kein echtes Wissen.⁹ Außerdem bezieht er das *Existo* eingangs der *III. Meditation* in den Bereich derjenigen Dinge mit ein, um die es im metaphysischen Zweifel geht. Ich zitiere noch einmal zur Erinnerung: „Ich muß einräumen, daß es einem allmächtigen Gott ein Leichtes ist, mich auch bei den Dingen [und er macht keinerlei Einschränkung im Hinblick auf das *Existo*] zu täuschen, die ich mit größter Evidenz einzusehen vermeine.“ Und wenn er dann Beispiele für solche höchst klaren Dinge nennt, dann kommt als allererstes dies: „Niemand wird er es zustandebringen, daß ich nichts bin, solange

⁸ Vgl. A. KEMMERLING, „Eine reflexive Deutung des Cogito“, in: K. CRAMER u.a. (Hrsg.), *Theorie der Subjektivität* (1987), i.b. 153, 164 f.

⁹ *Med. v.16*, AT VII, 71¹⁻⁶.

ich denke, daß ich etwas bin“, und das ist eine Variante des *Existo*. Es steht also im Cartesischen Text, und nicht gerade zwischen den Zeilen: Der metaphysische Zweifel erstreckt sich auch auf das *Existo*.¹⁰

Doch wie kann das sein? Ist also doch ein Zweifel an Einsichten mit evidenter Wahrheitsautonomie möglich? Oder ist mein Vorschlag zum Verständnis des *Existo* falsch? Habe ich zu hoch gegriffen, als ich eben sagte, das *Existo* bringe unweigerlich mit sich, daß der Denker sich der Wahrheit des Gedachten bewußt ist? Widerlegt der Auftakt der *III. Meditation* also vielleicht die skizzierte Analyse des *Existo*?

Nein, ganz und gar nicht. Die evidente Wahrheitsautonomie des *Existo* ist verträglich damit, daß das *Existo* in metaphysischen Zweifel gezogen werden kann. Wie dies möglich ist, werden wir alsbald betrachten. Zunächst einmal wollen wir festhalten, daß die zweite Deutung mit dem Text offenkundig unvereinbar ist, und uns der dritten zuwenden.

Die dritte Deutung besagt, daß der Denker den Mund in der *II. Meditation* zu voll genommen hat, als er den Großen Zweifel durch das *Existo* für in wenigstens diesem Punkt überwunden erklärte. In Wirklichkeit sei auch das *Existo* ohne hinzukommende Gewißheit von der Existenz Gottes nicht gewiß, der Große Zweifel auch im Hinblick auf die eigene Existenz noch nicht ganz überwunden. — Zunächst einmal müssen wir auf die kleine Finesse achten, durch die verhindert wird, daß diese Deutung darauf hinausläuft, daß Descartes hier ein eklatanter Widerspruch zugeschrieben wird. Wir machen mit dieser Deutung nämlich den feinen Unterschied zwischen dem Denker, von dem in den *Meditationen* in der Ersten Person Singular die Rede ist, und dem philosophischen Autor, also Descartes selbst. Wir schreiben Descartes hier keinen Widerspruch zu, sondern wir betrachten die *Meditationen* gewissermaßen als Descartes' Bericht über den Gedankengang des meditierenden Denkers. Der Denker, so besagt

¹⁰ Wir werden unten, im 4. Abschnitt, noch einmal auf die Frage zurückkommen, wie zwingend diese Textbelege sind.

die Deutung, bemerkt in der *III. Meditation*, daß seine Begeisterung in der *II. Meditation* über die Entdeckung einer ersten Gewißheit, mit der sich der Große Zweifel überwinden lasse, vorschnell war. Jetzt in der *III. Meditation* läßt Descartes ihn die Einsicht erlangen, daß da immer noch ein Rest Zweifel ist, auch am *Existo*. Kurz, der Denker irrt in der *II.* und korrigiert diesen Irrtum in der *III. Meditation*; Descartes hingegen irrt weder an der einen noch an der andern Stelle.

Auch diese Deutung ist nicht akzeptabel. Zunächst einmal wäre Descartes ein sehr schlechter Autor, wenn er uns auf eine derartige Selbstkorrektur seines Denkers nicht deutlicher hingewiesen hätte. Denn gewiß wäre es für den mitdenkenden Leser ja ausgesprochen instruktiv zu erfahren, daß in der *II. Meditation* ein derartig wichtiger und wuchtiger Fehler begangen worden ist. Doch Descartes erwähnt diesen Fehler mit keinem Wort, und das paßt überhaupt nicht zu dem Stil der Gedankenführung in den *Meditationen*. Wäre unsere dritte Deutung richtig, dann hätte man eher ein Textstück wie das folgende erwartet (ich trage es in meiner eigenen Übersetzung vor):

Zwar habe ich keine Veranlassung (*nullam causam*) zu der Annahme, daß es einen Täuschergott gibt. Insofern ist der folgende Zweifel sehr schwach oder sozusagen metaphysisch: „Hat mich jener höchst mächtige und verslagene Betrüger denn auch darin getäuscht, daß ich mir meines Existierens tatsächlich ganz und gar gewiß war, als ich dachte, daß ich bin?“ Doch wie schwach auch immer dieser Zweifel ist, jedenfalls lag es in seiner Macht, mich auch darin zu täuschen. Und wenn es ihn gibt, so wird er von dieser Macht wohl Gebrauch machen. Doch nur ein Wesen, das höchst mächtig und arglistig ist, vermag es, mich sogar darüber zu täuschen, ob ich mir einer Sache wirklich ganz und gar gewiß bin oder ob sie mir bloß momentan gewiß erscheint. Deshalb muß ich möglichst bald untersuchen, ob es einen Gott gibt und ob er – wenn es ihn gibt – ein Betrüger sein kann. Denn solange ich das nicht weiß, werde ich selbst im Gefühl höchster Gewißheit jenen letzten Rest an Zweifel (*illud reliquum dubitationis ultimum*), auf den ich jetzt erst aufmerksam geworden bin, nicht überwunden haben ... und so weiter, und so weiter.

Nichts dergleichen findet sich in den *Meditationen*. Doch das ist natürlich kein vernichtender Einwand gegen diese Deutung.

Wichtiger ist, daß dieses Zitat, auch wenn es sich im Cartesischen Text fände, uns bei unserm Verständnisproblem gar nicht weiterhelfe, und zwar aus folgendem Grund. In der dritten Deutung wird das Problem mit dem Cartesischen Text mißverstanden. Es wird so getan, als bestehe das Problem darin (wie dem Denker erst in der *III. Meditation* bewußt wird), daß es Gewißheit im höchsten Intensitätsgrad erst dann geben könne, wenn die epistemische Möglichkeit der Existenz eines Täuschergotts ausgeschaltet ist. Und die mit der dritten Deutung vorgeschlagene Lösung lautet: Dann gab es in der *II. Meditation* eben doch noch kein Maximum an Gewißheitsintensität, obwohl es dem Denker so schien; also kann der Denker sich über den Grad der Gewißheitsintensität irren. Doch dies ist nicht das Problem. Es geht nicht darum, ob der Denker sich darüber irren kann, wie intensiv sein Fürwahrhalten ist. Der dritten Deutung liegt eine Fehldeutung des Problems zugrunde; deshalb hilft die von ihr angebotene Lösung nicht weiter.

3. Das Problem

Was genau ist also das Problem? Die Ausgangsfrage für Descartes ist bei dieser Überlegung, die er eingangs der *III. Meditation* anstellt: Sind die Dinge, die mir im höchsten Intensitätsgrad gewiß sind, denn auch garantiert wahr?

In dieser Frage geht es um den Zusammenhang zwischen Gewißheit und Wahrheit. Gewißheit ist für Descartes, um es plakativ zu sagen, ein Geisteszustand.¹¹ Wahrheit ist etwas anderes. Gewiß-

¹¹ Sehr deutlich wird dies in den *VII. Resp.*, AT VII, 4747 - 4756. Dort wirft Descartes dem verhassten Bourdin gerade vor, er behandle Gewißheit wie etwas, das in den Dingen selbst anzutreffen sei: „*in obiectis*“, im Gegensatz zu „*in nostra cogitatione*“. — In diesem Zusammenhang entschließt ihn übrigens eine für die Grundlagen seiner Vorgehensweise sehr aufschlußreiche Bemerkung, a.o., 4755f.: „Denn allein dadurch, daß etwas als zweifelhaft hingestellt wird, ist es auch schon zweifelhaft (*cum ex hoc solo, quòd proponatur ut dubium, dubium reddatur*).“ — Ob man dieser These Descartes' auch nur den mindesten Anflug von Plausibilität zubilligen kann, hängt davon ab, wieviel dazu gehört, etwas als zweifelhaft hinzustellen. Und davon,

heit ist im Geiste; sie ist eine besondere Art des Fürwahrhaltens. Höchste Gewißheit liegt vor, wenn etwas in der Weise für wahr gehalten wird, daß sein Gegenteil offenkundig widersinnig wäre. (Diese offenkundige Widersinnigkeit des Negats ist eine hinreichende Bedingung dafür, daß die betreffende Sache „höchst klar und deutlich“ – oder „mit größter Evidenz“ – perzipiert wird.¹² Wenn höchste Gewißheit vorliegt, ist für Zweifel an der betreffenden Sache keinerlei epistemischer Raum übrig. Höchste Gewißheit überwindet (gewissermaßen *per definitionem*) jeden Zweifel. Hören wir dazu wieder Descartes selbst, der in den *II. Erwiderungen*, wie er sich ausdrückt, „noch einmal das Fundament darlegt, auf das sich alle menschliche Gewißheit meines Erachtens gründen läßt“. Er schreibt dort:

wie wenig dazu gehört, zweifelhaft zu sein. „Zweifelhaft“, das kann sich auf die eher psychische Seite des Zweifels beziehen (eher unbestimmte Gefühle der Unsicherheit und dergleichen), oder aber auch auf die eher rationale Seite (formulierbare Gründe, die einschichtigermaßen gegen eine Annahme sprechen). Selbst wenn man das Zweifeln, bloß als psychischen Akt betrachtet, als eine Geistesstätigkeit gelten ließe, die jedenfalls von einem hinreichend starken Denker *ad libitum* vollzogen werden kann, ist ein Zweifel, als das logische Objekt (oder Resultat) dieses Akts, etwas anderes und kognitiv viel Anspruchsvolleres, das sich im Feld der Abwägung von Gründen und Gegengründen bewähren muß. Wir werden darauf im 6. Abschnitt zurückkommen.

¹² Descartes ist alles andere als klar und deutlich, was seinen Begriff des Klaren und Deutlichen angeht. Seine Definitionen in den *Princ.* i.45 (AT VIII-1, 21 f.) sind wenig hilfreich, aber für unsere Zwecke hier ist dies nicht weiter schlimm, denn uns interessiert hier nur höchste Klarheit und Deutlichkeit, und dafür findet sich an der oben zitierten Textstelle (*Med.* iii.4, AT VII, 36^o21) ein leidlich handhabbares Kriterium: Etwas ist dann im höchsten Maße klar und deutlich, wenn seine Negation offenkundig widersinnig ist. Auch wenn der Begriff der offenkundigen Widersinnigkeit nicht ohne Schwierigkeiten und Zweifelsfälle ist, so ist er doch nicht so abgeleitet oder unklar, daß man gar nicht mit ihm arbeiten könnte. — Es wäre übrigens sehr problematisch, wenn man diesen Begriff präzisieren wollte als „offenkundige logische oder analytische Falschheit“, denn ein Satz wie „Ich denke jetzt nicht“ oder „Ich existiere jetzt nicht“ ist ja – im Lichte derzeitiger Standardauffassungen – weder eine logische Kontradiktion noch analytisch falsch. Unter der ins Auge gefaßten Präzisierung ließe sich also nicht einmal einsehen, daß das *Cogito* und das *Existo* im höchsten Maße klar und deutlich sind.

Sobald wir glauben, etwas richtig (*recte*) zu perzipieren, sind wir spontan davon überzeugt, daß es wahr ist. Wenn nun aber diese Überzeugung derart fest ist, daß wir keinerlei Grund haben könnten, an ihr [...] zu zweifeln, dann gibt es nichts, wonach wir außerdem noch Ausschau halten könnten; wir haben dann alles, was man vernünftigerweise wünschen kann. [...] Denn wir nehmen hier ja an, daß die Überzeugung derart fest ist, daß sie auf keinerlei Weise erschüttert werden kann; und daher ist solch eine Überzeugung offenkundig nichts anderes als die vollkommenste Gewißheit.¹³

Mit der Gewißheit der klarsten und deutlichsten Perzeption haben wir für den Moment alles, woran uns sinnvollerweise gelegen sein könnte. Mehr gibt es da nicht zu holen. Und die Frage ist: Ist das genug, um Wahrheit zu garantieren? – Descartes' Antwort ist: Nein; das ist nicht genug, solange wir es für möglich halten, daß es einen Täuschergott gibt. – Und daraus ergibt sich dann unser Verständnisproblem.

Denn Descartes spricht eingangs der *III. Meditation* ja nicht nur von der Möglichkeit, daß selbst das Gewisseste falsch ist, sondern auch davon, daß – solange die Möglichkeit der Existenz eines Täuschergotts nicht ausgeräumt ist – auch das Gewisseste noch einen Raum für Zweifel läßt. Unser Problem ist also dies:

Wie kann es sein, daß mir etwas, an dem ich zweifeln kann, dennoch im höchsten Intensitätsgrad gewiß ist?

Darauf möchte ich nun im Rahmen der Cartesischen Auffassungen eine kohärente Antwort zu geben versuchen. Mein Beispiel für eine Gewißheit mit höchstem Intensitätsgrad bleibt weiterhin das *Existo*. Unser Problem lautet dann, in Anwendung auf dieses Beispiel:

Wie kann ich an meiner Existenz zweifeln, wo ich mir ihrer doch im höchsten Maße gewiß bin?

Meine Antwort wird ergeben, daß zwei der drei vorgestellten und verworfenen Deutungen – und zwar die erste und die dritte – gar

nicht so ganz schlecht waren; an beiden ist etwas Richtiges, auch wenn sie strenggenommen falsch sind.¹⁴

Doch zuvor möchte ich noch einmal auf eine Voraussetzung eingehen, die ich hier mache – und zwar, daß Descartes zu Beginn der *III. Meditation* tatsächlich auch die eigene Existenz in metaphysischen Zweifel zieht. Diese Voraussetzung wird vielerseits für falsch gehalten; deshalb möchte ich sie noch einmal begründen, diesmal ein wenig ausführlicher als oben im 2. Abschnitt.

4. Exegetischer Exkurs

Oben hatte ich gesagt, es sei mit dem Text der *Meditationen* nicht vereinbar anzunehmen, Descartes habe die eigene Existenz vom metaphysischen Zweifel ausnehmen wollen. Für diese Behauptung habe ich dreierlei ins Feld geführt. Erstens spricht Descartes in den *Meditationen* wiederholt ausdrücklich davon, daß jedes vollkommene Wissen beziehungsweise jede vollständige Gewißheit nur möglich ist, nachdem die Existenz Gottes erkannt wurde.¹⁵

¹⁴ In der ersten Deutung wird richtig gesehen, daß es für Descartes zwei relevante Arten von Gewißheit gibt; der Fehler liegt darin, daß diese Untertypen zu Extensionen unterschiedlicher Begriffe erklärt werden: Es wird Ambiguität diagnostiziert, wo es sich in Wirklichkeit um Subkategorisierung eines einheitlichen Begriffs handelt (s.u., 8. Abschnitt). In der dritten Deutung wird richtig gesehen, daß der Denker in der *II. Meditation* eine gewisse Form der Zweifelsanfälligkeit unbeachtet läßt; der Fehler liegt darin, daß in dieser Deutung die Sachlage so dargestellt wird, als habe der Denker dort behauptet, er könne auch dann keinen Zweifel am *Existo* hegen, wenn er nicht diesen Gedanken hat (s.u., 5. Abschnitt).

¹⁵ Vgl. *Med. iii.4*, v.13-14, v.16, AT VII, 3628f., 69.10-70⁴, 71³⁻⁶. Simon Dierig hat mich mit dankenswerter Beharrlichkeit darauf aufmerksam gemacht, in welchem bemerkenswerteren Weise Descartes seine Formulierungen der *V. Meditation* in den *II. Erwidierungen* (auch und gerade im Hinblick auf die Gewißheit der eigenen Existenz) eingeschränkt hat. MERSENNE (*II. Obj.*, AT VII, 124²⁹-125⁵) hatte eingewandt, wenn alles Wissen von der Erkenntnis der Existenz Gottes abhängt, der Denker vor dem Gottesbeweis noch nicht wisse, daß er ein denkendes Ding ist. Descartes entgegnet darauf (*II. Resp.*, AT VII, 140f.), er habe an der betreffenden Stelle (*Med. v.13*, AT VII, 692022) ausdrücklich kenntlich gemacht – und das hat er übrigens nicht –, daß es ihm dort nur um einen ganz speziellen Fall von Wissen gegangen sei – und

Zweitens schreibt Descartes an der entscheidenden Stelle:

Ich muß einräumen, daß es [einem allmächtigen Gott] ein Leichtes ist, mich auch bei den Dingen zu täuschen, die ich mit größter Evidenz einzusehen vermeine.¹⁶

Da er hier keinerlei Einschränkung macht, geht es ihm offensichtlich um alle Dinge, die er mit höchster Evidenz einzusehen vermeint. Und die eigene Existenz ist eines dieser Dinge. Also will er mit dem zitierten Satz offensichtlich auch sagen, daß es einem allmächtigen Gott ein Leichtes ist, mich auch im Hinblick auf meine eigene Existenz zu täuschen.

Und drittens nennt er anschließend eine Reihe von Beispielen für solche Dinge, die er mit höchster Evidenz einzusehen vermeint und im Hinblick auf die er sich – solange er an sie denkt – selbst vom mächtigsten Täuscher nicht für täuschbar hält; und sein erstes Beispiel ist gerade:

zwar um den Fall, wo jemand zwar die Konklusion eines Beweises noch weiß, obwohl ihm der Beweisgang mit seinen Prämissen nicht mehr präsent ist. Dieser Fall sei bei dem Schluß „Ich denke, also bin ich“ aber gerade nicht gegeben; denn dabei handele es sich nicht um einen Syllogismus, in dem die eigene Existenz (unter Heranziehung der allgemeinen Prämisse, daß alles, was denkt, existiert) aus dem Denken hergeleitet wird, sondern um die Kenntnis eines Prinzips. Solch eine Kenntnis („*notitia*“) werde in Fachkreisen aber nicht als Wissen („*scientia*“) bezeichnet.

Es fällt auf, daß Descartes auf Mersennes Einwand keine eindeutige Antwort gibt. Weder sagt er: Ja, das stimmt, vor dem Gottesbeweis weiß ich nicht einmal, daß ich ein denkendes Ding bin; noch sagt er: Nein, ich weiß dies auch schon vor dem Gottesbeweis. Statt dessen finastriert er mit terminologischen Subtilitäten („*notitia*“/„*scientia*“) und weicht auf Nebenthemen aus (die Nichtsyllogizität der *Cogito*-Argumentation). Es fällt weiterhin auf, daß dieses Ausweichen nicht verlangen kann, wenn es um die für die hier angestellten Überlegungen maßgebliche Textstelle (*Med. iii.4*, AT VII, 36) geht. Denn dort ist ganz gewiß nicht von dem Problem der gewußten Konklusionen und vergessenen Prämissen die Rede, auf das Descartes Mersennes Einwand abbiegt.

Doch es fällt letztlich am meisten auf, daß Descartes in seiner Replik nicht einfach das sagt, was die vorliegende Interpretation ihm als seine Ansicht zuschreibt. Deshalb spricht es gegen diese Interpretation, daß Descartes in seiner Antwort auf Mersennes Frage ausweicht und laviert.

¹⁶ *Med. iii.4*, AT VII, 36 10-12.

Niemals wird er es zustandebringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas bin.¹⁷

Dies habe ich als eine Variante des *Existo* bezeichnet, weil es eine wörtliche Wiederholung des beim Beweis des *Existo* in der *II. Meditation* Gesagten¹⁸ ist und weil „ich bin etwas“ (bzw. „ich bin nichts“) für Descartes ja bloß eine sprachliche Variante von „ich existiere“ (bzw. „ich existiere nicht“) ist. Was er im letztgenannten Zitat sagt, heißt also genau dasselbe wie folgendes:

Niemals wird er es zustandebringen, daß ich nicht existiere, solange ich denke, daß ich existiere.

Doch gerade dieser dritte Beleg, den ich vorgestellt habe, könnte gegen meine Auslegung gewendet werden. Jemand könnte einwenden:¹⁹ Descartes spricht hier eben nicht von der Bezweifelbarkeit der gegenwärtigen eigenen Existenz, sondern von etwas anderem, und zwar von der Bezweifelbarkeit des *Existo-dum-cogito*; und damit, daß er hier nicht von der gegenwärtigen eigenen Existenz spricht, gibt er seinen Lesern einen Wink, daß jedenfalls sie selbst vom metaphysischen Zweifel ausgenommen ist.

Diesen Einwand halte ich für ein interessantes Mißverständnis, interessant genug, um es aufzulösen. Überlegen wir uns, wie Descartes hätte formulieren müssen, um im Stile dieser „Niemals wird er ...“-Formulierung die Bezweifelbarkeit der gegenwärtigen eigenen Existenz selbst zu thematisieren. Besonders einfach wäre jedenfalls dies:

(1) Niemals wird er es zustandebringen, daß ich nicht existiere.

Aber das würde Descartes' Denker natürlich nicht sagen wollen, weil er es einem allmächtigen Wesen allemal zutraut, daß es bewirken kann, daß er (der Denker) nicht existiert. — Betrachten wir nun:

(2) Niemals wird er es zustandebringen, daß ich jetzt nicht existiere.

Das ist besser, aber noch nicht gut genug. Es gibt nämlich verschiedene Möglichkeiten, wie sich „jetzt“ durch eine Zeitangabe

¹⁷ Ebd., 36 16 f.

¹⁸ Vgl. *Med. ii.3*, AT VII, 25 8-10.

¹⁹ Rolf Peter Horstmann hat es in einer Diskussion sinngemäß getan.

ersetzen läßt, die den Moment angibt, zu dem der Denker (2) denkt. Ein Beispiel ist:

(2a) Niemals wird er es zustandebringen, daß ich am 22. 2. 1639 nicht existiere.

Jedes Beispiel dieses Typs ist nicht gut genug, weil es keineswegs offenkundig widersinnig ist, daß der Denker von (2) an einem bestimmten Kalendertag nicht existiert. Besser ist eine ganz andere Zeitangabe — eine, die auf das Denken bestimmter Gedanken (oder auf das Haben gewisser Gedankenvorkommnisse) verweist. Die für das *Existo* charakteristische Zeitangabe ist: „während ich hiermit denke, daß ich existiere“; denn das *Existo* besagt ja: „Ich — als der, der dieses (selbstbezügliche) Gedanken-vorkommnis hier hat — existiere“, es nimmt also auch auf den Moment seines Gedachtwerdens Bezug.

Genauer gesagt: Jeder Fall des *Existo* — d.h. jeder einzelne Denktakt, in dem der *Existo*-Gedanke gedacht wird — nimmt auf sich selbst (und damit auf den Zeitpunkt seines Stattfindens) Bezug. Nehmen wir an, der Cartesische Denker habe am 22. 2. 1639 dreimal das *Existo* gedacht, einmal morgens, einmal mittags, einmal abends. In einem gewissen Sinn hat er dann dreimal dasselbe gedacht; in einem gewissen andern Sinn hat er dann jedesmal etwas anderes gedacht, denn seine drei Gedanken handelten ja von zeitlich verschiedenen Denktakten. Wenn Descartes den metaphysischen Zweifel in größtmöglicher Schärfe auf die eigene Existenz ausdehnen will, dann muß er folgendes als möglich erklären: daß jeder Fall des *Existo*-Denkens falsch ist. Gegen das Bestehen dieser Möglichkeit könnte der Denker dann, in der vertrauten Manier, so protestieren:

(2b) Niemals wird er es zustandebringen, daß der Denker eines beliebigen Falls von *Existo* zum Zeitpunkt des Stattfindens dieses Falls nicht existiert.

Wenn wir dem Denker gestatten, sich auf sich selbst zu konzentrieren (und andere mögliche *Existo*-Denker außer Acht zu lassen), dann könnte er einfacher sagen:

(2c) Niemals wird er es zustandebringen, daß ich zum Zeitpunkt eines beliebigen Falls, in dem ich das *Existo* denke, nicht existiere.

Kürzer gesagt:

(2d) Niemals wird er es zustandebringen, daß ich jemals nicht existiere, wenn ich gerade das *Existo* denke.

Und genau das ist es, was wir sinngemäß bei Descartes vorfinden:

(2e) Niemals wird er es zustandebringen, daß ich nicht existiere, solange ich denke, daß ich existiere.

(2e) ist das Ergebnis unseres Versuchs, auf die von Descartes gewählte „Niemals wird er ...“-Manier deutlich zu machen, daß der metaphysische Zweifel sich auch auf die eigene Existenz erstreckt, und zwar in denkbar allgemeiner Weise: Der Zweifel erstreckt sich auf die Wahrheit des klaren und deutlichen Gedankens, den der Denker gestern (am Tage der *II. Meditation*) hatte, als er das *Existo* dachte; er erstreckt sich auf die Wahrheit des *Existo*-Gedankens, wenn der Denker ihn jetzt dünkt; ja, er erstreckt sich auf die Wahrheit des *Existo*-Gedankens, für beliebige Fälle seines Auftretens. Und (2e) besagt dasselbe wie das, was sich im Text der *Meditationen* findet:

Niemals wird er es zustandebringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas bin.

Aus alledem ist der Schluß zu ziehen, daß Descartes eingangs der *III. Meditation* den metaphysischen Zweifel ausdrücklich auch auf die eigene Existenz (bzw. auf die Wahrheit des *Existo* — ja, sogar auf die Wahrheit beliebiger Fälle, in denen er den *Existo*-Gedanken denkt) bezieht. Es ist nicht leicht zu sehen, wie er dies im stilistischen Rahmen des „Niemals wird er ...“-Schemas noch deutlicher hätte tun können.

Eines ist allerdings klar. Der metaphysische Zweifel an der eigenen Existenz kann nicht ohne alle Umschweife sein. Der Denker kann nicht einfach denken:

(3) Vielleicht existiere ich jetzt nicht.

Denn dieser Gedanke ist offenkundig widersinnig. (3) ist die Negation des evident wahrheitsautonomen *Existo*-Gedankens, und das Wörtchen „vielleicht“ hinzuzufügen ändert nichts an ihrer

Widersinnigkeit. Es stellt sich also die Frage, wie – mit welchen Umschweifen – Zweifel an der eigenen Existenz möglich ist.

5. Die Lösung des Problems

Die Lösung unseres Problem lautet: Ich kann an meiner Existenz nicht zweifeln, wenn ich in einer bestimmten Weise an sie denke (z.B. vermittelt des *Existo*-Gedankens); wohl aber kann ich an meiner Existenz zweifeln, wenn ich sie in anderer Weise gedanklich thematisiere. Zur Erläuterung: Wenn ich den *Existo*-Gedanken habe, ist mir unweigerlich bewußt, daß ich diesen Gedanken habe; und weil sich dieses unmittelbare Bewußtsein dem Gedankeninhalt verdankt, bin ich mir – wenn ich diesen Gedanken habe – meiner momentanen Existenz auch sozusagen ausdrücklich bewußt; ich bin dann, wenn ich diesen Gedanken habe, ohne weiteres aufs festeste davon überzeugt, daß ich existiere; denn solange ich diesen Gedanken habe, erkenne ich in seiner Negation einen offenkundigen Widerspruch. Wenn ich hingegen einen Gedanken habe wie den, daß es einen höchst mächtigen Betrüger gibt, der jedermann sogar in den klarsten und deutlichsten Gedanken irren lassen kann, dann wird auch in diesem Gedanken wiederum meine eigene Existenz thematisiert, allerdings auf eine nur mittelbare und nicht ausdrückliche Weise. Nur weil der Denker beim Denken dieses Gedankens nicht direkt an die eigene Existenz denkt, sondern sie nur vermittelt anderer Begriffe als der im *Existo*-Gedanken enthaltenen thematisiert, kann er eine gewisse Form des Zweifels an seiner eigenen Existenz hegen.

Wir müssen also zwischen zweierlei Zweifel unterscheiden. Da wäre zum einen der unmittelbare Zweifel, der im Hinblick auf die eigene Existenz unmöglich ist. Um unmittelbaren Zweifel an der eigenen Existenz zu hegen, müßte der Denker denken können, daß er existiert, ohne dabei von der Wahrheit dessen, was er da denkt, überzeugt zu sein. Das geht aber nicht. Meint Descartes. Und hat recht. Meine ich. Zum andern gibt es mittelbare Zweifel. Der Denker zweifelt mittelbar an einer

Sache *x*, wenn er an ihr zwar nicht unmittelbar zweifelt, wohl aber eine andere Sache, *y*, für möglich hält, die mit *x* unverträglich ist.

Descartes stellt eine besondere Art des mittelbaren Zweifels vor, nämlich einen Zweifel, der über einen Gedanken höherer Stufe vermittelt ist.²⁰ Der Gedanke, vermittelt dessen der Denker an seiner Existenz zweifelt, handelt selber von Gedanken: „Alle Gedanken des Typs so-und-so sind falsch“ und der *Existo*-Gedanke ist vom Typ so-und-so.²¹

Betrachten wir nun einmal, was los ist, wenn ein Denker den Gedanken hat, daß er sich vielleicht sogar auch immer dann irrt, wenn er ein Evidenzerlebnis von größter Intensität hat, oder in Cartesischer Terminologie gesprochen: auch immer dann irrt, wenn er klarste und deutlichste Perzeptionen hat. Über diesen Gedanken wird nun ziemlich oft gesprochen werden; geben wir ihm also einfach einen kurzen Namen, ich schlage „*Summa*“ vor.²² Es ist der erkenntnisepistemistische Gedanke, daß vielleicht sogar die klarsten und deutlichsten Perzeptionen falsch sind.

Ein paar Beobachtungen dazu, was der Fall ist, wenn ein Denker *Summa* hat. Erstens: Wenn jemand diesen Gedanken hat,

²⁰ Es gibt natürlich auch mittelbare Zweifel, die nicht auf die gedankliche Metaebene Rekurs nehmen. Wer denkt: „Vielleicht sind alle braunäugigen Entertainer geistig beschränkt“, zweifelt mittelbar an Harveys Geistesstärke, ohne einen Gedanken über Gedanken zu haben. Auch mittelbarer Zweifel an der eigenen Existenz muß sich nicht auf höherer Stufe bewegen. (Der Denker denkt z.B.: „Vielleicht gibt es das gar nicht, was mir am wichtigsten ist“; und *de facto* ist ihm zu diesem Zeitpunkt nichts so wichtig wie seine eigene Existenz). Der springende Punkt des metaphysischen Zweifels ist seine Mittelbarkeit oder Indirektheit, nicht – wie KENNY (a.a.O., 183 ff.) offenbar meint – seine Höherstufigkeit.

²¹ Es ist übrigens nicht nötig, daß der Gedanke höherer Stufe allgemeiner Natur ist. Auch ein singulärer Gedanke wie „Der Gedanke, den ich am 22. 2.1994 Schlag Mitternacht hatte, ist vielleicht falsch“ tut es, vorausgesetzt natürlich, daß ich zu besagtem Zeitpunkt gerade den *Existo*-Gedanken hatte. Kurz, es kommt darauf an, in irgendeiner Weise gedanklich auf den *Existo*-Gedanken bezug zu nehmen, ohne dabei ihn selbst zu denken.

²² Descartes nennt diesen Gedanken ja „*summa illa dubitatio*“: *Princ.* i.30, AT VIII-1, 16.

denkt er nicht an seine eigene Existenz. Er denkt an etwas ganz anderes, nämlich an den Zusammenhang von Gewißheit und Wahrheit. Zweitens: Wenn ein Denker *Summa* hat, muß er (meint Descartes) in diesem Gedanken auch keinen offenkundigen Widerspruch erkennen; *Summa*, allein für sich genommen, ist *prima facie* nicht widersinnig, wirkt prinzipiell wahrheitsfähig. Die Konstruktion mit dem Täuschergott illustriert ja anscheinend, wie *Summa* wahr sein könnte. Drittens: Die Wahrheit von *Summa* läßt die Wahrheit des *Existo*-Gedankens als zweifelhaft erscheinen, denn der *Existo*-Gedanke ist gerade eine jener klarsten und deutlichsten Perzeptionen, von denen *Summa* besagt, sie seien vielleicht falsch.

Auf folgende Weise kann demnach *Summa* dem Denker die eigene Existenz als zweifelhaft erscheinen lassen. Man nehme einen Gedanken zweiter Stufe, der ganz allgemein von der möglichen Falschheit irgendwelcher Gedanken erster Stufe handelt, zu denen der *Existo*-Gedanke gehört. Man wähle diesen allgemeinen Gedanken zweiter Stufe so, daß er nicht offenkundig widersinnig wirkt. Insbesondere darf der Inhalt des *Existo*-Gedankens nicht in die Charakterisierung der betreffenden Gedanken erster Stufe eingehen. Der nach dieser Anweisung gefundene Gedanke zweiter Stufe macht – innerhalb des Großen Zweifels – auch die eigene Existenz zweifelhaft.

Das ist Descartes' Rezept zur Gewinnung eines metaphysischen Zweifels, der sich auch auf die eigene Existenz erstreckt. Doch fragen wir uns, wie dieses absonderliche intellektuelle Kunststück in seinen Augen eigentlich funktionieren soll. Nun, letztlich so: Alles, was mit Zweifel und Gewißheit zu tun hat, ist für ihn eine Sache des bewußten Denkens. Das bewußte Denken wiederum ist für Descartes eine sequentielle Angelegenheit. Jeder einzelne Schritt in der Abfolge der bewußten Gedanken des Denkvorgangs steht erkenntnistheoretisch für sich allein. Wenn es epistemisch ganz hart auf hart geht, wie im Großen Zweifel, dann kann kein künftiger und kein vergangener Gedanke etwas für oder gegen einen gegenwärtigen ausrichten. Dann zählt nur das *Hic Rhodus* des momentanen Geisteszustands. Dieser umfaßt

zwar mehrere Gedanken gleichzeitig. Aber pro Bewußtseinstakt gibt es immer höchstens einen einzigen Gedanken, der im Zentrum der Aufmerksamkeit steht. Und nur der eine Gedanke, der im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, kann jene höchste Evidenz zur Geltung bringen, die innerhalb des betreffenden Bewußtseinstakts alle anderen Gedanken ausblendet.²³

Von diesem sequentiellen Bild lebt der Große Zweifel, seine scheinbare Auflösung durch den *Existo*-Gedanken in der *II.* und dessen scheinbare Korrektur durch *Summa* in der *III. Meditation*. Im Bewußtseinstakt Nummer 1 (*II. Meditation*) konzentriert der Denker sich auf den *Existo*-Gedanken; die eigene Existenz ist dem Denker, solange Takt 1 dauert, im höchsten Maße gewiß, denn der *Existo*-Gedanke, auf den er sich während dieses Takts konzentriert, läßt jedes seiner Negate als widersinnig erscheinen. Der erkenntnistheoretische Punktestand nach Takt 1: Der *Existo*-Gedanke führt deutlich gegen jeden Gedanken, der ihm widersprechen könnte. Eingang der *III. Meditation* steht nun aber *Summa* im Zentrum der Aufmerksamkeit; wir schreiben hier den Bewußtseinstakt *n*. *Summa* – der Gedanke, der impliziert, daß der *Existo*-Gedanke womöglich falsch ist – kommt jetzt durch, weil der *Existo*-Gedanke nun im unausgeleuchteten Hintergrund des Bewußtseins steht. Im Bewußtseinstakt *n* wird der *Existo*-Gedanke nicht mehr vom Intellekt perzipiert, sondern ist nur noch im Gedächtnis vorhanden.

Der springende Punkt liegt also, wenn ich das richtig sehe, in folgendem. Im Bewußtseinszustand 1 perzipiert der Denker den *Existo*-Gedanken; dieser Gedanke entfaltet, sobald er im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, seine spezifische epistemische Unwiderstehlichkeit: Er läßt nun, solange er gedacht wird, keinen Zweifel zu. Im Bewußtseinszustand *n* hingegen perzipiert der Denker den Gedanken, den wir *Summa* nennen; der *Existo*-Gedanke ist dem Denker nur als Erinnerung präsent und steht nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit; der *Existo*-Gedanke kann seine epistemische Unwiderstehlichkeit jetzt nicht

²³ Besonders deutlich formuliert Descartes dies in *L. 347*, an Mesland, 2. 5. 1644, *AT IV*, 116^{e-15}.

entfalten, nicht einmal dann, wenn zu der Erinnerung an ihn gehört, daß er dem Denker zuvor höchst klar und deutlich erschienen war. Nun steht der Denker gewissermaßen unter dem Einfluß von *Summa*; und da dieser Gedanke nicht offenkundig widersinnig ist, beschreibt er doch anscheinend einen möglichen Sachverhalt, und die Möglichkeit des Bestehens dieses Sachverhalts wirft einen Schatten des Zweifels auf jeden noch so klaren und deutlichen Gedanken, also auch auf den *Existo*-Gedanken.

Damit haben wir eine Erklärung dafür, was der metaphysische Zweifel ist. Es ist ein Zweifel, der sich aus dem Anschein der Nichtwidersinnigkeit des *Summa*-Gedankens ergibt. Und wir haben eine Lösung für unser Problem („Wie kann ich an meiner Existenz zweifeln, wo ich mir ihrer doch im höchsten Maße gewiß bin?“). Die Lösung besteht darin, daß der Denker zwar nicht in ein und demselben Bewußtseinszustand sich sowohl seiner Existenz gewiß sein als auch an ihr zweifeln kann, wohl aber zu verschiedenen Zuständen, in denen verschiedene Gedanken im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. Und selbst nachdem der Denker den *Existo*-Gedanken hatte und dadurch zur höchsten Gewißheit über seine Existenz gelangt ist, kann es ihm auf die beschriebene Weise widerfahren, daß er indirekten Zweifel an seiner eigenen Existenz hegt.²⁴

²⁴ Es gibt allerdings wenigstens eine Stelle, die sich auf den ersten Blick nicht gut mit der hier vorgeschlagenen Interpretation verträgt. In den *II. Resp.* spricht Descartes über jene Dinge, die so durchsichtig und einfach („*tam perspicua, simplicia tam simplicia*“) sind, daß man an sie nicht denken kann, ohne sie für wahr zu halten. Und wiederum nennt er ausdrücklich das *Existo* als Beispiel (in einer aufschlußreichen Variante: Solange ich denke, bin ich). Daran schließt er folgende Bemerkung an: „Wir können nämlich an diesen Dingen nicht zweifeln, wenn wir nicht an sie denken; wir können aber – nach Voraussetzung – nicht an sie denken, ohne sie zugleich für wahr zu halten; also können wir nicht an ihnen zweifeln, ohne sie zugleich für wahr zu halten; und das heißt: wir können überhaupt nicht an ihnen zweifeln“ (AT VII, 145 22–146 4, Hvh. von mir). Die hervorgehobene Formulierung scheint mittelbaren Zweifel gar nicht als Zweifel zuzulassen; denn wenn man, um *x* zu bezweifeln, an *x* selbst denken muß, wie soll dann mittelbarer Zweifel überhaupt möglich sein? Doch in Wirklichkeit liegt hier kein Problem. Denn es geht Descartes an dieser Stelle überhaupt nur um direkten Zweifel. Er möchte an dieser

Man könnte also, wenn man derlei Cartesische Subtilitäten terminologisch festzurren wollte, eine Unterscheidung einführen zwischen einem *Eigenexistenz-Zweifel* des Denkers (Zweifel des Denkers an der gegenwärtigen Existenz seiner selbst) und einem *Existo-Zweifel* (Zweifel am gegenwärtig gedachten *Existo*). Ein Zweifel der ersten Art besteht darin, daß der Denker irgendeinen beliebigen Gedanken hat und für nicht offenkundig widersinnig erachtet, der sich nicht mit dem Gedanken verträgt, daß er (der Denker) existiert. Ein Zweifel der zweiten Art besteht darin, daß der Denker den *Existo*-Gedanken bezweifelt, also zumindest seine Negation für nicht offenkundig widersinnig hält. Zweifel der ersten Art sind möglich, obgleich solche der zweiten unmöglich sind.

Mein exegetisches Ziel habe ich damit erreicht. Descartes widerspricht sich nicht, wenn er in der *II. Meditation* den *Existo*-Gedanken als erste unbezweifelbare Gewißheit präsentiert und in der *III. Meditation* dennoch auf einen nicht ausgeräumten Zweifel unter anderem auch an seiner eigenen Existenz hinweist. Descartes macht uns vielmehr darauf aufmerksam, daß der Denker trotz seiner ersten Gewißheit den Großen Zweifel noch nicht entscheidend überwunden hat. Denn die Gewißheit seines Gedankens ist zwar intensiv, aber ohne Gottesbeweis flüchtig: Jeder Gedanke vor dem Gottesbeweis ist nur momentan gewiß, nur für den Moment seines Gedachtwerdens. Sobald der *Summa*-Gedanke (oder ein anderer geeigneter Gedanke²⁵) gedacht wird, reicht selbst die Erinnerung daran, daß man ein Evidenzerlebnis hatte, nicht aus, um den kleinen metaphysischen Rest des Großen Zweifels zu vertreiben.

Stelle nur zeigen, daß es Dinge gibt, „an die wir nicht denken können, ohne sie für wahr zu halten“ (AT VII, 145 28–146 1). An ihnen ist kein direkter Zweifel möglich. Descartes spricht hier nicht als der Denker der *III. Meditation*, der den Großen Zweifel noch nicht überwunden hat, sondern als der Philosoph, der die Existenz eines gültigen Gottes bewiesen hat, sondern als Position aus versucht er zu zeigen, daß es unbezweifelbare Gewisheiten gibt; der indirekte metaphysische Zweifel ist durch den Nachweis, daß es einen Tauschergott nicht geben kann, längst hinfällig geworden.

²⁵ Geeignet ist solch ein Gedanke insbesondere nur dann, wenn er nicht offenkundig widersinnig ist.

Als Zwischenresumé können wir die beiden folgenden exegetischen Schwierigkeiten auflösen:

- (1) Wie kann die eigene Existenz für Descartes sowohl unbezweifelbar (II. Meditation), als auch bezweifelbar (III. Meditation) sein?
- (2) Wie kann Descartes den metaphysischen Zweifel in der III. Meditation als sehr schwach („*valde tenuis*“) und in den Prinzipien als den größten Zweifel bezeichnen?²⁶

Nun: (1a) Das *Existo* ist unbezweifelbar, solange es gedacht wird. — (1b) Die eigene Existenz ist indirekt bezweifelbar, solange die Existenz eines Täuschergotts für möglich gehalten wird.

(2a) Der metaphysische Zweifel an den klarsten und deutlichsten Perzeptionen (und mithin auch an der eigenen Existenz) ist sehr schwach (beziehungsweise schwach begründet), insofern überhaupt nichts anderes für ihn spricht, als daß die Existenz eines Täuschergotts anscheinend nicht offenkundig widersinnig ist. (Bei genauerer Betrachtung wird sich dann allerdings herausstellen, daß es einen Täuschergott gar nicht geben kann.) — (2b) Der metaphysische Zweifel an der Wahrheit der klarsten und deutlichsten Perzeptionen ist der größte Zweifel, insofern er sich auch auf Perzeptionen bezieht, die deshalb am gewisesten zu sein scheinen, weil sie einem direkten Zweifel nicht ausgesetzt werden können.

6. Die zwei Gesichter des Cartesischen Zweifels

Betrachten wir nun für einen Moment das seltsame Bild vom Zweifeln und der Gewißheit, das Descartes mit alldem malt. Der *Existo*-Gedanke gleicht einer epistemischen Droge (ein Upper), deren Wirkung – der Hochzustand der Gewißheit – nur sehr kurz anhält. Diesem epistemischen High entspricht auf der andern Seite der schlechte Trip, auf den der Denker dadurch kommt, daß er den *Summa*-Gedanken denkt. Er befindet sich dann in einem Zustand epistemischer Depressivität; jeder Upper gilt nun als verdächtig, nur ein Halluzinogen zu sein.

²⁶ Dazu s.o., Fn. 5.

Was dieses Bild so seltsam macht, ist die Vermischung des Psychischen mit dem Rationalen. Descartes schildert die psychische Seite des Zweifels, das Hin- und Hergerissensein zwischen zwei Annahmen. Die eine ist von überwältigender Evidenz. An einer berühmten Stelle (in seinem offenen Brief an Voëtius) nennt Descartes das *Existo* den „evidentesten Satz, den es in einer beliebigen Wissenschaft geben könnte“.²⁷ Die andere ist nicht sonderlich plausibel, für sie spricht eigentlich nur, daß sie *prima facie* nicht widersinnig ist. Hin- und hergerissen ist der Denker zwischen der unwiderstehlichen und der unbegründeten Annahme eigentlich nur deshalb, weil er sich einem besonderen Grundsatz der epistemischen Bewertung seiner Gedanken unterworfen hat: Jeder Zweifel – gleichgültig, wie klein oder groß, wie gut oder schlecht begründet er dem Denker auch erscheinen mag – soll jetzt den gleichen Rang haben.²⁸ Das ist natürlich eine Verarmung der epistemischen Bewertungsmöglichkeiten; im Grunde gibt es jetzt nur noch zwei Qualitätskategorien für Gedanken: „unbezweifelbar“/„bezweifelbar“ beziehungsweise „nicht manifest widersinnig“/„manifest widersinnig“. Insbesondere alle Zwischenstufen, auf denen es um verschiedene Grade der Plausibilität von Gedanken geht, fallen hier ganz weg. Descartes ist sich darüber völlig im Klaren; er meint aber, für seine metaphysische Betrachtung sei diese Verarmung von großem Vorteil. Denn ihm geht es ja, wie er an vielen Stellen betont, nicht um die Einschätzung der Wahrheitsträchtigkeit von Gedanken zum Zwecke erfolgreichen Handelns unter normalen Lebensbedingungen (um Wissen im lebenspraktischen Sinn²⁹), sondern um metaphysisches oder echtes Wissen, das nur dann vorliegt, wenn kein Zweifel daran möglich

²⁷ *Epistola ad G. Voetium*, AT VIII-2, 166 s.f.

²⁸ Anders gesagt: Descartes operiert im Großen Zweifel mit einem rein qualitativen Begriff der Zweifelhaftigkeit, comparative Begriffe wie „Der Zweifel an x ist gewichtiger als der an y“ hat er sich explizit versagt; vgl. *Med. i. 2*, AT VII, 18 f.-10.

²⁹ In den *VII. Resp.*, AT VII, 475, spricht Descartes vom „Wissen im handlungsrelevanten Sinn (*moralis sciendi modus*), das zur Lebensführung ausreicht“, im Gegensatz zum „Wissen im metaphysischen Sinn“, um das es in den *Meditationen* gehe.

ist. Durch eine Willensanstrengung gelingt es dem Denker, alles, was sich überhaupt in Zweifel ziehen läßt, als kognitiv gleichwertig anzuerkennen. Zwar kann er nicht ganz ohne Grund zweifeln,³⁰ aber es liegt für Descartes offenbar in der Macht des Denkers, mit Hilfe eines Willensakts aus jedem noch so weit hergeholteten Zweifelsgrund einen ernsthaften Zweifel zu gewinnen. – Solch eine Konzeption von Zweifel als Willensbetätigung ist, wie die Spatzen es seit langer Zeit von den Dächern pfeifen, höchlich dubios. Doch lassen wir all das beiseite.

Der entscheidende Punkt für den hier gegebenen Zusammenhang ist, daß *Summa* durch die Gewißheit des *Existo*-Gedankens ausgeschlossen wird. Aus der Unmöglichkeit des *Existo*-Zweifels folgt ja die Nichtexistenz eines allmächtigen Täuschers, also die Nichtexistenz eines Täuschergottes. Denn der Denker könnte doch folgendermaßen schließen: „Ich existiere; diese Wahrheit ist evident wahrheitsautonom und mithin unbezweifelbar gewiß. Also kann es kein allmächtiges Wesen geben, das mich an allem zweifeln lassen kann. An jedem Gedanken, der nur davon handelt, daß es mich (jetzt) gibt, kann ich (jetzt) nicht zweifeln.“³¹ Also gebe ich die Hypothese auf, es könne einen Täuschergott geben“. Wenn so gefolgert wird, dann stellt sich kein Problem

30 An Cleselier (*sur les Cinqüièmes Objections*), AT IX-1, 204¹⁸⁻²⁰: „Es bedarf irgendeines Zweifelgrundes, bevor man sich dazu entscheiden kann zu zweifeln“.

31 Das „nur“ ist nicht überflüssig. Wenn ein Gedanke nicht nur vom eigenen momentanen Existieren handelt, kann er Anlaß zu anderweitigem Zweifel geben. Darin liegt natürlich auch ein Problem für den Interpret. Denn angenommen ich dachte zu einem gewissen Moment *m*, daß es mich in diesem Moment gibt, und ich dachte damals nur dies. Nun gibt es aber immer unzählig viele Weisen, auf die ich an mich selbst (und an *m*) denken konnte. Ich mußte damals auf irgendeine bestimmte Weise an mich (und an *m*) gedacht haben. Und jede dieser Weisen macht einen gedanklichen Unterschied; sie konstituiert einen eigenen Gedanken. Die Schwierigkeit taucht auf: Welchen dieser unendlich vielen Gedanken hat der Cartesische Denker, wenn er im Großen Zweifel nur an seine eigene momentane Existenz denkt? (Eine Antwort darauf habe ich in „Eine reflexive Deutung des *Cogito*“ zu geben versucht: Er denkt an sich als den Denker eines bestimmten Gedankenvorkommnisses und an *m* als den Moment, zu dem dieses Gedankenvorkommnis gedacht wird.)

mit einem metaphysischen Zweifel mehr, zu dessen Beseitigung es eines gesonderten Beweises für die Nichtexistenz des Täuschergottes bedarf.

Warum schließt der Denker in den *Meditationen* nicht so? Es wäre langweilig und leichtfertig, Descartes hier außerphilosophische Motive zu unterstellen. Mit so etwas sind Interpreten rasch bei der Hand, wenn sie nicht weiterwissen: „Descartes wollte sich bei den Jesuiten einschmeicheln“, „er wollte theologischen Streit vermeiden“, „er wollte besonders fromm wirken“ – das sind Bösartigkeiten, mit denen Interpreten ihre Unfähigkeit, eine philosophische Pointe zu finden, als überlegene Decouvrierung allzumenschlicher Beweggründe des Autors kaschieren möchten.

Eine philosophische Antwort auf die Frage, weshalb der Denker nicht von der ersten Gewißheit sofort auf die Nichtexistenz des Täuschergottes weiterschließt, wäre wünschenswert. Solch eine Antwort möchte ich nun zu geben versuchen. Mein Versuch setzt bei der gerade erwähnten Vermischung des rationalen und des psychischen Aspekts kognitiver Prozesse an.

Die Pointe des nichtgezogenen Schlusses könnte in folgendem liegen: Es ist kein Zufall, daß der Denker an dieser Stelle den psychischen und den rational-kognitiven Aspekt geistiger Prozesse heillos miteinander vermengt. Die Dimension des Rational-Kognitiven – d.h. die Dimension, in der es um Wahrheit und gute Gründe und nicht nur um Anschein und Glaubensursachen geht – hat der Denker sich immer noch nicht erobert. Vielleicht ist die Dimension des Rational-Kognitiven selbst nur eine Fiktion, und es gibt in Wirklichkeit nur die Dimension des Psychischen, d.h. die Dimension, in der eine Überzeugung nichts weiter ist als eine psychische Befindlichkeit und eine Folgerung nur ein Übergang von einer solchen Befindlichkeit zu einer andern. Die einzigen Gewißheiten wären dann vom Schlage des *Cogito*-Gedankens; und auch diese Gewißheiten wären nichts weiter als psychische Befindlichkeiten der intensiveren Art.

Selbst wenn der Denker also vom *Existo*-Gedanken bis zur Nicht-Existenz eines Täuschergottes weiterfolgte, so wäre auch

dieser ganze Prozeß für ihn an dieser Stelle noch nicht als zwingendes Schließen erwiesen, sondern könnte einfach eine Nachwirkung der epistemischen Droge sein. Anders gesagt, der Zweifel an der Wahrheitsträchtigkeit der klaren und deutlichen Gedanken hat eine Entsprechung auf seiten der geistigen Prozesse: nämlich den Zweifel an der Wahrheitsträchtigkeit von anscheinend gültigen Folgerungen. Kurz, der Schluß vom *Existo* auf die Nicht-Existenz eines Täuschergottes wäre dem metaphysischen Zweifel nicht weniger ausgesetzt als das *Existo* selbst. Wenn der Denker diesen Schluß nicht zieht, entgeht ihm also kein Weg zur unmittelbaren Vermeidung des metaphysischen Zweifels. Der Schluß, den er da ziehen würde, wäre selbst Gegenstand des Zweifels.

Diese Deutung des Cartesischen Gedankengangs paßt meines Erachtens gut zu einem wichtigen Thema der *III. Meditation*. Denn dort geht es gerade auch um die – wie man vielleicht sagen könnte – Überwindung einer bloß naturalistisch psychologischen Betrachtungsweise des eigenen geistigen Geschehens zugunsten einer rational-kognitiven. Auch dazu soll der Gottesbeweis dienen. Die klare und deutliche Einsicht, daß Gott – und zwar einer, dem Täuschung wesensfremd ist – existiert, soll die Wahrheitsträchtigkeit aller klaren und deutlichen Gedanken ergeben. Von damals bis heute hat man Descartes den Vorwurf gemacht, diese Beweisidee enthalte einen Zirkel. Es gibt viel gelehrten Streit darum, ob Descartes solch einen Zirkel begeht oder nicht. Auf die feinen exegetischen Einzelheiten will ich hier nicht eingehen, sondern nur eine eher allgemeine Betrachtung anstellen.

Vergegenwärtigen wir uns, wo der Denker zu Beginn der *III. Meditation* mit seinen Überlegungen steht. Zur Diskussion stehen der optimistische Gedanke, daß die eigenen klaren & deutlichen Gedanken wahr sind, einerseits und der pessimistische Gedanke, daß auch sie falsch sind, andererseits. Der optimistische Gedanke wird durch die Beobachtung (1) unterstützt; der pessimistische Gedanke – (3), eine kategorischere Fassung von *Summa* – ist wegen (2) noch nicht vom Tisch.

- (0) Meine klaren & deutlichen Gedanken sind wahr.
- (1) Solange ich einen klaren & deutlichen Gedanken wie *Existo* denke, kann ich gar nicht anders als ihn für wahr halten.
- (2) (a) Nur ein Täuschergott kann mich auch in meinen klaren & deutlichen Gedanken täuschen; und (b) der Gedanke, daß es keinen Täuschergott gibt, ist selbst nicht klar & deutlich.
- (3) Meine klaren & deutlichen Gedanken sind falsch.

Die Balkenwaage neigt sich, wie der Denker meint, deutlich zur optimistischen Seite; doch die Gefahr besteht, daß auch diese Neigung bloß eine psychische Erscheinung ist. Der in der *III. Meditation* sich anschließende Gottesbeweis soll nun in folgender Weise helfen: Es soll bei näherer Betrachtung klar & deutlich werden, daß es einen Täuschergott nicht geben kann (daß die Idee eines Täuschergottes letztlich inkohärent ist). Damit gibt es auf der pessimistischen Seite nichts mehr von Gewicht; denn statt (2) erhalten wir dann:

- (2*) (a) Nur ein Täuschergott kann mich auch in meinen klaren & deutlichen Gedanken täuschen; aber (b*) es gibt keinen Täuschergott.

Damit ist der Erkenntnispessimismus erledigt; die Waage neigt sich ganz und gar zur optimistischen Seite. Aber liegt denn nicht darin ein Zirkel, daß die Klarheit & Deutlichkeit eines einzelnen Gedankens (nämlich des Gedankens von der unmöglichen Existenz eines Täuschergottes) verwendet wird, um die Wahrheitsträchtigkeit solcher Gedanken zu erweisen? Kann es denn nicht sein, daß auch der klare & deutliche Gedanke von der Nichtexistenz des Täuschergottes falsch ist?

Descartes' Antwort darauf könnte sein: Jedenfalls kann der Denker es nun nicht mehr für möglich halten. Um dies einzusehen, machen wir eine Fallunterscheidung. Erster Fall: Der Denker denkt gerade diesen Gedanken (daß es einen Täuschergott nicht geben kann); dann kann er ihn wegen seiner Klarheit & Deutlichkeit nicht für falsch halten. Zweiter Fall: Der Denker denkt einen anderen Gedanken *X*, der auf irgendeine mittelbare Weise die Wahrheitsträchtigkeit klarer & deutlicher Gedanken in Abrede stellt. Doch wie auch immer *X* im einzelnen aussieht,

der Denker muß *X* für falsch halten. Denn *X* kann wegen (2a) höchstens dann wahr sein, wenn es einen Täuschergott gibt; die Existenz eines Täuschergotts hält der Denker jetzt aber für widersinnig; also muß er *X* – weil dieser Gedanke eine Widersinnigkeit impliziert – für falsch halten.

Kurz, sobald dem Denker klar & deutlich ist, daß es keinen Täuschergott gibt, kann er diese Einsicht selbst nicht einmal mittelbar in Zweifel ziehen. Der springende Punkt ist hier nämlich, daß jedes mittelbare Bezweifeln eines klaren & deutlichen Gedankens (laut Descartes) die Annahme voraussetzt, es könne einen Täuschergott geben. Deshalb hat die klare & deutliche Einsicht, daß es ihn nicht geben kann, jene besondere Eigenschaft: sie räumt nicht nur den unmittelbaren, sondern auch jeden mittelbaren Zweifel aus, der an ihr selbst (oder einem andern klaren & deutlichen Gedanken) gehegt werden könnte. Und damit ist insbesondere der metaphysische Zweifel an der Wahrheitsfähigkeit der klaren & deutlichen Gedanken ausgeräumt.

Wenn das, was ich hier skizziere, richtig (oder jedenfalls als Interpretation haltbar) ist, dann liegt hier kein Zirkel von der Art vor, wie er Descartes gerne vorgeworfen wird. Der Denker muß nämlich beim Gottesbeweis seinen Erkenntnisoptimismus – die Annahme (0) – nicht voraussetzen. Es reicht ihm, klar & deutlich einzusehen, daß ein Gott existiert und kein Tauscher sein kann; der Denker muß während dieses Beweisgangs nicht voraussetzen, daß seine klaren & deutlichen Gedanken auch wahr sind. Er spielt im Anschluß an seinen Beweis die Klarheit & Deutlichkeit der Unmöglichkeit der Existenz eines Täuschergottes gegen den nun als konfus & obskur erkannten Gedanken von dessen möglicher Existenz aus. Wahrheit oder Wahrheitsfähigkeit wird dabei an keiner Stelle vorausgesetzt. (Auf der Waage wird alles sozusagen nur nach seiner Klarheit & Deutlichkeit gewogen. Weil sich die optimistische Seite nun ganz nach unten neigt, spricht alles für und nichts mehr gegen die Wahrheitsfähigkeit der Klarheit & Deutlichkeit.)

7. Die Beseitigung des metaphysischen Zweifels

So weit, so gut. Aber wenn das, was ich hier skizziert habe, in die richtige Richtung geht, dann hängt in der Cartesischen Argumentation sehr viel von der Annahme ab, die ich eben als (2a) abgekürzt hatte:

(2a) Nur ein Täuschergott kann mich auch in meinen klaren & deutlichen Gedanken täuschen.

Auffallend ist zunächst einmal, daß Descartes diese These, soweit ich sehe, niemals explizit aufstellt. Eine gewisse Berechtigung, sie ihm dennoch zuzuschreiben, besteht aufgrund der eingangs zitierten Stelle in der *III. Meditation*, wo zu lesen ist:

Mein Grund zum Zweifel [an der Wahrheit der klarsten und deutlichsten Gedanken] beruht allein auf jener Meinung [es gebe einen allmächtigen Gott, der mich in allem täuschen kann] ...³²

Doch wird hier wirklich (2a) behauptet? Dieses Zitat läßt sich auch anders verstehen, nämlich als ein Bericht, mit dem der Autor den Leser daran erinnert, wie der Denker in der *I. Meditation* dazu gelangt ist, auch einfachste mathematische Wahrheiten für (zumindest indirekt) bezweifelbar zu halten.

Betrachten wir also kurz, was an jener Stelle der *I. Meditation* geschehen war.³³ Descartes hatte dort auf zweierlei Weise motiviert, daß der Große Zweifel auch auf mathematische Wahrheiten auszuweihen ist. Erstens gibt es dort den Hinweis auf „seine alte Überzeugung“, daß es einen allmächtigen Gott gibt, der ihn geschaffen hat und zwar womöglich so geschaffen hat, daß er sich auch beim Addieren von 2 und 3 oder beim Abzählen der Seiten eines Quadrats immer irrt. Und zweitens findet sich dort – interessanterweise, wie ich meine – auch eine für Atheisten geeignete Variante; auch ihnen soll es vergönnt sein, an dieser Ausdehnung des Großen Zweifels bis hin zur Mathematik teilzuhaben. Descartes sagt sinngemäß: Gestehe mir ihnen einmal zu, daß die Annahme von der Existenz eines Gottes falsch ist. Doch auch sie

³² *Med. iii.4*, AT VII, 36⁴⁸ (Hiv. von mir).

³³ Siehe dazu AT VII, 12 f.

müssen irgendeine Auffassung darüber haben, wo sie selbst letztlich herkommen (Schicksal, Zufall oder ähnliches); und sie können nicht bestreiten, daß Irrtum eine Unvollkommenheit ist. Und eines ist klar: Je weniger Macht dem Urheber des Denkens zugeschrieben wird, desto wahrscheinlicher ist es, daß der Denker so unvollkommen ist, daß er sich immer täuscht. Damit ist die atheistische Begründungsvariante zuende; es ist nicht sonderlich klar, wie sie letztlich funktionieren soll.³⁴

Doch die Stoßrichtung der Cartesischen Argumentation scheint deutlich genug. Für den gottgläubigen Leser bietet er den Zweifelsgrund:

(T) Vielleicht sind selbst meine klarsten&deutlichsten Gedanken falsch, denn mein Urheber könnte ja so mächtig und bösartig sein, daß er mich in allem täuscht;

dem Atheisten wird folgende Alternative angeboten:

(A) Vielleicht sind selbst meine klarsten&deutlichsten Gedanken falsch, denn mein Ursprung könnte ja derart unvollkommen sein, daß ich mich in allem täusche.

Die theistische Variante des Zweifelsgrunds wird, wie wir gesehen haben, eingangs der *III. Meditation* wiederholt und soll dann durch den sich anschließenden Gottesbeweis beseitigt werden. Wie steht es um die atheistische Variante?

Descartes ignoriert sie im Fortgang der *Meditationen*. Hat er sie bloß vergessen, oder gibt es etwas sachlich Erhebliches, das er klarlich machen könnte, weshalb er vielleicht meinte, sie übergehen zu dürfen?

Es gibt etwas Derartiges. Denn der Gottesbeweis demonstriert ja auch die Hinfälligkeit des atheistischen Zweifelsgrunds. Der Gottesbeweis zeigt ja – wie Descartes meint – unter anderem auch, daß der Ursprung des Denkens höchst vollkommen ist: Mithin widerlegt er den atheistischen Zweifelsgrund. Im nachhinein gesehen – d.h. vom Cartesischen Standpunkt nach dem Gottesbeweis – ist die atheistische Variante des metaphysischen Zweifels also genauso verfehlt und genauso schlagend widerlegt wie die thei-

³⁴ Die Exposition dieses Gedankengangs in *Princ. i.5* (AT VIII-1, 6) ist zu ähnlich, um besser verständlich zu sein.

stische. Durch den Gottesbeweis wird der metaphysische Zweifel demnach vollständig ausgeräumt, falls es außer dem theistischen und dem atheistischen keinen weiteren Zweifelsgrund gibt.

Doch wodurch ist ausgeschlossen, daß es einen weiteren metaphysischen Zweifelsgrund gibt? Könnte es nicht sein, daß sich die Wahrheit meiner klaren & deutlichen Perzeptionen durch einen weiteren Grund – außer (T) und (A) – in Zweifel ziehen läßt? – Zwei Fragen müssen hier auseinander gehalten werden:

(1) Gibt es metaphysische Zweifelsgründe außer den bisher genannten?

(2) Gibt es metaphysische Zweifelsgründe, die durch den Gottesbeweis nicht ausgeräumt werden?

Descartes beantwortet, soweit ich sehe, nur die zweite Frage. Die erste bleibt ohne eine ausdrückliche Antwort. Vielleicht meinte er, eine Antwort auf die erste Frage erübrige sich, sobald die auf die zweite verneinend sei.

Jedenfalls hat Descartes (2) mit einem deutlichen „Nein“ beantwortet. Er war tatsächlich der Meinung, sein Gottesbeweis beseitige jede Form des metaphysischen Zweifels.³⁵ Ein Beweis, den er dafür anbietet, geht verkürzt gefaßt, so:

- (a) Urteile, die darin bestehen, daß einem klarsten&deutlichsten Gedanken zugestimmt wird, sind nicht durch den Intellekt korrigierbar. (Es kann ja keinen noch evidenten Gedanken geben, mit dessen Hilfe eine derartige Korrektur vor sich gehen könnte).
- (b) Unsere Neigung, solchen Gedanken zuzustimmen, ist auch auf keinem andern natürlichen (als dem intellektuellen) Weg überwindbar.
- (c) Die in (b) erwähnte Neigung hat uns Gott gegeben.
- (d) Wenn Gott uns eine auf natürlichem Wege unüberwindliche Neigung gegeben hätte, falsche Sachen zu glauben, dann wäre er ein Betrüger.
- (e) Gott ist, wie der Beweis seiner Existenz zeigt, unmöglich ein Betrüger.
- (f) Also sind diejenigen Gedanken, die nicht auf natürliche Weise korrigierbar sind, wahr.

³⁵ Und er glaubte übrigens auch, daß sich der metaphysische Zweifel anders gar nicht beseitigen lasse.

Descartes selbst formuliert das Ergebnis seiner Argumentation so:

Also seht ihr, sobald wir der Existenz Gottes gewahr geworden sind, müssen wir Gott als einen Betrüger hinstellen, wenn wir das in Zweifel ziehen wollen, was wir klar & deutlich perzipieren. Und weil es unmöglich ist, Gott als Betrüger hinzustellen, muß das, was wir klar & deutlich perzipieren, als vollständig wahr und gewiß akzeptiert werden.³⁶

Diese Argumentation nimmt gar nicht auf einen Zweifelsgrund (erst recht nicht auf einen ganz speziellen) Bezug; vielmehr wird in ihr die Wahrheit der klaren & deutlichen Gedanken ganz allgemein aus der Existenz Gottes hergeleitet. Und damit ist, so meint Descartes, jedweder Zweifelsgrund zurückgewiesen – sei er theistischer, atheistischer oder sonstiger Art.

Durch den Gottesbeweis wird also der metaphysische Zweifel ausgeräumt. Aber gibt es nicht auch für den standfesten Atheisten eine Möglichkeit, diesen Zweifel zu überwinden? Descartes meint, daß dies nicht geht. Der Gottlose gelangt aus dem metaphysischen Zweifel nicht hinaus.³⁷ Bestenfalls bemerkt er gar nicht, daß er diesem Zweifel ausgesetzt ist, und sieht mit der Klarheit & Deutlichkeit seiner Perzeptionen alles zum besten bestellt. Doch dieses Gefühl der epistemischen Geborgenheit trägt den Atheisten. Descartes sagt dies mehrfach ganz ausdrücklich:

als Atheist kann er sich nicht dessen gewiß sein, daß er selbst in den Dingen, die ihm am evidentesten zu sein scheinen, keinem Irrtum unterliegt [...]; und selbst wenn dieser Zweifel sich vielleicht niemals in ihm regt, so gilt dennoch: er könnte sich regen (z.B. wenn er diese Dinge genauer Betrachtung unterzieht oder wenn jemand anders ihn damit konfrontiert). Er wird vor diesem Zweifel niemals sicher sein, bevor er nicht Gott anerkennt. [...]

Ein Atheist kann zwar aufgrund der Erinnerung an sein bisheriges Leben zu dem Schluß gelangen, daß er wach ist. Er kann aber nicht wissen, daß dieses Kriterium (*hoc signum*) ausreicht, um sich dessen gewiß zu sein, daß er nicht irrt – es sei denn er weiß, daß er von einem nicht-täuschenden Gott geschaffen wurde.³⁸

³⁶ *II. Resp.*, AT VII, 144.

³⁷ Siehe dazu insbesondere auch *VI. Resp.*, AT VII, 428.

³⁸ *II. Resp.*, AT VII, 141-143 (Hvh. von mir); *IV. Resp.*, AT VII, 196-14.

Es sieht so aus, als habe Descartes allen Ernstes sagen wollen: Ein Atheist weiß letzten Endes gar nichts; er weiß *sensu stricto* nicht einmal, daß er existiert.

8. Höchste Gewißheit und vollkommenes Wissen: die innere und die äußere Seite des Wissens

Läßt sich Descartes' Lehre im Lichte der hier entwickelten Interpretation vor dieser absurden Konsequenz bewahren? Ja, weil in ihr (der Lehre, der Interpretation) eine begriffliche Unterscheidung zwischen echtem Wissen und einer darüber hinausgehenden Art des Wissens angelegt ist, auf die ich nun zum Abschluß noch kurz eingehen möchte. Echtes Wissen (*Wissen sensu stricto*) liegt vor, wenn jemand etwas hinreichend klar & deutlich perzipiert (und nicht nur zu perzipieren vermeint).³⁹ Über dieses Wissen verfügt auch der Atheist, der eine klare & deutliche Perzeption hat. Denn Gott garantiert ja auch dem Atheisten die Wahrheit seiner klaren & deutlichen Perzeptionen.

Oder vielleicht nicht? Angenommen, Gott machte seine Wahrheitsgarantie vom guten Glauben seiner Geschöpfe abhängig; was

³⁹ Man kann sich zwar darüber irren, ob eine Perzeption, die man hat, klar & deutlich ist. Descartes räumt dies verschiedentlich ein. Ein derartiger Irrtum könne aber nicht auftreten, wenn die Evidenz der Perzeption vom Intellekt allein herrührt (*II. Resp.*, AT VII, 146st) – anders gesagt: wenn es um Dinge geht, die nichts mit sinnlicher Wahrnehmung, bildlicher Vorstellung und körperlicher Erinnerung zu tun haben. Ein Atheist kann jedoch zwischen intellektuellen und andern Dingen unterscheiden; und die eigene Existenz gehört zu den intellektuellen Dingen, die der reine Intellekt begreift. – Angesichts dieser Auffassung regt sich natürlich die Frage, ob der Umstand, daß die Klarheit & Deutlichkeit einer Perzeption allein vom Intellekt herrührt, denn selbst unbezweifelbar ist. Denn das setzt Descartes offenbar voraus: Der Denker muß sich gelegentlich ganz sicher sein können, daß seine gegenwärtige Perzeption ihre Klarheit & Deutlichkeit dem Intellekt allein verdankt. (Andernfalls wäre er ja immer dem Zweifel ausgesetzt, daß die Klarheit & Deutlichkeit jener Perzeption auch aus einer andern Quelle stammen und mithin bloß scheinbar sein könne.) Und diese Voraussetzung ist gewiß nicht trivial, wie uns das Scheitern vieler Versuche gelehrt hat, eine saubere Grenze zwischen der rein theoretischen und der beobachtungsgeprägten Begrifflichkeit von Theorien zu ziehen.

der Gläubige klar & deutlich perzipiert, ist garantiert wahr, und was der Ungläubige klar & deutlich perzipiert, wäre – halten wir die Dinge einfach – falsch. Und nehmen wir außerdem an, der Gläubige und der Ungläubige perzipieren in ihren klaren & deutlichen Perzeptionen immerhin dieselben Dinge, zumindest gelegentlich.⁴⁰ Dann müßte es wenigstens zweierlei Wahrheit geben: Wenn der Atheist klar & deutlich perzipiert, daß *p*, und der Gottgläubige genau dieselbe klare & deutliche Perzeption hat, dann müßte es dennoch so sein können, daß der eine etwas Wahres glaubt und der andere etwas Falsches. Wir müßten also, wenigstens bei gewissen Perzeptionen, zwischen zweierlei Wahrheit (bzw. Falschheit) unterscheiden können: Wahrheit₁/Falschheit₁ (die den Gläubigen betrifft) und Wahrheit₂/Falschheit₂ (die den Ungläubigen betrifft).

Doch solch eine Unterscheidung (zwischen Gottgläubigenwahrheit und Atheistenwahrheit) läßt Descartes nicht zu. Dagegen spricht, daß er von dergleichen nicht spricht. Dagegen spricht noch stärker, daß er eine verwandte Unterscheidung in den *II. Erwiderungen* aufs nachdrücklichste verwirft – und zwar die Unterscheidung zwischen Gottwahrheit und Menschenwahrheit:

Denn was würde es für uns schon bedeuten, wenn jemand sich womöglich ausmalte, daß selbst das, von dessen Wahrheit wir fest überzeugt sind, Gott oder einem Engel falsch erscheint und mithin absolut gesprochen falsch ist? Was sollte uns jene absolute Falschheit kümmern, wenn wir nicht im mindesten an sie glauben und diesbezüglich nicht den geringsten Verdacht hegen? [...] die Evidenz unserer Perzeption läßt es gar nicht zu, daß wir einer derartigen Ausmalung auch nur Gehör schenken.⁴¹

Zwischen Mensch und Gott gibt es also nur eine (dem Menschen vernehmbliche) Wahrheit. Eine Gleichrangigkeit, die Des-

⁴⁰ Nichts deutet, soweit ich sehe, darauf hin, daß Descartes der gegenteiligen Auffassung war. Und diese gegenteilige Auffassung wäre auch schwer zu schlucken. Denn sonst wären der Gottgläubige und der Atheist von vornherein kognitiv separiert.

⁴¹ *II. Resp.*, AT VII, 145 1-6, 146 12 f.

cartes dem Gottgläubigen gegenüber Gott und den Engeln einräumt, gesteht er gewiß auch dem Atheisten gegenüber dem Gottgläubigen zu. Sonst hätte er begründen müssen, daß zwischen Gott und dem gläubigen Menschen ein geringerer kognitiver Abstand besteht als zwischen einem gläubigen und einem ungläubigen Menschen.

Auch zwischen Mensch und Mensch gibt es für Descartes also nur eine Wahrheit. Wenn Descartes von der „Evidenz unserer Perzeption“ spricht, dann sind damit alle Menschen gemeint, nicht nur die Gottgläubigen. Gottes Wahrheitsgarantie gilt auch für den Atheisten. Der epistemische Unterschied zwischen dem Gläubigen und dem Atheisten besteht also nicht darin, daß nur im Falle des ersteren die Klarheit & Deutlichkeit einer Perzeption Wahrheit garantieren würde. Jedermanns klare & deutliche Perzeptionen sind garantiert wahr.

Fassen wir zusammen: Descartes unterscheidet letztlich nur zwischen zweierlei Art des Wissens, aber er jongliert mit drei Begriffen. Zum einen gibt es das Wissen im handlungsrelevanten Sinn, zum andern das Wissen im metaphysischen Sinn.⁴² Erstes ist kein Wissen *sensu stricto*, denn es besteht nicht in Perzeptionen höchster Klarheit & Deutlichkeit; es ist aber ausreichend für die vernünftige Verrichtung der alltäglichen Dinge. Mit dem Wissen der zweiten Art ist die epistemisch anspruchsvollere Stufe der wissenschaftlichen Erkenntnis erreicht. Bei diesem sogenannten metaphysischen Wissen – bei der höchst klaren & deutlichen Perzeption – unterscheidet Descartes allerdings zwischen zwei Fällen:

- (a) der Denker hat den letztlich inkohärenten, „metaphysisch“ genannten Zweifel durchdacht und durch den Gottesbeweis behoben;
- (b) der Denker hat sein metaphysisches Wissen, ohne den metaphysischen Zweifel behoben zu haben.

Wenn ein Denker, der sich in der Lage (b) befindet, klar & deutlich perzipiert, daß *p*, dann unterscheidet er sich in epistemisch relevanten Hinsichten nicht von einem Denker, der sich in der Lage

(a) befindet und dieselbe klare & deutliche Perzeption hat. Beide haben dann eine Einsicht, die auf natürlichem Wege nicht zu korrigieren ist; beide haben dann eine Einsicht, der sie – zumindest sobald und solange sie ihnen geistig präsent ist – unweigerlich zustimmen; beide befinden sich – während der Momente, zu denen sie auf ihre Perzeption aufmerksam sind – in einem Gewißheitszustand höchster Intensität. Was die innere Seite des Wissens angeht, so sind die beiden (auf nichts außer sichere Erkenntnis bedachten) Denker in diesen bewußten Momenten epistemisch gleichgestellt: Sie haben alles, was sie sich vernünftigerweise wünschen können.

Doch Descartes möchte auch eine äußere Seite des Wissens anerkennen, die über das momentan bewußt Präsenze hinausgeht. Metaphysisches Wissen hat für ihn wenigstens zwei Außen-seiten; eine hat mehr mit der Vergangenheit zu tun, eine andere mehr mit der Zukunft. Auf der einen geht es um die gegenwärtigen Erinnerungen an ehemals Klares & Deutliches, auf der anderen um jetzt Klares & Deutliches und dessen Anfälligkeit gegenüber künftigen Erschütterungen. Die Gottesbeweise in den *Meditationen* deuten in beide Richtungen. Mich interessiert hier die zweite.

In dieser (auf die Zukunft gerichteten) Hinsicht sind die beiden im vorletzten Absatz erwähnten Denker nicht mehr gleich. Der Denker, der den Gottesbeweis geführt hat, ist zu endgültiger unerschütterlicher Gewißheit über alles gelangt, was ihm klar & deutlich ist. Der andere Denker hingegen hat mit seinen klaren & deutlichen Gedanken zwar eine Gewißheit des höchsten Intensitätsgrads, aber keine, die unerschütterlich wäre. Er hat noch nicht erkannt, daß Allmacht und Täuschung unverträglich sind; er hält deshalb – auch wenn ihm das noch nicht aufgefallen ist – die Existenz eines Täuschergotts für *prima facie* möglich und ist mithin für den metaphysischen Zweifel anfällig. Auch wenn dieser Zweifel letztlich inkohärent ist, so ist es doch ein Zweifel, der ihn in seinem unbedingten Zutrauen zu den eigenen klaren & deutlichen Einsichten irritieren kann – und zwar so lange, bis er (durch den Gottesbeweis) dieser Inkohärenz gewahr wird. Der

Denker, der den Gottesbeweis noch nicht vollzogen hat, kann einen bestimmten irrigen Zweifel an seinem Wissen nicht ausräumen; und selbst wenn er diesen Zweifel *de facto* nicht hegt, dann tut dies nichts zur Sache, sobald es darum geht, ob sein Wissen vollkommen ist.

Kurz, die höchste Gewißheit, die das Wissen im metaphysischen Sinn auszeichnet, ist für sich allein noch kein vollkommenes Wissen. Vollkommenes Wissen besitzt ein Denker nur dann, wenn er nicht nur höchste Gewißheit über irgendeine Sache besitzt, sondern darüber hinaus auch noch höchste Gewißheit um die göttlich garantierte Wahrheit seiner klaren & deutlichen Perzeptionen.⁴³ Vollkommenes Wissen läßt sich also sehr einfach durch Wissen im metaphysischen Sinn definieren; „D hat vollkommenes Wissen um *p*“ heißt: „D weiß_m, daß *p* und daß alles Wissen_m garantiert wahr ist“. In diesem Sinn handelt es sich bei vollkommenem Wissen um Wissen derselben Art wie beim Wissen im metaphysischen Sinn; ersteres ist ja eine Unterart des letzteren. Dennoch handelt es sich natürlich um eine erkenntnistheoretisch interessante Unterart des metaphysischen Wissens; denn wenn ein Denker vollkommenes Wissen um *p* besitzt, dann hat er gleichsam einen zusätzlichen kognitiven Schutzwall um *p* herumgelegt. Dieser weitere Wall ist zwar in den Momenten überflüssig, in denen der Denker perzipiert, daß *p*; solange diese Perzeption andauert, ist sie ja durch ihre Klarheit & Deutlichkeit vor jedem Zweifel geschützt. Aber das ist, wie gesagt, nur die Innenseite der momentanen Gewißheit. Der weitere Wall erlaubt es dem Denker, gewissen indirekten Angriffen auf *p* offensiv und mit endgültigem Erfolg zu begegnen, statt sich nicht nur in die

⁴³ An den beiden einschlägigen Stellen der *V. Meditation* (AT VII, 69¹⁵, 71^{5 f}) spricht Descartes von „*perfecte scire*“. Daß er dies eingangs der *III. Meditation* nicht tut – der Ausdruck dort (AT VII, 36²⁹) ist „*plane certus*“ – könnte seinen Grund darin haben, daß der Denker vor dem Gottesbeweis noch gar keinen Begriff vom Unterschied zwischen der Innenseite und der Außenseite des Wissens haben kann – und mithin auch keinen Begriff des vollkommenen Wissens. (Ich gebe zu, daß diese Erklärung ein wenig bemüht wirkt.)

Innenseite der Gewißheit, daß p , zurückzuziehen, wodurch diese Angriffe immer nur für den Moment abzuwehren sind.

Der Schlußsatz des vorigen Abschnitts gibt demnach die Cartesianische Auffassung nicht korrekt wieder. Der Atheist weiß sehr vieles, und zwar alles, was er klar & deutlich perzipiert. Sein Wissen ist echtes („metaphysisches“) Wissen im strengen Sinn des Wortes; der Intensitätsgrad seiner Gewißheit steht dem des Gottgläubigen nicht nach. Was er gemäß Descartes nicht hat, nicht einmal von seiner eigenen Existenz, das ist vollkommenes Wissen. Wer vollkommenes Wissen hat, der ist, bildlich gesprochen, über den Bodensee des Zweifels geritten und hat sich, am Ufer angelangt, erst nachträglich der hinreichenden Dicke des Eises versichert. Wer nicht um die Existenz Gottes weiß, befindet sich immer noch auf dem Eis. Er gleitet dahin, dreht gut gelaunt seine eleganten Pirouetten. Ihm wird vielleicht niemals bewußt, in welcher Gefahr er schwebt. — Kurz, der Atheist bleibt für Descartes selbst in dem, was ihm momentan am gewissten ist, letztlich epistemisch ungeborgen. Und damit mag er Recht haben, sowohl Descartes als auch der Atheist.

KONRAD CRAMER

Descartes antwortet Caterus

Gedanken zu Descartes' Neubegründung des ontologischen Gottesbeweises

Hans-Friedrich Fulda, dem frühen Frankfurter und Heidelberger Weggefährten, zum 65. Geburtstag

1.

In dem Entwurf eines Briefes aus dem Jahre 1678, der unter anderem die von Descartes entwickelten Beweisgründe zu einer Demonstration des Daseins Gottes summarisch vorstellt, bezieht sich Leibniz auch auf den Gottesbeweis, den Descartes in der *V. Meditation* entwickelt hat, denjenigen Beweis also, den Descartes' Zeitgenossen und Nachfahren den „Beweis *a priori*“ oder auch, seinem Autor die Ehre gebend, den „cartesianischen Beweis“ nennen und den später Kant den „ontologischen Beweis“ nennen sollte. Die Stelle lautet in der Übersetzung:

Gott ist ein Wesen, das alle Vollkommenheiten besitzt. Folglich besitzt er die Existenz, die eine der Vollkommenheiten ist. Daher existiert er. Man muß zugeben, daß diese Raisonnements ein wenig verdächtig sind, da sie zu rasch daherkommen und uns überwältigen, ohne uns aufzuklären. Wirkliche Demonstrationen pflegen dagegen den Geist mit solider Nahrung zu versehen. Es ist jedoch schwierig, den Knoten in dieser Angelegenheit zu finden; und ich sehe, daß eine Menge fähiger Leute, die Einwände gegen Monsieur Descartes erhoben haben, davon weit entfernt gewesen sind. Einige haben geglaubt, daß es keine Idee von Gott gibt, da er kein Gegenstand der Einbildungskraft ist. Dabei unterstellen sie, daß Idee und Bild dasselbe ist [...]. Andere geben zu, daß es eine Idee von Gott gibt und daß diese Idee alle Vollkommenheiten einschließt; sie sehen sich aber außerstande zu begreifen, wie die Existenz Gottes daraus folgen sollte; und zwar, weil sie entweder nicht