

„Ego autem substantia“

Überlegungen über den metaphysischen Status des ersten Prinzips bei Descartes*

Von Jean-Luc MARION (Poitiers)

Zur Erinnerung an Ludger Oeing-Hanhoff

Descartes gilt als der Begründer der neuzeitlichen Philosophie, wurde oft ihr ‚Vater‘ genannt. Während J. G. Hamann ihn etwas spöttisch als „Großvater der neueren Philosophien“ apostrophiert hatte,¹ erklärte E. Husserl, die Phänomenologie müsse Descartes als ihren „eigentlichen Erzvater verehren“.²

Hegel, Schelling, Feuerbach und Nietzsche haben die Modernität der Metaphysik Descartes' darin gesehen, daß in ihr die Substanz, der Grundbegriff der Metaphysik, nicht von der aristotelisch verstandenen οὐσία her eingeführt, sondern vom *Ego* her deduziert wird. Dem Problem einer solchen Deduktion der Substanz vom *Ego* her gelten die folgenden Überlegungen.

I.

Der Nachweis für die metaphysische Interpretation des Protokollsatzes „*cogito ergo sum*“, die darlegt, daß das *Ego* den Rang einer Substanz und eines Ersten Prinzips innehat, versteht sich nicht von selbst. Zunächst schon deshalb nicht, weil Descartes weder jemals einen derartigen Nachweis erbracht noch beansprucht hat, dies zu tun, mag das nun zu schwierig oder zu selbstverständlich gewesen sein. Aber der Nachweis fehlt vor allem deswegen, weil Descartes' metaphysische Intention umstritten ist, denn der Status des *Ego* im „*cogito ergo sum*“ bleibt bei ihm in der Schwebelage. Ständig besteht die Möglichkeit, daß es der Metaphysik verlorengeliegt, zugunsten einer rein wissenschaftstheoretischen oder marginal theologischen Funktion. Es könnte auch sein, daß der Protokollsatz den Rang eines Prinzips niemals erlangt, sondern lediglich die Bedeutung einer empirischen Feststellung hat. In der „Widerlegung des Idealismus“ reduziert Kant ihn genau darauf: „... der problematische (Idealismus) des Cartesius, der nur eine empirische Behauptung (*assertio*), nämlich: *Ich bin*, für ungezweifelt erklärt“.³ Wenn

* Vortrag gehalten am 21. Januar 1985 im Rahmen der Vorträge der Universität Tübingen, auf Einladung von Prof. Dr. W. Hoering. Übers. von Ass. M. Eckholt.

¹ WW, ed. Nadler, IV, 221.

² Cartesianische Meditationen, Husserliana, I, 3.

³ Kritik der reinen Vernunft, B 274.

das Ego nur seine eigene Existenz sicherte, sei es empirisch oder sogar a priori, erlange es mitnichten die Dignität eines Prinzips; denn das Prinzip hat die Funktion, andere Existenzen zu bestimmen, die durch die eigene erst ermöglicht sind. Ferner, wenn das Ego nur seine Existenz sichere, ließe es sein Wesen noch unbestimmt, wie Heidegger ihm übrigens vorgeworfen hat: „Mit dem ‚cogito sum‘ beansprucht Descartes, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem ‚radikalen‘ Anfang unbestimmt läßt, ist die Seinsart der *res cogitans*, genauer den *Seinssinn des ‚sum‘*.“⁴ Wenn das Ego es nicht zu einem Wesen bringt, kann es sich nicht als Substanz setzen und somit paradigmatisch die Ontologie darstellen, die eine Metaphysik erfordert.

Um zu einem metaphysischen Status zu gelangen, muß das Ego daher sehr strengen Forderungen genügen, und das in einem Maße, daß es problematisch erscheint, ob es jemals dazu kommen kann. Wenn Kant und Heidegger es ihm abgesprochen haben, kann man dann noch vernünftigerweise seine Sache verfechten? Soll man wirklich versuchen, das Ego zu einer Instanz, die in eigentlichem Sinne und vollständig metaphysisch ist, zu erheben?

Aber das Ego, das sich in dem Protokollsatz „cogito ergo sum“ ins Spiel bringt, könnte seine metaphysischen Funktionen gar nicht einbüßen, würden diese es nicht gleichsam mit innerer Notwendigkeit auszeichnen. Kurz, das Ego könnte der Metaphysik gar nicht untreu werden, gehörte es ihr nicht von Rechts wegen zu, beanspruchte sie nicht, für es zuständig zu sein. Die Aufgabe, positive Aussagen über den metaphysischen Status des Ego zu machen, kommt wiederum den Denkern der Metaphysik zu – sie allein haben auch genügend Zugang zum Wesen der Metaphysik, um deren authentische Erscheinungsformen bei ihren Vorgängern wiederzuerkennen. Und tatsächlich ist es so, daß die Metaphysiker nicht gezögert haben, dem Ego einen metaphysischen Status zuzuerkennen; im Aufdecken der Bedeutung des Protokollsatzes: „cogito ergo sum“ bezeichnet die rein metaphysische Erfahrung der Äquivalenz zwischen Sein und Denken in einem Subjekt (ὑποκειµενον) dem Ego. Man muß die Übereinstimmung von drei Philosophen in diesem Punkt hervorheben, die im übrigen das Wesentliche ihrer Lehren trennt.

(a) Hegel hält, um den Konflikt zwischen Materialismus und Idealismus in der *Aufklärung* zu überwinden, seit der „Phänomenologie des Geistes“ die Terminologie seiner ständigen Interpretation des cartesianischen Ego fest: „Oder beide sind nicht zum *Begriffe der Cartesianischen Metaphysik* gekommen, daß an sich *Sein* und *Denken* dasselbe ist, nicht zu dem Gedanken, daß *Sein*, *reines Sein* nicht ein *konkretes Wirkliches* ist, sondern die *reine Abstraktion*, und umgekehrt das reine Denken, die Sichselbstgleichheit oder das Wesen, teils das *Negative des Selbstbewußtseins* und hiermit *Sein*, teils als unmittelbare Einfachheit ebenso nichts anderes als *Sein* ist; das *Denken* ist *Dingheit*, oder *Dingheit* ist *Denken*.“⁵ 20 Jahre später widmet Hegel Descartes eine lange Darlegung in den „*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*“, und er gibt dieselbe Interpretation des

⁴ Sein und Zeit, § 6, S. 24.

⁵ Phänomenologie des Geistes, GW, Bd. 9, hg. von W. Bonsiepen und R. Heede (1980) 313.

Protokollsatzes, um exemplarisch die Definition „Die Metaphysik ist die Tendenz zur Substanz“ zu verdeutlichen: „Die Bestimmung des Seins ist in meinem *Ich*; diese Verbindung selbst ist das Erste. Das Denken als Sein und das Sein als Denken, das ist meine Gewißheit, *Ich*. Dies ist das berühmte *Cogito ergo sum*.“ Der Protokollsatz soll interpretiert werden, als bezeichne er die Erfahrung des universalen Prinzips der „Einheit des Seins und des Denkens“ anhand eines besonderen und bevorzugten Faktums, eines Prinzips, dessen „Betrachtung ... nun die der *Metaphysik* des Descartes“ ist.⁶ Das cartesianische Denken wird zur Metaphysik, weil und insofern das „*cogito ergo sum*“ die Identität des Seins und des Denkens enthüllt.

(b) Schelling ist sich in diesem Punkt mit Hegel einig: „Cartesius wollte also einen Punkt finden, wo Denken oder Vorstellen (denn er unterscheidet beides nicht) und Sein unmittelbar in eins zusammenfallen – und diesen glaubte er durch sein ‚*Cogito ergo sum*‘ gefunden... Im ‚*Cogito ergo sum*‘ glaubte Cartesius Denken und Sein als *unmittelbar* identisch erkannt zu haben.“⁷

Wahrscheinlich sollte für Hegel wie auch für Schelling das Grundprinzip jeglicher metaphysischer Modernität – nämlich die Identität zwischen Sein und Denken – seine cartesianische Vollendung erst im ontologischen Argument finden, in dem die beiden Termini mit dem Merkmal des Unendlichen (des Absoluten) versehen auftreten. Jedoch tritt das Grundprinzip schon mit dem Protokollsatz des Ergo hervor, das also allein metaphysischen Rang erreicht.

(c) Feuerbach greift einige Jahre später eine Interpretation auf, die, wenn auch in ganz anderem Kontext, der vorhergehenden sehr nahe kommt. Im Jahre 1833 stellt er den Begriff des Geistes in den Vordergrund und bemerkt: „*Das Wesen des Geistes ist das Bewußtsein*, der Geist nichts als Bewußtsein, als das *Ich denke*, *Ich bin*, d. h. die *unmittelbare Einheit meines Denkens und meines Seins*; mein Wesen daher das Denken, das zugleich Unmittelbarkeit, meine Selbstgewißheit ist.“

Die Erlanger Vorlesungen von 1835/1836 sollten diese Interpretation noch vertiefen: „*Ich denke* – denn Unterscheiden heißt Denken – (Das Denken ist mein Wesen – denn ich kann nicht davon getrennt werden, ohne aufzuhören zu sein), *ich bin Geist*, und dieses Geist-Sein ist mein unbezweifelbar gewisses Sein. Die unbezweifelbare Realität des Geistes – aber nicht nur als Aussage, als Lehre, im Gegenteil als Wirklichkeit, als dieser Akt des Denkens, durch den ich von allem Sinnenfälligen verschieden bin und mich in dieser Verschiedenheit weiß und meiner selbst gewiß bin, meiner selbst bewußt –, das ist das Prinzip der Philosophie.“⁸ Die Philosophie, und das bedeutet die Metaphysik, gelangt erst in dem

⁶ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Jubil.-Ausg., Bd. 19, 331, 339 u. 145. – Dazu die Dissertation des Hegelschülers H. G. Hotho, *De Philosophia Cartesiana* (1826). Die heutige Stellung der Frage bei B. Bourgeois, *Hegel et Descartes*, in: *Etudes Philosophiques* (Paris 1985) Heft 2.

⁷ Zur Geschichte der neueren Philosophie (Münchener Vorlesungen), SW, ed. Cotta und Schröter, Bd. X, 9. Dazu J.-F. Marquet, *Schelling et Descartes*, in: *Etudes Philosophiques* (Paris 1985) Heft 2.

⁸ Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza, hg. von W. Schuffenhauer, G. W., Bd. 2 (1968) 263, und Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie, bearbeitet von C. Asscheri und E. Ties (1974) 59.

Augenblick in den Besitz ihres Prinzips, in dem das Denken sich unmittelbar als Sein vollendet.

(d) Nietzsche liefert dafür eine Bestätigung *e contrario*, indem er die metaphysische Interpretation des cartesianischen Protokollsatzes destruiert, der in seinen Augen die Existenz des Ego nicht begründet, sondern sie im Gegenteil voraussetzt: „Es wird gedacht: folglich gibt es *Denkendes*“: darauf läuft die Argumentation des Cartesius hinaus. Aber das heißt unseren Glauben an den Substanzbegriff schon als ‚wahr *a priori*‘ ansetzen: – daß, wenn gedacht wird, es *etwas* geben muß, ‚das denkt‘, ist einfach eine Formulierung unserer grammatischen Gewöhnung, welche zu einem Tun einen Täter setzt. Kurz, es wird hier bereits ein logisch-metaphysisches Postulat gemacht – und nicht nur *konstatiert* ... Auf dem Wege des Cartesius kommt man nicht zu etwas absolut Gewissen, sondern nur zu einem Faktum eines sehr starken Glaubens.“⁹ Diese erstaunlich treffende Kritik bestätigt in mehreren Punkten unsere Fragestellung. Sie zeigt zunächst, daß das „*cogito ergo sum*“ ein einfacher Protokollsatz bleibt, der als solcher noch keine These aufstellt und auch, *a fortiori*, kein Prinzip ausspricht. Sie zeigt des weiteren an, daß der Übergang zum Substanzbegriff eine theoretische und ausdrückliche Interpretation erfordert (die hier, aber das ist für Nietzsche nicht wenig, als „grammatische Gewöhnung“ gekennzeichnet wird). Schließlich bringt die Interpretation, die Descartes faktisch, wenn auch unbewußt vornimmt, nichts Geringeres als den Substanzbegriff ins Spiel, der – eine bemerkenswerte Koinzidenz – einem metaphysischen Postulat entspricht. Demnach läßt sich die Frage folgendermaßen formulieren: wie läßt sich ausgehend vom Denken im Vollzug unter der Gestalt des Ego im „*cogito ergo sum*“ eine Lehre von der Substanz ausbilden? Mit anderen Worten: wie kann das Ego zur Grundlegung einer Ontologie genügen?

Auf den ersten Blick erhebt das Ego Ansprüche zu sein, ja sogar auf *das* Sein; dann wenigstens, wenn man die beiden Fälle, in denen die Formulierung vorkommt, die in den „Meditationen“ von 1641 den sonst üblichen Protokollsatz ersetzen, wörtlich nimmt, nämlich „*Ego sum, ego existo*“ (AT VII, 25, 12 = 27, 9). Dieser neue Protokollsatz überrascht wegen dreier Motive, deren Bedeutung nach der hier angeführten Reihenfolge zunimmt.

(a) Das Sein wird unmittelbar als Existenz verstanden, gemäß einer Äquivalenz, die zwar unausgesprochen bleibt, aber dennoch deutlich ist.

(b) Das Ego setzt sich in unmittelbare Relation zum Sein, verstanden als Existenz, und zwar anscheinend ohne Mittelbegriff.

(c) Im Gegensatz zum üblichen Protokollsatz „*cogito ergo sum*“ fehlt die dritte Instanz, nämlich die *cogitatio*, hier völlig; eine Ausnahme, die nur die „Meditationen“ aufweisen.

Diese drei Charakteristika scheinen auf eine einzige Folgerung hinauszulaufen: hier wenigstens konstituiert das Ego eine Ontologie oder konstituiert sich selbst *in* einer Ontologie, und zwar unmittelbar ohne die Hilfe (oder die Behinderung) von seiten der *cogitatio*. So natürlich diese Folgerung auch erscheinen mag, so

⁹ Wille zur Macht, § 484.

ergeben sich daraus dennoch völlig widersinnige Konsequenzen. Sie lassen sich zeigen, wenn man die drei angenommenen Charakteristika in umgekehrter Reihenfolge noch einmal durchgeht.

(c) Es hat den Anschein, daß in dem neuen Protokollsatz „Ego sum, ego existo“ keine Vermittlung durch die *cogitatio* eintritt. In Wirklichkeit trifft das Gegenteil zu. Das Denken spielt in dem Satz, der es nicht erwähnt, eine wesentlichere Rolle als in dem Satz, der es eigens erwähnt. Im ersten Fall findet sich das Denken festgestellt und in der Aussage registriert, also objektiviert, kurz als ein gedachtes Denken (*cogitatio cogitata*) vorgestellt: ich denke den Protokollsatz „*cogito ergo sum*“, in dessen Feststellungen das Denken enthalten ist und der es dadurch in ein gedachtes Objekt verwandelt, in derselben Weise wie die anderen Objekte der Feststellung (*sum, ergo, ego*).

Paradoxerweise ist die Erwähnung des Denkens im Protokollsatz gleichbedeutend mit seiner Abwertung. Aber erwähnen kann man es nur in einem Protokollsatz. Will man das Denken also nicht abwerten, muß man darauf verzichten, es zu erwähnen. Diese Aporie wandelt sich alsbald ins Offene: wenn man das Denken nicht als gedachtes Denken (*cogitatio cogitata*) erwähnen darf, dann muß man es vollziehen als denkendes Denken (*cogitatio cogitans*).

Das Ego vollbringt im übrigen nichts anderes: indem sein Denken aktuell den performativen Satz (*pronuntiatum*, 25, 11–12) vorbringt (*profertur*, 25, 12), aktualisiert es sich als Denken (*mente concipitur*, 25, 13) und vollzieht sich eben in dem Akt, in dem es den Satz denkt, der das Denken ausschließt, und zwar dadurch, daß es seine eigene Existenz vollzieht. Wenn und insoweit das Denken tatsächlich denkt, bezeugt es sich selbst, daß es ist: „... *fieri plane non potest, cum videam, sive (quod iam non distinguo) cum cogitem me videre ut ego ipse cogitans non aliquid sim*“ (33, 11–14). Ego ipse cogitans führt zum *aliquid sum*: ich selbst bin ein unbestimmtes Etwas, insofern ich denke. Das *ego cogitans* darf sich nicht verstehen als ein Subjekt, das außerdem auch noch die Eigenschaft hat zu denken, kurz als eine *res per se apta ad cogitandum*, sondern wörtlich im Partizip Präsens und somit im Aktiv des *Verbum intensivum cogitare* als das Ego im Vollzug des Denkens, das auch nur in diesem Maße ist. Das Ego rührt an die Existenz nur durch die Vermittlung der *cogitatio*, aber der *cogitatio*, die außerhalb der Repräsentation des Ego und der Existenz steht, weil sie diese sichert.

(b) Es hat zweitens den Anschein, daß im Protokollsatz „Ego sum, ego existo“ das Ego in unmittelbare Relation zum Sein, verstanden als Existenz, tritt, ohne daß die *cogitatio* die geringste Vermittlung sicherstellte. In Wirklichkeit trifft das Gegenteil zu: die *cogitatio* vermittelt diese Relation, weil das Ego nur ist und existiert, insofern und eben nur insofern als es tatsächlich denkt.

Die *cogitatio* vermittelt die Relation des Ego zur Existenz, weil sie diese bedingt sicherstellt. Die Existenz des Ego bekundet sich zunächst als zeitlich bedingt. Das Ego ist nur solange (*quamdiu*, 27, 10) und sooft (*quoties*, 25, 9), als es tatsächlich denkt (kurz: „*ego, dum cogito, existam*“, 145, 24–25). Negativ ausgedrückt suspendiert dieselbe Begrenzung die Existenz des Ego, sobald und sooft es aufhört zu denken, kurz: „*si cessarem ab omni cogitatione, ... illico totus esse desinem*“ (27, 10–12).

(a) Unter der zeitlichen Bedingung des Denkens stehend, existiert das Ego also auch nur als (denkendes) Denken. Das Ego gelangt zur Existenz nicht nur *durch* das Denken, *sondern vor allem als* Denken und sonst nichts. Seine einzige Daseinsberechtigung besteht im Denken. Das Ego ist nur, indem es denkt „scio me, quatenus sum res quaedam cogitans, existere“ (23). Wenn einzig das Denken dem Ego nicht „entrisen“ (divelli, 27, 8) werden kann, muß es also mit diesem strikt äquivalent sein. Das Ich ist als Denken. Das soll gewiß nicht heißen, daß es nur *im* Denken sei als *ens rationis*, sondern daß das Ego so sehr *durch* das Denken ist, daß es sich sogar mit dieser Seinsweise identifizieren muß: „... natura cogitans quae in me est, vel potius quae ego ipse sum ...“ (59, 8–9). Außerhalb des Denkaktes gibt es für das Ego kein Sein. Daher bietet die cogitatio nicht nur eine provisorische Vermittlung zwischen dem Ego und der Existenz, sondern stellt gar den endgültigen Horizont jeder für das Ego erreichbaren Existenz dar. Es könnte daher auf den ersten Blick den Anschein haben, als entspräche – von der Tatsache des Ego als Mittelbegriff zwischen ihnen aus – das Sein der Existenz. Und tatsächlich verhält es sich dem lexikalischen Befund nach so, hier im Falle des Ego („Ego sum, ego existo“, AT VII, 25, 9), an anderer Stelle im Falle Gottes, der „ist oder existiert“ (DM 36, 28 und 38, 19). Selbst eine so deutliche Äquivalenz zeigt dennoch nicht, was Sein bedeutet, noch viel weniger findet sich der *Sinn des Seins* bestimmt. Ganz im Gegenteil erreicht die Unbestimmtheit von „Sein“ hier einen Höhepunkt. Zunächst deshalb, weil schon die Tatsache, daß hier einfach ohne Beweis und ohne Absicherung ein so enger und genau festgelegter Begriff wie *existentia* gleichgesetzt wird mit einem Begriff, der metaphysisch so unpräzise und meta-metaphysisch so voller Rätsel ist wie „Sein“, die tiefe Bewußtlosigkeit zeigt, in der selbst die Frage nach dem Sinn von Sein blieb.

Eine derartige Äquivalenz würde entweder ganz bewußt in radikaler Weise über eine Wandlung des geschichtlichen Schicksals der *Seinsfrage* entscheiden, oder aber sie ginge flüchtig und oberflächlich mit einem Einsatz um, den sie nicht überblicken kann; keine Frage, daß die zweite Hypothese eher zutrifft. Sodann bekundet sich die Unbestimmtheit in der Frage, die das Ego, das ja schon Seiendes wie auch Existierendes ist, in den Augen von Descartes selbst aufwirft: „Sum autem res vera et vere existens; sed qualis res?“ (27, 15–16) Die Frage bezieht sich wohl auf das Wesen der *res*, deren Existenz gerade erst aus der cogitatio resultiert, aber auch – unauflöslich damit verbunden – auf den Sinn, den *Sein* oder *Existieren* noch haben können, jetzt wo sie sich nur noch mittels der aktuellen cogitatio eröffnen. Hindurchgegangen und vermittelt durch die cogitatio wie es ist, was soll „sein“ und noch mehr „existieren“ dann noch heißen? Man wird einer solchen Zuspitzung der expliziten Fragestellung Descartes' entgegenhalten, daß doch unverzüglich eine Antwort zur Stelle sei: „sed qualis res? Dixi, cogitans“ (27, 16–17). Aber die Antwort, weit davon entfernt die Frage aufzuheben, macht sie hier nur noch dringlicher. Denn die *res* als cogitans zu bestimmen steigert nur die Rätselhaftigkeit des Sinnes ihres Seins und ihrer Existenz: wenn sie nur als denkende ist, dann fügt ihre Kennzeichnung als denkende weder eine neue Bestimmung zu ihrer Existenzweise hinzu noch erhellt sie ihren Seinssinn. Daher kann die Gleichsetzung von Sein und Denken nicht verifiziert werden, solange man bei

der einfachen Interpretation des Protokollsatzes „Ego sum, ego existo“ stehen bleibt. Mit anderen Worten: was man das *cogito* nennt, findet seine metaphysische Interpretation erst, wenn ein dritter Terminus vermittelnd eintritt. Dieser Terminus hat schon die ganze Zeit über eine Rolle gespielt, wenn auch nur im Hintergrund. Fortan muß man ihn in den Vordergrund stellen – er heißt „ego“. Der Sinn von Sein, der durch eine authentische metaphysische Interpretation des Protokollsatzes „*cogito ergo sum*“ gefordert ist, bestimmt sich erst als Seiendes, das es ist: „*ego aliquid sum*“ (27, 23), „*ego qui ...*“ (26, 24–25 = 29, 5 = 29, 11); aber als ein Seiendes, das sich danach fragt, was es ist: „*quaero quis sim ego ille quem novi*“ (27, 28–29; vgl. 25 14). Wahrscheinlich erfragt es nur seine eigene Seinsweise; aber da diese *per definitionem* jedes andere Seiende bestimmt, scheint es wohl nicht undenkbar, daß durch sie der durch die *cogitatio* beherrschte Sinn des Seins im allgemeinen zugänglich wird.

II.

Es kommt dem Ego zu, die metaphysisch postulierte Äquivalenz zwischen Denken und Sein zu vermitteln. Das tut es, indem es einerseits denkt und andererseits ist, aber vor allem, weil es eine dritte Instanz einführt: sich selbst, nicht mehr als einfache unbestimmte *res cogitans*, sondern als Substanz, die in sich bleibt, ja *per se* ist. Was sich in der „2. Meditation“ vage als „*ego aliquid sum*“ (27, 23) identifiziert, erklärt sich jetzt, in der „3. Meditation“ genauer als „*ego autem substantia [sum]*“ (45, 7). Das späte Auftreten des Substanzbegriffes in der Ordnung der Beweisgründe zeigt einen zweiten Einsatz an, den man legitimerweise als ontologisch bezeichnen könnte: wenn einerseits der Protokollsatz „*cogito ergo sum*“ ausgehend von und im Hinblick auf die Äquivalenz von Denken und Sein interpretiert werden muß, und wenn andererseits diese Äquivalenz solange unbestimmt bleibt, als das vermittelnde Ego nicht als Substanz gefaßt wird, dann muß man daraus den Schluß ziehen, daß es nach Descartes mit dem „*ego autem substantia*“ um die Äquivalenz von Sein und Denken im allgemeinen, also um den Sinn von Sein geht. Das Auftauchen und die Definition von *substantia* bringen nicht nur und auch nicht in erster Linie den ontischen Status des Ego ins Spiel, sondern den Sinn von Sein in der cartesianischen Ontologie im allgemeinen. – Eine solche Identifikation des Einsatzes bestätigt sich nur, wenn man zunächst begründen kann, daß die cartesianische Konzeption von Substanz dem Ego entspricht, und zwar in einer gegenüber jedem anderen Seienden privilegierten Weise und prinzipiell. Nur unter dieser Bedingung kann die Vermittlung, die das Ego zwischen Denken und Sein sicherstellt, auf das Konto der Substanz gehen und ihre Aufgabe sein. Was Substanz ist, kann nicht anders innerlich auf das Ego zurückgehen (und nicht nur mit demselben Recht wie auf jedes andere Seiende), als indem sie daraus hervorgeht. Zwei nicht vergleichbare Autoritäten stützen diese These. In erster Linie Heidegger, der feststellt, daß „Leibniz – bei allen Unterschieden gegenüber Descartes – mit diesem die Selbstgewißheit des Ich als die primäre Gewißheit festhält, daß er wie Descartes im *Ich*, im *ego cogito*, die

Dimension sieht, aus der alle metaphysischen Grundbegriffe geschöpft werden müssen“; besonders, wenn Descartes „hinsichtlich der ontologischen Durcharbeitung des Problems (sc. der Substanz) weit hinter der Scholastik zurück-(bleibt)“, und zwar so weit, daß er „den in der Idee der Substantialität beschlossenen Sinn von Sein ... unerörtert“ läßt, d. h. noch grundsätzlicher: „er (läßt) das *sum* völlig unerörtert“;¹⁰ kurz, Descartes hätte auf die Substanz als solche die ontologische Unbestimmtheit des Seinssinnes des *sum*, also des Ego übertragen, und damit zugegebenermaßen, die Substanz vom Ego aus gedacht. – Zweitens ist es Nietzsche, der übrigens in diesem Falle Heidegger vorweggenommen hat: „Der Substanz-Begriff eine Folge des Subjekt-Begriffs: nicht umgekehrt!“¹¹

Diese Interpretation findet eine Bestätigung in Descartes' Text. Mag der erste Beleg für *substantia* in der „3. Meditation“ auch dazu dienen, einen Beweis für die Existenz Gottes zu führen, so werden dennoch in der Tat an erster Stelle „*substantiae finitae*“ erwähnt (40, 20); denn *substantia* zählt zunächst zu den einfachen Naturen, über die das Ego verfügt, wie etwa auch Zahl, Dauer usw. (43, 20 = 44, 20); in dieser Hinsicht gehört Substanz zu den Begriffen, die zunächst „*ab ipsa mei idea ipsius videor mutuari potuisse*“ (44, 19–20), die also, wie es ihm scheint, das Ego der Idee seiner selbst als Ego entleihen kann. Die Substanz entpuppt sich als Anleihe, die das Ego bei sich selbst nimmt. Das Ego kann, da es eine Substanz ist, den Substanzbegriff auf andere Dinge übertragen (*transferre*, 45, 2), trotz der unterschiedlichen Attribute (Denken im einen, Ausdehnung im anderen Fall), und zwar im Namen einer *ratio substantiae*, die dem Ego einsichtig und von ihm deduziert ist. Die Übertragung des Substanzbegriffs auf nicht-denkende Dinge bringt zum Ausdruck, daß die endliche Substanz sich zunächst dem Ego entlehnt, der ersten Substanz und dem alleinigen Ursprung der Erkenntnis und der Anerkennung (wenn nicht gar der Produktion) der anderen endlichen Substanzen. Man kann auch nicht einwenden, Gott allein stelle die Substanz *par excellence* dar dank seiner Unendlichkeit (*substantia infinita*, 45, 21) und müsse deshalb Ursprung von Substanz sein. Wenn nämlich das Argument *a posteriori* auf die unabhängige Existenz der unendlichen Substanz (Gott) durch die Feststellung schließt, daß eine endliche Substanz die unendliche objektive Realität der Gottesidee gar nicht hervorbringen könnte, impliziert dies ebenso eindeutig, daß das Ego ontologisch der Ursprung jeder Substantialität ist. Der Beweis ist weit davon entfernt auszuschließen, daß die Substantialität jeder Substanz sich nach dem Ego bemißt und sich daraus ableitet, ja er setzt dies geradezu voraus: es ist genau die Ausnahme zu diesem Prinzip, die sozusagen entgegen der ontologischen Tendenz, in jedem Fall aber im Ausgang von ihr, das Ego zwingt, die Existenz einer Substanz anzuerkennen, die, anstatt in der *ratio substantiae* (44, 27) eingeschlossen zu sein, in der Tat vom Unendlichen her verstanden wird. Die ontische Unabhängigkeit der unendlichen Substanz gegenüber der endlichen Substanz setzt die ontologische Deduktion der Substanz vom Ego aus voraus, bestätigt sie

¹⁰ Aus der letzten Marburger Vorlesung, in: Wegmarken, GA 9, 89, und Sein und Zeit, § 20, S. 93; § 6, S. 46.

¹¹ Wille zur Macht, § 485.

also. Deshalb verliert auch die Substanz, die unendlich geworden ist, jede gemeinsame Definition mit allen anderen Substanzen: tatsächlich gehört sie nicht mehr in univoker Weise zu der aus dem Ego abgeleiteten *ratio substantiae*. Dies bestätigt auch ausdrücklich die nicht zu behebende Äquivokation, mit der jede Definition der Substanz im allgemeinen behaftet ist: „... *nomen substantiae non convenit Deo et illis (sc. rebus finitis) univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est nulla eius nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communi*“ (Principia Philosophiae I, § 51). Im Bereich des Endlichen wird die Substantialität aus dem Ego abgeleitet und von ihm aus übertragen, während sie in Gott vom Unendlichen aus verstanden wird, wo sie sich aufhebt und vollendet. Also verdanken die weltlichen Substanzen ihre Bezeichnung und ihre Seinsweise dem Ego. Ein Punkt ist also jetzt erreicht: die *ratio substantiae* leitet sich vom Ego ab, und die anderen Substanzen entlehnen dem Ego selbst den Begriff „Substanz“. Entweder geht die Substanz auf das Ego zurück oder sie geht daraus hervor.

Dennoch genügt dieses Erlebnis nicht. Es zeigt auf allgemeiner Ebene die egologische Deduktion der Substanz, ohne sie konkret darzustellen: es bleibt – Bestimmung für Bestimmung – zu entwickeln, was die Substanz dem Ego über die aristotelischen Bestimmungen der *οὐσία* hinaus entlehnt. Nur so kann die egologische Deduktion der Substanz vollendet werden, die für unser Vorhaben – den Protokollsatz „*cogito ergo sum*“ metaphysisch zu interpretieren – nur insofern von Bedeutung ist, als sie dazu beiträgt, den Sinn von Sein bei Descartes zu entfalten. Wir werden die folgenden drei egologischen Bestimmungen der Substanz prüfen: (a) die Autonomie der Existenz, (b) die Vermittlung des Attributes, (c) die Realität der Unterscheidung.

(a) Die Autonomie der Existenz kennzeichnet *par excellence* die Substanz; Descartes folgt hier wörtlich Aristoteles: „*omne id quod naturaliter sine subiecto esse potest, (est) substantia*“, ἐν ὑποκειμένῳ οὐδενὶ ἔστιν. Diese Substanz hat kein Substrat außer sich selbst, ein Substrat für die Existenz und für die Attribution für alle anderen Termini; sie kann ohne Substrat sein, also ohne Fundament und ohne Bedingung: *esse potest*. Ohne Bedingung sein zu können definiert die Substantialität der Substanz: „... *haec est ipsa notio substantiae, quod per se, hoc est absque ope ullius alterius substantiae possit existere*“ (AT VII, 286, 3–5), „... *substantiam, sive ... rem quae per se apta est existere*“ (44, 22–23), „*Per substantiam nihil aliud intellegere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*“ (Principia I, § 51). Aber kaum ist sie aufgestellt, erscheint diese Definition, die wörtlich aristotelisch ist, auch schon unangemessen: außer Gott, der unendlichen Substanz, fällt jede andere Substanz – da endlich und geschaffen – unter eine Substantialität, die nur noch äquivok so heißt, da sie unter die doppelte Bedingung der Schöpfung und der Erhaltung durch Gott gestellt ist; das Seinkönnen verwandelt sich sogleich in Seinsmangel, dem nur durch den *concursus ordinarius* Gottes abgeholfen werden kann: die *ratio substantiae* (44, 27) wird zum *communis conceptus* der „*res quae solo Dei concursu egent ad existendum*“ (Principia I, § 51).

In diesem neuen Schema verdoppelt sich die Abhängigkeit hinsichtlich der Existenz: sie spielt sich zuerst zwischen dem Attribut (oder dem Akzidens) und

der Substanz, aber vor allem zwischen der geschaffenen Substanz und dem Schöpfergott ab. Daraus ergibt sich die folgende Schwierigkeit. Warum soll man eigentlich, anstatt den Beistand Gottes gleichsam auszuklammern und somit das übliche Verhältnis der Attribute zur Substanz beizubehalten, nicht mit einer Substanz rechnen, die schon unter Bedingungen steht und also dem Status eines Akzidents nahekommt? Die Schwierigkeit wird noch ungemein vergrößert im Falle der Körper, wo der Begriff einer ausgedehnten geschaffenen Substanz aus zwei Gründen ins Schwanken gerät. – Ein erstes Mal bei der Debatte um die eucharistische Transsubstantiation, wo Descartes anerkennt, daß alles, was durch Gottes Macht eines Subjektes enthoben werden kann, im Wortsinn eine Substanz wird, selbst wenn es sich in Wirklichkeit um Akzidentien handelt: „... quicquid etiam per quantumvis extraordinarium Dei potentiam potest esse sine subiecto, substantia est dicendum“; die Annahme realer Akzidentien kann verschwinden, weil Akzidentien ohne subiectum schon als Substanzen gelten würden – weshalb umgekehrt die Substanzen nur als von subiectum losgelöste Akzidentien gelten.¹² Aber wenn die Substanz wechselt, während die Akzidentien bleiben, warum soll man dann noch die von nun an akzidentelle Substanz bevorzugen, wenn doch alle in gleicher Weise vom göttlichen Beistand abhängen? Ein Argument steht der Frage prinzipiell entgegen: was in der physikalischen Erklärung der Transsubstantiation von Belang ist, kann deswegen nicht auf die ganze Lehre von der Substanz ausgedehnt werden. Akzeptieren wir es, obwohl es ein schwaches Argument ist. – Ein zweites Mal jedoch betrifft die Schwierigkeit gut und gern die ganze Lehre von der Substanz als solcher; wenn nämlich in der „6. Meditation“ der Beweis für die Existenz körperlicher Dinge erbracht wird, so kommt hier die Substantialität im allgemeinen zur Sprache: ebenso wie sich Denkvermögen in mir, einem denkenden Ding, finden wie Modi in einer Substanz (AT VII, 78, 21–28), ebenso kann ich die passiven Potenzen, die sich auf die Ausdehnung beziehen (besonders diejenigen zum Wechseln der Gestalt) betrachten, als könnten sie „absque aliqua substantia cui insint“ (79, 1) weder erfaßt werden noch bestehen bleiben. Diese Hypothese sanktioniert die Möglichkeit einer körperlichen, endlichen und geschaffenen Substanz, die zwischen den Akzidentien der Ausdehnung und Gottes Allmacht steht. Descartes stellt dem zwei konkurrierende Einwände entgegen. Nach dem ersten würden die Ideen, die die Ausdehnung betreffen, direkt aus einer in mir gelegenen *facultas ideas producendi* hervorgehen: die zur Ausdehnung gehörenden Ideen würden wie gedachte Modi aus einer denkenden Substanz, und nicht wie ausgedehnte Modi aus einer ausgedehnten und von nun an unnützen Substanz resultieren. Indessen nehme ich das sinnliche Wahrnehmbare unwillkürlich wahr, was ausschließt, daß ich die Ideen davon selbst hervorbringe: die erste Hypothese verschwindet also. Es bleibt noch die zweite: es könnte sein, daß Gott die *facultas ideas producendi* unmittelbar ausübte; damit würde sich die

¹² *Vlae Responsiones*, AT VII, 435, 6–8, sind nicht mehr als ein Zitat von Aristoteles, *Kategorien*, 2, 1a, 21. Über AT VII, 255, 9–20 und die cartesianischen eucharistischen Lehre die beste Studie: J.-R. Armogathe, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'eucharistie chez Descartes et dom Desgabets* (La Haye 1977).

unendliche Substanz über die endliche ausgedehnte Substanz hinwegsetzen, um mich mit den Ideen des sinnlich Wahrnehmbaren zu affizieren; der Gegeneinwand meiner passiven Rezeptivität ist hier nicht mehr von Belang: denn Gott würde handeln, ich bliebe dabei allerdings passiv. Dennoch bleibt das Motiv, das diese zweite Hypothese ausschließt – Gott würde *fallax*, handelte er nicht entsprechend der Überzeugung, die er mir eingegeben hat – ein in theoretischer Hinsicht sehr schwaches Motiv, weil es voraussetzt, was es beweisen sollte: die Homogenität (die *similitudo*) von Wirkung und Ursache, von Modus bzw. Akzidens und Substanz.¹³ Descartes gibt sich jedoch damit zufrieden. Warum? Weil die Existenz einer endlichen ausgedehnten Substanz weder um ihrer selbst willen noch durch sich selbst, sondern kraft der vorausgesetzten strikten Parallelität mit der denkenden endlichen Substanz bewiesen wird: ebenso wie die Denkkakte, die *sub ratione communi cogitationis* miteinander übereinkommen, direkt eine substantielle *res cogitans* implizieren, ebenso setzen die körperlichen Akte, die miteinander *sub una ratione extensionis* übereinkommen, notwendigerweise eine ausgedehnte Substanz voraus. Die „6. Meditation“ würde ohne diese Parallelität nichts beweisen: „Postquam vero duos distinctos conceptus istarum duarum substantiarum formavimus, facile est, ex dictis in sexta Meditatione, cognoscere an una et eadem sint, an diversae.“ (176, 26–29). Die Parallelität überträgt auf die Ausdehnung die endliche Substantialität, die sich im Denken bewahrheitet und erübrigt es, die Substantialität der Ausdehnung um ihrer selbst willen zu begründen. Daraus ergibt sich eine neue Frage: wie begründet Descartes die Parallelität, und durch welches Argument wird die ursprüngliche Substantialität gestützt? Der Text, der die *ratio substantiae* aussprach, indem er sie „ab idea mei ipsius“ (44, 19) deduziert, begründete auch, auf den ersten Blick wenigstens, die Parallelität der beiden Substanzen: aber im selben Augenblick verschob er diese Parallele auch schon wieder; denn von den beiden Substanzen hat die eine den Vorrang vor der anderen und zwar sowohl der Ordnung der Vernunftgründe gemäß als auch an sich: „... nam cum cogito lapidem esse substantiam sive esse rem quae apta est existere, itemque me esse substantiam, quamvis concipiam me esse rem cogitantem et non extensam, lapidem vero esse rem extensam et non cogitantem, ac proinde valde diversam, in ratione tamen substantiae videntur convenire“ (44, 21, 28).

Die Substanz teilt sich – Descartes zum Trotze – *nicht* gleichmäßig in die denkende und in die ausgedehnte Substanz; der Grund dafür ist offenkundig: dem Duo Ausdehnung/Substanz entspricht nicht ein Duo cogitatio/Substanz, sondern ein Trio: cogito (*concupio*)/cogitatio/Substanz; tatsächlich denkt das Ego sowohl die ausgedehnte Substanz als auch die denkende Substanz; auf der anderen Seite kann die Ausdehnung niemals etwas anderes als die ausgedehnte Substanz betreffen; mehr noch, um sich auf eine Substanz beziehen zu können, bedarf die Ausdehnung noch einer cogitatio, die sie (als einfache Natur) denkt und (als Haupt-Attribut) interpretiert. Die zutage tretende Parallelität der Sub-

¹³ Dazu unsere frühere Betrachtung *Sur la théologie blanche de Descartes* (Paris 1981) §13, S. 365–370.

stanzen ordnet auf den ersten Blick das Duo der einen dem Trio der anderen unter. Aber es gibt hier mehr als eine Unterordnung. In Wirklichkeit erreicht nur die *cogitatio* die Substantialität dank des Privilegs ihres doppelten Eingriffs in die Sphäre der Substanz – während die Ausdehnung sich nicht direkt ihrer eigenen Substanz versichert, kann dies die *cogitatio*: für sie, und für sie allein, bewahrheitet sich die Substantialität, weil ich, wenn ich das Attribut (*cogitatio*) denke, es sogleich absolut, restlos, bedingungslos und ohne Beihilfe von außen erfülle. Daher wird die *cogitatio* Substanz aufgrund der einfachen Tatsache, daß ich denke. *Cogitatio* der *cogitatio*, die auf die Substanz hinausläuft – dieses Schema wiederholt nur in der Substanz-Terminologie, was der Protokollsatz „*cogito ergo sum*“ in der Terminologie der *res* (*cogitans*) formuliert hatte. Wenn die Substanz „... *nulla alia re indiget ad existendum* ...“ (Principia I, § 51), dann verdient allein das Ego, sofern es seine eigene *cogitatio* denkt, diesen Namen; es bedarf nur seines denkenden Denkens, um zu bewirken, daß es als gedachtes Denken existiert. Dies ist übrigens auch der Grund, weshalb Husserl in dem Augenblick, in dem er die Region des reinen Bewußtseins von derjenigen der Welt unterschied, die cartesianische Definition der Substanz angewandt hat, die im Prinzip dem bloßen Bewußtsein gegenüber neutral ist: „Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, daß es prinzipiell *nulla ,re‘ indiget ad existendum*. – Andererseits ist die Welt der transzendenten *,res‘* durchaus auf Bewußtsein, und zwar nicht auf ein logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen.“¹⁴ Er wiederholt damit einen Gewaltakt explizit, der implizit schon bei Descartes zu finden ist. Kurz, Autonomie der Existenz, erstes Kennzeichen der Substanz, gehört einzig dem Ego an, weil sie für Descartes im Gegensatz zu Aristoteles daraus hervorgeht.

(b) Die Substantialität der Substanz wird durch ein zweites Merkmal bestimmt: die Vermittlung des Attributes. – Tatsächlich affiziert uns die Substanz als solche nicht, sondern nur auf dem Umweg über ein Attribut: „*Verumtamen non potest substantia primun animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit; sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet eius attributo* ...“ (Principia I, § 52) Folglich manifestiert sie sich auch nicht unmittelbar: „... *nihil unquam aliud requiri putavi ad manifestandam substantiam, praeter varia eius attributa*“ (AT VII, 360, 3–4). Daraus folgt, daß wir eine Substanz nur durch die Vermittlung des Attributs erkennen: „... *ipsam substantiam non immediate per ipsam cognoscamus, sed per hoc tantum quod sit subjectum quorundam actuum* ...“ (176, 1–3) „*Neque enim substantias immediate cognoscimus, ut alibi notatum est, sed tantum ex eo quod percipiamus quasdam formas sive attributa* ...“ (222, 5–7) Die Substanz versagt sich die Unmittelbarkeit, also versagt sie sich der Unmittelbarkeit. Dieser Punkt der Lehre Descartes' wird so konstant und klar wie nur möglich ausgesprochen.¹⁵ Dennoch muß man darüber diskutie-

¹⁴ Ideen I, § 49, Husserliana I, 115 (und die Kritik dieser nicht daseinsmäßigen Deutung des „Bewußtseins“ bei Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20, § 11, S. 140–148).

¹⁵ Heidegger kritisiert diese These als eine Vorahnung von Kants Prinzip „Sein ist kein reales Prädikat“ (Sein und Zeit, § 20, S. 94).

ren. In der Tat definiert Descartes in dem *more geometrico* abgefaßten Anhang zu den „Zweiten Antworten“ die Substanz folgendermaßen: „Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cuius realis idea in nobis est, vocatur *Substantia*.“ (161, 14–17) Eine solche Definition muß befremdlich wirken: wenn das Attribut unmittelbar in der Substanz ist, muß es sie also auch unmittelbar erkennen lassen. Die Alternative drängt sich auf: entweder das Attribut läßt sie uns mittelbar erkennen, weil es weder unmittelbar in ihr noch unmittelbar sie selbst ist; oder es ist unmittelbar in ihr und es kann, selbst wenn es nicht unmittelbar sie selbst ist (174, 14–15), sie doch noch unvermittelbar erkennen lassen; in diesem Falle ist nämlich die Vermittlung unmittelbar in die Substanz eingezeichnet und hebt sich in eine unmittelbare Vermittlung auf. Dennoch stimmt Descartes in dieses Erstaunen nicht ein; im Gegenteil wiederholt er die unmittelbare Inhärenz der Attribute entsprechend der üblichen Parallele zwischen den Substanzen: „*Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur Mens ... Substantia, quae est subiectum immediatum extensionis localis et accidentium quae extensionem praesupponunt ... vocatur Corpus*.“ (161, 24–162, 1) Wie kommt es, daß Descartes hier nicht die offenkundige Schwierigkeit bemerkt? Wenn die *cogitatio* sich unmittelbar in der Substanz befindet, warum sollte sie dann die Substanz nicht ebenso unmittelbar als solche manifestieren? Aber findet man eben die Unmittelbarkeit, die eine Manifestation erlauben würde, in dem zweiten Fall von Substanz in der Ausdehnung?

Obwohl die Relation, die zwischen der Ausdehnung und der Körper genannten Substanz besteht, als unmittelbar bezeichnet wird, konkretisiert sie sich in einem neuen Terminus: *subiectum immediatum* (161, 28). Es ist immerhin bemerkenswert, daß, während die allgemeine Definition diesen Terminus erwähnte (161, 14), die Definition der denkenden Substanz ihn nicht kannte.¹⁶ Also impliziert hier die Unmittelbarkeit der Substanz zu ihren Attributen die Unmittelbarkeit eines Substrates, eines *subjectum*, *ὑποκειμενον*; die Ausdehnung ist in dem Ding (nämlich dem ausgedehnten) wie ein Akzidens in einem *ὑποκειμενον*, d. h. in alio: die Ausdehnung bleibt unmittelbar in ihrer Substanz wie in ihrem Anderen; die Substanz entfremdet die Ausdehnung, indem sie sie unmittelbar aufnimmt; die Unmittelbarkeit der Substanz widerspricht nicht der Entfremdung des Attributs, sondern vollendet sie. Kurz, Unmittelbarkeit wird zur Vermittlung. Aber was ist mit der *cogitatio*? Läßt sich die Unmittelbarkeit hier ebenfalls auf eine Vermittlung (also auf eine Entfremdung) zurückführen? In der Definition der *Mens* kommt, wie wir bemerkt haben, das *subjectum*, das die Unmittelbarkeit mit Vermittlung behaftet, nicht vor; handelt es sich hier um ein einfaches Vergessen oder im Gegenteil um ein anderes Verständnis von Unmittelbarkeit? Die Antwort hält sich an den Sinn des Adverbs *immediate*. Nun muß man aber *immediate*, wenn es die *mens* betrifft, von den beiden Belegstellen aus verstehen, die in den Definitionen I und II die *cogitatio* und die *idea* einführen. Erstens: „*Cogitationis*

¹⁶ Dieselbe Deutung der Substanz in: *IIIae Responiones*, AT VII, 176, 11–29.

nomine complector illud omne quod sic in nobis est ut ejus immediate consicium simus“ (160, 7–8); zwischen dem Ego und der cogitatio tritt eine Beziehung von radikaler Unmittelbarkeit ein – ich habe Bewußtsein von ihr, sie befindet sich ohne Vermittlung in nobis; die cogitationes sind in mir oder besser im Ego wie in ihrem Subjekt; aber ein derartiges Subjekt – und das ist der Grund, weshalb das Wort, der Terminus „subjectum“ selbst nicht erscheint – gerinnt hier nicht zu einem anderen Substrat, da es das Ego ist und da das Ego sich vollzieht als die Bewußtmachung von Gedanken in ihm selbst, die von ihm verschieden sind, aber dennoch nur in ihm bleiben können, weil sie nur durch es sind. Was von den Gedanken (cogitationes) gilt, gilt auch von den Ideen.

Deshalb gilt zweitens: „Ideaе nomine intelligo cujuslibet formam, per cujus immediatum perceptionem ipsius ejusdem cogitationis consicium sum“ (160, 14–16); die Idee schwächt die Unmittelbarkeit des Denkens nicht ab, sondern verstärkt sie noch: wenn das Ego sich irgendeiner beliebigen cogitatio bewußt ist, und wenn cogitatio schon durch Unmittelbarkeit charakterisiert ist, dann potenziert die Idee die Unmittelbarkeit, da sie ja die forma jedes Dinges ist, die es dem Bewußtsein unmittelbar verfügbar als reine Unmittelbarkeit macht.

Wenn im Falle der körperlichen Substanz die cogitatio unmittelbar die Ausdehnung, aber mittelbar das subjectum immediatum erkennt, dann deshalb, weil zum Duo der klaren und deutlichen Erkenntnis (Denken/Objekt) ein dritter Terminus hinzukommt, der als subjectum bezeichnet wird, ein opakes und entferntes Residuum. Im Falle der denkenden Substanz kommen dagegen nicht drei, sondern alles in allem zwei Termini vor: das Ego tritt zunächst in unmittelbare Beziehung zu seinen cogitationes und seinen ideae (Denken/Objekt), dann beziehen sich diese auf das Ding, in dem sie sind (Substanz); aber da sie dort nur als ideae und cogitationes sind, bleibt dieses Ding immer noch das Ego; das Ego, und zwar als cogitans, bezieht sich ein erstes Mal unmittelbar auf seine cogitationes (cogitata, Objekte); aber wenn diese sich als Attribute auf ein Ding beziehen sollen, in dem sie subsistieren, brauchen sie keinen dritten Terminus dazu: es genügt, wenn sie sich ein zweites Mal, so unmittelbar wie das erste Mal, auf das Ego beziehen, das also als Substanz interpretiert wird – aber als eine unmittelbare Substanz im Gegensatz zum *subiectum* der Ausdehnung. Kurz, wenn sich hier, wie bei der ausgedehnten Substanz zwei Relationen finden, dann sind keineswegs drei Termini im Spiel, wobei der letzte durch den zweiten vermittelt bliebe, sondern lediglich zwei: zwischen dem Ego und den cogitationes ergibt sich die unmittelbare erkenntnistheoretische Relation, zwischen den cogitationes (Attribute) und dem Ego (Substanz: res cogitans) ergibt sich wiederum die substantielle Relation – und zwar jeweils unvermittelt. Also sichert im Falle der denkenden Substanz, und nur in diesem Falle, die Umkehrung der erkenntnistheoretischen Relation in eine substantielle Relation die Unmittelbarkeit der letzteren, die sich bei jeder anderen Substanz verbietet. Einzig das Ego stellt eine unmittelbar erkennbare Substanz dar. – Man muß also daraus ein zweites Mal den Schluß ziehen, daß die Substantialität der Substanz im Grunde vom Ego aus definiert ist.

(c) Die egologische Deduktion der Substanz kann schließlich bestätigt werden, wenn man die Unterscheidung zwischen den Substanzen betrachtet. Daß man die

Substanzen real voneinander unterscheidet, ist wichtig für ihre wesentlichste Definition, da jede Substanz für sich selbst existieren, also eine *res* neben anderen Substanzen bleiben können muß. Wie stellt Descartes also ihre Unterschiedenheit sicher? Seine übliche Lehre wird in der „6. Meditation“ am Musterbeispiel für eine Beziehung zwischen Substanzen, der Einheit von Seele und Körper dargestellt. Einerseits habe ich „ideam mei ipsius, quatenus sum tantum res cogitans et non extensa“, andererseits habe ich „ideam corporis, quatenus est tantum res extensa, non cogitans“ (78, 16–19); diese Unterscheidung der intelligiblen Inhalte gilt als real, denn: „scio omnia quae clare et distincte intelligo, talia a Deo fieri posse qualia illa intelligo“ (78, 2–3); also kann ich daraus, daß ich diese beiden Ideen getrennt erkennen kann, schließen, daß es sich um eine reale Unterschiedenheit zwischen zwei *res* handelt. Mindestens dreimal deuten genaue Kommentare diesen Text im Sinne der Unterscheidung nicht nur von *res*, sondern von Substanzen. Der Gedankengang wird völlig klar entwickelt: die Substanzen unterscheiden sich real dann, wenn und nur dann, wenn ihre Begriffe sich gegenseitig einsichtigerweise ausschließen; die entscheidende Rolle, die den jeweiligen Substanzbegriffen zuerkannt wird, kann nicht überraschen: die Begriffe nehmen hier direkt die Hauptattribute auf, deren erstes Kennzeichen gerade an der klaren und distinkten Erkennbarkeit hängt. Die Attribute geben als klare und distinkte Begriffe die strikte Parallelität der Substanzen wieder, um ihre reale Unterschiedenheit zu sichern.

Sogleich erhebt sich eine Frage: wir haben gerade – unter a) und b) – nicht eine Parallele, sondern eine Hierarchie zwischen den beiden Substanzen hervorgehoben; müssen wir jetzt also den behaupteten Primat der *res cogitans*, also das Ego, in der Substantialität im allgemeinen erneut in Frage stellen? Gewiß nicht, weil sich nämlich noch hier diese Behauptung bis zur Evidenz erhärtet: und wirklich, wenn die Unterscheidung der Substanzen durch jene der Begriffe bestimmt ist, dann wird die Unterscheidung der Begriffe ihrerseits unvermeidlich mit Hilfe des *ego cogito* bestimmt; also unterscheidet sich die eine der beiden Substanzen von der anderen grundsätzlich nur dadurch, daß sie diese definiert, bestimmt und beherrscht. Das *ego cogito* bekundet sich weder in erster Linie noch ausschließlich als eine der beiden unterschiedenen Substanzen (als *gedachte* denkende Substanz), sondern, vorgängig zu dieser Unterscheidung, als das, was sich selbst bewirkt: die denkende Substanz, welche die reale Distinktion der Substanzen durch die Verschiedenheit der Attribute *denkt*. Daß die denkende Substanz – als *ego cogito* – die Verschiedenheit der Substanzen sogar vor jeder gedachten Substanz (sei sie ausgedehnt oder *res cogitans*) denkt, das belegen die Stellen, wo das Ego genau das erstere denkt: es versteht die Unterscheidung (intelligere, 78, 5), denn: „... has (sc. substantias) percipimus a se mutuo realiter esse distinctas, ex hoc solo quod unam absque altera clare et distincte intelligimus“; es hat die Idee einer jeden der Substanzen (habeo ideam, 78, 16, „... die Idee, die ich von einer Substanz habe, die denkt“); es begreift sie (deprehendere, 227, 19; 355, 1) und bildet davon den Konzept, „... formoque clarum et distinctum istius substantiae cogitantis conceptum“ (335, 1–3). Der Primat des Ego in bezug auf die reale Verschiedenheit der Substanzen bestätigt sich, nicht etwa weil die denkende Sub-

stanz irgendeinen Vorzug vor der ausgedehnten Substanz genösse, sondern weil die eine wie die andere sich als durch das vorgängig denkende Ego gedacht erweisen. Kurz, das Ego, das in der denkenden cogitatio am Werk ist, deduziert aus sich selbst die reale Distinktion der Substanzen, weil sich noch grundsätzlicher selbst die Substantialität jeder Substanz von ihm herleitet. – Somit haben wir durch die Prüfung von a) der Autonomie ihrer Existenz, b) der Vermittlung ihres Hauptattributes und c) der Realität ihrer Unterschiedenheit begründet dargelegt, daß für Descartes die Substanz sich vom Ego herleitet.

Die Substanz aus dem Ego herzuleiten, heißt – hält man sich an die Kantische Bedeutung von Deduktion – es rechtfertigen, daß der Substanzbegriff auf das Ego angewendet wird. Wir haben gerade allgemein und dann konkret festgestellt, daß das Ego die Substantialität jeder Substanz beherrscht. Es bleibt uns also noch eine letzte Aufgabe: das egologische Modell der Substanz vorzustellen, das den Übergang vom Ego zur Substanz rechtfertigt. Dieser Übergang ist, was Descartes betrifft, von Nietzsche erkannt (und denunziert) worden: „Der Substanz-Begriff eine Folge des Subjekt-Begriffs: nicht umgekehrt!“ Er ist auch im Ausgang von Descartes von Leibniz bekräftigt (und gebilligt) worden: „Substantiam ipsam potentia activa et passiva praeditam, veluti tó Ego vel simile, pro indivisibili seu perfecta monade habeo“; oder besser: „C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leur abstraction, que nous sommes élevés aux actes réflexifs, qui nous font penser à ce qui s'appelle Moi, et à considérer que ceci ou cela est en Nous: et c'est ainsi qu'en pensant à Nous, nous pensons à l'Être, à la substance...“¹⁷ Mit Hilfe dieser beiden Autoritäten, die um so weniger anfechtbar sind, als sie in der Anerkennung derselben Deduktion nur übereinstimmen, um sich in ihrer Interpretation sogleich zu widersprechen, wird es möglich, das egologische Modell der Substanz zu skizzieren. Es umfaßt folgende Momente: ego/ Reflexion des denkenden Denkens auf das gedachte denken (cogito me cogitare)/ Einheit/ Äquivalenz des Eines und des Seins/ Substanz. Es entfaltet sich in den folgenden Übergängen:

a) Das Ego denkt nicht so sehr das Denkbare als das gedachte Denken, und enthüllt sich so als gedachtes Denken: videre ist gleich videre videor (29, 14–15), denn: „... frieri plane non potest, cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim“ (33, 11–14). Kurz, das Ego erreicht nicht die Existenz, indem es denkt, sondern indem es denkt, daß es denkt, das heißt durch die Reflexion des Denkens als denkendem auf das Denken als gedachtes.

b) Von der Reflexion als Grund des ego cogito gibt es einen Übergang zu der einzigen authentischen Einheit, die jedem Seienden fehlt, das nicht „dieses Ich sagen kann, was viel besagt (pouvant dire ce Moi qui dit beaucoup)“; in der Tat: „la véritable unité [a] de l'analogie avec l'âme“ und „il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle moi en nous“;¹⁸ das animae analogon sichert einzig die

¹⁷ Nietzsche, Wille zur Macht, § 485, und nachher Leibniz, Brief an De Volder, 20. Juni 1703 in: Philosophischen Schriften, hg. von Gebhardt, Bd. II, 251, dann Monadologie, § 30.

¹⁸ Leibniz, Discours de Métaphysique, § 34, und Système Nouveau..., Ph. S., Bd. IV, 473 u. 482.

reale Einheit, weil die Einheit in der Identität mit sich selbst kulminiert, die sich niemals vollkommener erfüllt, als in dem Denken, das an das Denken denkt. Nietzsche bestätigt diesen zweiten Übergang, indem er ihn denunziert: „Wir haben den Begriff der Einheit entlehnt von unserm ‚Ich‘-Begriff, – unserm ältesten Glaubensartikel.“¹⁹

c) Der Übergang von der Einheit zum Sein geht mindestens bis auf Aristoteles zurück: εἰ δὴ τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν ταὐτὸν καὶ μίᾳ φύσει, ... ταὐτὸ γὰρ εἰς ἄνθρωπος καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος.²⁰ Leibniz zitiert die aristotelische These wörtlich: „... je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent, à savoir que *ce qui n'est pas véritablement un être, n'est pas non plus véritablement un être*. On a toujours cru que l'un et l'être sont des choses réciproques.“²¹ Die Einheit läßt sich dem Sein nicht in dem Maße zusprechen, daß sie mit ihm gleichwertig wäre, oder genauer mit *dem*, was ist; damit etwas ist, muß es es selbst, also eines sein.

d) Der Übergang vom Sein zur Substanz macht keine Schwierigkeiten, zunächst deshalb nicht, weil Descartes beides oft synonym gebraucht („... die Seele ist ein Seiendes oder eine Substanz ...“),²² und das in Übereinstimmung mit der üblichen metaphysischen Interpretation des Seins als Seiendem, sodann weil Aristoteles als erster die Frage τὶ τὸ ὄν; auf die Frage τίς οὐσία; zurückgeführt hat, indem er die Seiendheit des Seienden auf das konzentrierte, was später den Namen Substanz annehmen sollte. – So zeichnet sich ein egologisches Modell der Substanz ab, das ihre Ableitung vom Ego aus vollendet. Wir können gegen Heidegger schließen, daß Descartes das Sein des *sum* weder *unbestimmt* noch *unerörtert* läßt: er interpretiert es vielmehr als Substanz. Aber man muß noch weitergehen; gegen Heidegger, der behauptet: „Das Sein des ‚Daseins‘ aber, zu dessen Grundverfassung das In-der-Welt-sein gehört, faßt Descartes in derselben Weise wie das Sein der *res extensa*, als Substanz“,²³ muß man umgekehrt sagen: Descartes faßt das Sein des Seienden, sogar das des ausgedehnten und innerweltlichen, genau in derselben Weise wie das Sein der *res cogitans*, nämlich als Substanz, die sich vom Ego herleitet. Das Ego als Denken, das das gedachte Denken denkt, bildet ein Modell von Substanz aus, die zwar dem Seienden eigen ist, das denkt aber per analogiam und nicht ohne Gewalt auf jedes andere Seiende übertragen wird. Daß der Terminus „Substanz“ (und seine traditionelle Definition) beibehalten wird, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Substanz das Ego keineswegs von der angeblich besser bekannten Ausdehnung her neu deutet, sondern daß es vielmehr das Ego ist, das die Substanz überhaupt neu interpretiert, und zwar ausgehend von dem, was es noch besser als die mathematische Ausdehnung

¹⁹ Wille zur Macht, § 635.

²⁰ Metaphysik Γ 2, 1003 b, 22–27.

²¹ Brief an Arnauld, 30. April 1687, Ph. S., Bd. II, 97.

²² Brief, 10. März 1637, AT I, 353, 17.

²³ Heidegger, Sein und Zeit, § 6, S. 24; § 10, S. 49; § 20, S. 93. Diese Deutung stammt aus einer der ursprünglicheren Vorlesungen von Heidegger: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, GA 61, 175 ff.

kennt: sich selbst im Vollzug des Denkens. Die Formel „ego autem substantia“ (45, 7) beschränkt sich nicht darauf, das Ego ontisch in die Zahl der Substanzen einzureihen, sondern muß auch verstanden werden als ontologischer Anspruch auf die Substantialität der Substanz überhaupt: „La substance, c'est moi“ sagt das Ego. Schelling und Hegel – und hier in Tübingen ist es wohl angebracht, sie abschließend noch einmal zu erwähnen – haben bei ihrer Descartes-Lektüre sicher nichts anderes vernommen.