

F.-W. v. Herrmann

Descartes'
Meditationen

Klostermann **Rote Reihe**

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2011

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2011

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

Satz: post scriptum, www.post-scriptum.biz

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04127-6

JEAN-LUC MARION

dem großen französischen Descartes-Forscher

Mitglied der Académie française

Chevalier de la Légion d'honneur

Officier des Palmes académiques

Directeur du Centre d'Etudes cartésiennes

Paris-Sorbonne

in dankbarer Erinnerung

an die >Journée d'Etudes Cartésiennes<

an der Universität Paris-Sorbonne

gewidmet

INHALT

Vorwort	13
Zur Zitierweise	18
Hinführung	19

EINLEITUNG

§ 1	Titel und methodische Auszeichnung der »Meditationen über die Erste Philosophie«	25
	a) <i>Hegel als Sprecher der neuzeitlichen Philosophie</i>	25
	b) <i>Der Titel des cartesischen Hauptwerkes</i>	26
	c) <i>Methodische Auszeichnung der »Meditationen«</i>	30
§ 2	Philosophie als System aller Wissenschaften	32

ERSTES KAPITEL

*Der Weg des methodischen Zweifels für die Grundlegung
der Metaphysik. Die methodische Funktion des Zweifels
und die Zweifelsgründe*

§ 3	Veranlassung und Abzielung der Meditationen. Die fak- tisch-individuelle Situation des meditierenden Ich. Zwei methodische Anweisungen	36
	a) <i>Veranlassung und Abzielung der Meditationen</i>	36
	b) <i>Die faktisch-individuelle Situation des meditierenden Ich</i> .	39
	c) <i>Der methodische Zweifel – zwei Anweisungen</i>	42
§ 4	Zum Weg des methodischen Zweifels	45

§ 5	Das Phänomen der Sinnestäuschung als Grund des Zweifels an der unumstößlichen Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung	46
	a) <i>Sinnliche Wahrnehmung – empirisches Sosein und Wirklichsein (existentia) der Dinge (Körper)</i>	47
	b) <i>Sinnestäuschung und Halluzination. Räumlich-partielle Täuschungsphänomene und genereller Zweifelsgrund</i>	51
§ 6	Das Phänomen des Traumes als zweiter Grund für den Zweifel an der Wahrheit der sinnlichen Erfahrung	58
	a) <i>Wachen und Träumen – das geträumte Wachsein</i>	58
	b) <i>Natürlicher und generalisierter Traum</i>	60
	c) <i>particularia, generalia, universalia. Die Wesensstrukturen der Körper (Dinge)</i>	62
	d) <i>Tatsachenwissenschaften und Wesenswissenschaften</i>	68
§ 7	Die fiktiv angesetzte Unvollkommenheit der göttlichen Seinsursache meines Verstandesdenkens als dritter Zweifelsgrund für die Wahrheit der Verstandeserkenntnis . . .	73
	a) <i>Die vetus opinio des allmächtigen und vollkommensten Schöpfergottes</i>	73
	b) <i>Der hypothetisch umgestaltete Gottesbegriff als Zweifelsgrund für die apodiktische Wahrheit der reinen Verstandeserkenntnis</i>	76
	c) <i>Der methodische Zweifel als willentlich ausgebildete methodische Grundhaltung: die cartesianische Epoché</i>	80

ZWEITES KAPITEL

*Das Selbstbewußtsein als das gesuchte absolut
unbezweifelbare erste Prinzip der Ersten Philosophie
und aller in ihr gründenden Wissenschaften*

§ 8	Die ontologische Frage nach der absolut gewissen Seinsweise des Wirklichseins (existentia) des Selbstbewußtseins	85
	a) <i>Wiederaufnahme der generellen methodischen Zweifelshaltung</i>	85
	b) <i>Die Blickwendung des methodisch zweifelnden Ich. Drei</i>	

	<i>Schritte der Einsicht in das absolut unbezweifelbare Ich-bin (ego existo)</i>	87
	c) <i>Der intuitive Erkenntnischarakter des ego cogito ergo sum</i> .	94
	d) <i>Das Ich-bin als der erste unbezweifelbare Erkenntnisboden</i>	98
§ 9	Die Frage nach dem Wer des Ich als ontologische Frage nach der absolut unbezweifelbaren Wesensverfassung des Ich	101
	a) <i>cogitatio als essentia – res cogitans</i>	101
	b) <i>Die cogitationes (modi cogitandi) des ego cogito</i>	108
	c) <i>Die cogitata des jeweiligen cogito</i>	115
	d) <i>ego cogito me cogitare cogitatum</i>	116
	e) <i>Descartes und die Intentionalität des Bewußtseins</i>	121
§ 10	Die geistige Selbsterfassung der je eigenen ichlichen Bewußtseinsphäre in ihrer höchsten Gewißheit als notwendige Voraussetzung in der verstandesmäßigen Erkenntnis von der Körperwelt	126

DRITTES KAPITEL

Wahrheit und Methode

§ 11	Die absolut unbezweifelbare Gewißheit des ego-cogito-cogitatum als Quelle und Fundament für die allgemeine Wahrheitsregel	134
§ 12	Der Methodengedanke Descartes' und die Hauptregeln der Methode	148

VIERTES KAPITEL

Der bewußtseinsanalytische Gottesaufweis als Lösungsweg für die Frage nach der transzendenten Geltung der bewußtseinsimmanenten Vorstellungen (cogitata) von der materiellen Körperwelt

§ 13	Methodische Erwägungen im Rückblick und Vorblick . .	166
§ 14	Bewußtseinsanalyse als Weg zum Gottesaufweis	168

a) Klassifizierung der <i>cogitationes</i> in drei Gattungen: <i>ideae</i> , <i>voluntates-affectus</i> , <i>iudicia</i>	175
b) Klassifizierung der <i>ideae</i> in drei Arten: <i>ideae innatae</i> , <i>ideae</i> <i>adventiciae</i> , <i>ideae a me ipso factae</i>	185
c) Vormeditative Motive für die Setzung des Wirklichseins ei- ner Körperwelt	188
§ 15 Bewußtseinsanalytischer Gottesaufweis am Leitfaden des ontologischen Begriffspaars <i>realitas obiectiva</i> – <i>realitas</i> <i>formalis</i>	195
a) Die zweifache Betrachtungsweise der <i>ideae</i>	195
b) <i>realitas obiectiva</i> – <i>realitas formalis</i>	199
c) Die <i>realitas obiectiva</i> in den <i>ideae</i> und ihr unterschiedlicher Realitätsgrad.	214
d) Die <i>idea Dei</i> und ihre <i>realitas obiectiva</i> . Ihre <i>realitas forma-</i> <i>lis</i> als notwendige Existenz der göttlichen Substanz	220

FÜNFTES KAPITEL

Descartes' Lehre vom wahren und unwahren Urteil

§ 16 Analyse des Urteils – reiner Verstand und freier Wille . .	231
§ 17 Analyse des wahren und falschen Urteils	241

SECHSTES KAPITEL

Die wahre Erkenntnis vom Wesen (essentia) und den Wesensbestimmungen der Körperdinge. Der zweite als der überlieferte Gottesbeweis. Descartes' Ontologie der Substanzen im Aufriß

§ 18 Die unbezweifelbare Erkenntnis vom Wesen (<i>essentia</i>) und den Wesensbestimmungen der Körper	249
§ 19 Der überlieferte (ontologische) Gottesbeweis auf dem Boden der vergewisserten ichlichen Bewußtseinssphäre . .	260
§ 20 Descartes' Ontologie der Substanzen im Aufriß	270

SIEBENTES KAPITEL

*Die zwei Beweise für die existentia
der materiellen Körperdinge*

§ 21 Der Beweis vom wahrscheinlichen Wirklichsein der Körper aus der Analyse der Einbildungskraft	284
§ 22 Der Beweis für die Gewißheit über das Wirklichsein der materiellen Körper auf dem Wege der Wahrnehmungsanalyse	292
Literaturverzeichnis	299
Personenregister	305
Sachregister	306

VORWORT

Nachdem der Verfasser der hier vorgelegten Descartes-Monographie zum Wintersemester 1957/58 seinen Studienplatz von der Freien Universität in Westberlin an die Albert-Ludwigs-Universität Freiburg verlegt hatte, besuchte er als Student im 6. Semester als erste philosophische Lehrveranstaltung das von Eugen Fink angekündigte Hauptseminar zu Descartes' ›Meditationen über die Erste Philosophie‹ in einem Hörsaal des heutigen Kollegiengebäudes I, in dessen viertem Stockwerk Finks Seminar für Philosophie und Erziehungswissenschaft lag. In der ersten Seminarsitzung Anfang November begegnete ihm erstmals Eugen Fink, der einstige langjährige Privatassistent Edmund Husserls, durch den der Verfasser 1961 promoviert wurde, dessen wissenschaftlicher Assistent er von 1961 bis 1970 war und unter dessen Leitung und Förderung er sich 1970 habilitiert hat. Schon die erste Seminarsitzung wurde für den Verfasser zu einer staunenden Erfahrung und Bestätigung seiner getroffenen Entscheidung, von Berlin nach Freiburg zu wechseln. Eugen Fink hatte die Eigentümlichkeit, seine Seminare im Stile einer ganz von ihm selbst ausgehenden Interpretation des zugrundegelegten Textes zu gestalten. Seine flüssige, in druckreifen Sätzen und in einem bedächtigen Tempo daherfließende Rede ließ den Hörer in den auch didaktisch wohl durchdachten Gedankengang einschwingen. Die auslegende Zuwendung zum Text setzte hier wie in allen späteren Seminarveranstaltungen mit einer Besinnung auf den Titel des Textes ein, wodurch es ihm gelang, einen ersten hermeneutischen Horizont für die gesamte folgende Interpretationsaufgabe auszuspannen. Nicht nur der Begriff ›Meditationen‹ gab Anlaß für eine erste Erläuterung des denkerischen Stils dieses Hauptwerkes Descartes', sondern auch der Terminus ›Erste Philosophie‹ forderte ihn auf, den philosophiegeschichtlichen Bezug zur *πρώτη φιλοσοφία* des *Aristoteles* herzustellen. Die von Eugen Fink ausgehende Textauslegung, der jeweils das laute Lesen der Textpassagen vorausging, wurde immer wieder durch Wissens- und Verständnis-Fragen, die er an die

Teilnehmer richtete, unterbrochen. Selbstverständlich hatten auch die Studenten die Möglichkeit, sich jederzeit mit eigenen Fragen zu Wort zu melden. Schon nach den ersten von Eugen Fink gesprochenen Sätzen und dann im weiteren Verlauf dieser ersten Seminarveranstaltung trat dem Verfasser ein ganz neu gesehener ›Descartes‹ entgegen im Vergleich zu jenem ›Descartes‹, den er erstmals an der Berliner Universität kennengelernt hatte. Es war der ihm bis dahin noch nicht vertraute *methodische Zugang*, die durch das phänomenologische Sehen geführte Textanalyse, die ihn in ein anschauendes und insofern höchst lebendiges Philosophieren mit dem cartesischen Text und – durch diesen hindurch – mit den zu denkenden Sachen hineinzog.

Der Hintergrund, von dem her Eugen Fink auf Descartes' ›Meditationen‹ zugeht, war das phänomenologische Descartes-Studium im Umkreis der Husserlschen Phänomenologie, insbesondere der ›Cartesianischen Meditationen‹ Husserls von 1929 und den folgenden Jahren, an deren literarischer Abfassung und Überarbeitung Eugen Fink in seiner Eigenschaft als Privatassistent Husserls produktiv mitgearbeitet hatte. Diese Tatsache, daß der gerade promovierte 24-jährige Assistent von Husserl selbst in die tägliche philosophische Arbeit eingebunden wurde, löste in uns Studenten große Bewunderung aus. Aus dem Geist dieses phänomenologischen Umgangs mit Descartes' ›Meditationen‹ im Umkreis der Husserlschen Phänomenologie führte Eugen Fink sein Descartes-Seminar durch, jedoch ohne dadurch Descartes auf Husserls Grundstellung der Transzendentalen Phänomenologie zurückzuführen. In seiner Descartes-Auslegung blieb Descartes der, der er historisch war, also auch ohne Husserls Kritik an Descartes, aber Finks Interpretation war methodisch von der *phänomenologischen Forschungsmaxime Husserls ›Auf die Sachen selbst zurückgehen‹* durchdrungen. Den phänomenologischen Umgang mit den überlieferten *Texten* der Philosophie hatte Eugen Fink vor allem in den Seminaren und Vorlesungen Martin Heideggers kennengelernt und sich zu eigen gemacht. Bereits diese erste Seminarsitzung Eugen Finks über Descartes' Hauptwerk ließ den Verfasser ahnen, welch große Bedeutung Descartes für die Phänomenologie Husserls hat. 1957 waren es ge-

rade erst sieben Jahre her, daß Husserls »Cartesianische Meditationen« und deren Vorläufer, die »Pariser Vorträge« von 1929, als Band I der Gesammelten Werke Husserls (Husserliana) erstmals erschienen waren. Daher umwehte dieses Buch noch der Hauch einer hochbedeutsamen Neuerscheinung aus dem Nachlaß Husserls, über die unter den damaligen Studenten aus dem In- und Ausland an den drei Freiburger Philosophischen Seminaren lebhaft diskutiert wurde. Für den Verfasser begann die Zeit, sich in die Schriften Husserls einzuarbeiten und in die phänomenologische Schweise einzüben.

Für seine Antrittsvorlesung als Privatdozent der Freiburger Philosophischen Fakultät am 12. Juni 1970 wählte der Verfasser das Thema »Husserl und die Meditationen Descartes'«¹. Zu den Hörern dieser Antrittsvorlesung gehörte auch Pater Prof. Dr. Herman Leo van Breda, Gründer und erster Direktor des berühmten Löwener Husserl-Archivs und persönlicher Freund Eugen Finks.

Am 8. Juni 1985 veranstaltete das »Centre d'Etudes Cartésiennes« an der Universität Paris-Sorbonne eine eintägige Tagung unter dem Rahmenthema »Descartes en phénoménologie« mit vier Vorträgen: F.-W. v. Herrmann, Husserl et Descartes; Jean-Luc Marion, L'ego et le Dasein, Heidegger et la »destruction« de Descartes dans »Sein und Zeit«; Nicolas Grimaldi, Sartre et la liberté cartésienne. Der vierte Vortrag sollte über Descartes im Denken von Emmanuel Lévinas handeln. Lévinas selbst war es, der diese Aufgabe übernommen hatte und in freier Rede über sein Verhältnis zu Descartes, insbesondere zu dessen Idee des Unendlichen, sprach. In der Publikation der Vorträge innerhalb der »Revue de Métaphysique et de Morale«² erschien jedoch anstelle der von Lévinas frei gehaltenen Rede ein Text von Jean-François Lavigne »L'idée de l'infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas«. Jean-Luc Marion in seiner Eigenschaft als Secrétaire du »Centre d'Etudes Cartésiennes« war es gewesen, der den Verfasser – veranlaßt durch seine Lektüre der Freiburger Antrittsvorlesung – zur Teilnahme an der Pariser Tagung eingeladen hatte.

¹ v. Herrmann 1971.

² Marion 1987.

Während seiner dreißigjährigen Lehrtätigkeit an der Freiburger Universität hat der Verfasser wiederholt Vorlesungen und Seminare zu Descartes gehalten. In diesen Lehrveranstaltungen ging es ihm um die Erarbeitung des ›historischen‹ Descartes, aber *Behandlungsart* und *Zugangsweise* waren phänomenologisch ausgerichtet. Husserls transzendental-phänomenologische Descartes-Würdigung und Descartes-Kritik sowie Heideggers fundamentalontologische und seinsgeschichtliche Auseinandersetzung mit Descartes sind eigene Themen, die vom Verfasser sowohl in besonderen Lehrveranstaltungen wie in Veröffentlichungen³ untersucht worden sind. Etwas anderes aber ist, Descartes aus seiner eigenen Grundstellung interpretatorisch in den Grundzügen und in phänomenologischer Blickstellung zu folgen, diese Grundzüge denkerisch vorurteilslos zum Tragen kommen zu lassen und sie so stark wie möglich zu machen und zu würdigen. Ein solcher interpretatorischer Umgang mit Descartes bleibt auch eine unabdingbare Voraussetzung für ein Sich-einlassen auf Husserls und Heideggers Zugang zu Descartes, der – wie gar nicht anders möglich – aus ihren eigenen Grundstellungen und Grundfragen bestimmt ist. Eine ernsthafte interpretatorische Bemühung um die Descartes-eigene denkerische Grundstellung ist ebenfalls erforderlich, um in dieser den Einsatz der *neuzeitlichen Philosophie aus dem Selbstbewußtsein* für das neuzeitliche Denken bis hin zu *Hegel* zu begreifen. In dieser Blickstellung hat der Verfasser seine wiederholten Descartes-Vorlesungen und Descartes-Seminare angelegt und durchgeführt. Auf diese zahlreichen Descartes-Lehrveranstaltungen geht die hier vorgelegte Descartes-Monographie zurück.

*

1929 hat Edmund Husserl im ›Amphitheatre Descartes‹ der Universität Paris-Sorbonne seine berühmten »Pariser Vorträge« gehalten, aus denen die »Cartesianischen Meditationen« hervorgegangen sind. Meine 1971 veröffentlichte Freiburger Antrittsvorlesung

³ v. Herrmann 1987, 227–231, 247–256; v. Herrmann 2005, 192–230; v. Herrmann 2008, 219–224; v. Herrmann 1970.

»Husserl und die Meditationen Descartes'« und die darin vorgetragene Interpretation des bewußtseinsanalytischen Gottesaufweises der III. Meditation waren es, die Jean-Luc Marion 1985 veranlaßten, mich zu der Tagung ›Descartes en phénoménologie‹ an die Sorbonne nach Paris einzuladen. Mit der Widmung dieser Descartes-Monographie an Jean-Luc Marion danke ich nicht nur für diese ehrenvolle Einladung, sondern auch für Marions Forschung über den größten Denker der französischen Philosophie.

*

Frau Univ.-Prof. Dr. Paola-L. Coriando (Universität Innsbruck) danke ich sehr herzlich für ihre aufmerksame Gesamtdurchsicht von Satzvorlage und Druckfahnen. Für seine tatkräftige und kundige Unterstützung bei den Korrekturarbeiten sage ich Herrn Dr. Till Platte (Freiburg) sehr herzlich Dank.

Freiburg i. Br., im Frühjahr 2011

F.-W. v. Herrmann

Zur Zitierweise

Die *Werke Descartes'* werden nach den Ausgaben der *Philosophischen Bibliothek des Felix Meiner Verlags* zitiert in Anbetracht dessen, daß unsere Descartes-Monographie als *Studienbuch* gedacht ist und die Werkausgaben der Philosophischen Bibliothek für jeden Studierenden erreichbar sind. Die *lateinischen* und *französischen* Texte Descartes' können über die in den deutschen Ausgaben angegebenen Seitenzahlen der französischen Standardausgabe der Werke Descartes' von Ch. Adam und P. Tannery oder auch über die am äußeren Seitenrand stehenden Seitenzahlen der Originalausgaben, die am äußeren Seitenrand der Bände der französischen Standardausgabe abgedruckt sind, in dieser Ausgabe aufgesucht werden: *Œuvres de Descartes*. Edition C. Adam et P. Tannery, 11 Volumes, Paris 1897–1913, nouvelle présentation Paris 1982 ff. (fortan zitiert unter AT mit entsprechender Bandnummer in römischen Ziffern und Seitenzahl).

Die fortlaufenden Textstellen aus den »Meditationen« werden durch *Angabe der arabisch gezählten Absätze (Abschnitte)* zitiert. Die zitierten bzw. wiedergegebenen deutschen Übersetzungen sind vom Verfasser hier und da zugunsten einer wörtlicheren Übertragung modifiziert. *Die von uns zugrundegelegte zweisprachige Ausgabe der »Meditationen« von Artur Buchenau, Lüder Gäbe und Hans Günter Zekl* gibt die Seitenzahlen des Bandes VII der französischen Standardausgabe am Kopf der linken Seite mit dem lateinischen Text rechtsstehend an. Die am linken Rand des lateinischen Textes stehenden Ziffern sind die Seitenzahlen der Originalausgabe.

Andere klassische Autoren werden mit Kurztitel, Herausgebernamen, Erscheinungsjahr der Edition und Stellenangabe zitiert. Die Verweise auf *Forschungsliteratur* erfolgen durch Angabe des Autorennamens, des Erscheinungsjahrs und der Seitenzahl. Die vollständigen bibliographischen Angaben der zitierten Werke Descartes', der zitierten Werke anderer klassischer Autoren und der zitierten Sekundärliteratur können jeweils dem Literaturverzeichnis entnommen werden.

HINFÜHRUNG

In *methodischer* Hinsicht beabsichtigen wir eine durchgehend phänomenologisch ausgerichtete Interpretation von Descartes' »Meditationen über die Erste Philosophie«. In unserer *thematischen* Interpretation jedoch bleiben sowohl Husserls transzendental-phänomenologische wie auch Heideggers fundamentalontologische und seinsgeschichtliche Sichtweise auf Descartes ausgeklammert. Das Phänomenologische unseres Umgangs mit den cartesianischen Texten versteht sich zuerst als die *Behandlungsart*, die sich für Husserl und für Heidegger in der Untersuchungsmaxime ›Auf die Sachen selbst zurückgehen‹ bzw. ›Zu den Sachen selbst‹ ausspricht.¹ Die ›Sachen selbst‹ sind hier die von Descartes gesehenen ›Sachen‹, die in der Weise, wie Descartes sie sieht, entfaltet werden sollen. In thematischer Hinsicht werden Descartes' »Meditationen« als eine Grundlegung der Metaphysik *des Selbstbewußtseins* und *aus* dem Selbstbewußtsein gelesen, wobei die Grundlegung selbst metaphysischen Charakter hat. Durch die so verstandene Metaphysik des Selbstbewußtseins wird Descartes zum Wegbereiter der großen Metaphysiken der Neuzeit von Spinoza über Leibniz, Kant, Fichte Schelling bis zu Hegel. Descartes' »Meditationen« werden von uns mit derselben Eindringlichkeit gedanklich durchdrungen wie es sonst für die Hauptwerke der auf Descartes folgenden und sich dessen Metaphysik des Selbstbewußtseins verdankenden neuzeitlichen Denker geschieht. Auch dann, wenn jeder der nachcartesischen Denker für die Bestimmung der je eigenen Grundstellung auch ein kritisches Verhältnis zu Descartes unterhält, bleibt dennoch seine Grundstellung durch das cartesianische Grundmotiv ermöglicht und bestimmt. Eingedenk dessen, daß es ohne Descartes' »Meditationen über die Erste Philosophie« keine »Kritik der reinen Vernunft«, keine »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre«, kein »System des transzendentalen Idealismus« und keine

¹ v. Herrmann 1988.

»Phänomenologie des Geistes« gäbe, sind die »Meditationen« Descartes' für uns ein philosophisches Grundwerk, das den gleichen denkerischen Rang einnimmt wie die genannten, auf Descartes folgenden großen Werke.

Descartes' »Meditationen« sind kein Werk für den »philosophischen Kindergarten«, obwohl sie als Text in einem Proseminar für eine Einführung in die Philosophie gut geeignet sind. Doch ihre Eignung für diesen Zweck liegt nicht etwa in ihrer vermeintlichen »Einfachheit« oder gar in einem unterstellten »Anfängerhaften«, sondern in dem Tatbestand, daß mit den »Meditationen« Descartes' eine neue Epoche der Geschichte der Philosophie einsetzt, deren geistige Aneignung zunächst nicht allzu viele Voraussetzungen, die es am Beginn eines Philosophie-Studiums noch nicht gibt, einschließt. In vergleichbarer Weise eignet sich auch Kants »Kritik der reinen Vernunft« für ein einführendes Proseminar in das Philosophieren, weil mit Kant innerhalb der neuzeitlichen Philosophie wieder ein Neues, der transzendente Idealismus, einsetzt. Dagegen ist z. B. Fichtes »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« für einen ersten Einstieg in die Philosophie deshalb ungeeignet, weil dieses Werk in einer betonten Weise eine Kenntnis der »Kritik der reinen Vernunft« oder zumindest der »Meditationen über die Erste Philosophie« voraussetzt.

Während *Heideggers* fundamentalontologische und seinsgeschichtliche Auseinandersetzung mit Descartes grundsätzlich und umfassend eine philosophische Kritik an Ansatz und Grundlagen des cartesianischen Denkens ist, setzt *Husserls* Zuwendung zu Descartes zunächst mit einer hohen Würdigung und Rezeption Descartes' ein, um erst anschließend zu einer Kritik überzugehen. Der Grund für dieses ganz anders geartete Verhältnis Husserls zu Descartes liegt darin, daß das gemeinsame philosophische Forschungsfeld beider Denker die cogitatio und das Bewußtsein sind, während Heidegger in seiner hermeneutischen Phänomenologie dieses sachliche Untersuchungsfeld von vornherein verläßt und an dessen Stelle das Sachfeld des faktischen Lebens und seinsverstehenden Daseins aufsucht. Husserl eröffnet seine »Pariser Vorträge« mit den Worten: »An dieser ehrwürdigen Stätte französischer Wissenschaft

über die neue Phänomenologie sprechen zu dürfen, erfüllt mich aus besonderen Gründen mit Freudigkeit. Denn kein Philosoph der Vergangenheit hat auf den Sinn der Phänomenologie so entscheidend gewirkt wie Frankreichs größter Denker René Descartes. Ihn muß sie als ihren eigentlichen Erzvater verehren. Ganz direkt, ausdrücklich sei es gesagt, hat das Studium der Cartesianischen Meditationen in die Neugestaltung der werdenden Phänomenologie eingegriffen und ihr diejenige Sinnesform gegeben, die sie jetzt hat und die es fast gestattet, sie einen neuen Cartesianismus zu nennen, einen Cartesianismus vom 20. Jahrhundert.«²

Husserls philosophierende Zuwendung zu Descartes vollzieht sich in zwei deutlich voneinander abgehobenen Schritten, deren erster in der Heraushebung jener Motive besteht, denen er eine »Ewigkeitsbedeutung« zuerkennt, und deren zweiter in einer Kritik besteht. Fast ausschließlich sind es Descartes' »Meditationen«, denen sich Husserls Interesse zukehrt, und innerhalb dieser sind es die I. und die II. Meditation. Denn diese beiden »Meditationen« enthalten die Zweifelsmethode (I) und die Entdeckung des absolut sicheren ego-cogito-me-cogitare-cogitatum (II) als einer Vorgestalt der absoluten transzendentalen Subjektivität. Die cartesianische Zweifelsmethode nennt Husserl deshalb auch die »Cartesiansche Epoché«, ³ weil er zu Recht in dieser den Vorläufer seiner eigenen transzendental-phänomenologischen Epoché erkennt. In der Art und Weise, wie Husserl die cartesianische Zweifelsmethode als »Cartesiansche Epoché« zur Auslegung bringt, hat er einen bedeutenden Schritt für das Verständnis der *eigentümlichen methodischen Grundhaltung* nicht nur der ersten beiden, sondern aller Meditationen Descartes' vollzogen. Die »Cartesiansche Epoché«, das schrittweise universelle Außer-Geltung-setzen aller urteilsmäßigen Wahrheits- und Seinssetzungen, zur Gewinnung der absolut sicheren Seinssphäre des ego-cogito-me-cogitare-cogitatum, können wir im Unterschied zur phänomenologischen Methode der Behandlungsart als die phänomenologische *Zugangsmethode*⁴ fassen,

² Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hua I (Strasser) 1950, 3.

³ Husserl, *Cartesiansche Meditationen*, a.a.O., 77.

⁴ Siehe Anmerkung 1.

die den Zugang zum Sachfeld der philosophischen Untersuchung bildet. Husserls Ausdeutung der »Cartesianischen Epoché« führt zur Descartes-immanenten Erkenntnis, daß diese Epoché, diese Zugangsmethode, nicht nur die Methode der I. und II. Meditation ist, sondern daß Descartes diese methodische Grundhaltung der Epoché durch das ganze Werk der »Meditationen« durchhält. Denn die Evidenz in das jeweils Unbezweifelbare auf dem Wege der »Meditationen« wird nur innerhalb der aufrechterhaltenen Zweifelsmethode gewonnen. Diese methodische Einsicht Husserls in die die »Meditationen« im ganzen tragende methodische Grundhaltung ist es, die wir uns für unsere phänomenologische Interpretation des cartesianischen Hauptwerkes zu eigen machen.

Husserls Descartes-Kritik betrifft die, wie er sagt, »Vorurteile« Descartes', die er dreifach gliedert: 1. die psychologistische Mißdeutung des reinen Ego, 2. das selbstverständliche Festhalten am Objektivismus trotz des Rückganges in die subjektive Sphäre des ego-cogito-me-cogitare-cogitatum, 3. die Verfehlung der wahren Intentionalität der Bewußtseinsweisen (cogitationes).⁵ Diese »Vorurteile« sind Husserl zufolge der Grund für die weiteren fehlgehenden Gedankenführungen Descartes', zu denen für Husserl allem voran der cogitatio-analytische Gottesaufweis der III. Meditation und der zweite Gottesbeweis aus der V. Meditation gehören. Husserls Descartes-Kritik wird stets dann am heftigsten, wenn sie sich gegen den »ersten Schluß« auf die Transzendenz Gottes richtet. Hier spricht er von den »paradoxen und grundverkehrten Gottesbeweise(n)« der III. und V. Meditation.⁶

Für unsere eigene, nach Behandlungsart und Zugangsmethode phänomenologische Auslegung der »Meditationen« steht jedoch der sog. Gottesbeweis der III. Meditation im Zentrum, weil wir – inhaltlich gesehen – nicht dem transzendentalen, und das heißt absoluten Idealismus Husserls, sondern dem endlichen Idealismus Descartes' und dessen denkerischer Tendenz folgen. Obwohl wir also in Husserls Würdigung der cartesianischen Zweifelsmethode

⁵ Husserl, *Krisis*, Hua VI (W. Biemel) 1962, 74–85.

⁶ Husserl, *Krisis*, a.a.O., 76.

als Cartesianische Epoché einen bedeutenden Hinweis auf die generelle methodische Grundhaltung der »Meditationen« sehen, halten wir aus guten Gründen an unserer Entscheidung fest, das Phänomenologische unserer Descartes-Interpretation auf das Methodische der Behandlungsart und Zugangsmethode zu beschränken und in unserer thematischen Interpretation Descartes' von Husserls transzendental-phänomenologischer Sichtweise abzusehen. Innerhalb der Grundstellung der Transzendentalen Phänomenologie ist Husserls thematische Descartes-Interpretation und Descartes-Kritik vollkommen stimmig und folgerichtig, aber sie kann nicht unser Vorhaben, Descartes aus seinen eigenen Möglichkeiten zu verstehen und ungeschmälert auszulegen, leiten. Das gleiche gilt auch für Heideggers fundamentalontologische und seinsgeschichtliche Descartes-Kritik, die in sich aus Heideggers Grundstellung heraus sachlich völlig zutreffend ist, deren Nachvollzug jedoch zunächst einmal eine unverkürzte Aneignung der cartesianischen Metaphysik des endlichen Selbstbewußtseins voraussetzt.

Unsere interpretatorische Durchdringung der »Meditationen« Descartes' steht unter dem Leitgedanken *Endlichkeit des Selbstbewußtseins und das Problem der Transzendenz*. Die Bedeutung des bewußtseinsanalytischen Gottesaufweises sehen wir in dessen Einsicht, daß das ego cogito an ihm selbst wesensverfaßt ist als transzendierender Bezug zur Herkunft seines Seins, daß somit das Selbstbewußtsein nicht in sich selbst gründet, sondern in Jenem, das das Selbstbewußtsein in sein Sein hervorgebracht hat und darin erhält. (Fundamentalontologisch hieße das: Das sich entwerfende Sein ist für sein Entwerfen schon ein geworfenes Sein – geworfen aus einem herköünftigen Wurf.) Das Selbstbewußtsein trägt seine Endlichkeit in sich selbst als seine seinsmäßige Herkunft, der es sich *als* Selbstbewußtsein verdankt. Weil der transzendierende Wesensbezug des Selbstbewußtseins ein Bezug zum *Seinsursprung* ist, nennen wir ihn die *Urtranszendenz*. Diese gehörte aber schon zur vollen Wesensverfassung des ego cogito, als dieses erstmals in der II. Meditation enthüllt wurde, nur mit dem Unterschied, daß dort die Urtranszendenz des ego cogito noch verhüllt blieb. Der bewußtseinsanalytische Aufweis des göttlichen Seinsursprungs in der III. Meditation hat somit

keinen schließenden oder ableitenden, sondern einen *enthüllenden* Charakter. So gesehen *vollendet* der bewußtseinsanalytische Gottesaufweis die analytische Freilegung der Wesensverfassung des ego-cogito-me-cogitare-cogitatum. In diesem als Urtranszendenz verfaßten Selbstbewußtsein gründet sodann die *bewußtseinsimmanente Transzendenz* der idealen Wesensverhalte (V. Meditation) sowie die *Bewußtseinstranszendenz* der existierenden materiellen Körperwelt (VI. Meditation). Wie sich zeigen wird, vollzieht sich das endliche Selbstbewußtsein als das *Gefüge* eines dreifachen Transzendierens.

Schließlich ist sich die hier vorgelegte Lesart der cartesianischen »Meditationen« dessen bewußt, daß auch sie aufgrund ihrer Fragestellung und Zugangsweise – durch die jede Interpretation bestimmt wird – *nur eine* von mehreren möglichen Sichtweisen auf das Werk ist, dessen gedankliche Größe sich in der Vielfalt perspektivischer Auslegungsmöglichkeiten bekundet.

EINLEITUNG

§ 1

Titel und methodische Auszeichnung der »Meditationen über die Erste Philosophie«

a) Hegel als Sprecher der neuzeitlichen Philosophie

Wir beabsichtigen, Descartes' »Meditationen über die Erste Philosophie« als eine metaphysische Grundlegung der Metaphysik *des* Selbstbewußtseins *aus* dem Selbstbewußtsein zur Auslegung zu bringen. Die wegweisende Bedeutung der Einsicht Descartes', daß die Philosophie fortan *aus dem Selbstbewußtsein* zu entfalten sei, würdigt *Hegel* im Dritten Teil seiner »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie«: »Mit Cartesius treten wir, seit der Neuplatonischen Schule, und dem, was damit zusammenhängt, erst eigentlich in eine selbstständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbstständig aus der Vernunft kommt, und daß das Selbstbewußtseyn wesentliches Moment des Wahren ist. Die Philosophie auf eigenem, eigenthümlichem Boden verläßt gänzlich die philosophirende Theologie, dem Principe nach, und stellt sie auf die andere Seite. Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause, und können, wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See, »Land« rufen; mit Cartesius hebt in der That die Bildung der neuern Zeit, das Denken der modernen Philosophie wahrhaft an, nachdem lange auf dem vorigen Wege fortgegangen worden.«¹

An späterer Stelle heißt es: »*René Descartes* ist ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen, und den Boden der Philosophie von Neuem constituirt hat, auf den sie nun erst nach dem Verlauf von tausend Jahren zurückgekehrt ist. Die Wirkung

¹ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. E. L. Michelet; WW 15, 1844², 298.

dieses Menschen auf sein Zeitalter und die Bildung der Philosophie überhaupt kann nicht ausgebreitet genug vorgestellt werden.«² Und ferner: »In der *Philosophie* hat Cartesius eine ganz neue Wendung genommen: mit ihm beginnt die neue Epoche der Philosophie, wodurch der Bildung das Princip ihres höhern Geistes in Gedanken, in der Form der Allgemeinheit zu fassen vergönnt war [...]. Cartesius ging davon aus, der Gedanke müsse von sich selbst anfangen; alles bisherige Philosophiren, besonders das von der Autorität der Kirche ausging, wurde seitdem hintangestellt.«³

Und schließlich: »Cartesius fängt, wie später auch Fichte, mit dem Ich als dem schlechthin Gewissen an; ich weiß, daß sich etwas *in mir* darstellt. Hiermit ist auf einmal die Philosophie in ein ganz anderes Feld und auf einen ganz anderen Standpunkt versetzt, nämlich in die Sphäre der Subjectivität.«⁴

Hegel ließen wir als Sprecher der neuzeitlichen Philosophie zu Wort kommen, die mit Descartes einsetzt und in *Hegels* Philosophie ihren Höhepunkt erreicht. Wenn *Hegel* im Rückblick auf Descartes betont, daß mit Descartes die Philosophie zur Gewißheit gelange, daß das Selbstbewußtsein ein wesentliches Moment des Wahren sei, dann denkt er daran, wie das *ego cogito* durch *Kant* zur transzendentalen Apperzeption, durch *Fichte* zum absoluten Ich der Tat-handlung und durch ihn selbst zum absoluten Geist entfaltet wurde.

b) Der Titel des cartesischen Hauptwerkes

*Meditationes de prima philosophia – Meditationen über die Erste Philosophie*⁵ ist der Obertitel der beiden kurz aufeinander folgenden Auflagen von 1641 und 1642, während der Untertitel in beiden

² Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a.a.O., 301.

³ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a.a.O., 304.

⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a.a.O., 308.

⁵ Descartes, *Meditationen*; ed. Buchenau, Gäbe, Zekl 1977 – Descartes, *Meditationen mit Einwänden und Erwiderungen*; ed. Buchenau 1954 – Descartes, *Meditationen mit Einwänden und Erwiderungen*; ed. Wohlers 2009 – *Meditationes*; ed. Adam-Tannery VII 1904: S. 1–90 *Meditationes*, S. 91–561 *Objectiones et Responsiones*.

Auflagen voneinander abweicht. In der ersten Auflage heißt es »in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur«. Das relativische »in qua« bezieht sich auf die prima philosophia, »in welcher die Wirklichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele bewiesen wird«. In der zweiten Auflage ist dieser Untertitel abgewandelt: »in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur«. Jetzt bezieht sich das relativische »in quibus« auf die Meditationen, »in denen das Dasein Gottes und die Unterschiedenheit der menschlichen Seele vom Körper bewiesen werden«. Die Abweichung im Untertitel der zweiten Auflage entspricht dem tatsächlichen Inhalt der »Meditationen«. Diese geben zwar in der Tat zwei Beweise von der Existenz Gottes, nicht aber – wie die erste Auflage angibt – einen Beweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Was die Meditationen tatsächlich enthalten, ist der Beweis von der substanziellen, der wesenhaften Unterschiedenheit der menschlichen Seele vom Körper. Dieser Beweis ist dann allerdings eine Voraussetzung für einen möglichen Beweis von der Unvergänglichkeit der Seele und des Geistes im Tod. Sind Körper und Seele wesentlich verschieden, dann vergeht im Tod mit dem Körper nicht auch die Seele.

Den Haupttitel »Meditationes de prima philosophia« werden wir nun nach seinen drei Bestandteilen erläutern.

meditatio

Lexikalisch gesehen heißt meditatio das Nachsinnen, die Besinnung oder Betrachtung. Doch die Angabe der lexikalischen Bedeutung bleibt hier unzureichend. Die Bedeutung von meditatio bestimmt sich bei Descartes ganz aus der Sache, auf die sich die Besinnung richtet. Wir werden meditatio als »Selbstbesinnung« deuten müssen. »Selbstbesinnung« wird hier aber einen zweifachen Sinn haben: erstens die Besinnung, in der das Selbst ihr Vollzieher ist; zweitens die Besinnung, in der das meditierende Selbst *sich auf sich selbst besinnt*, so, daß das Selbst und das *Ich als Selbstbewußtsein* der vorrangige thematische Gegenstand dieser Besinnung ist. Meditation als Selbstbesinnung ist die Besinnung des Selbst auf sich selbst als Selbstbe-