

Das cogito in der Traumerfahrung und Raumvorstellung bei Descartes

Matthias Thaler

2012

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
Evidenzerfahrung nach Henrich	9
Descartes Leben und seine Evidenzerfahrung im Traum	11
Der Traum und sein Befremden	19
Der Wahnsinn und der Traum im methodischen Zweifel und dessen Funktion	27
Thetisches und nicht-thetisches Bewusstsein	41
Geometrie oder die freie Setzung	45
Der Traum in "Das Imaginäre" von Sartre	49
Das Präreflexive cogito bei Sartre	67
Literaturverzeichnis	77

Vorwort

Verhält sich der Traum und der Wahnsinn negativ zur Vernunft? Diese Frage stand am Ausgangspunkt meiner Überlegung zu den drei Träumen des Descartes, welcher diese in seiner fragmentarischen Schrift *Olympica* niedergeschrieben hat. Wenn dies der Fall ist, so kann man das Staunen mancher Forscher über den Beginn der neuzeitlichen Philosophie verstehen, fällt dieses Philosophieren doch mit einem solchen Traumerlebnis zusammen. Andererseits ist es, wie Dieter Henrich schreibt, schwer nachzuvollziehen wie die Produktion bedeutender Werke der Philosophie mit solchen Ereignissen zusammenfallen soll, ohne kontingent zu werden. Für die Philosophie und ihre Problemstellungen ist dies jedoch kein Widerspruch, denn sie sind gleichgültig gegenüber den Umständen ihres Entstehens, sind es doch die gleichbleibenden Fragen, welche den Kern alles Philosophierens ausmacht. Die Thematik des Traumes beschäftigt die Philosophie seit ihren Ursprüngen, die Frage nach dem Ich im Traum mag hier neu aufgeworfen werden, auch wenn sie nicht zu einer Antwort kommt. So soll doch der Unterschied aufgezeigt werden zwischen dem, was man ein *thetisches* und ein *nicht-thetisches* Bewusstsein nennt und so erahnen lassen, was René Descartes so Bedeutendes an dem Traum fand, den er selbst an den Ursprung seines Philosophierens stellt. Biographische Wendepunkte gibt es viele, aber der Wendepunkt einer Philosophie fällt stets mit dem in einem Leben zusammen, denn wenn sich das Denken ändert, kann das Leben davon nicht unbetroffen bleiben.

Die Werke vieler Denker sind von solch schlagartigen Wendungen gekennzeichnet, hervorgerufen durch unterschiedlichste Ursachen. Oft nehmen die Autoren dabei die verzweigtesten Biegungen und nicht selten ändern sie völlig die Richtung der Konzeption ihres Denkens. So weit ein Weg auch gegangen scheint zögert ein entschlossener Geist nicht, auf dem Absatz kehrtzumachen und den ganzen Weg zurückzugehen, mit jenem Teil einer Erkenntnis reicher, dessen Widerpart am anderen Ende des Weges auf ihn wartet.

So ist der Weg eines philosophischen Gedankens oft lang und selten gelingt es einem Menschen diesen in einem Guss in die angemessene Form zu bringen. Einsichten können so abrupt das Philosophieren und Handeln eines Denkers ändern, dass manche sogar Tag, Stunde und Ort dieser Einsichten nennen, was wiederum nur zeigt wie einschneidend sie selbst den Moment der Erkenntnis erfahren haben. Dies zeigt m. E. wie klar diese Denker etwas vor Augen hatten, das sich unserem alltäglichen Blick entzieht.

Seit Menschen begonnen haben, ihr Leben in Biografien festzuhalten, haben wir Kenntnis von diesen Wegen auch längst verstorbener Personen und zwar nicht nur über stumme Indizien eines geführten Lebens, sondern auch aus der besonderen Sicht dieses gelebten Lebens selbst. Biografien, Briefe und Notizen, die Zeugnisse eines philosophischen Lebens, sind für die Interpretation klassischer Texte zunächst ohne Belang. Ein jedes Werk steht für sich und ist lediglich an der Konsistenz seiner Argumente zu bewerten. Sonst hätten sie einen bereits festen Platz im jeweiligen Werk eingenommen. Aber was wäre, wenn das Aufkommen von wichtigen argumentativen Schlüssen in die Sphäre des Spontanen, Intuitiven und Zufälligen fallen würde? So stellen sich für die Philosophie und vor allem für eine Art künftiger Literaturgeschichte der Philosophie neue Fragen vor allem für die Philosophie als vermittelbarer Methode. Sind von einem Autor genügend biografische Notizen erhalten, kann man über die Methode der Konstellationsforschung das Entstehen eines literarischen oder philosophischen Textes näher analysieren und so wie es mir scheint neue und noch ungesehene Perspektiven auf ein Werk eröffnen. Die Traumserie des jungen Descartes ist so ein skizzenhaftes Ereignis, das bereits von Autoren wie dem Sozialwissenschaftler Maxime Leroy und Sigmund Freud auf dem Boden der Psychoanalyse behandelt wurde. Ein Ereignis, das jedoch für die Philosophie von so großer Bedeutung ist, sollte jedoch mit ihren eigenen Mitteln erörtert werden, um ein näheres Verständnis für Leben und Werk derer zu finden, welche Philosophie betreiben.

Dabei will ich versuchen, zunächst ganz nah am Ereignis der ursprünglichen Einsicht zu bleiben und das Denken vor dem Hintergrund der Evidenzerfahrung neu aufzusuchen. Was bedeuten die skizzenhaft festgehaltenen Szenen unserer Denker für die Interpretation ihrer Grundintention? Was war ihre ursprüngliche Einsicht, bevor sie sich in eine wie auch immer geartete Philosophie ergießt und an der Unmöglichkeit einer sicheren Darstellung scheitert? Die Fähigkeit des Menschen zu imaginieren, die Spontaneität seiner Einbildungskraft ist unerlässlich für unsere Erkenntnis. Die Spiele, die sie mit uns treibt, wenn unser reflektiertes Bewusstsein einmal in sie versunken ist und sich unmerklich in den Hintergrund begibt, sind ein sich nie erschöpfender Quell an Erfahrungen, Vorstellungen und Einfällen. Die aus ihr erwachsenen Ideen sind Wegmarken unserer Kultur und gleichsam unseres Selbstverständnisses in ihr als reflektierende und reflektierte Wesen. Für das Denken als Disziplin stellen sie die nicht mehr so junge Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis. Dabei bleibt die Frage offen, was das eigentlich ist, das da denkt, einbildet und träumt. Nur selten wird einem Suchenden dieses Sein des Bewusstseins durchsichtig, es entzieht sich immerfort dem Zugriff durch die Vernunft. Wenn man es benennen will, ist es immer schon ein anderes. Wenn es jedoch einmal in Erfahrung gebracht werden sollte, kann dies wohl mit Recht ein aufgeklärter Moment genannt werden, der die Schatten der bloßen Einbildung vertreibt. Das Reich der Träume ist ein solches Schattenreich und das Ich des Menschen ist in ihm aufgelöst wie das Salz im Meer. Im Erwachen ersteht es aus dieser Scheinwelt wieder

und mit der Kristallisation seiner inhärenten Momente gewinnt es auch wieder an Realität. Aus diesem Zwischenreich heraus versucht Sartre den Traum zu verstehen, und ich bediene mich seiner Analyse, um den Traum des Cartesius zu verstehen.

Warum aber sollen solche Wegmarken, die in die zufällige Metamorphose eines Menschen fallen, der sich suchend zur Welt verhält, wichtig für die Philosophie sein? Oder mit Dieter Henrich gefragt: "Wenn philosophische Konzeptionen in Momenten höchster Konzentration aufgehen, wie können sie dann als Erkenntnisse gelten, die ein Philosoph aus eigener Arbeit gewinnt und die er zu verantworten hat?" Und weiter: "Wenn die Einsichten der Philosophen vielgestaltig und untereinander inkompatibel sind, wenn sie sich zudem in Problemlagen ergeben, die von einer Kultur zumindest mitbestimmt sind - können dann philosophische Konzeptionen noch weiterhin in irgendeinem Sinn als Erkenntnis gelten? Müssen sie nicht vielmehr einzig als Manifestationen menschlicher Kreativität angesehen werden, die im Dienst der Selbstdeutung einer Gesellschaft und ihrer Kultur und im Prozess von deren Entwicklung in Anspruch genommen wird?"¹ Was bedeutet dies für das Selbstverständnis einer Disziplin, die den Anspruch erhebt, methodisch vorgehen zu wollen und zu können?

Henrich glaubt m. E. zu Recht, dass solche Fragen direkt in das Zentrum der Philosophie führen. Denn so unförmig monolithisch wie diese Wendungen im Werk der Philosophen aufgefunden werden können, so vielgestaltig und heterogen ist der Umgang der nachkommenden Interpreten mit den Zeugnissen, welche wir von ihnen haben.

So soll die vorliegende Arbeit dem Rechnung tragen, was als Literaturgeschichte der Philosophie gelten kann. Als Beitrag zu einer Literaturgeschichte, welche in der Philosophie, so Dieter Henrich, noch immer aussteht.

In meiner Arbeit werde ich mich mit dem zentralen Wendepunkt in der Philosophie des René Descartes beschäftigen, der am 11. November 1619 drei Träume hatte, welche für ihn die Wegmarke zur Entdeckung einer "scientia mirabilis"² darstellen.

Henrich schreibt über die Evidenzerfahrung Folgendes: "So haben die Ereignisse, die eine maßgebende philosophische Einsicht aufgehen lassen, das Bewusstsein gesteigerter Tiefe, Klarheit und Intensität und in Umbrüchen der alltäglichen Lebensorientierung."³ Für die Evidenzerfahrung Descartes gilt dies nur bedingt. Sein Traum spricht zwar diese Suche nach moralischer Festigung unverhohlen an, nicht nur in mehreren Bildmetaphern, die den Philosophen als schwankend und Orientierung suchend darstellen, auf welche auch Freud hinweist, auch im Traum-Satz "Quod vitae sectabor iter" kommt diese Sehnsucht deutlich zum Ausdruck, aber in seinem Werk findet keine explizite Ethik ihren Platz. Descartes sah wohl seine ganze neue

¹Henrich Dieter; "Werke im Werden" München 2011 S. 8

²Zittel Claus; "Theatrum Philosophicum - Descartes und die Rolle ästhetischer Formen in der Wissenschaft" Berlin 2009 S. 47

³Henrich Dieter; "Werke im Werden"; München 2011, S. 51

Vorwort

Wissenschaft als ethisch-moralische Vermittlung an. Auch wenn wir heute darin nur noch die Mechanik einer neuen Form von Naturerkenntnis erkennen, war sie für die damalige Zeit mehr noch als eine Handlungsmaxime begriffen. Zumal er nicht von einem "guten" Lebenswandel träumt, der auf Glauben und Religion gegründet ist, sondern von einem aus Wissen geschaffenen System der Wissenschaften selbst. So entscheidet sich Descartes' Denkweg in einer Zeit religiöser Zerrüttung und der aufkommenden Wissenschaften dazu, diesen Wissenschaften einen tragfähigen Punkt zu schenken, von dem aus Linien zu Hebeln werden können, welche im Stande sein sollen, die Welt aus den Angeln zu heben. Er erfindet eine neue Form der geometrischen Abbildung, um dadurch in einem zweiten Schritt die Physik transparenter zu machen. Erst in der Vereinzelung dieser Methode zur Mechanik wird das entstehen, was heute als das vielgescholtene "rationalistische" Weltmodell seinen populären Niederschlag in der Literatur findet. Das tragende Subjekt dieser ursprünglichen Methode ist das *cogito*, von dem ich zu zeigen versuche, dass er auch als Vollzug der Setzung der Ursprungsordinate des cartesischen Raumverständnisses gelesen werden kann, der die Sphären von "res cogitans" und "res extensa" teilt und gleichzeitig als vermittelnde Nabe dazwischen fungiert. Damit diese Setzung auch in Beziehung zur Umgebung stehen kann, ist es nötig, sie über den Gottesbeweis abzusichern, der im cartesischen System lediglich als Garant auftritt, der versichert, dass die geschaffenen Bezüge nicht ins Leere führen.

Mit Sartres Schrift über das Imaginäre, in dem er auch ein Kapitel dem Traum widmet, könnte es gelingen, die Evidenzerfahrung Descartes zu verstehen, als Moment einer Seinsvergewissung des In-der-Welt-Seins, das den Zweifel und gleichzeitig die Gewissheit der Erfahrung der Unhintergebarkeit des *cogito* als realen Moment seines Lebens vergegenwärtigt.

Evidenzerfahrung nach Henrich

Die Philosophiegeschichte ist voller Beschreibungen und Anekdoten über plötzliche Erkenntnisleistungen. Dieter Henrich widmet in seinem Buch "Werke im Werden"⁴ diesen Momenten seine Aufmerksamkeit. Manchen Philosophen geht scheinbar über Nacht die ganze Konzeption eines Systems auf. Das Eröffnen dieser neuen Perspektiven im Denken erscheint oft wie das Erwachen aus einem traumähnlichen Zustand, das den Erwachten mit der Frage zurücklässt: "Wie konnte ich vorher anders denken?". Dies ist viel mehr als das oft zitierte "Aha-Erlebnis" oder der von Dieter Henrich sogenannte Heureka-Moment. Im Heureka-Moment nach Henrich begreifen wir oft nur einen Teil der Welt anders, während sich in einer Evidenzerfahrung ein Problem mit großer Reichweite in einer neuen Konzeption auflöst. Henrich sieht in diesen Momenten der plötzlich eintretenden Klarheit sogar dasjenige-welche, was Philosophie im Kern ausmacht,

"[...] und worauf ihr Bemühen weiterhin immer gehen wird. Daraus erklärt sich die unvergleichliche Aufschlusskraft und Bedeutung einer solchen Aufgangserfahrung für Leben und Werk eines Philosophen."⁵

Die Evidenzerfahrung führt den Denkenden durch eine Periode angestrengten Nachdenkens und Zweifelns, sowie "bedrängender Lebensunsicherheit"⁶ heraus aus eingewöhnten Denkmustern hin zu einem neuen Theoriekonzept mit größerer Tragweite und einem weiteren Handlungshorizont mit den dazugehörigen ethischen Implikationen.

An die Stelle des alten Lebensverstehens der gewohnten Denkmuster tritt ein komplett neues Theoriegebäude und oft auch eine andere Lebensführung. Die Schwierigkeit besteht für den Philosophen nun im Grunde darin, diesen Zustand des neuen Denkens und seine Momente in ein Werk zu bringen, dessen Form dem Inhalt angemessen ist. Er hat die alte Logik durchbrochen und bereitet den Weg für eine neue Sichtweise auf die Dinge, die ebenfalls nach einer neuen sprachlichen Form verlangt. Dem Denkenden selbst ist oft unerklärlich, woher diese neue Konzeption stammt, und sie erscheint ihm nicht selten als etwas Fremdes, obwohl das Denken, um wahres Denken zu sein, gerade seine bedingungslose Autonomie fordert. Henrich stellt hierzu die Frage:

⁴Henrich Dieter; "Werke im Werden" München 2011

⁵ebd. S. 31

⁶ebd.

“Wieso kann sich aus einer Perspektive die sich plötzlich in höchster Klarheit erschließt, der Vernunftcharakter einer Konzeption entfalten, und wie kann eine solche Einsicht ein wesentliches Element in der Bemühung des Denkers um Erkenntnis sein, die doch aus einer selbstbestimmten Tätigkeit hervorgehen müsste?”⁷

Es ist eben nicht das Verstehen und Lösen irgendeines Problems, das mich in einer Lebenslage gerade bedrückt, im Sinne einer vereinzelt Schwierigkeit, die durch Theorie und Technik bewältigbar erscheint, es ist vielmehr das Lösen einer Grunddisposition im Denken und im Sein. Es darf ebenso nicht missverstanden werden als Gegenstandserkenntnis in objektivierender Hinsicht. Mag letztere auch noch so viele Unzulänglichkeiten unseres alltäglichen Lebens ausgleichen, so bleibt sie doch nur das Ausgleichen und Umschichten formaler Sachverhalte, die immer nur in den Relationen einer “condicio sine qua non” stehen bleiben und nicht als “philosophia perennis” fungieren können.

Im Falle der Systemphilosophie im Gefolge Descartes gilt dies unbedingt. Zweifel, Denken und Sein bilden seither eine philosophiegeschichtliche Trias der Erkenntnisproduktion, diese bildet eine Einheit methodischer Natur, eine Nullpunktüberlegung, die jeder Philosophierende für sich stetig wiederholen muss, um in einer dynamischen Welt Antworten auf drängende Lebensfragen zu finden. Der Lebenszusammenhang mag sich dabei historisch und sozial verändern, und auch die Philosophie mag gewissen Moden unterworfen sein, aber der Charakter der Frage kann hiervon nur unbetroffen bleiben. Henrich legt nahe, dass eine ursprüngliche Einsicht, wie jene des cogito oder auch in religiöser Hinsicht jene des “tolle lege” des Augustinus, eine solche Tragweite entwickeln könne, dass sie die Schwelle des rein formalen Denkens überschreiten und sich im Handlungshorizont des Menschen manifestieren könne. Die Evidenzerfahrung muss also einen Sachverhalt verdeutlichen, der sich in vielen anderen Sachverhalten ebenso zeigt und den menschlichen Handlungsspielraum ermöglicht, der zuvor verschlossen war. Sie muss einen universellen, oder zumindest weiten Raum von Erfahrungen und Zuständen von Denkmöglichkeiten abdecken. Falls ich Henrich richtig verstehe, ist dies der Unterschied zwischen einer “Heureka-Erfahrung” und einer ursprünglichen Erfahrung der Evidenz.

Was Descartes ursprüngliche Erkenntnis betrifft, steht sie in der Philosophiegeschichte nicht alleine da; Wittgenstein würde es mit der Lösung eines Sprachspiels vergleichen und dem, was er den Ausweg aus dem Fliegenglas nennt. Das in der Evidenzerfahrung Eingesehene ist somit stets ein Universalschlüssel zur Lösung mehrerer einzelner Probleme. Es ist eine neue Art der Anschauung.

⁷ebd. S. 103

Descartes Leben und seine Evidenzerfahrung im Traum

Der französische Philosoph René Descartes gilt heute als Begründer der neuzeitlichen Philosophie. Er steht an einem Scheideweg zwischen mittelalterlicher Scholastik und neuzeitlicher Ich-Philosophie, deren Elemente sich in seinem Werk trennen, aber auch vermischen und wandeln.

Er verschreibt sich einer rationalistischen, antidogmatischen Philosophie, die verbunden mit mathematisch-naturwissenschaftlicher Welterkenntnis die Welt von allem Übel falschen Verstandesgebrauchs zu befreien versucht.

Der Wissenschaft will er eine allgemeingültige Methode geben, die sie befähigen soll, aus dem eher zufällig und dogmatischen Entwurf ihrer Erkenntnisse einen unfehlbaren, systematischen Weg zu machen, der schließlich zu den letztgültigen Wahrheiten emporsteigt. Eine Wahrheit welche in letzter Konsequenz Grundlage der Ethik werden sollte.

Im Jahre 1614⁸ verlässt er das Jesuitenkolleg und studiert Jura in Poitiers; dort legt er 1616 ein juristisches Examen ab, ohne sich für die Laufbahn des Rechtsgelehrten zu entscheiden. Im Gegenteil - er geht nach Paris um dort an der Universität Mathematik zu studieren. Doch dann tauscht er seine Bücher gegen den Degen und erlernt Fechten sowie Reiten, Tanzen und höfisches Benehmen. Sein erstes Buch fällt in jene Zeit, ein Traktat über das Fechten, eine Passion, der er sein Leben lang treu bleiben wird. Er unternimmt ausgedehnte Reisen und versieht den Dienst in zwei Armeen. Dann begibt er sich zur Ausbildung in das damals modernste Heer der Welt nach Holland. Im Holländischen Breda tritt er den Truppen des Feldherrn Moritz von Nassau bei. Hier lernt er auch den um sechs Jahre älteren Arzt und bekannten Physiker Isaac Beeckman kennen, der ihn zu seinem ersten naturwissenschaftlichen Werk inspiriert, dem "Musicae compendium".⁹ In dieser Schrift versucht Descartes zu zeigen, wie Musik Affekte im Menschen auslösen kann, und wie die Kenntnis der Musiktheorie diese Affekte beherrschbar machen soll. Ein Thema, das

⁸Manche Biografen, darunter auch Bailett, nennen jedoch das Jahr 1612 als Abgangsjahr vom Jesuitenkolleg. Das Datum 1614 nennt Ch. Adam: „Descartes, sa vie, son oeuvre“, Paris 1937, S. 12 f. Vgl. W. Rödl: Descartes; „Die innere Genesis des cartesischen Systems“, München 1964 S. 17. Auch ich werde mich in meiner Arbeit an dieses Datum halten, da es nur die Zeit bis zum Eintritt in die Armee verkürzen würde, aber sonst ohne Belang erscheint vgl. Rödl.

⁹Dezember 1618. Dieses Buch erschien jedoch erst 1650 in Utrecht knapp nach Descartes Tod.

Descartes so fesselt, dass er es auch noch in seinem letzten unvollendeten Buch “Les Passions de l’âme”¹⁰ verfolgen wird. Nicht zuletzt wird später der Begründer der Vermögenspsychologie Christian Wolff¹¹ sich auf dieses Werk berufen, um die “rationale Psychologie” als Idealismus der “psychologia empirica” entgegen zu stellen.¹²

Das erste Zusammentreffen Descartes mit Isaak Beekmann wird von sämtlichen Biographen als sehr skurril, zumindest doch befremdlich, beschrieben. Bald nach Descartes Ankunft in Breda wird auf dem dortigen Marktplatz eine mathematische Problemstellung veröffentlicht, welche die Neugierde beider auf sich zieht. So begegnen sich der junge Soldat und der um 6 Jahre ältere Beekmann eher zufällig auf einem belebten Platz in der Mitte von Breda, auf dem es vor Händlern, Seeleuten, Bauern und Söldnern nur so wimmelt. So wundert sich der verständige Beekman sehr über den soldatisch gekleideten Fremden, der ihn da um die Übersetzung des auf holländisch gefassten Problems ins Französische oder Latein bittet. “Was will dieser Jungspund?”, mag Beekmann gedacht haben. So schildert es der Literaturforscher Uwe Schultz in seinem Descartes-Buch.¹³ Beekman nimmt den wohl um seine Wirkung auf andere wenig bekümmerten Descartes nicht für Ernst und fordert ihn, nach gewissenhafter Übersetzung, scherzhaft dazu auf, ihm doch am nächsten Tag die Lösung des Problems zu bringen. Die Lösung zu einem mathematischen Problem, von dem er Beekman überzeugt ist, es sei unmöglich zu lösen. Soll denn ausgerechnet dieser besser-situierte Landsknecht und Degenschwinger aus dem rückständigen

¹⁰Descartes René “Die Leidenschaften der Seele” Oeser 1996

¹¹1679 - 1754

¹²Kant kritisiert die Wolffsche rationale Psychologie wie folgt: “Zum Grunde derselben [der rationalen Psychologie] können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich; von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewußtsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, sofern sie Erkenntnis genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, daß ich dadurch irgend etwas denke. Es muß aber gleich anfangs befremdlich scheinen, daß die Bedingung, unter der ich überhaupt denke, und die mithin bloß eine Beschaffenheit meines Subjekts ist, zugleich für alles, was denkt, gültig sein solle, und daß wir auf einen empirisch scheinenden Satz ein apodiktisches und allgemeines Urteil zu gründen uns anmaßen können, nämlich: daß alles, was denkt, so beschaffen sei, als der Ausspruch des Selbstbewußtseins es an mir aussagt. Die Ursache aber hiervon liegt darin: daß wir den Dingen a priori alle die Eigenschaften notwendig beilegen müssen, die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir sie allein denken. Nun kann ich von einem denkenden Wesen durch keine äußere Erfahrung, sondern bloß durch das Selbstbewußtsein die mindeste Vorstellung haben. Also sind dergleichen Gegenstände nichts weiter, als die Übertragung dieses meines Bewußtseins auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden. Der Satz: Ich denke, wird aber hierbei nur problematisch genommen; nicht sofern er eine Wahrnehmung von einem Dasein enthalten mag, (das Cartesianische cogito, ergo sum,) sondern seiner bloßen Möglichkeit nach, um zu sehen, welche Eigenschaften aus diesem so einfachen Satze auf das Subjekt desselben (es mag dergleichen nun existieren oder nicht) fließen mögen.” Kant Immanuel AA III, 403– KrV B 403ff.

¹³vgl. Schulz Uwe; “Descartes” Hamburg 2001

Frankreich die Lösung finden? Beekmann ahnt zu diesem Zeitpunkt noch nicht, dass er sich neben einem Giganten¹⁴ der Mathematik befindet. Umso verblüffter ist Beekman, als der seltsame Franzose ihm am nächsten Tag tatsächlich die gesuchte Lösung bringt. Damit aber nicht genug, dem Physiker Beekman gehen die Augen über, als er sieht, wie neu und genial einfach Descartes die Lösung aufsucht. Er verbindet als erster die Algebra mit der Geometrie und erfindet so nebenbei das, was wir heute analytische Geometrie nennen.¹⁵ Zwischen Descartes und Beekmann erwächst aus dieser Begegnung eine tiefe Freundschaft. Eine Freundschaft, die bis an ihr Lebensenden aufrecht erhalten bleiben sollte, selbst über einen heftigen Urheberstreit hinweg. Das Entsetzen Beekmanns ist groß, als sein neugewonnener und für sein Können bewunderte Freund aufbricht, um in Richtung Bayern zu ziehen. Dort will er an der Schlacht um Böhmen teilnehmen. Einer der Auftaktschlachten des Dreißigjährigen Krieges nahe Prag, am sogenannten Weißen Berg. Die Überredungsversuche nützen nichts, Descartes verlässt Holland Richtung Süden. In einem kleinen Örtchen nahe Ulm bezieht Descartes Quartier, hier sammelt sich das kaiserliche Lager um Maximilian von Bayern, um den Winter abzuwarten, bevor es im Frühjahr weiter Richtung Prag ziehen wird. Ziel ist es, den soeben gewählten und ausgerufenen König von Böhmen Friedrich V. von der Pfalz abzusetzen. Er hatte mit seiner Krönung eine Büchse der Pandora geöffnet. Die reformatorischen Kreise in Prag, die nach Selbstbestimmung streben, sind dem katholischen Haus Habsburg schon lange ein Dorn im Auge, beanspruchen sie diese Länder doch für sich. Bald bricht der Winter mit außergewöhnlicher Härte über das bayrische Land herein und macht ein Weiterkommen der Landsknechte unmöglich.

Descartes wird von Schnee und Eis gezwungen, in einer kleinen, gut geheizten Stube die kalte Jahreszeit abzuwarten. Diese Stube liegt im kleinen Garnisonsstädtchen Neuburg an der Donau, nahe an der bayrisch-österreichischen Grenze. Hier gibt es weit weniger Zerstreuung als im holländischen Breda und auch kein Entkommen von den drängenden existenziellen Fragen der Philosophie. Die Welt steht vor dem heulenden Abgrund zum Dreißigjährigen Krieg, und der Philosoph steht an dessen Rand und meditiert. Aber nicht als Quietist, den diese Welt nichts angeht, sondern als Reformator der Denkungsart, als Aufklärer der prekären geistigen Verhältnisse, die in solche Abgründe führen können. Der Descartes Biograph Rainer Specht schreibt über Descartes und seine Einstellung zu der damaligen gesellschaftlichen Situation:

¹⁴“If I have seen further it is by standing on ye shoulders of giants.” I. Newton Brief an Robert Hooke vom 5. Februar 1676. Dieser Satz wird häufig Isaak Newton als Urheber zugeschrieben, obwohl er durch ältere Quellen bereits belegt ist. Jedoch meinte Newton explizit die Mathematiker von Euklid bis Descartes. Vgl. Richard S. Westfall; “The life of Isaac Newton.” Cambridge University Press, 1994, S. 106

¹⁵Ontologisch gedeutet, verband er damals die simple Grammatik des Rechnens und die abstrakte Anschauung der Mathematik, sowie deren Begriffe, von denen er auch einige selbst erfand, mit der räumlich-euklidischen Vorstellung von der Strukturiertheit eines Raumes, was nicht ohne Folgen für die Mathematik und Physik blieb. Descartes lässt nur die “strengen” Kurven zu, welche sich durch ein algebraisches Gesetz erzeugen lassen. Andere nennt er mechanische Kurven. Diese “natürlichen” Kurven werden durch ein mechanisches Gesetz erzeugt.

“Er [Descartes] glaubt, daß sie [die Kriege] und ihre fürchterlichen Folgen nicht nur mit Fehlentwicklungen in der Wissenschaft zusammenhängen, sondern auch durch deren Behebung beendet werden können. Die Scholastik, so meint er, begnügt sich mit bloßen Wahrscheinlichkeiten, über die man endlos streiten kann; und Religionskriege sind nur Fortsetzungen solcher Streitigkeiten mit anderen Mitteln.”¹⁶

Bei jemandem, der sich mit den Wissenschaften solch hohe Ziele setzt, darf die Frage erlaubt sein, wovon dieser Mensch eigentlich träumt, wenn er schläft?

Drei Träume hatte Descartes in der Martininacht 1619, die sein Leben verändern sollten. Die Traumgesichte jener Nacht sind dem Träumer dermaßen wichtig, dass er sie sogleich niederschreibt. Den Traum als Phänomen wird er auch in seinem Werk oft noch als Zweifelsargument bemühen. Zunächst erwähnt er jedoch die tatsächlichen Träume in seiner autobiografischen Schrift “*Olympica*” die heute als verschollen gilt, aber für den Biografen Adrien Baillet noch zugänglich war, dessen Abschrift es zu verdanken ist, dass wir heute von ihnen Kenntnis haben.

Was war die höhere Einsicht, welche diese drei Träume mitbrachten? Die Frage scheint umso berechtigter, da die Meinung der meisten Interpreten, davon ausgeht, dass Descartes damals die Unhintergebarkeit des *cogito* aufging, aber kaum jemand hielt den Erfahrungshintergrund für untersuchungswürdig. Im Gegenteil wie Claus Zittel in seinem Buch “*Theatrum Philosophicum*” meint, meist werden diese Erfahrungen von den “*Cartesianern*” selbst lächerlich gemacht, oder höchstens das Befremden geäußert über diesen “*irrationalen*” Urgrund der “*rationalen*” Moderne:

“Röd belässt es bei dem Konstatieren der Paradoxie, die ihn und seine Rekonstruktion nicht weiter zum Problem, sondern gleich darauf heruntergespielt wird. Er sei daher stellvertretend für jene oben angesprochene, retrospektiv-normative Betrachtungsweise angeführt, die immer schon weiß, worauf die Deutung hinauszulaufen hat und dabei einem Denken verpflichtet bleibt, das das Verhältnis von Rationalismus und Irrationalismus nur als simple Alternative beschreiben kann.”¹⁷

Um nicht dem selben Schematismus zu folgen wie Röd, will ich hier versuchen, diese Paradoxie wenn nicht zu lösen, so doch zu zeigen, dass mit einer anderen Deutung dieses “*Befremden*” zum Verschwinden gebracht werden kann. Oder wie Claus Zittel schreibt:

“Eine solche Untersuchung biete die Chance einer Neubewertung der Texte des frühen Descartes, sie lässt die Phase seines Denkens nun als philosophisch fassbare Position hervortreten und erlaubt, mögliche Kontinuität und Transformation von

¹⁶Specht Rainer; Descartes “*Klassiker der Philosophie*” München 1994 Bd. I S. 301

¹⁷Zittel Claus: “*Theatrum Philosophicum*” Berlin 2009 S. 32

Methodenkonzepten und Motiven für die späteren Werke in den Blick zu bekommen. Damit möchte sie dazu verhelfen, die Herauspräparierung der cartesianischen Methode(n) aus denjenigen Denktraditionen transparenter zu machen, die der spätere Cartesianismus lächerlich zu machen nicht müde wurde, und deren Bedeutung für die eigene Entwicklung Descartes in seiner Gründungslegende des mentalistischen Paradigmas in den ersten vier Teilen des *Discours* scheinbar verleugnete und verfälschte.”¹⁸

Ein Moment universeller Klarheit überraschte Descartes im Schlaf, ein Moment, wie er nicht täglich vorkommt in der Philosophiegeschichte, doch immerhin so häufig, dass Dieter Henrich diese Momente als “Evidenzerfahrungen” klassifizieren kann. Die Konstellation einer kulturgeschichtlichen Bewegung und die Zeugnisse der philosophischen Literatur werden durch solche Geistesblitze erhellt und enthalten etwas, das sich der Darstellung immer entziehen wird, da etwas jenseits von zeitlich-räumlichen Bedingungen Erfasstes sich der Vermittlung notwendig entziehen muss. Die daraus resultierenden Unklarheiten müssen durch das Denken immer wieder neu reflektiert und in Zusammenhang gebracht werden, auf Basis der aktuellen Entwicklung der Forschung und Kultur. Eine vollständige Ethik wird Descartes nie entwickeln, das liegt vor allem an seinem vorwiegend erkenntnistheoretischen Interesse, das sich auf Gegenstandsinteresse beschränkt, und der berechtigten oder unberechtigten Furcht vor der römischen Inquisition. In groben Zügen lässt sich jedoch sagen, dass auch an dieser Stelle der cartesischen Philosophie dem richtigen Handeln zuerst im Allgemeinen und im Besonderen ein richtiges Erkennen vorangestellt wird. Descartes war verzweifelt, als er in der Nacht vom 10. zum 11. November 1619 drei Träume hatte, die seither immer wieder zitiert, interpretiert und gedeutet wurden. Selten kennt man den Ort und die Zeit der Geburt einer philosophiegeschichtlich so wirkungsmächtigen Überlegung. In jener Nacht, so glauben die meisten Exegeten, wählte Descartes sich selbst als Ursprungspunkt aller sicheren Erkenntnis jeglicher Art.

Das im Fischer Verlag erschienene, schmale Kompendium von Sigmund Freuds kleinen und populär gehaltenen Texten zur Traumdeutung¹⁹, enthält auch eine Abschrift der Träume Descartes.²⁰ Aus dem Französischen übersetzt wurden sie von Freuds Tochter Anna. Der Historiker

¹⁸ebd. S. 32

¹⁹Freud Sigmund; “Über Träume und Traumdeutung” Frankfurt a. M. 1971 S. 302

²⁰

„Dann, in der Nacht, [gemeint ist jene des 11 November 1619 A.d.A.] in der alles Fieber, Gewittersturm, Panik ist, steigen Gespenster vor dem Träumer auf. Er [Descartes A.d.A.] versucht sich zu erheben, um sie zu verjagen. Aber er fällt zurück, beschämt über sich selbst, und fühlt, wie eine große Schwäche seine Rechte Seite lähmt. Plötzlich wird in seinem Zimmer ein Fenster aufgerissen. Entsetzt fühlt er sich von den Böen eines gewaltigen Sturmes erfasst, der ihn mehrmals auf seinem linken Fuß herumwirbelt.

Taumelnd sich weiterschleppend, erreicht er die Gebäude der Schule, in der er erzogen worden ist.

Descartes Leben und seine Evidenzerfahrung im Traum

Maxime Leroy schickte dem Wiener Nervenarzt die Träume mit der Bitte, sie zu analysieren und mit einem kurzen Kommentar zu versehen. Leroy selbst arbeitete in jener Zeit an dem 1929

Er macht einen verzweifelten Versuch, in die Kapelle zu gelangen, um dort Andacht zu halten. In diesem Augenblick kommen Leute vorbei. Er möchte stehen bleiben, mit ihnen reden; er bemerkt, daß einer eine Melone [gemeint ist die Frucht A. d. A.] trägt. Aber ein heftiger Windstoß drängt ihn wieder zurück zur Kapelle. Danach erwacht er, an der linken Seite von einem heftigen stechenden Schmerz geplagt. Er weiß nicht, ob er träumt oder wach ist. Im Halbwach sagt er zu sich selbst, daß ein böser Geist ihn habe verführen wollen, und murmelt ein Gebet, um ihn auszutreiben. Er schläft wieder ein. Ein Blitzschlag weckt ihn auf, der das Zimmer mit Funkengesprüh erfüllt. Auf's Neue fragt er sich, ob er schlafe oder wache, ob dies ein Traum oder ein Hirngespinnst sei; er öffnet und schließt die Augen, um Gewissheit zu erlangen; dann beruhigt und von der Müdigkeit übermannt, schlummert er wieder ein. Mit brennendem Hirn, aufgestört von Geräuschen und dumpfen Schmerz, schlägt Descartes ein Lexikon auf, danach eine Gedichtsammlung. Dieser unerschrockene Wanderer träumt über den Vers: *Quod vitae sectabor iter?* Noch eine Reise ins Land der Träume? Plötzlich tritt ein unbekannter Mann herein, der vorgibt, ihm einen Text von Ausonius vorlesen zu wollen, und mit diesen Worten beginnt: *Est et non*. Aber der Mann verschwindet wieder und ein anderer tritt an seine Stelle, das Buch verflüchtigt sich gleichfalls, taucht jedoch mit Kupferstich-Portraits verziert wieder auf. Allmählich beruhigt sich die Nacht.“

Zur Begeisterung Freuds beginnt Descartes sofort mit der Eigeninterpretation seiner Traumgesichte und kommt zu folgenden Überlegungen,:

“Er (Descartes a. d. A.) mutmaßte, daß das 'Lexikon' nichts anderes zu bedeuten hatte als die Versammlung aller Wissenschaften, und daß die Gedichtsammlung mit dem Titel *Corpus Poetarum* speziell und genauer die vereinten Bereiche von Philosophie und Weisheit meinte ... Descartes verfolgte im Schlaf die Deutung dieses Traumes noch weiter und nahm an, daß das Stück des Verses über die Ungewissheit, welche Lebensart man wählen solle, das mit *Quod vitae sectabor iter* beginnt, den guten Rat eines Weisen oder gar die Moraltheologie anzeige...

Die in dem Band versammelten Dichter standen für Offenbarung und Begeisterung, deren teilhaftig zu werden, ihn nicht in Verzweiflung gestürzt hätten. Hinter dem Versstück *Est et non* (das dem Ja und Nein des Pythagoras entspricht) erkannte er Wahrheit und Falschheit im Wissen der Menschen und in den wesentlichen Wissenschaften. Da er sah, daß die Bestimmung all dieser Dinge genau nach seinem Geschmack gelang, war er kühn genug, sich einzureden, der Geist der Wahrheit habe ihm durch diesen Traum die Schätze aller Wissenschaften auftun wollen. Nun brauchte er nur noch die Kupferstich-Portraits zu deuten, die er in dem zweiten Buch gefunden hatte; als ihm am darauffolgenden Tag ein italienischer Maler einen Besuch abstattete, stellte er die Suche nach dieser Erklärung ein.

Dieser letzte Traum, der nichts als Erfreuliches und Angenehmes enthielt, bezog sich seiner Meinung nach auf die Zukunft: er galt dem, was ihm in der ihm noch verbleibenden Lebenszeit bevorstehen würde. Die beiden Vorhergehenden aber nahm er als Ermahnung hinsichtlich seines bisherigen Lebens, das vor Gott nicht so unschuldig gewesen sein konnte wie vor den Menschen. Darin sah er den Grund für Schrecken und Entsetzen, die die beiden Träume begleitet hatten. Die Melone, die man ihm im ersten Traum überreichen wollte, stand, so sagte er, für die Reize der Einsamkeit, aber ausgedrückt in rein menschlichen Verlockungen. Der Sturm, von dem er gegen die Kapelle der Schule gedrückt worden war, was ihm Schmerzen in der rechten Seite bereitet hatte, war nichts anderes als der böse Geist, der ihn mit Gewalt an einen Ort zu zwingen versuchte, an den er ohnehin freiwillig gelangen wollte. Deshalb hatte Gott ihm nicht gestattet, daß er vorankäme und selbst an einen heiligen Ort sich von einem Geist geleiten ließe, den Er nicht geschickt hatte: dabei war er fest davon überzeugt, daß er ein von Gott gesandter Geist gewesen war, der ihn die ersten Schritte in Richtung auf diese Kirche hatte tun lassen. Das Entsetzen, das ihn im zweiten Traum erfaßt hatte, bedeutet nach seiner Ansicht seine *Synderesis*, also seine Gewissensbisse wegen der Sünden, die er in seinem bisherigen Leben hatte begehen können. Der Blitz, dessen Einschlag er gehört hatte, war das Zeichen des Geistes der Wahrheit, der auf ihn herniederfuhr, um sich seiner zu bemächtigen.“

erschienen Buch „Descartes; le philosophe au Masque“.²¹ Beide sprechen in ihren Briefen im Plural von Descartes Träumen, während andere Autoren von Descartes Traum im Singular sprechen, ich gehe in meiner Arbeit von drei getrennten, jedoch kurz aufeinanderfolgenden Träumen aus. In dieser ganzen Traumerzählung steckt nicht ein einziges philosophisches Kalkül, so man vielleicht vom “est et non” absieht. Der Einwand wäre also, dass sie auch keine philosophische Bedeutung haben; das wäre auch berechtigt, wenn Descartes das im Traum Geschaute nur so nebenbei aufgeschrieben hätte, als Erinnerung an einen völlig banalen, höchstens erbaulichen Traum. Aber schließlich gibt es keinen Denker, in dessen Werk die Traumerfahrung so zentrale Argumentationsmomente besetzt, wie im Werk von René Descartes, und immer wieder bin ich mit Verwunderung auf Literatur gestoßen, welche diese Traumnotiz betrachtet, als wäre nicht seine Philosophie das Erhellende, sondern eben dieser Moment. So habe ich es mir zur Aufgabe ohne besonderen Nutzen gemacht, diese unten zu erwähnen.

²¹ebd. S. 124

Der Traum und sein Befremden

Die Traumgeschichte des taumelnden Descartes hat, wie ich unten zu zeigen versuche, bei einigen Autoren ein gewisses Verwundern ausgelöst, so dass sie glaubten in philosophiehistorischer oder psychologischer Hinsicht etwas darin zu deuten zu vermögen, das auch in begrenztem Maße zutreffen mag. Selbst eine Betrachtung aus dem Bereich der Physik von Heinrich Quiring²² verweist auf diese Traumnacht und stellt die These auf, bei der Erkenntnis jener Nacht handele es sich um die Entdeckung des "linksdrehenden Äthers" und reduziert so die Erfahrung der Evidenz zu einer wie Henrich es nannte "Heureka"-Erfahrung. Es ist anzunehmen, dass Descartes diesen Traum sofort niederschrieb. Einerseits ist jedem Menschen die Flüchtigkeit der Traumhalte nach dem Erwachen bekannt, andererseits gehört es zur Praktik des Philosophen Descartes nach einer Phase der Meditation im Bett wieder einige Gedanken zu notieren.²³

Hätte sich Descartes auf der Couch des Analytikers Freud befunden, so ist aus Freuds Aufsatz zu entnehmen, könnten die Träume gedeutet werden. Aber da der "Patient" nicht anwesend ist, kann er keine Diagnose stellen und nimmt die Hintertür, aber nicht ohne uns vorher etwas über den Charakter von Träumen solcher Art im Allgemeinen zu sagen.

Der folgenden Betrachtung sei eine weitreichende Einschränkung vorangestellt, welche die Interpretationsversuche erfassen soll in den Kontext ihres Argumentationshorizonts. Da wäre zuerst die Notwendigkeit Vernunft und Verstand als eine dem Denken innewohnende Differenz zu erkennen, welche für die Philosophie von unerlässlicher Bedeutung ist, aber in den Anschauungsweisen von Psychoanalyse und Naturwissenschaft auf ihrem originären Boden nicht erbracht werden kann. So sind die geleisteten Interpretationsversuche unter dieser Prämisse zu sehen; außerdem wird ersichtlich, dass der Interpretationsversuch Freuds sich an der Form des Traumes und den Gesetzmäßigkeiten der Traumdeutung orientiert, während die Arbeit Quirings sich ausschließlich mit dem Inhalt des Traumes befasst. Freud schreibt über den Traum des Descartes:

"Die Träume unseres Philosophen gehören in die Kategorie, die wir als 'Träume von oben' bezeichnen, d.h. sie sind Gedankenreihen gleichzustellen, die ihrem Ursprung nach dem Wachleben ebenso zugehören können wie dem Schlafzustand und

²²Quiring, Heinrich: Der Traum des Descartes. Eine Verschlüsselung seiner Kosmologie, seiner Methodik und der Grundlage seiner Philosophie. In: KS 46, 1954/55, S. 135-156

²³vgl. Schultz Uwe; "Descartes" Hamburg 2001 S. 98

Der Traum und sein Befremden

die sich nur für gewisse Anteile eine Verstärkung aus den tieferen Schichten des Seelenlebens holen. Der Trauminhalt ist in solchen Fällen ein abstrakter, poetischer, oder symbolischer. Die Analyse solcher Träume ergibt für gewöhnlich folgendes: wir verstehen den Traum nicht; aber der Träumer (oder Patient) versteht oder übersetzt ihn ohne weiteres, soweit der Trauminhalt seinem bewußten Wachdenken nahekommt.“²⁴

Was meint Freud mit “Traum von oben”, und worin unterscheiden sie sich von anderen gewöhnlichen Träumen? Was Freud hier beschreibt, scheint etwas Mittleres zu sein, etwas, das einerseits geträumt, andererseits aber auch frei gedacht werden kann. Dieser Traum könnte ohne weiteres als “Gedankenreihe” durch die unbewussten Gesetze der Traumproduktion hergestellt worden sein, wie aus dem völlig bewussten Denken des “Wachlebens”. Freud meint, dass solche, ich nenne sie hier Traumgedanken, dem Träumer ohne Aufarbeitung, also ohne Analyse klar sind; sie sind, wie er schreibt, ohne weiteres übersetzbar. Freud meint, das liege daran, dass sie dem “bewussten Wachdenken” nahekommen. Aber wie oft hat man denn Träume, die einem im Wachen wie im Schlaf überkommen, von denen man sagen könnte sie kämen “von oben”? Ist hier nicht auch das Wachdenken überfordert, wenn man diesen Traum, den Descartes mit Begriffen wie “Enthusiasmus” beschreibt, versucht, in die Sprache des alltäglichen Denkens zu übersetzen?

Die Traumgesichte hatten sich für Descartes bereits Tage im Voraus angekündigt. Descartes schreibt, er sei schon seit Tagen mit einem “Enthusiasmus” erfüllt gewesen und beteuert, dass er trotz Martininacht “sober” also nüchtern war und seit drei Monaten keinen Wein zu sich genommen habe. Was war so verwunderlich an diesem banalen Traum, dass Descartes glaubte, er würde für betrunken wenn nicht gar wahnsinnig gehalten, wenn er von dem Traum erzählt?

Eine Analyse im Sinne seiner Traumdeutung, das sieht Freud, hat hier keinen Zweck, da die wesentlichen Elemente der Traumarbeit nur in Anwesenheit mit dem Träumer geschehen können.

“Unser Philosoph gibt uns seine eigene Deutung, die wir allen Regeln der Traumdeutung folgend, akzeptieren müssen; ich setze hinzu daß wir hier keinen Weg haben, der darüber hinausführt. Seine Erklärung bestätigend, können wir anführen, dass die Behinderung der freien Bewegung, die Descartes schildert, uns wohl bekannt ist: sie entspricht der Traumdarstellung eines inneren Konflikts. Die linke Seite entspricht der Darstellung des Bösen und der Sünde, der Wind der eines ‘bösen Geistes’ (animus).”²⁵

²⁴Freud Sigmund; “Über Träume und Traumdeutung” Frankfurt am Main 1971, S. 113-115

²⁵ebd.

Selbstverständlich vergisst der Arzt, seiner Triebtheorie folgend, nicht zu erwähnen, dass diese “Gefühle der Sündhaftigkeit” auf eine Assoziation, auf eine “sexuelle Vorstellung hinweisen, von der der Träumer in seiner Zurückgezogenheit geplagt worden ist.”²⁶ So verstörend es auch sein mag, diese drei Träume waren für die Entwicklung der Periode der rationalistischen Philosophie von herausragender Bedeutung. Der Autor der “Regulae” und der “Meditationes” wurde nicht müde, ihren Wert für seiner Entwicklung hervorzuheben. Schon der Titel der Schrift, in welcher er sie festhielt, verrät dies: “Olympica”. Die Konzeption des skeptischen Traumarguments klingt geradewegs wie die Verneinung solcher Traumerlebnisse als Erfahrungsgrund. Warum notiert er diesen Traum, und was leuchtete ihm so klar und bestimmt ein, warum bemüht er sich zu versichern, dass er nüchtern war, während er die “Verlockungen” leicht eingestehen kann? Was sind das für Träume, die im Wachen wie im Schlaf kommen können, und ist man in solchem Fall nicht sehr nahe am Wahnsinn? Träume, so lehrt uns die Psychoanalyse Freuds, sind Produkte unserer unbewussten Neigung, diese ist uns zunächst etwas Fremdes, das wir uns nicht eingestehen möchten, sie sind Konflikte, die uns in unserer Autonomie hemmen und dem freien Willen zuwiderlaufen, sie scheinen uns zu verzehren, und drohen uns zu verschlingen. Der Traum kleidet sie in Metaphern, um dieses Fremde in uns zu einem Eigenen zu machen, das als schemenhaft Begriffenes uns nun doch wieder zugänglich wird; der Sinn der Traumdeutung ist es, dieses Schemenhafte zum Begriff zu bringen, der uns das im Traumbewusstsein Gesehene zum Eigenen macht.

Weiter spricht der Analytiker Freud von einem Traum auf der Oberfläche des Bewusstseins, das nichts “mystisches” an sich habe; aber wenn es eine Oberfläche gibt, so bedarf es auch eines Darunter und dieses könnte sehr wohl etwas Erstaunliches verbergen. Für den Psychologen ist dieses “Darunter” das Unbewusste, das sich der Anschauung entzieht, über das es keine Aussage zu machen gilt, da sonst die Methode der Traumdeutung, welche sich an dieser “Oberfläche” zu orientieren hat, sich überhebt. Carl Gustav Jung wird dies in seiner eigenen Analyse genauer betrachten und den sehr sinnvollen Unterschied vom Selbst und Ego ziehen, aber für die hier vorliegende Arbeit bleibt dies, da zu weitläufig, ohne Belang.

Wie bereits erwähnt, kann oder will Freud den Traum Descartes nicht deuten, ein Widerwille, der seinen Epigonen auffallen musste. So widmete der Psychologe Jürgen Hardt dieser Tatsache einen ganzen Beitrag auf dem Weltkongress für Psychotherapie in Wien. Der Beitrag hatte den sperrigen Titel “Die Geburt der Vernunft aus dem Geist eines Träumers oder warum Freud die Träume des jungen Descartes nicht deutete”.²⁷ Hardt hat dafür eine sehr interessante Antwort parat, er nimmt an:

²⁶ebd.

²⁷Hardt Jürgen; “Die Geburt der Vernunft aus dem Geist eines Träumers oder warum Freud die Träume des jungen Descartes nicht deutete” in “Weltkongress für Psychotherapie - Mythos Traum Wirklichkeit” Hrg. Alfred Pritz, Thomas Wenzel Wien 1999 S. 21-43

“[...] daß er [Freud] befürchtete, durch eine Deutung der Träume des Vaters der Moderne und der Aufklärung die aufklärerische Moderne selbst zu destabilisieren. Anders gesagt, wenn er die unbewussten Hintergründe des Rationalismus aufgedeckt hätte, wäre die Gefahr gewachsen, zur Diffamierung der Vernunft beizutragen.”²⁸

Dieser Deutung ebenfalls aus dem Bereich der Psychologie liegt die unausgesprochene Anschauung zugrunde, dass die Vernunft hinter sich noch ein “Anderes” haben könnte. Dieses andere ist der irreduzible Rest des nicht therapiebedürftigen “Ich”, das den Gegensatz zum empirischen “Ich” darstellt. Die Destabilisierung, welche Hardt damit anschnidet, liegt aber nicht in einem unvernünftigen Grund des Vernünftigen, sondern im Wesen dieses ursprünglichen Gedankens selbst, das heißt im cogito als solchem. Dabei verhält es sich so, dass die psychologisierende Vernunft, aus dem partikularen und damit endlichen Betrachten den unendlichen Horizont, d.h. den unendlichen Fluchtpunkt der cartesischen Evidenz im cogito, nicht in den Blick bekommen kann, da das Ich der Aufklärung vom Analytiker selbst als transzendental im Sinne der Aufklärung vorausgesetzt betrachtet werden muss. Für Hardt ist Freuds Schweigen über diesen Traum nichts weiter als dessen eigene Illusion von Vernünftigkeit.

“Damit hätte Freud sich seiner letzten verbleibenden Illusion beraubt, der Hoffnung auf ein zukünftiges Leben in der Vernunft.”²⁹

Hardt schreibt weiter, dass es sich hier um den “Geburtsfehler” der Moderne handelt, der Vernunft und Natur trennt:

“Ein Geburtsfehler der Moderne, die grundsätzliche Spaltung zwischen Vernunft und Natur, ist häufig, aber erfolglos kritisiert worden. Diese vereinseitigte [...] Tradition der Moderne ist durch ungebrochenen Fortschrittsglauben und eine fast religiöse Erfolgshoffnung durch reine Vernunft gekennzeichnet (vgl. Hardt 1999).”³⁰

Daraufhin empfiehlt der Therapeut Hardt diese Vereinseitigung durch das “Zulassen von depressiver Schuld” zu kurieren. Die Vernunft sei wie Freud meint “das Beste, das wir haben, in ihrer Art”, aber es gehe darum, “unsere Vernunft- und Subjektnormen zu dekonstruieren, in dem wir ihre psychodynamische Funktion herausarbeiten”.³¹

Die Vernunft sei somit die letzte Illusion des Herrn Freud, eine religiöse Erfolgshoffnung und letztlich der Geburtsfehler der Moderne, die es zu therapieren gelte, am besten durch Dekonstruktion ihrer “psychodynamischen Funktion”. Descartes hätte bei solch einer Diagnose

²⁸ebd. S. 36

²⁹ebd.

³⁰ebd. S. 41

³¹ebd.

wohl wieder begonnen Wein zu trinken und hätte die Hoffnung auf Frieden in Europa wohl den Beichtvätern überlassen.

Auch Claus Zittel weist in dieser Hinsicht auf den “*furor melancholicus*” bei Aristoteles hin, der dort als physiologische Ursache der Begeisterung genannt wird, dieser “*trete insbesondere bei Wissenschaftlern auf*”, denn “*Melancholie befördere die Erkenntnis.*”³²

Die seelische Verfasstheit kann demnach durchaus als Bedingung des cartesischen Traumes gelten, aber nicht als dessen Ursache.

Noch zu erwähnen ist hier die Interpretation aus der ganz entgegengesetzten Richtung, aus dem Bereich der “*harten*” Wissenschaft, der Physik. Heinrich Quiring schreibt in seinem Aufsatz “*Der Traum des Descartes - Eine Verschlüsselung seiner Kosmologie, seiner Methodik und der Grundlage seiner Philosophie*”³³, dass dieser “*Traum*” gar keiner wäre, sondern eine chiffrierte Botschaft, welche unter “*naturwissenschaftlichen Aspekten zu deuten*”³⁴ sei. Denn Descartes selbst habe darauf hingewiesen, dass er in jener Nacht “*voll von Enthusiasmus war und die Fundamente der wunderbaren Wissenschaft fand*”, und Quiring sieht in diesem Traum diese Wissenschaft “*verschlüsselt*”. Nicht das *cogito*, nicht die analytische Geometrie, sondern die Ätherwirbeltheorie sei in diesem als Traum getarntem Mythos verpackt. So sei Descartes Wissenschaft vom Äther als Faktor zu verstehen, der die Planeten in ihre Bahn zwingt und so ihre Drehung erzeugt, dass weiter dieser Ätherwirbel bis in die kleinsten Atome wirkt, und alle Teilchen gleichsam in ihm schwimmen.

So werden in Quirings Deutung des Traums die Geister oder Phantome des Traums zu den gewichtslosen “*ätherischen Körpern*”, zu “*Ätheronen*”, von denen die Physiker auch heute noch “*mehr oder weniger beunruhigt und erschreckt*” werden. Aus der Schwäche der rechten Seite und dem Herumwirbeln auf dem linken Fuß wird der “*Umlauf des Ätherwirbels nach links, d.h. gegen den Uhrzeiger*” und das Fallen im Traum sei eine Anspielung auf die “*Fallgesetze Galileis*”. Wirklich interessant ist hingegen die Interpretation der ungegrüßten Herren, welche die Mitstreiter gegen die “*Kirchenlehre*” darstellen sollen, die er aus Furcht vor der Inquisition nicht hat grüßen können. Erwähnenswert ist Quirings Deutung der Melone die hier im ergänzenden Kontrast zu Freud steht:

“*Descartes will damit ausdrücken, dass in der damaligen kosmogonischen Schulmeinung das Modell einer ‘Melone’, d.h. der kugelrunden Wassermelone (Cucumis citrullus L.) besonders gängig gewesen sei. Nach einer chinesischen Mythe wurde die Melone mit dem Rund des Himmels verglichen. Bei den Manichäern waren Melonen Träger der Lichtkeime. Augustinus rechnete sie zu den ‘goldenen Schätzen*”

³²Zittel Claus; “*Theatrum Philosophicum*” S. 61

³³Quiring Heinrich Kantstudien 46 S. 135-156

³⁴ebd. S. 136

Gottes'. Offenbar hatte Descartes zur Mythe und Mystik der Melone kein besonderes Vertrauen, denn er scheint sie nicht angenommen, geschweige denn weitergegeben zu haben, da er einen Zweifel an der Art der ihm angebotenen Frucht äußert."³⁵

Beim Öffnen und Schließen der Augen, beim Betrachten der Qualität der Dinge sieht Quiring nun die Philosophie am Zug; bei der "Erforschung" (Deutung) dieser Dinge glaubt Descartes, mit der Philosophie auskommen zu können. Das Öffnen und Schließen der Augen verschlüsselt seine schon durch das Erscheinen von Feuerfunken gekennzeichnete Methode: Sehen mit offenen, Denken mit geschlossenen Augen [...] eine Methode, die wohl jeder Forscher und Entdecker anwendet."³⁶ Damit ist auch klar, dass Descartes für Quiring ein "nüchterner Verstandesmensch, ein Analytiker und Mathematiker" war und "kein barocker Träumer".

Quiring hat insofern recht, dass Sehen kein Beobachten ist; wenn gesehen wird, weiß der Sehende noch nicht, was er sieht; der Beobachtende hingegen weiß bereits, was das ist, was gesehen wird, er hat bereits ein Verständnis dessen, was er sieht. Er weiß deshalb zwar nicht, was geschehen wird, jedoch weiß er was geschieht. Der Beobachtende ist in einem Modus, in dem er das Sehen in seiner Reflexion bereits eingeholt hat. Sehen ist demnach das Unreflektierte der Beobachtung, und deshalb sprechen wir auch von einem Traumgesicht, da hier das Gesehene unbenannt, d.h. unreflektiert bleiben muss, um als ein Unbewusstes in der Reflexion wieder eingeholt werden zu können.

Gerade im Traum erscheint so der Konnex von Denken und Sehen am deutlichsten, da ich in gewisser Weise das sehe bzw. erfahre, was noch nicht benannt wurde, es ist das Spontane³⁷, das willkürliche produktive Einbilden ohne Erkenntnisgewinn, da dieser erst durch eine Reflexion in einem anderen Bewusstseinszustand erbracht werden kann. Erst nach dem Erwachen wird der Traum zu einem geschauten, da nun erst die Reflexion auf die Tätigkeit des Träumens geschieht und so der Traum als Vermittlung zwischen dem Unbewussten und dem Bewussten im wahren Denken eingeholt werden kann. Nicht selten gelingt es einem Forscher in einem Zustand des Traum-Wachens eine Entdeckung hervorzubringen, wie jene des Benzolrings durch den Chemiker Johann Rudolph Glauber. Auch die Erfahrungen von Albert Hoffmann, beim Fahren mit dem Fahrrad durch Zürich auf LSD, mögen hier ihren Platz finden. Aber dennoch ist dies kein Widerspruch zum Denken als solchem.

Was das Verhältnis von Träumen und Denken bei der Tätigkeit des Träumens selbst betrifft, meint Freud:

"So können wir uns also der Einsicht nicht verschließen, daß an der Traumbildung zweierlei wesensverschiedene psychische Vorgänge beteiligt sind; der eine schafft

³⁵ebd. S. 145 ff.

³⁶ebd. S. 149

³⁷Durchaus im kantischen Sinne verstanden

vollkommen korrekte, dem normalen Denken gleichwertige Traumgedanken; der andere verfährt mit demselben auf eine höchst befremdende, inkorrekte Weise.”³⁸

Würde man hier so tun, als könnten Denken und Träumen korrelieren, dann wäre das Träumen kein unbewusster Akt mehr, er wäre dann etwas wie das freie Assoziieren oder das mechanische Schreiben in der Kunst, aber nicht mehr der extreme Gegensatz zu einer mir vollkommen bewussten Tatsache.

Was Quiring betrifft, ist seine “Deutung” der Versuch, die Struktur einer Traumerzählung wie einen gordischen Knoten zu zerschlagen, indem man die Form des Träumens von seinem Inhalte trennt. Für gewöhnlich jedoch kann man im Traum das Gesehene vom Subjekt des Traumes nicht trennen, da es doch so gesehen wird, wie das Subjekt es sich vorstellt, wünscht oder begehrt, mit dem Unterschied, dass man sich dessen nicht bewusst werden kann, es sei denn, man träumte luzid. Der Traum ist gerade jenes Phänomen, in dem der innerste Wunsch, die innerste Neigung eines Subjekts zu einem anschaulichen Anderen wird, dem Gegenstand des Begehrens oder die Vergegenständlichung der innersten Befürchtung; dass dies das Erträumen eines ganzen kosmischen Weltbildes nicht ausschließt, betrifft nicht die Sache des Denkens an ihm selbst, sondern bleibt ihm wie die Gegenstände des Wachen-Außen etwas Fremdes. Das Erwachen ist so das Gewahrwerden einer Beziehung des Denkens zu den kontingenten Inhalten der Nacht, dann jedoch ist der Traum auch schon ein vergangener, ein im Gedächtnis geborgenes Geschehen.

Auch wenn man den Traum des Descartes als kryptische Metapher nehmen möchte, bliebe die Frage, was ein Forscher und Entdecker eigentlich zu einem solchen in der Welt macht, seine Neigungen, seine Ängste und Hoffnungen, seine Träume und sein Beobachten mit offenen oder auch geschlossenen Augen miteingerechnet.

Zu einer kosmologischen-naturphilosophischen Interpretation dieses Traums des Begründers der Naturwissenschaften möchte ich nichts hinzufügen außer einer Bemerkung Nietzsches in der Götzendämmerung:

“Und selbst noch Ihr Atom, meine Herren Mechanisten und Physiker, wie viel Irrthum, wie viel rudimentäre Psychologie ist noch in Ihrem Atom rückständig!”³⁹

So entsteht die befremdliche Situation, dass der Ursprungsmythos der Moderne, der Traum des Descartes, von der Traumdeutung ausgeschlossen wird und vom Standpunkt der Naturwissenschaft als deutbar erscheint.

³⁸Freud Sigmund “Die Traumdeutung” - “Zur Psychologie der Traumvorgänge” S. 567

³⁹Nietzsche Friedrich; “Götzendämmerung” KSA Hrg. Giorgio Colli, Mazzino Montinari
Berlin / New York 1967 S. 91

Der Wahnsinn und der Traum im methodischen Zweifel und dessen Funktion

Zu den bekanntesten Passagen des cartesischen Denkens gehört unbestritten die Radikalität und Konsequenz des Zweifels. Der Skeptizismus wird bis zu jenem Punkt an die Spitze getrieben, an dem er in sein Gegenteil umschlägt, in Gewissheit. Descartes entwickelt hierbei sein skeptisches Argument in einem Dreischritt.

Im ersten Schritt verwirft Descartes die Erkenntnisse, welche von den Sinnen herrühren:

“Alles nämlich, was mir bisher am sichersten für wahr gegolten hat, habe ich von den Sinnen oder durch die Sinne empfangen; aber ich habe bemerkt, dass diese mitunter täuschen, und die Klugheit fordert, denen niemals ganz zu trauen, die auch nur einmal uns getäuscht haben.”⁴⁰

Aber im nächsten Moment wird diese Aussage wieder relativiert, denn auch wenn die Sinne uns zuweilen täuschen, kann einiges, das sie uns vermitteln, auch durchaus richtig und wahr sein, es scheint so, als wären es Täuschungen, welche schlicht durch die Perspektive mit ihren Verzerrungen und Verkürzungen erzeugt werden. Andreas Hüttemann schreibt in seinem Aufsatz mit dem Titel “Die *Meditationen* als Abhandlung über die Sinneswahrnehmung”, dass Descartes von Anfang an seine skeptische Argumentation mit der Absicht formulierte, “seiner Physik ein Fundament zu schaffen”.⁴¹ Er, Descartes, verfolge das Ziel seiner “Dioptrik” gegen die Aristoteliker, um eine mathematisch fundierte Physik zu konzipieren:

“Allein wenn auch die Sinne in Bezug auf Kleines und Entferntes bisweilen uns täuschen, so ist doch vielleicht das meiste derart, dass man daran nicht zweifeln kann, obgleich es aus den Sinnen geschöpft ist, z.B. dass ich hier bin, am Kamin, mit einem Winterrock angethan, am Kamin sitze [...], dass überhaupt mein ganzer Körper da ist, wie könnte man mir das abstreiten?”⁴²

⁴⁰Descartes-PW Abt. 2, S. 20

⁴¹Hüttemann Andreas “Die *Meditationen* als Abhandlung über die Sinneswahrnehmung” in “Descartes nachgedacht” Hrg. A. Kemmerling und H. P. Schütt. Frankfurt a. M. 1996 S. 24

⁴²Descartes René “Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie” Berlin 1870, S. 22

Das "Hiersein" scheint im Verständnis der Gewissheit als wahrer gegenüber dem Kleinen oder Entfernten. Damit gesteht Descartes indirekt ein, dass die Wahrnehmung des eigenen Körpers aus irgendeinem Grund gewisser scheint als die der Gegenstände, die räumlich näher oder entfernter sich zu uns verhalten. Schon hier kann man einen räumlichen Bezug des Erkenntnissubjektes zu den Erkenntnisobjekten erkennen. Dieser skeptische Einwand des Descartes könnte ebensogut von Sextus Empiricus stammen, der die Standortabhängigkeit, die Perspektive als relativierendes Argument anführt. Hegel zitiert ihn folgendermaßen:

“Der fünfte [Tropus] betrifft die verschiedenen Stellungen, Entfernungen und Örter; aus jedem verschiedenen Standpunkte erscheint die Sache anders.« Stellung: »Ein langer Gang erscheint dem, der vorne (an dem einen Ende) steht, hinten (an dem anderen Ende) spitz zuzulaufen; aber wenn man dorthin geht, so ist hinten gleiche Breite, als er vorne sah. Entfernung ist« eigentlich ebenso »eine Verschiedenheit der Größe und Kleinheit der Gegenstände. [...]“⁴³

Dieses skeptische Argument hatte zu Zeiten Descartes eine enorme Tragweite, stritt sich doch die Gelehrtenwelt von Rom bis Stockholm um die Stellung der Sonne zur Erde und damit über die wahre Bewegung der Himmelskörper. Auch Hegel meint in dieser skeptischen Überlegung des Sextus Empiricus die Argumentationsstruktur der kosmologischen Streitigkeiten der damaligen Zeit zu sehen:

“Der bekannteste Gegensatz ist der des Umlaufs der Sonne um die Erde oder der Erde um die Sonne (und die Erde soll um die Sonne laufen, da doch das Gegenteil erscheint). Aber das letztere aus Gründen, gehört nicht hierher, – sondern daß, indem ein sinnliches Empfinden dem anderen widerspricht, nicht in ihm das Sein sich ausdrückt.“⁴⁴

Kopernikus, Kepler, Galilei, und viele andere erkannten bald, dass die Vorstellung des geozentrischen Kosmos unzulänglich war und an einen absurd hohen Rechenaufwand geknüpft war. Auch Descartes sah dies klar ein, hätte sich aber gehütet diese Erkenntnis offen auszusprechen; er wollte scheinbar harmlose Prinzipien vorschieben, und so die Aristoteliker und Ptolemäer unterlaufen - jedenfalls kann man dies einem Brief an Mersenne entnehmen:

“[...] ich will Ihnen unter uns sagen, dass diese sechs Meditationen alle Grundlagen meiner Physik enthalten. Man darf es aber bitte nicht sagen; denn diejenigen die Aristoteles begünstigen, würden dann vielleicht mehr Schwierigkeiten machen, sie

⁴³Hegel G.W.F. "Zur Geschichte der Philosophie" Werke in zwanzig Bänden. Band 19, Frankfurt am Main 1979 S. 381

⁴⁴ebd.

zu billigen; und ich hoffe, dass diejenigen die sie lesen, sich unmerklich an meine Prinzipien gewöhnen und ihre Wahrheit einsehen werden, ehe sie bemerken, dass sie die des Aristoteles zerstören.“⁴⁵

Aber der Alltagsverstand ist schwer zu beeindrucken, denn wenn uns der Mathematiker noch so häufig auf die errechneten Grundsätze hinweist, welche die Sonne in den Mittelpunkt stellt, so wird er immer noch auf die sinnlich erfahrbare Tatsache hinweisen. Es sei denn man könnte ihm beweisen, dass seine Augen ihn trügen. Es geht nun in diesem Schritt darum, die Selbstwahrnehmung des Subjekts zu untergraben, welches hier noch als körperliches Wesen begriffen wird und dessen Vertrauen in die Sinnlichkeit durch den Skeptizismus noch nicht erschüttert worden ist. Für Descartes wie auch für Newton gilt der Raum und die Zeit als (von Gott) gegeben und homogen. Extensionale Beziehungen können so leicht in Beziehung gesetzt werden, intensive Zustände wie Felder mit qualitativen Eigenschaften sind in diesem Konzept des Raumes nur schwer oder gar nicht zu integrieren. Eine objektbezogene Erfahrungslehre des Raumes (wie sie von Descartes in seiner Geometrie angestrebt wurde), welche einen festen Punkt im Raum als gegeben annimmt und alle weiteren Objekte zu diesem in Relation zu setzen vermag, gilt mit gutem Recht als Relativismus zu einem Absolutum (dem als fest gesetzten Punkt) und stellt so einen impliziten Relationsbegriff. Doch die Setzung, das Festhalten dieses als absolut gesetzten Nullpunkts ist wiederum in seinem Wesen eine beliebige Handlung des setzenden Bewusstseins als solchem. In dieser Setzung wird das Bewusstsein als frei, im Sinne von zum Beliebigen fähig angenommen - was den kognitive Zustand des setzenden Subjekts in den Mittelpunkt der Überlegung zieht. Auch er kann in Zweifel gezogen werden. Dies geschieht im zweiten Schritt des cartesischen Zweifels.

In diesem zweiten Schritt übersteigert Descartes die Traumerfahrung zu einem Unsicherheitsfaktor für die Gesamtbeziehung der Erkenntnis des Hier und Jetzt, der Vorstellung zu ihrem Ursprungspunkt sowie zum Vorstellen selbst. Wollen wir die durch die Sinnlichkeit erfahrbaren Dinge in ihrer Ordnung für sich belassen, so ist es doch möglich, dass diese Ordnung nicht von den Gegenständen kommt, sondern dass unser Verstand sie in sie hineinlegt. Dabei stellt sich heraus, dass dieses Subjekt sich nicht rein passiv, also fest den Objekten gegenüber verhält, sondern eine höchst aktive Innensphäre umschließt. Das Ich, welche die Objekte in sich aufnimmt und ganz für sich umschließt, macht das zuvor Äußere zu einem Inneren, der Nullpunkt des cartesischen Raumes verschlingt die in ihm enthaltenen Objekte, er negiert sie sozusagen in ihrer Äußerlichkeit.

Auch das Träumen als eine Erfahrung die stets nur im inneren Raum verbleibt ist eine Erfahrung von etwas, auch wenn man hier kaum noch von Objekten mit Ausdehnung im plastischen

⁴⁵Hüttemann Andreas “Die *Meditationen* als Abhandlung über die Sinneswahrnehmung” in “Descartes nachgedacht” Hrg. A. Kemmerling und H. P. Schütt . Frankfurt a. M. 1996 S. 24

Sinne sprechen kann. Im Traum herrschen vorwiegend intensive Größen, Felder von heterogenen Zuständen, die den Raum mehr bestimmen als Streckenverhältnisse der Form \overline{AB} . Dennoch würden für Descartes auch im Traum noch die Gesetze der Geometrie gelten. Der Traum stellt so im skeptischen Kalkül eine zweite Welt neben die der sinnlichen Erfahrung, die nun nur noch eine mögliche Welt der Erfahrung neben anderen potentiell erfahrbaren Welten darstellen würde. Sie ist eine rein erdachte Wirklichkeit, die sich mit dem Erwachen auflöst.

Die Geometrie ist als Produkt dieser inneren Fähigkeit des Menschen zu verstehen, sich Gegenstände zu erdenken, welche nicht aus den Sinnen abgeleitet werden können, jedoch unter der Prämisse einer stetigen und ausgewiesenen Ordnung, einer Regel, wodurch die Geometrie ihre allgemeine Zugänglichkeit und Transparenz erhält. Das Angeben der Regel zur Erzeugung der geometrischen Objekte ist das Transsubjektive, das Vermittelnde der Anschauung, die Bedingung der Möglichkeit der Vermittlung von mathematischen, physikalischen oder perspektivischen Weltbildern überhaupt. Im Gegensatz dazu ist die innerweltliche Erfahrung des Traums, in seiner Unmittelbarkeit nur dem einzelnen Subjekt zugänglich und ganz für dieses. Der Traum ist die nächtliche Idiotie des Vernünftigen. Er ist die privateste aller Erfahrungen und würden die Menschen nicht über ihre Träume sprechen, sie nacherzählen, würde niemand den Anderen für ein vorstellend-träumendes Wesen halten. Die große Leistung Freuds und der auf Traumpsychologie gegründeten Wissenschaften liegt nun darin, selbst in diesen verworrensten Vorstellungen noch Gesetzmäßigkeiten zu entdecken, die Mechanismen von Verdrängung, Begehren, Wunsch-erfüllung usw. - Gesetze die im Wachen an der Allgemeinheit des Zwischenmenschlichen ihre Brechung finden, als Zwang, Konvention, Tabu.

Wobei immer daran zu erinnern ist, dass die Welt des Traumes nicht nur durch eine gewisse Unstetigkeit sondern gerade durch eine Art Widerstandslosigkeit gegenüber dem Unvernünftigen gekennzeichnet ist, denn im Traum, das wusste schon Platon, geschehen die unsittlichsten Sachen. Wie Platon im 9. Buch der Politeia beschreibt wohnt im Schlaf jener begierliche Teil unserer Seele, der im Schlaf alle Hemmungen fallen lässt. "Du weißt, daß letzterer [der Schlaf] dann in solchem Zustande sich alle möglichen Dinge erlaubt, weil er nun aller Scham und Vernunft los und ledig ist."⁴⁶ Der Traum hat ein subversives Element, das sich in der Philosophie Descartes zu einem umfassenden Skeptizismus ausbildet. Der Traum verwandelt sich in ein skeptisches Argument, und verhält sich nicht nur zweifelnd gegenüber dem sittlichen Empfinden, sondern auch gegenüber der sinnlichen Erfahrung. Gerade dieses skeptische Argument ermöglicht es Descartes von seinem eigenen Körper zu abstrahieren, etwas das dem Kirchenvater Augustinus in seiner skeptischen Überlegung noch unmöglich erschien. Unstetigkeit würde laut Descartes auch für den Wahnsinn gelten, den er jedoch sofort wieder verwirft.

"Ich müsste mich denn, ich weiß nicht welchen Wahnsinnigen, gleichstellen, de-

⁴⁶vgl. Platon; "Politeia" 9. Buch

ren Gehirn durch die steten Dünste schwarzer Galle so geschwächt ist, dass sie hartnäckig behaupten, Könige zu sein, während sie bettelarm sind, oder in Purpur gekleidet zu sein, während sie nackt sind, oder einen thönernen Kopf zu haben, oder nur ein Kürbis zu sein, oder ganz aus Glas zusammengeblasen zu sein. Dies sind jedoch Wahnsinnige, und ich selbst würde als ein solcher gelten, wenn ich die von ihnen entlehnten Beispiele auf mich übertragen wollte.“⁴⁷

Sicher will Descartes sich nicht als wahnsinnig diskreditieren lassen, aber er hatte auch nicht vor, den Wahnsinn als etwas von seiner Argumentation völlig Ausgeschlossenes zu betrachten, wie Michel Foucault dies interpretiert. Foucault sieht in dieser Passage die Ausgrenzung des Wahnsinns und somit der Wahnsinnigen durch das rationalistische Denken:

“In der Ökonomie des Zweifels gibt es ein fundamentales Ungleichgewicht zwischen einerseits dem Wahnsinn und andererseits dem Traum und dem Irrtum. Ihre Situation ist hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Wahrheit und demjenigen, der sie sucht, unterschiedlich. Träume und Illusionen werden durch die Struktur der Wahrheit überwunden. Der Wahnsinn aber wird von dem zweifelnden Subjekt ausgeschlossen.“⁴⁸

Meiner Meinung nach ist dies eine Fehlinterpretation, da Descartes in seinem nächsten Argumentationsschritt, dem Traumargument, das Argument des Wahnsinns zur Seite stellt um den Traum noch einmal zu hypostasieren. Dies hat einen bestimmten Zweck, welchen Foucault nicht vor Augen hat, wenn er Descartes kritisiert. Descartes beabsichtigt nämlich nicht, das Wahnsinns-Argument als lächerlich abzutun, das tut er mit dem Traumargument auch, nein, er will den Wahnsinn übersteigen:

“[...] aber bin ich nicht ein Mensch, der des Nachts zu schlafen pflegt und Alles dies im Traume erfährt? Ja mitunter noch Unwahrscheinlicheres als das, was Jenen [den Wahnsinnigen] im Wachen begegnet?“⁴⁹

Auch der Philosoph Dominik Perler sieht im zweiten Argument eine Verstärkung des Zweifels. Er schreibt in seinem Buch “Strategischer Zweifel - Die Funktion skeptischer Argumente in der Ersten Meditation”:

“Doch welche Garantie haben wir, daß wir uns mit unseren Meinungen tatsächlich auf Gegenstände in einer materiellen Welt beziehen? Könnte es nicht sein, daß wir

⁴⁷Descartes; “Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie, in welchen das Dasein Gottes und der Unterschied der menschlichen Seele von ihrem Körper bewiesen wird” Abt. 2, Berlin 1870 S. 21

⁴⁸Foucault Michel; “Wahnsinn und Gesellschaft” Frankfurt 1969 S. 69

⁴⁹Descartes; “Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie, in welchen das Dasein Gottes und der Unterschied der menschlichen Seele von ihrem Körper bewiesen wird” Abt. 2, Berlin 1870 S. 21

bloß von solchen Gegenständen träumen? Auf diese Radikalisierung des Zweifels zielt Descartes mit seiner [...] skeptischen Überlegung ab.”⁵⁰

Perler weist darauf hin, dass es Descartes nicht gelingt, zwischen Wach und Traum ein stichhaltiges Unterscheidungsmoment zu finden.

“Da es keinen Metastandpunkt gibt, von dem aus ein neutrales Kriterium zur Evaluierung der Wach- und Schlafzustände bestimmt werden könnte, lassen sich diese Zustände nicht unterscheiden.”⁵¹

Des weiteren verweist Perler auch auf den Pyrrhoniker Sextus Empiricus, der ebenfalls diese Beziehung untersucht:

“Entsprechend dem Schlafen oder Wachen entstehen verschiedene Vorstellungen, da wir so, wie wir im Schlaf vorstellen, wachend nicht vorstellen und, wie wir wachend vorstellen es nicht auch im Schlaf tun, so dass die Wahrheit oder Unwahrheit den Vorstellungen nicht schlechthin zukommt, sondern nur in bestimmter Beziehung, nämlich bezogen auf Schlafen oder Wachen.”⁵²

Foucault macht den Fehler vieler Forscher, welche sich an die Interpretation des cartesischen Traums und Traumarguments als Erkenntnisursprungs gemacht haben, sie sehen die philosophische Rationalität in Abgrenzung zum Irrationalen des Traums. Dabei schreiben sie, was Descartes eben nicht will, dem Wachbewusstsein Realität zu und dem Traum sowie dem Wahnsinn das Unwahre. Sie sehen nicht, dass die Rationalität hier nicht als dialektisches Widerspruchspaar auf der selben Ebene mit der Traumerfahrung steht. Die Rationalität, wie die Philosophiegeschichte sie im Gefolge der cartesischen Philosophie versteht, ist nicht an klare oder verworrene Bewusstseinsinhalte gebunden, wie ich später zu zeigen versuche. Sie ist eine Ebene darüber zu verorten und hängt im Wesentlichen mit einer Beziehung zur Selbsterkenntnis des Seienden zusammen, zu welcher der Wahnsinnige wie der Gesunde, der Wache wie der Träumende, gleichermaßen fähig ist. Im Zuge dieser Fehlinterpretation wird Descartes in der neueren Philosophie für so ziemlich jede Fehlentwicklung verantwortlich gemacht, die es nur geben kann. So schreibt Claus Zittel in seinem ausgezeichneten Werk “Theatrum philosophicum”, dass Descartes bereits quer durch alle Disziplinen als “Schurke” ausgemacht sei, “der für alle verhängnisvollen Entwicklungen in der Kulturgeschichte haftbar zu machen ist”, er sei zum “Antihelden” stilisiert worden, zu

⁵⁰Perler Dominik; “Strategischer Zweifel - Die Funktion skeptischer Argumente in der Ersten Meditation” in Kemmerling Andreas; “Meditationen über die Erste Philosophie” Berlin 2009, S. 19

⁵¹ebd. S. 19

⁵²ebd. S. 19

einem “Verfechter eines mathematischen Fundamentalismus”, der “wundersame Interaktionen von Körper und Geist durch die Zirbeldrüse behauptet”.⁵³

Vom Beispiel der Zirbeldrüsen-Hypothese einmal abgesehen, sind diese Vorwürfe wohl in das Land einer kruden, antiaufklärerischen Haltung zu verweisen, können Autoren wie Foucault ihre eigene Philosophie doch nicht von einem rein autoritären Wahrheitsanspruch abgrenzen, was Descartes zumindest für seine Philosophie in Anspruch nehmen kann.

Foucault schreibt in “Wahnsinn und Gesellschaft”, bezugnehmend auf das cartesianische Traumargument und den Wahnsinn:

“Mit dem Wahnsinn verhält es sich anders [als mit dem Traum]. Wenn seine Gefahren den Verlauf und das Essentielle seiner Wahrheit nicht in Frage stellen, dann nicht, weil eine bestimmte Sache, sogar im Denken eines Irren, nicht falsch sein kann, sondern weil *ich* als denkender nicht irre sein kann.”⁵⁴

Für Foucault beginnt hiermit das Zeitalter der großen Gefangenschaft⁵⁵, der Wahnsinnige wird aus der Gesellschaft ausgeschlossen und in das Irrenhaus, Sanatorium oder Arbeitslager verbannt. Foucault operiert wie ein Archäologe, der in der selben Schicht zwei Tonscherben findet und sie notwendigerweise aufeinander bezieht, ohne dass sie notwendig etwas miteinander zu tun haben müssen. Er weist zwar mit recht auf das Unbewusste in unserem Erkenntnisapparat hin, er verkennt aber, dass Descartes den Wahnsinn nicht als “das Andere” der Vernunft ausschließt, sondern dass ihm das Wahnsinns-Argument schlicht als zu schwach gilt, da der Wahnsinnige immer noch eine gewisse Übereinstimmung zwischen seinem Denken und der Welt findet. Außerdem wäre es hier angebracht zu bemerken, dass Descartes nicht wie später Kant zwischen Verstand und Vernunft unterscheidet; er spricht lediglich von “raison”. Was Descartes als zu schwach gilt, ist die Vermischung der absurden Verknüpfungen des Wahnsinnigen mit Substraten aus der sinnlichen Erfahrung, welche er beim Träumer als getilgt sieht. Anders gesagt, der Wahnsinn wird vom Zweifel nicht ausgeschlossen, sondern überstiegen, denn es wäre niemand fähig, so wahnsinnig zu sein, dass ihm der Bezug von Denken und Seiendem in dem Maße abhanden kommt, wie das im Traum geschieht oder in der hypothetischen Figur des “Deus malignus” gefordert wird. Der Wahnsinn erscheint für Foucault “sprachlos” und “stumm”, da alle Zeugnisse, die wir von ihm haben, von der Vernunft stammten. Aber in Wahrheit lebt der Wahnsinn von einer “wahnsinnigen” Verknüpfung der Sprache und der Gegenstände, vom verzweifelt Hinweis auf einen nicht benennbaren Schmerz, der körperlichen Verfasstheit. Foucault scheint dies selbst bemerkt zu haben, denn er verweist in seinem Buch nicht ein einziges

⁵³Zittel Claus; “Theatrum philosophicum” - Descartes und die Rolle ästhetischer Formen in der Wissenschaft Berlin 2009 S. 15

⁵⁴Foucault Michel; “Wahnsinn und Gesellschaft” Frankfurt a. M. 1969 S. 69

⁵⁵Nach Foucault wird der Wahnsinn “erst mit der Phänomenologie des Geistes befreit” worden, ebd. S. 70

Mal auf die Konzeption des täuschenden Gottes, der auch den Wahnsinnigen seines Körpers berauben könnte. Es war Jacques Derrida, der sich mit Foucault über diese Auslegung des cartesianischen Zweifels zerstritt. Derrida schreibt in Ablehnung der Thesen Foucaults:

“Der Akt des Cogito und die Gewißheit, zu existieren, entgehen zum ersten Mal dem Wahnsinn. Aber abgesehen davon, daß es sich dabei – zum ersten Mal – nicht mehr um eine objektive und repräsentative Erkenntnis handelt, kann man nicht mehr buchstabengetreu sagen, daß das Cogito dem Wahnsinn entgeht, weil es sich seinem Griff entzieht, oder weil, wie Foucault sagt, ›ich als Denkender nicht irre sein kann‹ [...], sondern weil in seinem Augenblick, in seiner eigenen Instanz der Akt des Cogito sogar gilt, wenn ich wahnsinnig bin, sogar wenn mein Denken durch und durch wahnsinnig ist.”⁵⁶

So sieht man auch deutlich, dass anders als bei Descartes es für den antiken Denker Sextus Empiricus keinen großen Unterschied zu machen scheint, ob man nun mit vollem Bewusstsein gegenwärtig ist oder nur träumt gegenwärtig zu sein. Was wahr oder nicht wahr ist, richtet sich für ihn somit nach dem jeweiligen Bewusstseinszustand - was Descartes so nicht gelten lassen würde. Somit ist gerade eine Philosophie, welche sich auf das Subjekt als Realgrund stützt, eine Philosophie, die von Psychologisierungen befreit ist. Descartes würde lediglich zwischen der Ordnung des Traums bzw. des Wahnsinns und der Ordnung im Wachen unterscheiden. Im einen Zustand, im Wahn oder Traum treten Sprünge auf, der andere des Wachbewusstseins ist durch Kohärenz geprägt. Die viel interessantere Frage wäre, ob die Traum Inhalte, welche Descartes anführt, für ihn ausgedehnter Natur sind oder nicht? Denn die Ausdehnung ist eine Eigenschaft der “res-extensa”, und wenn es das Ich ist, welches träumt, wie kommt es zu den Körpern, welche mir im Schlaf begegnen?

“Descartes stellt fest, genau wie ein Maler ‘mit wahren Farben’ male, müssten auch wir unsere Vorstellungen - gleichgültig ob wir sie im Wach - oder im Schlafzustand haben - aus gewissen ‘Naturen’ herstellen. Dies sind die Ausdehnung als körperlicher Natur, Quantität, Zahl, Ort und Zeit. (AT VII 20)”⁵⁷

Er will damit sagen, dass es “Naturen” gibt, wie die Farben des Malers, aus denen wir die Objekte erzeugen könnten, im Traumzustand wie im Wachbewusstsein. Damit will er auf die Anschauungsformen (Kant) von Zeit und Raum sowie die Kategorien Zahl und Ort verweisen, welche in einem Koordinatensystem scheinbar ausreichen um ein Objekt durchgängig zu bestimmen. Dennoch ist es falsch zu glauben, dass sich dadurch eine Linie ziehen lassen würde, denn diese

⁵⁶Derrida Jacques; “Cogito und die Geschichte des Wahnsinns” Frankfurt a. M. 1997 S. 89 [même si ma pensée est folle de part en part] 1964

⁵⁷ebd. S. 22

benötigt noch eine synthetische Leistung des denkenden Ich, das sich nicht allein mit seinem Existenznachweis erschöpfen lässt.⁵⁸ Diese Ideen sind vom skeptischen Traumargument *nicht* betroffen. Descartes will sich mit diesem Argument gegen die Meinung wenden, Vorstellungen könnten wahr oder falsch sein. Das Entscheidende ist, dass die Vorstellungen als bloße Vorstellungen verbleiben können, der Maßstab, unter denen sie nun betrachtet werden können, gibt ihnen erst Wahrheit und Sinn. Für Descartes haben die Ideen von Gott und der Seele die größere Gewissheit als die Planetenbewegungen oder die Wahrnehmung des eigenen Körpers. Er unternimmt eine Art Wahrscheinlichkeitsrechnung der Gewissheiten, bei der die metaphysischen Begriffe, welche Bedingungen unserer Urteile sind, höhere Wahrheit besitzen als diejenigen, welche wir über die Empirie oder die bloße Vorstellung bilden. Der Zustand des Erkenntnissubjekts, der Modus des Verhaltens zum Erkenntnisobjekt wird damit nivelliert und das Subjekt auf ein bloßes Vorhanden-Sein zurückgeworfen. Die tätige Leistung des cogito kommt damit nicht in den Blick, er beschränkt sich auf die Existenzgewissheit. Das Aufweisen des tätigen Moments in der Struktur der Selbstvergewisserung des Denkens an ihm selbst wird erst Immanuel Kant sich zum Verdienst machen.

Das Traumargument in der cartesischen Philosophiekonzeption als mittleres ist das Ausschlaggebende zum Verständnis der cartesischen Philosophie in ihrem Gegensatz zur Scholastik, denn in ihm teilt sich das Vorstellen und das Urteilen, insofern weder den Vorstellungen, noch den Sinneseindrücken eine eigenständige Realität zugesprochen werden kann. Außerdem zeigt sich in ihm, meines Wissens, das erste Mal so etwas wie das Vermögen, unter Zuhilfenahme der Kategorien Gegenstände wie die Chimären oder geometrischen Figuren bilden zu können. Descartes unterscheidet selbst zwischen Kurven, die unser Verstand uns geben kann und solchen, welche wir aus der Natur entlehnen, wie z.B. Kettenkurven. Der Einwand der meisten Kritiker am cartesischen System schlägt denn auch in diese Kerbe. Sie behaupten, nur weil etwas im Denken existiere, müsse es nicht unbedingt auch realiter existieren, und fordern so den Nachweis der urteilenden Kategorien in der Welt. Oder sie werfen die Frage auf, ob sie auch auf die Natur übertragen werden dürfen. So schreibt Gassendi, einer der schärfsten Kritiker Descartes.

⁵⁸“Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z.B. eine Linie, muß ich sie ziehen, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zustande bringen, so, daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseins (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird. Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde. Dieser letztere Satz ist, wie gesagt, selbst analytisch, ob er zwar die synthetische Einheit zur Bedingung alles Denkens macht, denn er sagt nichts weiter, als, daß alle meine Vorstellungen in irgendeiner gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen, und also, als in einer Apperzeption synthetisch verbunden durch den Allgemeinen Ausdruck Ich denke zusammenfassen kann.” Kant Immanuel KdrV B138 (Erstes Buch, 2. Abschnitt, § 17 Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption ist das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs)

“Daher sage ich, man besitzt zwar eine genaue und echte Idee der Accidentien; aber von der unter ihnen verborgenen Substanz höchstens nur eine verworrene und willkürlich gebildete”⁵⁹

Descartes hat einige Schwierigkeiten, diesen Einwänden der Kritiker zu begegnen, wie wir oben gesehen haben und hält es sogar für besser, sie gar nicht direkt anzugreifen und sie mit generösem Desinteresse zu strafen:

“Sollte es schließlich noch Leute geben, die [...] von der Existenz Gottes und ihrer Seele nicht hinreichend überzeugt sind, so sollten sie wissen, daß alles andere, dessen sie vielleicht sicherer zu sein glauben - z. B. daß sie einen Körper haben und daß es Sterne gibt, eine Erde und ähnliches -, weniger gewiß ist. Denn zwar besitzt man von diesen Dingen eine große moralische (für die Praxis hinreichende) Gewißheit, [...] handelt es sich aber um metaphysische (absolute) Gewißheit, so kann man gleichwohl, ohne unvernünftig zu sein, auch nicht leugnen, daß genügend Anlaß besteht, nicht völlig überzeugt zu sein, wenn man bemerkt hat, daß man sich im Schlafe ebensogut einbilden kann, man hätte einen anderen Körper, man sähe andere Sterne und eine andere Erde, ohne daß es so etwas gäbe.”⁶⁰

Die Vernunft nimmt also einen Metastandpunkt ein, von dem aus sie die Erscheinungen und die Vorstellungen überblicken, ja durchschauen kann. Ihr ist es einerlei, ob die Bahnen der Sterne und Planeten nun geträumt sind oder real existieren, sie müssen sich lediglich vor einem einzigen realen Grund abbilden lassen, der als Wahrnehmungsperspektive sich als vernünftig, d.h. in Beziehung zum unhintergehbaren cogito ausweisen kann. Diese Sicht auf die Gegenstände der Welt und ihre Bewegung ist neu, sie löst als spätes Kind der Renaissance auch in der Philosophie die mittelalterliche Bedeutungsperspektive ab. Die Ausdehnung eines Körpers und nach der Vorstellung Descartes somit auch der Raum, in dem es vorgestellt wird, sind, wenn nicht vom Verstand erzeugbar, so doch relativ zum Sein des cogito. Ich kann einen Körper sehen, oder ihn mir vorstellen, oder träumen. Wenn Gott mir die Existenz der von mir unabhängigen Erscheinungen garantiert, so kann der Mensch sich nicht mehr darin täuschen. Das Scheitern dieser einfachen und deshalb so verbreiteten Erkenntnistheorie, hängt nicht mit einer Unterbestimmung des Gegenstandes durch den Blickwinkel zusammen, sondern mit dem Scheitern des ontologischen Gottesbeweises, der außerhalb der Sphäre des Denkens nicht tragfähig scheint. Damit steht aber die ganze Physik der ausgedehnten Körper mit auf dem Spiel. Denn nur die

⁵⁹Hüttemann Andreas; “Die Meditationen als Abhandlung über die Sinneswahrnehmung” in “Descartes nachgedacht” Hrg. A. Kemmerling und H. P. Schütt.
Frankfurt a. M. 1996 S. 29

⁶⁰Descartes “Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences.” Leyden 1637 S. 7

“res cogitans” lässt sich stichhaltig beweisen, auf welcher wundersamen Weise wir Wissen von den Gegenständen außer uns haben, bleibt ungeklärt. Descartes schreibt in einem Brief an Clerelier über die Einwände Gassendis und anderer:

“Mehrere excellente Geister [...] glauben klar zu sehen, daß die mathematische Ausdehnung, die ich zur Grundlage der Physik nehme, nichts als eine Sache meines Denkens ist, die außerhalb meines Geistes keinen Bestand hat;”⁶¹

und weiter:

“Und sie schließen, dass das Ganze meiner Physik nur imaginär und fiktiv sein könne, so wie es das Ganze der reinen Mathematik tatsächlich ist.”⁶²

Die reine Mathematik kommt allein von ihren Begriffen nicht zur Ausdehnung, sie benötigt ein Konzept der Bildung von Linien und Flächen, sowie Körpern. Denn woher weiß die “res cogitans” sonst von der “res extensa”? Von den Qualitäten ganz zu schweigen.

Andreas Hüttemann fasst die Einwände wie folgt zusammen:

1. Auch wenn die Mathematik sicheres Wissen liefert, so handelt sie doch von Wissen von fiktiven Gegenständen. Die Anwendung auf wirkliche Gegenstände ist nicht gerechtfertigt.
2. Wenn eine mathematische Naturwissenschaft auch möglich sein sollte, so hinge sie doch von den Sinneswahrnehmungen ab, die aber nicht zuverlässig sind.
3. Selbst wenn diese Probleme gelöst wären, bekämen wir nur ein Wissen von den Akzidentien, nicht aber von der Substanz oder der Natur der Dinge.⁶³

Der Charakter der Evidenz, der durch die Vernunft hier eingebracht wurde, macht zunächst alle Erscheinungen vor ihrem metaphysischen Auge gleich. Sie sind ohne dieses alle gleich nichtig, da inexistent. Denn auch lediglich eingebildete Vorstellungen können viel stärker und lebhafter sein als jene der sinnlichen Welt.

“Denn woher weiß man, daß vielmehr die Vorstellungen der Träume falsch sind und nicht die anderen, wo sie doch häufig nicht weniger lebhaft und ausdrucksvoll sind?”⁶⁴

⁶¹Hüttemann Andreas; “Die Meditationen als Abhandlung über die Sinneswahrnehmung” in “Descartes nachgedacht” Hrg. A. Kemmerling und H. P. Schütt . Frankfurt a. M. 1996 S. 29

⁶²Kemmerling Andreas und Schütt Hans-Peter “Descartes nachgedacht” Frankfurt a. M. 1996, S. 29

⁶³Hüttemann Andreas; “Die Meditationen als Abhandlung über die Sinneswahrnehmung” in “Descartes nachgedacht” Hrg. A. Kemmerling und H. P. Schütt. Frankfurt a. M. 1996 S. 30

⁶⁴ebd.

So wird alles im Bewusstsein Befindliche zu reinen Data ohne Präferenzen. Um das Bewusstsein auch noch hier zu erschüttern, braucht Descartes ein drittes skeptischen Argument. Das dritte hypothetische Argument Descartes ist das des Demiurgen. Er, der Demiurg, täuscht nicht nur in allen Gegenständen, Form, Materialität, Farbe sowie Ausdehnung, sondern auch in den Beweisen der Geometrie. Wach- und Schlafbewusstsein und auch Wahnsinn und Vernunft, Gefühl und Stimmung, selbst in den geometrischen Einsichten und deren Existenz kann er sein böses Werk ausbreiten und das Ich täuschen. Man sieht also, dass auch die frühe neuzeitliche Philosophie den Wahnsinn, die Gefühle und den Traum niemals ausgeschlossen hat, sondern im Gegenteil diese Bewusstseinszustände immer schon integrierte. Descartes bedient sich in seiner Überlegung eines täuschenden Dämons, dem das Attribut der Allmächtigkeit gerade nicht zukommt, da er in ethisch-moralischer Hinsicht nicht perfekt ist, hier hat er seinen einzigen Mangel, aber dennoch ist er "höchst mächtig", wie er ihn in Analogie zur Mächtigkeit (des guten) Gottes denkt und ihn somit auf die Ebene eines betrügenden Gottes erhebt. Dieser ist somit imstande, mich immer und in jeder Beziehung zu täuschen, außer in der Gewissheit der Existenz dessen, was getäuscht wird.

"Ich will also annehmen, dass nicht der allgütige Gott die Quelle der Wahrheit ist, sondern dass ein boshafter Geist, der zugleich höchst mächtig und listig ist, all seine Klugheit anwendet, um mich zu täuschen; ich will annehmen, dass der Himmel, die Luft, die Erde, die Farben, die Gestalten, die Tone und alles Äußerliche nur das Spiel von Träumen ist, wodurch er meiner Leichtgläubigkeit Fallen stellt; ich werde von mir selbst annehmen, dass ich keine Hände habe, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, keine Sinne, sondern dass ich mir nur den Besitz derselben fälschlich einbilde; [...]"⁶⁵

Dieser Zweifelsgrund ist der allgemeinste. Er ist die wahre Nichtig-Machung der Sinneseindrücke wie der Vorstellungen und vor allem der Verstandeseinsichten, eingeschlossen der mathematischen und geometrischen Erkenntnisse. Der böse Dämon, Demiurg oder Weltenbauer ist eine rein hypothetische Figur, denn sollte ein wahrer allmächtiger Gott tatsächlich existieren, so Descartes, würde er neben sich keinen täuschenden Dämonen dulden. Er könnte in allem Gegenständlichen, das sich im Bewusstsein befindet, täuschen. Doch hier an der äußersten Spitze des skeptischen Denkens schlägt es plötzlich in sein Gegenteil um. Denn wenn sich hier etwas täuschen lässt, dann nur deshalb weil etwas vorhanden sein muss, das sich täuschen lässt. Es wird zur Gewissheit der eigenen unbezweifelbaren Existenz, des nichtenden, nihilierenden, des zweifelnden Bewusstseins. Wolfgang Röd schreibt dazu in seinem Descartes-Werk:

⁶⁵Descartes René "Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie" - Philosophische Werke 2, Berlin 1870, S. 24

“Sowie die Geometrie Hilfslinien benötigt, um ein Problem zu gliedern, so hat auch der Zweifel die Funktion einer Hilfskonstruktion, [...]”⁶⁶

Nach Röd hat der Zweifelsschluss Descartes’ keine ontologische Ordnung, sondern nur eine rein methodische, welche man demnach von ihrem Ziel her begreifen muss. Dieses Ziel ist vorläufig die kleinste und dürftigste Gewissheit, zu der das Denken fähig ist. Röd nennt diese die erste Gewissheit:

“Dieses Ziel ist die erste Gewissheit, die in der Selbstgewissheit gefunden wird und diese Gewissheit ergibt sich zwangsläufig aus dem methodischen Zweifel, der alle objektiven Gewissheitsbereiche aufzugeben nötigt und eben dadurch das Denken zur Reflexion auf sich selbst zwingt.”⁶⁷

Auch hier sieht man wieder wie fundamental neu das Denken Descartes gegenüber der Scholastik ist. Er glaubt ja tatsächlich, die drängendsten Probleme seiner Zeit durch eine neue Methode zu lösen. Die alten scholastischen Wissenschaften, so glaubt Descartes, sind schuld an den politischen und kriegerischen Verwerfungen in Europa. Die Wissenschaft braucht einen Standpunkt, dem sich alle Streitparteien widerspruchlos anschließen können. Etwas, das so einfach und evident erscheint, dass egal, ob man nun Nominalist oder Realist ist, man es vorurteilslos teilen kann. Ein allgemeiner Zweifel kann denn auch nur durch einen allgemeinen Standpunkt beseitigt werden. Röd schreibt, dass der Zweifel zunächst das natürliche Weltbewusstsein zerschlägt:

“[...] indem er zuerst alle praktischen Bezüge zur Wirklichkeit aufhob, dann diese Wirklichkeit in ihrem *Was* und in ihrem *Daß* in Frage stellte und schließlich selbst die Verstandeseinsichten außer Geltung setzte. [...] Es geht jedoch darum, eine Gewissheit aufzufinden, die diesem Postulat positiv entspricht. Wo müssen wir sie, die der archimedische Punkt des ganzen weiteren Aufbaus sein soll, suchen?”⁶⁸

Es ist bekannt, wo Descartes diesen archimedischen Punkt findet. Es ist sein oft zitiertes “*cogito ergo sum*”. Der Gedanke, in dem selbst ein trügerischer Gott mich nicht irreführen kann. Denn in ihm wird sich das Ich der Unhintergebarkeit seiner Existenz bewusst.

Für Kant ist Sein “kein reales Prädikat”⁶⁹, sondern lediglich eine copula wie *und*, jedoch fällt dabei der Selbstbezug des Denkens auseinander und der performative Widerspruch wird übersehen. Die gesamte geistige Bewegung muss als Einheit gedacht werden; ohne den Zweifel ist das *cogito* nicht als ausdehnungsloser archimedischer Punkt denkbar, denn die Methode zur Erzeugung des *cogito* ist der konsequente Skeptizismus. Wenn dies alles tatsächlich Produkt einer

⁶⁶Röd Wolfgang; “Descartes” München 1964, S. 71

⁶⁷ebd.

⁶⁸ebd. S. 72

⁶⁹Kant Immanuel KdrV B 626

Der Wahnsinn und der Traum im methodischen Zweifel und dessen Funktion

spontanen Philosophie über Nacht ist, dann kommt diese von Henrich sogenannte Evidenzerfahrung einer Selbstsetzung im Sinne einer Selbstvergewisserung des cartesischen Subjekts gleich, die allerdings, so will es in einem späteren Schritt die Methode, als Setzung für jedes Subjekt gelten kann, ohne die ursprüngliche Evidenzerfahrung nachvollziehen zu müssen.

Thetisches und nicht-thetisches Bewusstsein

Das Wahre wird im Einfachsten intuitiv erkannt und die einzelnen Erkenntnisse in einer Synthesis zu komplexeren Sachverhalten verknüpft. In dieser intuitiven Anschauung, gibt es nichts Unbegriffenes, da die Intuition in ihrem Verlangen nach Evidenz und Distinktheit den Irrtum ausschließt. Das Evidenteste seines Systems findet Descartes im “cogito-Gedanken”, den er aus dem reinen Grund seiner Unhintergebarkeit zum Fundament und Ursprungspunkt seines Philosophierens macht. Ausgehend davon, dass ihm der zentrale Gedanke seines Systems, der “cogito-Gedanke”, angeblich in einem Traum aufging, erschien ihm gleichzeitig in jenem Traum die Frage nach seinem eigenen ethisch moralischen Lebenswandel. Ein Hinweis darauf, dass die Erkenntnis nicht eine bloße Feststellung einer unhintergebaren Einsicht darstellt, sondern einen Akt der Entscheidung in sich birgt. Die Frage des “Quod vitae sectabor iter”, welchen Lebensweg werde ich einschlagen,⁷⁰ weist auf dieses hin. Die antike Traumdeutung, wie auch jene zu Zeiten Descartes, kennt zwei Ursprünge des Traums, einen körperlichen und einen göttlichen. Die körperliche Ursache erwähnt Descartes auch in seinem skeptischen Argument als “schwarze Galle”, die unser Gehirn schwächt bis der Wahnsinn sich seiner bemächtigt. Auch die Melone als “Verlockung der Einsamkeit” mag hier ihren Platz haben. Die andere Ursache ist eine, die in keiner Beziehung zum Körper steht. Es ist Descartes Versicherung, dass der “menschliche Geist” an der Einsicht des Traumes keinen Anteil habe, und dass er seit Monaten keinen Wein trank. Wir sind nun in der Situation, den Traum der Martininacht als etwas aufzufassen, das einerseits das Niedrigste ist, Verlockung durch Dünste der Galle hervorgerufen, und gleichzeitig das Höchste, an dem der menschliche Geist keinen Anteil hat. Dabei ist festzuhalten, dass der Traum dem Philosophen im selben Raum erscheint, in dem er seine geometrischen Figuren als klare Vorstellungen intuitiv einsieht.

“Deshalb kann man [...] mit Recht folgern, dass zwar die Physik, die Astronomie, die Medizin und alle anderen Wissenschaften, welche von der Beobachtung der zusammengesetzten Körper abhängen, zweifelhaft sind; dass aber die Arithmetik, die Geometrie und andere solche, welche nur die einfachsten und allgemeinsten

⁷⁰vgl. Freud Sigmund; “Über Träume und Traumdeutung” Frankfurt 1971 S. 113

Gegenstände behandeln und sich darum wenig kümmern, ob diese in Wirklichkeit bestehen oder nicht, etwas Gewisses und Unzweifelhaftes enthalten. Denn ich mag schlafen oder wachen, so machen zwei und drei immer fünf, ein Viereck hat nie mehr als vier Seiten, und es scheint unmöglich, dass so offenbare Wahrheiten in den Verdacht der Falschheit kommen können.”⁷¹

Descartes glaubt, dass die einfachsten und allgemeinsten Gegenstände unseres Denkens etwas Gewisseres und Unzweifelhafteres sind als die empirischen Wissenschaften und auch die Inhalte des Traums in ihrer Zusammensetzung jemals sein können. Allerdings benötigen auch sie die Absicherung durch einen Gott.

“So scheint es z.B. bei Betrachtung der Natur eines Dreiecks mir, [...] ganz klar, dass dessen drei Winkel zwei rechten gleich sind, und ich muss dies für wahr halten, so lange ich auf den Beweis Acht habe; allein sowie ich den geistigen Blick davon abwende, kann es, wenngleich ich mich entsinne, dass ich es klar eingesehen habe, doch leicht kommen, dass ich dessen Wahrheit bezweifele, wenn ich nämlich von Gott nichts wüsste.”⁷²

Die Gewissheit Gottes ist unerlässliches Mittel der cartesischen Philosophie, er ist nicht mehr die Wahrheit selbst; damit setzt er Gott zu einem bloßen Garanten von Wahrheit herab, was ihm die Kritik seiner Zeitgenossen sicherte. Alles Wissen konstituiert sich über ein göttliches Versprechen und ein Ich, das sich zusammensetzend und zerlegend zu den Gegenständen der Erkenntnis verhält.

“[...] ich gestehe offen, dass ich keine andere Materie der körperlichen Dinge anerkenne, als jene durchaus teilbare, gestaltbare und bewegliche, welche die Geometer die Größe nennen und zu dem Gegenstande ihrer Beweise nehmen, und dass ich in ihr nur diese Teilungen, Gestalten und Bewegungen beachte und nichts an ihnen als wirklich anerkenne, was nicht aus jenen Gemeinbegriffen, über deren Wahrheit man nicht zweifeln kann, so klar sich ergibt, dass es als mathematisch bewiesen gelten kann. Da nun alle Naturerscheinungen hieraus erklärt werden können, wie das Folgende ergeben wird, so halte ich andere Prinzipien der Naturwissenschaft weder für zulässig noch für wünschenswert.”⁷³

Der Fehler liegt hier allerdings darin, die Gegenstände unter dem Begriff der Einfachheit und Zerlegbarkeit zu denken, dadurch werden andere Vorstellungen des Bewusstseins, die in der

⁷¹ vgl. Descartes-PW Abt. 2, S. 22

⁷² vgl. Descartes-PW Abt. 2, S. 90

⁷³ vgl. Descartes-PW Abt. 3, S. 85

Zerlegung ihren Sinn verlieren würden ausgesondert. Im Traum können wir das Gesehene nicht einfach herauslösen aus seinem phänomenalen Kontext, das ganze Traumerlebnis ist eine einzige mit sich zusammenhängende Erzählung, die ihre Botschaft (sofern sie eine hat) nur in ihrer Ganzheit vermittelt. Der Traum kommt über uns, er geschieht uns, wir sind in ihn hineingefallen wie in das Leben, der Versuch, ihn in einem System von Bedeutung und Symbolik zu zerlegen, was (nach dem Erwachen) durchaus möglich ist, gleicht einer nachträglichen Konstruktion von Sinn. Für Descartes ist die Erinnerung wie ein Archiv von Abbildungen, er kann sich davon abwenden, und sie so dem Vergessen preisgeben, wenn er sich jedoch besinnt, so stehen sie wieder unverfälscht vor ihm; der Archivar dieser Bibliothek von Bildern ist ebenfalls der große Garant, Gott. Derart ist der Traum als Element der Ontologie viel weiter gefasst als nur Gegenstandserschütterung im cartesischen Skeptizismus oder nutzbringende Deutung für die psychoanalytische Deutung zum Zweck der Therapie. So schreibt Hans Blumenberg in seinen "Lebensthemen":

“Daß die pure Tatsache des Träumens eine Herausforderung weniger der Deutungsfähigkeit als vielmehr des Wirklichkeitsbewusstseins darstellt, lernt der philosophische Aspirant durch die Verwendung als Argument: entweder als das der Skeptiker, die durch die 'Konkurrenz' der Träume mit der Wahrnehmung oder Erinnerung alles noch unsicherer werden lassen, als es die Täuschbarkeit Sinne ohnehin schon macht, oder als das der Metaphysiker und Empiristen, die aus ganz verschiedenen Gründen an der Zuverlässigkeit eine als gegeben hingenommenen Wirklichkeit festhalten. In einem System von Begriffen - Wahrnehmung und Erinnerung, Traum und Illusion, Vermutung und Erschließung - scheint es einen festen Standard des Verhältnisses zur 'Wirklichkeit' zu geben, unabhängig von den jeweils erzielten oder verfehlten 'Wahrheiten'.”⁷⁴

Was Hans Blumenberg hier als "festen Standard" bezeichnet, ist nicht die Wirklichkeit, denn diese ist wiederum dem Verdacht der Täuschung ausgesetzt, sondern das Erwachen zu ihr, in der das Ich sich in der Wirklichkeit als solcher wiederfindet. In den meisten Fällen bekommt das Denken den Traum wieder in den Begriff, denn äußerst selten wird der Träumer sich im Traum bewusst, dass er träumt, das wird konsequenterweise auch falsches Erwachen oder luzides Träumen genannt. So ist für Blumenberg die "äußerste Zuspitzung der Illusion [...] eine eigene Form von Wahrheit"⁷⁵. Mit Verweis auf einen Traum von Samuel Johnson der träumte, dass er in einem Wortgefecht der Unterlegene war, sieht Blumenberg exemplarisch das Versagen der Intersubjektivität, "insofern auch diese geträumt werden kann."⁷⁶

⁷⁴Blumenberg Hans "Lebensthemen" Stuttgart 1998 S. 112

⁷⁵ebd. S. 113

⁷⁶ebd. S. 114

“dieser [Samuel Johnson] habe ein Wortgefecht geträumt, nach dem er niedergeschlagen gewesen sei, weil er - in von Natur zuwider - dabei den kürzeren gezogen hatte. Wie er sich im Rückblick des Erwachten zugleich tadelt und heraus zieht, gerät die Problematik zum Hohn: Mit der Denkkraft ist es eben im Schlaf nicht weit her, sonst hätte mir einfallen müssen, dass der Geist des angeblichen Gegners, von dem ich mich geschlagen wähnte, ebenso sehr von mir stammte wie das, was ich in eigener Gestalt vorgebracht hatte. Mag der rigoroseste Realist träumen - indem er es tut und nachdem er es getan hat, wird sogar Intersubjektivität zum schieren 'Idealismus'.”

So wie uns die Gegenstände im Traum als etwas von uns Unterschiedenes erscheinen, so klar wird uns nach dem Erwachen, dass diese Trennung nur eine scheinbare war. In jedem Traum träumt der Träumende sich selbst, so wird er nicht zum Gegenteil der Realität, sondern zum Realsten überhaupt, da er sich nicht vom realsten Grund der Existenzgewissheit des Ich löst. Die Differenz von Objekt und Subjekt im Geträumten lässt sich nicht aufrechterhalten, und das ist es, was Freud die latenten Traum Inhalte nennt: jedes Symbol, jeder Gegenstand und jede Person verweisen auf den Träumer, der in seinem Seelentheater einen besonderen Logenplatz einnimmt und im wahrsten Sinne des Wortes selbstvergessen seinem Stück zusieht, wobei die Tagesreste nur den kleinsten Teil des Traummechanismus ausmachen. Freuds Leistung liegt darin, diese nächtlichen Theaterstücke für das Wachbewusstsein nutzbringend zu verarbeiten, den Träumer in seinem Traum alsdann besser zu verstehen als dieser es selbst kann. Alle Traumarbeit verweist so wieder zurück auf den Träumenden in der zentralen Perspektive seines Ichs. Das erklärt auch, warum Freud die Abwesenheit des Traumspekts zum Grund seiner Weigerung nimmt, den cartesischen Traum zu deuten, seine Analyse gilt dem empirischen Ich und seinen Leiden, das transzendente Ich der Philosophie will und kann er nicht berühren. Die Perspektive des reinen Ich bleibt erhalten, auch wenn das Bewusstsein durch das Erwachen sozusagen das Medium gewechselt hat.

Geometrie oder die freie Setzung

Begriffe wie Ausdehnung, Bewegung, Materie sind für Descartes Größen, die nicht mehr zerlegt werden können und intuitiv in einer Art Ideenschau erkannt werden sollen.

“Und was das Bemerkenswerteste ist, ich finde unzählige Vorstellungen von Dingen in mir, die, wenn sie vielleicht nirgends außer mir bestehen, doch kein Nichts genannt werden können, und obgleich ich gleichsam nach Belieben an sie denke, so sind sie doch nicht rein von mir erdacht, sondern haben ihre wahre und unveränderliche Natur. [...] Dies erhellt daraus, dass von diesem Dreieck verschiedene Eigentümlichkeiten bewiesen werden können, wie, dass seine drei Winkel zwei rechten gleich sind, dass seinem größten Winkel die größte Seite gegenübersteht, und Ähnliches. Ich mag wollen oder nicht, so muss ich dies anerkennen, auch wenn ich früher bei der Vorstellung eines Dreiecks nicht daran gedacht habe, und es mithin von mir nicht erdacht sein kann.”⁷⁷

Für Descartes ist der Raum eine in der Ausdehnung gegebene Natur oder Sache, dies erhellt sich aus der Bezeichnung “res extensa”. Wie die “res cogitans” zur res extensa kommt, kann Descartes in seinem dualistischen System nicht beantworten. Aber um zu dem Schluss zu gelangen, dass in dieser ausgedehnten Natur die Objekte als selbstbestimmt (nach Belieben) zur Erscheinung gebracht werden können, würde er zumindest den Begriff der Freiheit und weiters den der Einbildungskraft benötigen, aber da die Idee des Dreiecks als “wahre und unveränderliche Natur” gedacht werden, kommt er nicht zu diesen höheren Begriffen, derer nur die Vernunft habhaft werden kann. Das gilt auch für ein “Beliebig”-an-sie-Denken im Sinne des Vorfindens dieser Inhalte, welche für Descartes als “wahr und unveränderlich” gelten, denn auch hier kann keine Regel des Vorfindens gegeben sein, die im Begriff des Dreiecks enthalten wäre. Ohne entsprechende Objekte im Raum scheint Descartes wie für Aristoteles dieser Raum als undenkbar. Dabei erscheint in der analytischen Geometrie dieser Raum, wie auch noch bei Kant, durch drei aus einem Punkt entspringende Orthogonale gleichsam befriedigend definiert. Diese Koordinaten ermöglichen es denn auch, die Gegenstände des äußeren Raums zu einer einzigen Größe, (dem Ursprungspunkt) in Beziehung zu setzen und zusammen zu führen. Jeder Körper, jede

⁷⁷vgl. Descartes-PW Abt. 2, S. 84

Fläche und jede Linie lassen sich so durch die Angabe der Ortsvektoren als Länge und somit als Zahl ausdrücken. Bezogen auf die "res extensa" lässt sich dadurch unter Verlust der sinnlichen Qualitäten, wie Farbe, Härte, Gewicht, der sinnliche Gegenstand in reine Ausdehnungsverhältnisse überführen, die sich wiederum in arithmetischen Verhältnissen ausdrücken lassen. Der Verstand, die "res cogitans", kann so auf scheinbar ewige geometrische Wahrheiten zurückgreifen, die unter bestimmten Regeln, welche selbstbestimmt gewählt wurden, zur Abbildbarkeit der Bewegung führen sollen. Dies funktioniert nur, wenn behauptet wird, es gäbe etwas kleinstes Unteilbares, ein Ur-Bild der Betrachtungsweise. Ein nicht mehr Reduzierbares, etwas, das die Ursprungskoordinate aller Ursprungskordinaten darstellt. Auch hier erscheint der infinite Regress, der Fluchtpunkt der Betrachtung entzieht sich stets von neuem dem Angeschauten. Diese Sukzession ist das Bild vom Bilde, der koordinierende Punkt zum nächsten Punkt der Koordination und so immer fort. Daraus entsteht eine leere Abbildungstheorie, ohne ein Urbild dessen, was abgebildet werden soll. Allerdings ist es hieraus auch möglich, zwei Unendlichkeiten in der Betrachtung zu erkennen, zum einen in der Perspektive auf das Bild, und zum anderen jene im Bezug auf den Betrachter selbst.

Der Raum kann durch frei bestimmbare Objekte ausgefüllt werden; abhängig von der Notwendigkeit der Regel, unter der dies gedacht werden soll, abhängig davon ist es entweder ein Punkt, eine Linie, Fläche oder Körper oder eine ganze bestimmte Geometrie. Analog gedacht ist es in der figürlich abbildenden Renaissancemalerei eine Landschaft, eine Stadt, ein Portrait oder Selbstportrait. Die Geometrie ist im Gegensatz dazu die durchgängig unter einer frei gewählten und allgemein einsehbaren Gesetzmäßigkeit erzeugte Darstellung einer Form. Die abbildende Malerei wiederum ist die Darstellung eines kontingenten Inhalts nach der freien Wahl des Standpunkts der Betrachtung, im Verhältnis zum Fluchtpunkt der Perspektive. Der cartesische Weg zu den Gegenständen der Erfahrung ist im Grunde ein ungangbarer, er ist der Versuch einer Abbildungstheorie nach dem Prinzip einer standortabhängigen Abstraktion, wie sie heute noch von den meisten Wissenschaften praktiziert wird. Descartes Philosophie ist mehr das, was Claus Zittel in seinem Buch "Theatrum philosophicum" eine Schule des Sehens bezeichnet.⁷⁸ Das Einzige, das von dieser Schule der kontingenten Ansichten bleibt, ist die Unhintergebarkeit des Betrachtenden selbst, das seinen Ausdruck im cogito findet, dem archimedischen Punkt, dem man sich nicht entziehen kann. Für die Philosophie ist damit die Wende vom Objekt zum Subjekt vollzogen. Dass aber bereits im Ziehen einer einfachen Linie aus einem Punkt eine "figürliche Synthese"⁷⁹ liegt, fiel Kant auf, der in der Kritik der reinen Vernunft schreibt:

"Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zir-

⁷⁸vgl. Zittel Claus; "Theatrum philosophicum - Descartes und die Rolle ästhetischer Formen in der Wissenschaft" Berlin 2009

⁷⁹Im Gegensatz zu einer intellektuellen Synthese.

kel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Raums gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht auf einander zu setzen, und selbst die Zeit nicht, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn sukzessiv bestimmen, und dadurch auf die Sukzession dieser Bestimmung in demselben, Acht haben. Bewegung, als Handlung des Subjekts (nicht als Bestimmung eines Objekts), folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahieren und bloß auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemäß bestimmen, bringt sogar den Begriff der Sukzession zuerst hervor.”⁸⁰

Der Raum kann durch frei bestimmbare Objekte ausgefüllt werden, abhängig von der Notwendigkeit der Regel unter der dies gedacht werden muss, ist es entweder eine bestimmte Geometrie, eine Linie, Fläche, Körper. Die Geometrie ist dabei die durchgängig unter einer frei gewählten und allgemein einsehbaren Gesetzmäßigkeit erzeugte Darstellung. Im Gegensatz dazu ist die abbildende Malerei (in der Zentralperspektive) die Darstellung eines kontingenten Inhalts in Bezug zu dem frei gewählten Standpunkt eines imaginierten Betrachters, im Verhältnis zum Fluchtpunkt der Bild-Perspektive. Der cartesische Weg zu den Gegenständen der Erfahrung ist im Grunde ein ungangbarer, er ist der Versuch einer Abbildungstheorie nach dem Prinzip einer standortabhängigen Abstraktion, wie sie auch heute noch von vielen Wissenschaften praktiziert wird. Descartes Philosophie ist über weite strecken das was Claus Zittel in seinem Buch “Theatrum philosophicum” eine Schule des Sehens nennt. Nimmt man den oft beschworenen archimedischen Punkt wörtlich, als eine hervorgehobene Setzung eines Punktes der Betrachtung, im Bezug zum Raum, als einen Punkt dem man sich nicht einfach entziehen kann, weil es den Standpunkt des Betrachters selbst darstellt. Der Betrachter des Bildes ist in der perspektivistischen Malerei schon immer mitgedacht. In ähnlicher Form verhält es sich mit der Ursrungskoordinate in der cartesischen Geometrie, so ist sie die zentrale Perspektive, zu der ähnlich wie in der räumlichen Malerei alle Objekte ihre Reihung haben.

Verwendet man nun analog zu dieser Zentralperspektive das Subjekt-Objekt-Verhältnis, wobei das Subjekt den zentralen Punkt darstellt, dann müssten sich alle Objekte zu ihm in Verhältnis setzen, so als würden sich mit seiner Bewegung auch alle Objekte zu ihm verkehren. Für die Philosophie wäre damit eine Art Wende vom Objekt zum Subjekt vollzogen. Der Innenraum dieses archimedischen Punktes ist damit noch nicht ausgeleuchtet, höchstens berührt. Aber gerade dort spielt sich das Wesentliche der philosophischen Betrachtung ab, das Verhältnis des Erkenntnisapparates zu den Gegenständen und zu sich selbst als Erkennendem.

⁸⁰vgl. Kant-W Bd. 3, S. 150-151

Geometrie oder die freie Setzung

Der Unterschied zwischen den mathematisch-geometrischen Einsichten und den "Chimären" des Traumes ist jener, dass die Figuren der Geometrie einen willentlich bestimmten Charakter haben, der durch die Setzung verbunden unter einer Regel die Figuren hervorbringt - im Gegensatz zu den kontingenten Inhalten der Malerei oder der freien Einbildungskraft. Zu Zeiten des Aufkommens der Einzel- und Naturwissenschaften herrschte in der Kunst bereits die Darstellungsform der Zentralperspektive vor. Sie löste die mittelalterliche Bedeutungsperspektive ab. Der Betrachter wird nun im Bild vorweggenommen, kommt in dem selben aber natürlich nicht vor, es sei denn in negativer Weise. Erst eine Reflexion auf die Absicht des Malers, der die Perspektive mit Bedacht gewählt hat, lässt uns die Intention seiner Wahl erraten. Ob er uns die Welt von oben oder von unten, durch einen Vorhang oder ein Schlüsselloch zeigen wollte, es ist nicht unerheblich, dies zu wissen, will man ein Bild verstehen.

Der Traum in “Das Imaginäre” von Sartre

Im Buch über die phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft mit dem Titel “Das Imaginäre”⁸¹ schreibt Jean Paul Sartre über die “Pathologie der Imagination” beziehungsweise auf die Frage “Wie kann der Kranke an die Realität einer Vorstellung glauben, die sich durch ihr Wesen als ein Irreales gibt?” folgenden Satz:

“Man muss hier auf die Unterscheidung von Descartes zurückkommen: man kann sprechen, ohne zu wissen, dass man spricht, man kann atmen, ohne zu wissen, dass man atmet. Doch ich kann nicht denken, dass ich spreche, ohne zu wissen, dass ich denke, dass ich spreche.”⁸²

Damit will Sartre ausdrücken, dass die Gegenstände meiner Einbildungskraft nicht zwangsläufig mit dem Bewusstsein ihrer Produktion zusammenfallen. Es bildet einen grundlegenden Unterschied, ob ich etwas imaginiere, oder ich mir bewusst bin, dass ich etwas imaginiere. Sartre meint weiter:

“Wir kommen also zu folgendem erstem Schluss: in der Halluzination, im Traum kann nichts die Irrealität des Objekts als Vorstellungen als unmittelbares Korrelat des vorstellenden Bewusstseins zerstören.”⁸³

Daran ändert sich auch nichts, wenn der Halluzinierende der Halluzination lediglich gewahr wird; so vermag jemand, der am Tourett-Syndrom erkrankt ist, sehr wohl zu unterscheiden, welche Worte von ihm gesprochen wurden und welche von ihm unwillkürlich gesagt werden. Dem Bewusst-Handeln geht immer eine bewusste Setzung voraus, welche mein Handeln als das Meinige ausweist und kennzeichnet. Dabei meint Sartre, dass die Halluzination in ihrer extremen Form sich der Besessenheit nähert. Dabei ist die Besessenheit nicht etwas dem Bewusstsein Fremdes, das “dessen Willen besetzt wie ein Gallenstein”⁸⁴, sondern das Besessen-Sein ist selbst ein Bewusstsein, das die gleichen Merkmale der Autonomie wie der Spontaneität aufweist wie alle anderen Formen des Bewusstseins auch. Die Besessenheit nähert sich aus einem selbstgegebenen Verbot des Kranken, aus dem er dieses besessene Bewusstsein bildet. Das besessene

⁸¹Sartre Jean-Paul “Das Imaginäre” - Gesammelte Werke Philosophischer Schriften I, Hamburg 1994

⁸²ebd. S. 241

⁸³ebd.

⁸⁴ebd. S. 245

Der Traum in "Das Imaginäre" von Sartre

Bewusstsein ist somit die Antwort auf ein Denkverbot, das sich gerade aus seiner Affirmation heraus im Wahn realisiert. Es ist die Konsequenz, aus dem Versuch etwas nicht zu denken, sodass es sich gerade gegen dieses Verbot.

“Sein [des Besessenen] Bewusstsein ist gefangen wie das des Traums, aber auf eine andere Art: es ist gerade die Furcht vor der Besessenheit, die diese widerstehen lässt; jede Bemühung, 'nicht mehr daran zu denken', verwandelt sich spontan in Zwangsdanken; [...] Das Bewusstsein ist in gewisser Weise Opfer seiner selbst, [...]”⁸⁵

Das wahnsinnige Bewusstsein zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es “Opfer und Henker” seiner selbst wird. Dabei ist dieser Wahnsinn nicht das Andere der Vernunft und auch nicht die Auflösung der Struktur des Selbstbewusstseins, sondern die Beziehung der Objekte und Handlungen zu diesem sind in Verwirrung geraten. Die Beziehung der Welt auf die Ursprungsordinate des “Ego” ist gestört. Sartre schreibt:

“jedoch ist etwas verschwunden: das Gefühl der Zugehörigkeit zu mir, was Claparède die 'Ichheit' (moiité) nennt. Die Bindung der Phänomene an das Ich und an das Nicht-Ich vollzieht sich korrekt, aber, wenn man so sagen kann, auf neutralem Grund. Der gewaltsame Gegensatz von Ich und Nicht-Ich, der für den normalen Menschen so spürbar ist, schwächt sich ab. Schon ist das Ich keine harmonische Synthese mehr von Eingriffen in die äußere Welt. Es gibt Spasmen des Ich, eine Spontaneität, die sich befreit, es hat sich etwas wie ein Widerstand des Ich gegen sich selbst erzeugt.”⁸⁶

In der Besessenheit, im Wahnsinn oder im Traum, bemächtigt sich nichts Fremdes des Bewusstseins, im Gegenteil, das Bewusstsein bemächtigt sich seiner selbst in willkürlicher Art und Weise. Dieses willkürliche Bewusstsein verdrängt alle anderen Formen möglichen Bewusstseins und lässt nur sein eigenes gelten, es ist die wahre Verdrängung, die nicht an einen bestimmten Inhalt gebunden ist, sondern sich an die Stelle eines jeglichen Bewusstseins stellt und seine Herrschaft durch Tabus und Zwangsvorstellungen absichert, oder umgekehrt, sich der Tabus und Zwänge entledigt, welche es sich selbst auferlegt hat, um sich an ihnen abzarbeiten.

“Der Kranke wird nicht von seiner Halluzination überrascht, er betrachtet sie nicht: er realisiert sie. Zweifellos realisiert er sie wie der Besessene, gerade weil er ihnen entkommen möchte. Man kann sich sogar fragen, ob der Kranke nicht sehr oft im

⁸⁵ebd.

⁸⁶ebd. S. 246

Voraus weiß, in welchem Augenblick des Tages sich die Halluzination bilden wird: er muss sie erwarten, und sie kommt, weil er sie erwartet.“⁸⁷

Dabei bleibt eines untrüglich erhalten, und zwar die durchgängige Einheit des Bewusstseins mit sich selbst, da sie die Bedingung sine qua non auch des Wahnsinnigen und des Traumes bleibt. Der Traum und der Wahn sind somit Modi des Bewusstseins, welche sich nach erzwungenen Regeln bilden.

“Freilich ist die Einheit des Bewusstseins geblieben, das heißt die synthetische Verbindung aufeinanderfolgender psychischer Momente. Diese Einheit des Bewusstseins ist die Bedingung der geistigen Störungen wie des normalen Funktionierens des Denkens. Aber sie bildet den indifferenten Hintergrund, von dem sich im Fall einer Halluzinationspsychose die Rebellion der Spontaneität abhebt.“⁸⁸

Für den Wahnsinnigen, Halluzinierenden oder auch nur Träumenden geht die höherwertige Integration des Bewusstseins in einen “indifferenten Hintergrund” verloren. Gerade weil ein Bewusstsein im Modus der Halluzination den Raum seiner Setzung nicht mehr frei ziehen kann, ist es seiner Spontaneität ausgesetzt, ist es an allen Punkten seines Möglichkeitsraums besetzt im Sinne von Besessenheit. Da die Halluzination hinter jeder Ecke lauert und sie dem Halluzinierenden unausweichlich erscheint, wird sie als spontane Selbstsetzung dem Kranken zum Verhängnis. Er ist der selbstgeschaffenen Regel seiner produktiven Einbildungskraft ausgeliefert und verurteilt diese zu realisieren.

“Das bedeutet, daß es keine harmonische und kontinuierliche Entwicklung des Denkens mehr gibt, die durch die persönliche Synthese realisiert wird und in deren Verlauf andere Gedanken als mögliche gesetzt werden, das heißt einen Augenblick lang in Betracht gezogen werden können, ohne realisiert zu werden.“⁸⁹

Im Traum erfahren wir diese Spontaneität als das widerstandslose Erfüllen unsere Wünsche oder Ängste. Ähnlich widerstandsloses Ausliefern an eine willkürlich gewonnene Regel finden wir in der Kunst wenn es um das “Écriture automatique”, das automatische Schreiben des Surrealismus, oder den DaDa geht. Im Unterschied zum wirklichen Wahn, lässt sich der Künstler jedoch nicht den Möglichkeitsraum des ‘es könnte auch ganz anders sein’ nehmen. Der Kranke hingegen fühlt ebenfalls diese Spontaneität, nur läuft sie seinem Bewusstseinsstrom entgegen, er bemerkt zwar, dass es die eigene Spontaneität ist, welche diese Gedanken erzeugt und bemerkt im gleichen Atemzug, dass er sie nicht will. Eine ähnliche Struktur erleben wir im Bewusstsein

⁸⁷ ebd. S. 247

⁸⁸ ebd.

⁸⁹ ebd. S. 247

Der Traum in "Das Imaginäre" von Sartre

der Scham, wenn wir uns für etwas schämen, das wir nicht wirklich zu verantworten haben, wie z.B. den sozialen Status in der Begegnung mit einem Anderen oder körperliche Gebrechen wie das Humpeln im Traum des Descartes. Der Kranke glaubt unter dem Einfluss einer ihm fremden Kraft zu stehen, die ihm unabhängig von seinem Willen erscheint.

“[...] der Kranke fühlt, dass er als lebendige Spontaneität es ist, der diese Gedanken hervorruft, und zugleich, dass er sie nicht gewollt hat. Daher der Ausdruck 'man macht mich denken...' So ist das Einflußsyndrom nichts anderes als das Eingeständnis einer Gegen-Spontaneität durch den Kranken. Die bloße und unaussprechliche Erfahrung des Kranken (das, was dem cogito entspricht) gibt ihm immer diesen absurden oder unpassenden Gedanken wie etwas, anlässlich dessen man das cogito vollziehen kann; aber gleichzeitig entzieht er sich ihm, er ist nicht für ihn verantwortlich, er erkennt ihn nicht an.”⁹⁰

Der Kranke begreift nicht oder hat vergessen, dass seine Gesichte, von denen er glaubt, dass sie ihm von etwas anderem gegeben werde, seiner eigenen schöpferischen Handlung entspringt. Es ist hier, wo die Rede von einem Unbewussten seinen Sinn hat. Die Einheit des Bewusstseins ist nicht etwas, das vor dem Hintergrund eines allgewaltigen Unbewussten erst sich behaupten müsste, es ist im Sinne einer ursprünglichen synthetischen Einheit des Ichs immer schon den einzelnen Substraten als Inhalten vorläufig, egal ob diese Substrate nun integrierbar sind, oder ob das Bewusstsein an der Integration scheitert und dem Wahn verfällt. In Abgrenzung zu seinen eigenen Erfahrungen mit Meskalin meint Sartre über die Halluzinationen der Kranken:

“Wenn wir zu den echten Halluzinationen (Stimmen, Erscheinungen usw.) übergehen, ist die Desintegration viel weiter fortgeschritten. Zweifellos bleibt die Einheit des Bewusstseins intakt als das, was die Gedankensprünge, Widersprüche usw. möglich macht. Aber diese neuen Formen synthetischer Verbindung sind unvereinbar mit der Existenz einer persönlichen Synthese und eines orientierten Denkens.”⁹¹

Sartre beschreibt diesen Bewusstseinszustand m. E. sehr treffend als die “plötzliche Bildung eines partiellen, absurden psychischen Systems”.⁹² Sie weisen die Struktur des “Heimlichen”⁹³ und des Sprunghaften auf. Die Halluzination wird erst durch die Erinnerung zu einer solchen, der Halluzinierende wie der Träumende können immer erst im Nachhinein erkennen, dass das als real wahrgenommene Objekt im Grunde ein Irreales war. Es spielt in gewisser Weise keine Rolle, ob ich das Irreale, den Wahn, den Traum in der Erinnerung als Sonderfall der Realität

⁹⁰ebd. S. 249

⁹¹ebd. S. 250

⁹²ebd. S. 250

⁹³ebd. S. 251

betrachte, oder die Realität als Sonderfall des Irrealen. Sartre weist darauf hin, dass es während der Psychose keinerlei Setzung von Irrealem gibt, so dass das irrealen Objekt sehr wohl als real wahrgenommen wird, jedoch weist er darauf hin, und das ist auch der springende Punkt des Traumarguments in den "Meditationes" des Descartes, dass diese Setzung des irrealen Objekts (ich könnte ja nur träumen hier zu sitzen...) durch das *nicht-thetische* Bewusstsein vollzogen wird.

"Man muss zunächst darauf insistieren, daß, wenn das irrealen Objekte nicht selbst vor dem Bewusstsein ist, es sich wenigstens um eine unmittelbare Erinnerung handelt, so stark und konkret wie möglich, eine dieser Erinnerungen, die keinen Anlass zum Zweifel geben, die die unmittelbare Gewissheit der Existenz ihres Objekts in sich schließen. Aber dieser wesentliche Charakter, mit dem das irrealen Objekt von der Erinnerung geliefert wird, ist die Exteriorität gegenüber dem augenblicklichen persönlichen Bewusstsein. Es gibt sich als etwas, das unvorhersehbar war, und also nicht nach Belieben reproduzierbar. Es kann nicht in die gegenwärtige Synthese eintreten, es wird ihr niemals angehören. Diese Exteriorität und diese Unabhängigkeit sind offensichtlich denen eines Objekts der realen Welt eng verwandt."⁹⁴

Auch hier fühlen wir uns an den Skeptizismus des Traumarguments erinnert und der Dualismus scheint insofern gerechtfertigt, dass es zum einen ein thetisches und zum anderen ein nicht-thetisches Bewusstsein hier im Bezug auf die Objekte unserer Vorstellung gibt. Das Verhältnis des thetischen Bewusstseins im Cogito-Gedanken wird noch näher zu bestimmen sein, da es sich in diesem Fall nicht mehr um die Vorstellung oder Erinnerung eines kontingenten Inhalts des Bewusstseins handelt, sondern um die Selbstsetzung eines setzenden Bewusstseins überhaupt. Zurückgehend zum Imaginieren von Objekten in der Struktur der Setzung bzw. Nicht-Setzung durch die Erinnerung schreibt Sartre:

"Aber wahrscheinlich gibt sich das Objekt der Erinnerung nicht als irreal: in der Tat hat es während des Ereignisses keine Setzung von Irrealität gegeben; die Produktion des irrealen Objekts waren nur von dem nicht-thetischen Irrealitätsbewußtsein begleitet. Dieses nicht-thetische Bewusstsein geht nicht in die Erinnerung ein, denn die Erinnerung des wahrgenommenen Objekts liefert uns, wie gesagt, ein ideales auf die gleiche Art wie eine Realität, und damit das eine sich vom anderen in der Erinnerung unterscheiden kann, müssen sie im Augenblick ihres Erscheinens das Objekt expliziter Realitäts- oder Irrealitätssetzungen gewesen sein."⁹⁵

⁹⁴ebd. S. 252 ff.

⁹⁵ebd. S. 253

Der Traum in "Das Imaginäre" von Sartre

Das irrealen Objekt der Halluzination ist somit ein vom kranken Bewusstsein gesetztes, aber nicht als gesetztes erkanntes. Das Problem wiederholt sich in ähnlicher Form im Traumbewusstsein. Sartre nimmt in seinem Buch über das Imaginäre direkt Bezug auf die cartesischen Meditationen und das dort beschriebene Traumargument. Auch der Traum ist gekennzeichnet durch die Produktion eines nicht-thetischen Bewusstseins, auch er kann erst durch die nachträgliche Erinnerung im Wachen als solcher erkannt werden.

Im selben Buch nimmt Sartre auf das Traumargument Descartes in den Meditationen Bezug, indem er es als "analoges Problem"⁹⁶ beschreibt. Ich werde das Argument hier in Auszügen wiederholen, da es durch die Übersetzung Sartres aus Lateinischen einen anderen Charakter erhält:

"wenn ich aber genau nachdenke, erinnere ich mich, oft im Schlaf durch ähnliche Illusionen getäuscht worden zu sein, und wenn ich weiter überlege, wird es so augenscheinlich, dass es gar keine sicheren Kennzeichen gibt, durch die man Wachen und Schlafen sauber unterscheiden könnte, daß ich darüber ganz erstaunt bin; und mein Erstaunen lässt mich fast annehmen, ich schliefe."⁹⁷

Im Unterschied zur Interpretation des Traumarguments als Zweifelsgrund könnte man in dieser Übersetzung das Staunen als die Funktion des Arguments ausmachen. Das zweifelnde Bewusstsein verwandelt sich so in ein staunendes. Das ergibt die Möglichkeit, aus einem reinen Hin und Her von Zweifel und Gewissheit, eine anfängliche Unruhe des Philosophierens zu machen, die sich nicht zwangsläufig in einem skeptizistischen Bewusstsein verliert, das Hegel bekanntlich das "unglückliche" nannte. Das Erstaunen lässt den Philosophen hier (fast) annehmen, dass er schliefe, das Staunen hat nicht mehr die Ausweglosigkeit des Zweifels an sich, das versucht, ein Moment gegen das andere festzuhalten und es als gegeben oder real gegen das andere zu führen, im Sinne entweder-oder, es muss sich nicht entscheiden, ob nun das Bewusstsein schläft oder wach ist in der Form eines Verstandesurteils, es steht auf einer Metaebene über dieser Beziehung. Es gibt kein Urteil, das mir hier die Wahrheit des einen gegen das andere "sauber" eröffnen könnte, es bleibt lediglich das Erstaunen über die Unmöglichkeit dieses Urteils selbst. Diese Übersetzung lässt es zu, dass an die Stelle des Zweifels die Möglichkeit einer sie aufhebenden Gewalt wenn nicht impliziert so doch zumindest andeutet. Aus einer vermeintlichen Aporie wird eine Paradoxie, welche sich so Sartre auf der Ebene des reflexiven Bewusstseins klären lässt. Sartre gibt zu bedenken, dass es im Bereich des Träumens doch eine Situation gibt, in welcher das nicht-thetische Bewusstsein sich in seiner Bildproduktion als Wahrnehmung gibt, d.h. dass es einen Fall gibt, "in dem die Produktion einer Vorstellung nicht von dem nicht-thetischen Be-

⁹⁶ebd. S. 254

⁹⁷ebd. S. 254 ff.

wusstsein vorstellender Spontaneität begleitet wird?“⁹⁸ Diese Frage macht er in einem zweiten Schritt auch zum Schlüssel zur Interpretation des cogito:

“Es gibt einen Sophismus in dem zitierten Abschnitt von Descartes. Wir wissen noch nichts über den Traum, der schwierig zu erfassen ist, da wir ihn nur mithilfe der wachen Erinnerung beschreiben können. Einen Begriff des von Descartes aufgestellten Vergleichs kann ich jedoch leicht erfassen: das Bewusstsein, das wach ist und wahrnimmt. Ich kann aus ihm in jedem Augenblick das Objekt eines reflexiven Bewusstseins machen, das mich mit Sicherheit über seine Struktur unterrichten wird.“⁹⁹

Das reflexive Bewusstsein ist somit dasjenige, was mir als Metaebene zum Bewusstseinszustand den Begriff liefert, oder anders gesagt, das Reflektieren im Bewusstsein ermöglicht es mir nicht nur den kontingenten Bewusstseinsinhalt zu benennen, sondern auch den Zustand, den Modus, in welchem der Gegenstand als solcher gerade gedacht wird.

“Nun, dieses reflexive Bewusstsein gib mir sofort eine wertvolle Einsicht: es ist möglich, dass ich mir im Traum vorstelle, dass ich wahrnehme; sicher ist aber, daß, wenn ich wach bin, ich nicht zweifeln kann, daß ich wahrnehme.“¹⁰⁰

Sartre verweist nun darauf, dass man doch für einen Augenblick so tun könnte als träumte man, was sogleich als “absurde Fiktion” erkannt wird:

“Und ihre Absurdität ist durchaus nicht geringer als die der Behauptung: vielleicht existiere ich nicht, eine Behauptung die gerade für Descartes wirklich undenkbar ist. Die Aussage cogito ergo sum ergibt sich ja - recht verstanden - aus der Intuition, dass Bewusstsein und Existenz eins sind.“¹⁰¹

Damit ist nun aufgezeigt, dass zwar die Gegenstände sein können oder nicht, aber es ist unmöglich, das jenes das die Gegenstände wahrnimmt, daran zweifeln kann, dass es wahrnimmt, in welcher Hinsicht auf Gegenstände, ob nun willentlich gesetzte oder unwillentlich erfahrene, auch immer. Der “archimedische Punkt” Descartes’ schwebt in gewisser Weise über den perspektivischen Zuständen oder Verfasstheit von Wachem und Schlafen, von Traum und Wirklichkeit, er gibt nicht nur Aufschluss über die Gegenstände als real oder unreal, mehr noch, und darauf kommt es an, er gibt Aufschluss über eine wesentliche Struktur des denkenden Bewusstseins überhaupt, da er eine Sphäre eröffnet, die von der kontingenten Erfahrung unabhängig sich

⁹⁸ebd. S. 255

⁹⁹ebd.

¹⁰⁰ebd.

¹⁰¹ebd. ff.

selbst zum Grund der Erfahrung macht; für Sartre ist diese Einsicht eine intuitive, eidetische, d.h., falls ich das richtig verstehe, aus einer nicht mehr weiter herleitbaren Ideenschau gewonnene Erkenntnis, die eine ganz im Konkreten verfasste Struktur hat:

“Aber dieses konkrete Bewußtsein, das gewiß ist, zu existieren, existiert und ist sich seiner Existenz bewußt, insoweit es eine bestimmte individuelle und zeitliche Struktur hat. Dieses *cogito* kann sicher die Intuition der inneren Verbindung bestimmter Wesenheiten sein, und so faßt die Phänomenologie, die eidetische Wissenschaft ist, es auf.”¹⁰²

Dabei gilt es immer im Hinterkopf zu behalten, dass Sartre unter Phänomenologie als eine “eidetische Wissenschaft” eine transzendente Egoologie im Sinne Husserls begreift. Das bedeutet, dass in der alles vorangegangene Meinen in Epoché gesetzt wird, also eine eidetische Reduktion aller Bewusstseinsinhalte, zum reinen Ego vollzogen wird. Das Sein der Gegenstände wird so zu einem kontingenten Korrelat des Bewusstseins, das sein Sein an ihm selbst hat. Damit geht einher, dass die Urteile über Sein oder Nicht-Sein der Gegenstände wegfallen. Diese Klärung und Selbstfindung des Ego muss zumindest potenziell jederzeit möglich sein:

“[...] damit es so sein kann, muss es zunächst eine individuelle und konkrete reflexive Operation sein, die man immer ausführen kann. Nun, denken, daß ich denkend existiere, heißt eine eidetische Aussage treffen, von der zum Beispiel die Aussage: ich existiere wahrnehmend, eine Spezifizierung ist. So bin ich, wenn ich wahrnehme, nicht sicher, daß die Objekte meiner Wahrnehmung existieren, aber ich bin sicher, daß ich sie wahrnehme.”¹⁰³

Die reflexive Operation muss hier eingeklammert d.h. für sich begriffen und auf kein Korrelat außerhalb dieser Umklammerung bezogen gedacht werden, sie ist als Bedingung der Wahrnehmung zu denken und das Wahrnehmen von etwas als ein Sonderfall dieser Operation, welche in jedem Moment gemacht werden kann.

“Man muss übrigens bemerken, daß Descartes den zweifelhaften Charakter der Wahrnehmung nicht auf deren direkte Inspektion gründet, wie er es täte, wenn er sagte: wenn ich wahrnehme, weiß ich nie ganz genau, ob ich wahrnehme oder träume. Im Gegenteil, es steht für ihn fest, daß der Mensch, der wahrnimmt, sich bewusst ist, wahrzunehmen. Er weist nur darauf hin, daß der Mensch, der träumt, seinerseits eine analoge Sicherheit hat.”

¹⁰²ebd. S. 256

¹⁰³ebd.

Dieses Analoge des Traums ist das Wachbewusstsein, rein aus dessen Zustand und Zuständigkeit heraus sich der Traum als Traum definieren lässt, während das Wachbewusstsein, um weiter in dieser Analogie zu bleiben, sich zum cogito ebenfalls so verhält, dass das cogito die Metastufe zum wahrnehmenden Bewusstsein bildet, das allein aus seiner Zuständigkeit heraus das Wahrnehmende als Wahrnehmendes benennen kann. Der Traum verhält sich zum Wachbewusstsein analog, wie dieses sich zum cogito als reflexive Figur des Bewusstseins, mit dem Unterschied, dass es im Gegensatz zum Erwachen nicht die Struktur des Wahrnehmens zerstört. Was sich in beiden Fällen trotz Auflösung und Metaebenen Regress durchgängig erhält, ist die kontinuierliche Struktur des Bewusstseins selbst, das alle Akte in sich durchgängig verbunden weiß. So gibt es auch im Traum selten aber doch, eine Art Reflexion, die meist nur wenige Augenblicke anhält, dann nämlich, wenn der Träumende sich seines Träumend-Seins gewahr wird. Auch Sartre kennt dieses luzide Träumen:

“Nun, dieser Evidenz der Wahrnehmung können wir zunächst die häufigen Fälle entgegensetzen, in denen der Träumer, plötzlich auf die reflexive Ebene übergehend, während seines Traumes selbst feststellt, daß er träumt. Ja, wir werden gleich sehen, daß jedes Erscheinen des reflexiven Bewußtseins im Traum einem momentanen Erwachen entspricht, obwohl das Gewicht des träumenden Bewußtseins so groß ist, daß es das reflexive Bewußtsein sogleich vernichtet, wie in den alten Albträumen, in denen der Schläfer verzweifelt denkt, 'ich träume', ohne daß es ihm gelingt wach zu werden, weil sein reflexives Bewußtsein sogleich verschwindet und er von seinem Traum 'wieder eingefangen' wird.”¹⁰⁴

Diese Sätze Jean-Paul Sartres stehen fast symptomatisch für die gesamte Philosophie René Descartes'. Descartes' cogito nimmt in seiner Philosophie eine ähnliche Stelle ein wie das scheinbare oder reale Erwachen in seiner der Nachwelt hinterlassen Traumerzählung. Es verwundert also nicht, dass von Descartes' gesamten Werk nur noch ein Satz von philosophischer Bedeutung erscheint, da der große Rest wenn nicht in einer scholastischen Neuauflage so doch in einem Dualismus versinkt. Descartes Traumerzählung ist für die Interpreten deshalb so verwirrend, weil man sie vor dem Hintergrund seiner Philosophie entweder nur rational oder naturmechanisch deuten möchte. Entweder ich deute seinen Traum aus der Perspektive einer Erzählung von einer rationalen Erkenntnis, sofern eine solche überhaupt in jener Nacht stattgefunden hat, oder ich deute seinen Inhalt aus einer psychologisch-symbolhaften Sphäre, oder aus einer äußeren objekt-beschreibenden Ansicht, sofern dies bei einem Bewusstseinsinhalt, denn darum handelt es sich doch bei einem Traum, überhaupt statthaft ist. Wobei das cogito in beiden Fällen den Umschlagpunkt der Perspektive darstellt, den Freud aus psychologischer Sicht lieber ungedeutet

¹⁰⁴ebd. S. 256 ff.

stehen lassen möchte, da sonst der Ruf der Psychoanalyse als Wissenschaft seiner Fundamente beraubt werden könnte und Quiring, aus der Perspektive der objektivierenden Physik ihn gar nicht bedenkt und als scheinbar unproblematisch zur Seite schiebt. Das Bewusstsein als reflexives Bewusstsein, d.h. Bewusstsein von sich selbst oder schlicht Selbstbewusstsein, ist etwas anderes als Bewusstsein von Inhalten, ob nun psychologisch-symbolischer oder wahrgenommener Natur, denn es ist als "archimedischer Punkt", an dem alles Wissen aufgehängt sein sollte, erst die Bedingung dafür, diese hier genannten Bewusstseinsinhalte als solche zu erkennen. Denn erst das Selbstbewusstsein setzt (thetisch) dasjenige, was sich zu den Gegenständen als wahrnehmend oder träumend verhält und bejaht bzw. negiert seinen eigenen Zustand als unbewusst oder bewusst. Schon rein die Tatsache, dass das reflexive Bewusstsein seinen vormaligen Zustand als unbewusst setzen kann, bedeutet, dass es ihn auf dieser Stufe wieder einholen und nachträglich bewusst machen kann, und erst in dieser Reflexion wird der Traum überhaupt erst zum Traum, obwohl er ihn damit zwangsläufig in seinem Sein negiert, was übrigens in der Traumanalyse mit dem Unbewussten ebenfalls geschieht, um daraus einen therapeutischen Nutzen zu ziehen.

"Diese [oben genannten] Beispiele würden genügen, um uns zu zeigen, dass die Existenzsetzung des Träumenden nicht mit der des wachen Menschen gleichgesetzt werden kann, da das reflexive Bewusstsein im einen Fall den Traum zerstört, eben weil es ihn als das setzt, was er ist, während es das reflektierte Bewusstsein im Fall der Wahrnehmung bestätigt und verstärkt. Aber wenn man darüber nachdenkt, wird man außerdem bemerken, daß die nicht-thetischen Bewusstseinsformen des Traums und des Wachseins sich in ihrer Art, die Objekte zu setzen, irgendwie unterscheiden müssen."¹⁰⁵

Aber worin liegt nun diese Unterscheidung von Traumobjekten und nicht-thetischen Objekten des Wachbewusstseins? Sartre geht bei dieser Frage davon aus, dass auch das vorhergehende unreflektierte träumende Bewusstsein "in sich selbst eine Art latenten und nicht positionellen Wissens"¹⁰⁶ enthalten haben musste. Dieses latente Wissen scheint eine Struktur zu sein, welche sich von der Bezogenheit als Position und dem Zustande des Bewusstseins als schlafend, wachend oder auch wahnsinnig abhebt, oder um es frei nach Kant zu beschreiben, eine Struktur haben muss, die alle meine Vorstellungen und Gedanken jederzeit begleiten können muss.

"Anderenfalls müsste übrigens der Schläfers sein Urteil 'ich träume' aus Überlegungen und Vergleichen ableiten, die ihnen die in kohärentes oder die Absurdität

¹⁰⁵ebd. S. 257

¹⁰⁶ebd.

seiner Bilder zeigen würden. Aber die Unwahrscheinlichkeit einer solchen Hypothese springt in die Augen: damit der Schläfer überlegt und vergleicht, müsse er im vollen Besitz seiner Urteilsfähigkeiten, also schon wach sein. Es wäre demnach sinnwidrig, daß er gerade in dem Moment, indem er wach genug ist, um Wahrscheinlichkeitsurteile zu formulieren, sich genau sagt: ich träume.“¹⁰⁷

Allerdings sehen wir, dass dieses Wissen erst im Nachhinein sich wieder aus dem Zustand des Traumes herauslöst, mit dem es vormalig wie verschmolzen scheint.

“Der Traum erscheint uns also sofort mit dem Merkmal von Brüchigkeit, das nicht zur Wahrnehmung gehören kann: er ist einem reflexiven Bewusstsein unterworfen. Was jedoch geschieht und was ihn rettet, ist, daß dieses reflexive Bewußtsein meistens nicht erscheint.“¹⁰⁸

Spöttisch möchte man hier anmerken, dass das reflexive Bewusstsein bei den meisten auch im Wachen nicht erscheint, und vielleicht liegt hierin der tiefere Sinne der Worte des Heraklit, der bekanntlich meinte: “Die anderen Menschen wissen freilich nicht, was sie im Wachen tun, wie sie ja auch vergessen, was sie im Schläfe [tun].“¹⁰⁹ Außerdem darf hier der Umkehrschluss nicht fehlen, dass doch der Schlaf im Gegenzug den reflexiven Bewusstseinszustand zerstört, indem er ihn sich selbst vergessen lässt. Aber zurück zu Sartre, der schreibt, dass das Urteil “ich träume” eine These zur Voraussetzung hat, die eine “totale Definition” des Bewusstseins gibt, die nur durch die Reflexion gegeben werden kann, die wie gezeigt im Traum nicht möglich ist, da er sich, um nicht zu zerbrechen, des Urteils über sich selbst enthalten muss.

“Ein nicht-thetisches Bewusstsein kann nicht etwas negieren, denn es ist ganz und gar von sich selbst erfüllt und nur von sich.“¹¹⁰

Was ist aber nun für Sartre das konstituierende und eindeutige Unterscheidungsmerkmal zwischen Träumen und Wahrnehmen also Wachsein? Sartre verweist dabei auf den Begriff der Wahrheit bei Spinoza, es sei “index sui”.¹¹¹

“Und der Traum ähnelt ebenso dem Irrtum im Spinozismus: der Irrtum kann sich als Wahrheit geben, doch es genügt, die Wahrheit zu besitzen, damit der Irrtum sich von selbst auflöst.“¹¹²

¹⁰⁷ ebd. S. 257

¹⁰⁸ ebd. S. 257 ff.

¹⁰⁹ DK 22 B 1; Übersetzung leicht variiert nach Gadamer, Philosophisches Lesebuch, Band 1, Frankfurt am Main 1965, S. 27

¹¹⁰ Sartre Jean-Paul; “Das Imaginäre” S. 259

¹¹¹ “Verum index sui et falsi”, ein Zitat aus Spinozas Ethik

¹¹² ebd. S. 259

Aus dem totalen Standpunkt der Wahrheit ist es ein Leichtes, das Falsche als solches zu erkennen und der Auflösung preiszugeben, doch Sartre geht in seiner Analyse noch einen Schritt weiter, er vergleicht den trennenden Gesichtspunkt des Träumens vom Wahrnehmen mit der Beziehung von Glaube und Wissen, da das Ich, so Sartre es nicht nötig hat an die Existenz des Tisches zu glauben, da es doch den Tisch wahrnimmt. Im Wahrnehmen hebt sich das Moment des Glaubens in der Reflexion auf, weil der Tisch konkret für das Ich da ist.

“Es gibt keinen zusätzlichen Akt, durch den ich, während ich ihn wahrnehme, diesem Tisch eine geglaubte oder glaubhafte Existenz verliehe. Im Akt der Wahrnehmung selbst enthüllt, offenbart sich der Tisch, ist er mir gegeben.”¹¹³

In Sartres Philosophie wird nach Husserlscher Terminologie zwischen Noesis und Noemata unterschieden, wobei die Noesis den Akt des Denkens auf Seiten des Subjekts darstellt, das ein bestimmtes Korrelat, das Noemata denkt oder vorstellt. Dabei kann das Noemata auch den Inhalt bzw. Gehalt eines Urteils darstellen, das Wahrnehmen des Tisches entspricht dabei zunächst der Setzung einer These.

“Und die These des wahrnehmenden Bewußtseins darf nicht mit einer Behauptung verwechselt werden. Die Behauptung geht aus der willentlichen Spontaneität hervor, die These stellt die der Intentionalität eigene Nuance dar. Sie ist das, was auf Seiten der Noesis der noematischen Präsenz des Objekts als solchem selbst entspricht.”¹¹⁴

Die These des wahrnehmenden Bewusstseins ist somit eine Setzung, ein bewusster willentlicher Akt, der verschieden ist von einem kontingenten Erfahren und erst im Zusammenhang mit einer Gegensetzung, hier dem Noema, zur Ausfaltung einer Struktur führt, welche das Objekt als Noema erst als solches erscheinen lässt und es in seiner Intention erfüllt.

“Die der Wahrnehmung eigene Evidenz ist also in keiner Weise ein subjektiver Eindruck, der einer Spezifizierung des Glaubens vergleichbar wäre: die Evidenz ist die Präsenz des Objekts als solchen selbst für das Bewußtsein; es ist die 'Erfüllung' der Intention. Ebenso ist die wahrnehmende Natur des reflektierten Bewusstseins für ein reflektierendes als Bewußtsein, das auf ein wahrnehmendes Bewusstsein gerichtet

¹¹³ebd. S. 259 ff.

¹¹⁴ebd. S. 260

Diese an sich sehr problematische Beziehung Noesis und Noema verdiente eine Behandlung für sich, aber dafür wäre eine eigenständige Arbeit unerlässlich. Nur soviel sei gesagt, dass das Noema als imaginärer Bewusstseinsinhalt nicht gegen den Realen im Sinne einer Exklusion steht, sondern in der Einschränkung der Epoché durch eine methodische Umgrenzung gewonnen wird. Die Noesis steht dabei auf Seiten des Bewusstseinsaktes einer intentionalen Beziehung auf den Gegenstand.

ist, auch nicht Glaubensobjekt, sie ist ein unmittelbares und evidentes Gegebenes. [... dagegen der] Traum ist ein Bewußtsein, das nicht aus der vorstellenden Haltung herausgelangen kann.”¹¹⁵

Die Evidenz, auf die sich Sartre bezieht, ist aber wie wir später sehen werden in sich problematisch, hier wird die Evidenz zwar noch im Sinne einer intentionalen Objekt-Beziehung verwendet, aber was diese ermöglicht, die innere Struktur des cogito, ist selbst eine Evidenz, die nur sich als eben dieses evidente Objekt haben kann. Sartres Theorie des “reflexiven Bewusstseins” enthält ein nicht durchschaubares Stück an Substanz, das er schlicht das Sein im Sinne der Existenz nennt, zu dem sich die Bewusstheit wie ein Virus zu seinem Wirt verhält. So ist für Sartre das reflexive Bewusstsein noch einmal selbst abhängig von dem, was er das “präreflexive cogito” nennt, das den Charakter eines intuitiven Vorwissens hat. Aber dazu später mehr. Das Kriterium dieser Existenz als Bewusstseinsgrund gibt mir auch den Probestein für das Erwachen aus dem Traum. Sartre verdeutlicht dies am Beispiel eines Träumers der durch ein Geräusch geweckt wird:

“Um von der Haltung des Traumes zu der des Wachens überzugehen, genügt es schon, daß ich es [das Geräusch] als etwas *Existierendes* erfasse. Es ist sogar unwichtig, ob ich mich täusche: das Krachen eines Möbelstücks kann nachts in meinem Traum für das Geräusch von Schritten gehalten werden, darüber kann ich erwachen und das Krachen als ein Geräusch von Schritten oberhalb meines Kopfes interpretieren.”¹¹⁶

Der Existenzsetzung des “als das was es ist” oder “als das was es sich gibt” liegt eine ontologische Differenz der intentionalen Beziehung zugrunde. Sartre beschreibt sie als die Differenz von Vorstellung und Wahrnehmung:

“Es gibt dennoch einen grundlegenden Unterschied zwischen diesen beiden Assimilationen. Im Traum ist das Krachen, Geräusch von Schritten als Vorstellung; in der Wahrnehmung wird es wirklich und in sich selbst (wenn auch zu Unrecht und) als Geräusch von Schritten erfaßt.”¹¹⁷

Ähnlich ging es wohl dem träumenden Descartes, als er die Feuerfunken vor seinen Augen sah, von denen er nicht genau sagen konnte, ob er sie sich nun vorstellte, oder ob dieses Feuersprühen nun tatsächlich von ihm wahrgenommen würde. Auch in der ärgsten Täuschung liegt noch

¹¹⁵ebd. S. 260 ff.

¹¹⁶ebd. S. 262

¹¹⁷ebd. S. 262 ff.

die Existenz "als". Dabei ist dieses "als" zu verstehen im Sinne einer Grenzziehung und Bestimmung des Objekts in seinem Rahmen, die Definition negiert das Anders-Sein des Gegenstandes, im Bezug auf das existenzsetzende (thetische) Bewusstsein.

Im Falle des Träumens erfolgte die Abgrenzung zum Wachen als Negation und damit Definition der Bewusstseinsgegenstände und des Zustandes des sie enthaltenden Bewusstseins selbst, des So-Seins des Bewusstseins, oder seines Modus.

"[...] die Welt des Traumes [ist] nur dann erklärbar, wenn man einräumt, daß das Bewusstsein, das träumt, wesentlich der Möglichkeit beraubt ist, wahrzunehmen. Es nimmt weder wahr, noch versucht es wahrzunehmen, noch kann es begreifen, was eine Wahrnehmung ist."¹¹⁸

Das Ego als transzendentes Sein und sinnstiftende Einheit kann eines ganzen Horizonts von Erfahrung beraubt werden und seiner eigenen bewussten Präsenz verlustig werden, es kann sich selbst vergessen, aber es kann in Sartres Philosophie nicht verschwinden, es kann sich zurückziehen in seine "präreflexive" Verfasstheit und mit sich und seinem Gegenstand verschmelzen und so eine unbewusste Einheit von Subjekt und im Falle des Traums imaginärem Objekt herstellen. Ähnlich wie ein Arbeiter mit dem Gegenstand seiner Arbeit und seiner Tätigkeit selbst zusammengeht, wenn er eine Sache nur oft genug tut, verschmilzt das Bewusstsein im Traum mit den Traumbildern seiner nächtlichen Erfahrung, er vergisst oftmals selbst das Ich des Traums, welches nicht das empirische Ich der Psychologie, sondern das Ich des cogitos darstellt. Hier zeigt sich auch der Unterschied Sartres zu Husserl, der über den egologischen Diskurs und mit seinem Schlachtruf "Zu den Sachen selbst", dem Subjekt einen direkten Zugang zu den Objekten vermitteln möchte. Dieser erkenntnisbejahenden Konzeption der Phänomenologie setzt Sartre eine Konzeption entgegen, d.h. einschränkend gegenüber. Sofern es sich um Gegenstände der realen Welt oder des Imaginären handelt, liegt er in diesem Sinne auch richtig. Aber wenn das Bewusstsein im cogito sich selbst zum Gegenstande hat, kann es sich zu diesem Gegenstande nicht in einfacher Weise negierend verhalten, da es das Negierende negieren würde, was die egologische Begründung im Sinne einer Letztbegründung der Philosophie in sich zusammenstürzen lassen würde. Aber die Betrachtung einer solchen Operation in unthematischer Hinsicht würde eine eigene Arbeit rechtfertigen, hier soll sie nur erwähnt bleiben. Wenn Sartre demnach vom Mangel des Ichs in Träumen spricht, dann tut er dies im Bezug auf eine Latenz, die verhindern soll, dass das Bewusstsein ein unbewusstes Bewusstsein und damit ein Widerspruch in sich würde. Diese Latenz ist das oben erwähnte nicht-thetische Bewusstsein, eine unmittelbare, ich nannte sie intuitive Beziehung des Bewusstseins zu sich selbst, dem das entspricht, was Sartre das "präreflexive cogito" nennt.

¹¹⁸ebd. S. 263

“Wenn mir das Gesicht des Aga Khan erscheint und ich einfach denke, daß es das Gesicht des Aga Khan als Bild ist, ist es eine hypnagogische Vision. Wenn ich aber hinter diesem Gesicht schon eine Welt voll Drohungen und Verheißungen spüre, so ist es ein Traum, mag ich auch sofort erwachen.”¹¹⁹

Der Traum, so Sartre, zeigt uns eine gesamte zeitliche Welt, eine “Geschichte”, die im Irrealis erzählt wurde und vom Träumenden geglaubt wird und durch das Erwachen als eine solche Geschichte erkannt wird. Aber sie ist nicht “das Objekt irgendeiner Existenzsetzung”.¹²⁰

“Die Präsenz des *Ich* im Traum ist häufig und beinahe notwendig, wenn es sich um ‘tiefe’ Träume handelt, doch man kann zahlreiche, dem Einschlafen unmittelbar folgende Träume anführen, in denen das Ich des Schlafenden noch keine Rolle spielt. [...] So ist die hypnagogische Vorstellung eine Hypnagogische Erscheinung ‘in der Luft’ könnte man sagen, der Traum ist eine Welt. In Wahrheit gibt es sovielen Welten wie Träume, oft sogar wie Phasen eines Traums [...] Weil ein Traum uns plötzlich in eine zeitliche Welt eintreten läßt, gibt sich uns jeder Traum als *eine Geschichte*. [...] Natürlich ist das raum-zeitliche Universum, in dem sich die Geschichte abspielt, rein imaginär, es ist nicht das Objekt irgendeiner Existenzsetzung. Besser gesagt, es ist nicht einmal vorgestellt in dem Sinne, in dem das Bewußtsein vorstellt, wenn es etwas durch ein Analogon hindurch vergegenwärtigt. Als imaginäre Welt ist es das Korrelat eines Glaubens, der Schlafende glaubt, daß die Szene sich in einer Welt abspielt; das heißt, daß diese Welt das Objekt leerer Intentionen ist, die sich auf sie richten vom zentralen Bild her.”¹²¹

Aber im gleichen Moment wie Sartre hier das Ich, wenn nicht für eine transzendente Egoologie, so doch wenigstens im Sinne eines empirischen Ich für die Psychologie zu retten scheint, verneint er es in Bezug auf Träume, in denen eben dieses empirische Ich seiner Ansicht nach völlig verschwinden kann und nennt den Traum selbst eine Welt “leerer Intention”. Etwas, das der Theorie Sartres vom “präreflexiven cogito” widerspricht, denn nach seiner Vorstellung vom Bewusstsein gibt es nur intentionale Bewusstseine, also immer nur Bewusstsein von *etwas*.

¹¹⁹ebd. S. 265

¹²⁰ebd.

¹²¹ebd. S. 265

Sartre verwendet hier als Beispiel folgenden sehr unappetitlichen Traum von Frl. B.: “Zunächst erschien eine Buchillustration, die einen Sklaven vor seiner Herrin kniend darstellt, dann holte dieser Sklave Eiter, um sich von der Lepra zu heilen, mit der ihn seine Herrin angesteckt hatte; es musste der Eiter einer Frau sein, die ihn liebte. Während des ganzen Traums hatte die Schlafende den Eindruck, den Bericht über die Abenteuer des Sklaven zu lesen. Keinen Augenblick lang hat sie selbst eine Rolle bei den Ereignissen gespielt.” Sartre meint nun, dass dies ein Beleg dafür sei, dass es Träume ohne Ich gebe. Wenn dem so wäre, könnte es auch Romane geben, die, da sie ohne Ich-Erzähler auskommen, auch ohne Autor sind, was ohne Frage absurd erscheint.

Der Traum in "Das Imaginäre" von Sartre

Im Grunde stehen wir hier auf dem Boden einer völligen transzendental-phänomenologischen Reduktion im Husserlschen Sinne, denn das Einzige das hier noch Geltung im Sinne eines Irreduziblen hat, wäre der Glaubensgrund ohne Existenzsetzung. Der Glaube hat den Träumenden gefangen genommen in einer leeren Struktur mit einem nicht mehr konkret vorhandenen Ich.¹²² Hier bricht Sartre mit dem Husserlschen Ansatz vom Ich, denn für Sartre geht die Existenz der Akzidens voraus, d.h. die das Sein geht dem Was-Sein ontologisch voraus, das zentrale Bild ist, ein unbestimmtes Sein das, das dem Imaginierten zwar die Wertigkeit, zu seinem Was-Sein gibt, selbst aber keine Wertung hat und aus seinem Glauben heraus eine Welt erschaffen kann. Im nächsten Schritt nimmt Sartre diese Welt des Imaginären jedoch wieder zurück und reduziert sie auf eine Metapher.

“Jedoch widersprechen diese Bemerkungen in keiner Weise jenem wichtigen Gesetzen der Imaginatio: es gibt keine imaginäre Welt. In Wirklichkeit handelt es sich nur um ein Glaubensphänomen.”¹²³

Wie kommt Sartre dazu, das Träumen als Phänomen des Glaubens zu sehen und nicht als eine Art unbewusster Thetik? Es verhält sich so wie wir oben bei der Zwangsvorstellung gesehen haben, dass das Bewusstsein im Modus der Vision, des Traums oder des Wahnsinns, sich in einem Zwang verliert, der auf seine Erfüllung hinzielt, ähnlich dem Begehren, welches das Objekt seiner Sehnsucht produziert und im Stillen des Verlangens nach ihm eben dieses Objekt negieren muss. Wenn ich nun träume, bin ich in einem Modus der instantanen Erfüllung einer gegenwärtigen Projektion. Wenn ich im Traum glaube, ich werde fallen, so falle ich, wenn ich im Traum glaube, Aga Khan kann mich ängstigen, so wird er mich in diesem Moment auch ängstigen, der Traum ist so eine unablässige Erfüllung dessen, woran ich glaube, im Modus dieses Glaubens. Das Wachbewusstsein hingegen kennt eine Widerständigkeit gegen diesen Glauben, der sich in Erfüllung bringt, es enthält ein Korrektiv, das den Glauben entweder bestätigen kann oder vernichtet, das gilt Sartre als wirkliche Welt in Abhebung zum Imaginären.

¹²²Wer dies für eine radikale Philosophie hält, der sei auf folgende Passage in Fichtes Abhandlung über "Die Bestimmung des Menschen" verwiesen, wo es heißt: "Es gibt überall kein Dauerndes, weder außer mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von keinem Seyn, und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Seyn. - Ich selbst weiß überhaupt nicht, und bin nicht. Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder: - Bilder, die vorüberschweben, ohne dass etwas sey, dem sie vorüberschweben; die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. - Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das Anschauen ist der Traum; das Denken, - die Quelle alles Seyns und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seyns, meiner Kraft, meiner Zwecke, - ist der Traum von jenem Traume." vgl. Fichte-Werke Bd. 2, S. 245

¹²³Sartre Jean-Paul; "Das Imaginäre" S. 266

“Wir detaillieren diese Welt als Vorstellung nicht, wir vergegenwärtigen uns keine Einzelheiten, wir ziehen nicht einmal in Betracht, es zu tun. In diesem Sinne bleiben die Vorstellungen voneinander isoliert, durch ihre wesensmäßige Kargheit getrennt, dem Phänomen der Quasi-Beobachtung unterworfen, *im Leeren*; sie unterhalten untereinander nur die Beziehungen, die das Bewußtsein in jedem Augenblick konzipieren kann, indem es sie konstituiert. [...] Man müßte also zutreffend sagen: im Traum umgibt sich jedes Bild mit einer Atmosphäre von Welt.”¹²⁴

Der Traum bestätigt mich stets in der Überzeugung seiner Welthaftigkeit, er läßt eben nur in den seltensten Fällen den Zweifel aufkommen, dass es um diesen Glauben schlecht bestellt sein könnte, und wenn er es dennoch tut, folgt diesem Zweifel das Erwachen. Das macht ihn zu der Gegenwelt des reflexiven Bewusstseins, das wir vom Wachen her kennen.

“Mein Bewußtsein ist also Bewußtsein von Welt, ich habe mein ganzes Wissen, alle meine Sorgen, Erinnerungen projiziert bis zu jener Notwendigkeit des In-der-Welt-Seins, die sich dem menschlichen Wesen auferlegt, all das habe ich projiziert, doch auf imaginäre Art in der Vorstellung die ich gegenwärtig konstituiere. [...] Solange der Traum dauert, kann sich das Bewußtsein nicht selbst dazu bestimmen, zu reflektieren, es wird von seinem eigenen Sturz mitgezogen und fährt unbegrenzt fort, Bilder zu erfassen.”¹²⁵

Man könnte hier davon sprechen, dass der Traum sich genau umgekehrt zum thetischen Bewusstsein verhält; wenn das thetische Bewusstsein sich durch eine setzende Reflexion aufsteigend und objekt-negierend verhält, dann ist der Traum die Unfähigkeit, sich der (imaginierten) Objekte zu erwehren. Er ist die Ohnmacht des Bewusstseins vor seiner eigenen Projektion. Sartre denkt, dass die Welt des Imaginären die Struktur des Ich gleichsam verschlingt, es fällt mit ihm zusammen, da eine bewusste Setzung in der hypostasierten intentionalen Struktur des Traums nicht möglich ist, ohne die Traumstruktur des Bewusstseins zu zerstören. Dies geschieht unabhängig von der Struktur eines psychologischen Unbewussten, einem empirischen Unbewussten wenn man so will, es liegt in der Sache des Bewusstseins, selbst eine Struktur zu besitzen, die erst in ihrer Rückwendung auf sich erscheint. In diesem Sinne kritisiert Sartre auch die Verdrängungsmechanismen wie sie Freud für den Traum beschreibt:

“Hier liegt die wahre Erklärung des Traumsymbolismus: Wenn das Bewußtsein seiner eigenen Sorgen, seine eigenen Wünsche immer nur in der Form von Symbolen erfassen kann, dann nicht, wie Freud glaubt, wegen einer Verdrängung, die es

¹²⁴ebd.

¹²⁵ebd. S. 267

Der Traum in "Das Imaginäre" von Sartre

zwingt, sie zu verkleiden: sondern weil es unfähig ist, irgendein Reales in seiner Realitätsform zu erfassen."¹²⁶

Mit Kant könnte man hier davon sprechen, dass die Bedingungen der Möglichkeit zur Erfassung des Realen nicht gegeben sind. Ein einziges irgendwie geartetes reales Empfinden lässt nach Sartre einen Kristallisationspunkt entstehen, der das Bewusstsein in die Realität zurückholt. "[...] ein einziges vortraumhaftes Bild kann die Kristallisation von Noemata des Bewusstseins in Noemata imaginärer Welten hervorrufen, eine einzige Realität, als Realität erfasst oder wahrgenommen, lässt die reale Welt gegenüber dem Bewusstsein kristallisieren, es ist ganz das eine oder das andere."¹²⁷ Diese hermetische Selbstabriegelung in der Faszination, oder dem Aufgehen in einer Sache, so dass das Bewusstseins "ohne Existenzsetzung"¹²⁸ mit der Welt verschmilzt, nennt Sartre "Glauben". Dabei ist es wichtig zu wissen, dass dieses Fehlen der Existenzsetzung in der Philosophie Sartres eine wesentliche Rolle für die Konstitution dessen einnimmt, was Sartre das "präreflexive cogito" nennt. Überhaupt erscheint Sartres Untersuchung über das Imaginäre wie eine Sammlung von Argumenten zu dessen Theorie eines so erfassten unmittelbaren Selbstbewusstseins. Die Behandlung des Ich und seiner Selbstbezüglichkeit als Selbstbewusstsein.

¹²⁶ebd. S. 267

¹²⁷ebd. S. 268

¹²⁸ebd.

Das Präreflexive cogito bei Sartre

Sartre entwickelt ausgehend von der Philosophie Husserls eine eigenständige Lehre vom Selbstbewusstsein. In der Sitzung Société Française de Philosophie vom 2. Juni 1947, also knapp nach einem, wenn man beide Weltkriege zusammennimmt, fast dreißigjährigen Kriegszustand in Europa stellt Jean-Paul Sartre erneut die Frage nach dem cartesischen cogito und seiner Apodiktizität und versucht sich in einer realistischen Deutung dieses schwierigen Gedankens. Sartre fasst zunächst die Einwände gegen das cogito zusammen. Ein Einwand lautet ein so verstandenes cogito sei schlicht abstrakt. Wenn man es jedoch als die synthetische Verbindung einer Reihe von Vorstellungen oder Bewusstseinsinhalten denkt, muss man sich auch fragen, ob es selbst in dieser Reihe real enthalten ist.

“Descartes sagt: 'Ich denke, also bin ich', das heißt: Ich zweifle also bin ich. [...] Hier kann man folgenden Einwand machen: Ist es möglich in einer Intuition, die das Gedächtnis und die 'Protentionen' zurückweist, da sie von dem bösen Geist hervorgerufene Täuschungen sein könnten, zu erklären, daß man zweifelt?“¹²⁹

Wenn man zweifelt, so wäre dieser Zweifel nach Sartre an ein Korrelat gebunden. Es wäre somit stets ein Zweifel an den Inhalten des Gedächtnisses, oder an dem der Vorstellung eines künftigen.

“Andererseits, wenn man zweifelt, zweifelt man an etwas. Also gleichzeitig setzt man und weigert man sich, zu setzen. Aber Setzen ist eben eine synthetische Operation, die das Rückschreiten ins Unendliche voraussetzt. Ob ich am Universum zweifle oder ob ich einfach an diesem Tisch zweifle, auf jeden Fall impliziert der Tisch eine verbundene Reihe von Erscheinungen, mich ins Unendliche verweisen.“¹³⁰

Dieses unendliche Verweisen interpretiert Sartre als eine Implikation, welche dem “bloßen Zurückhalten eines Urteils”¹³¹ als Feststellung vorangeht. Denn jedes Zweifeln ist Zweifeln an einer angenommenen, also bereits konstituierten Welt. Das cogito ist für ihn immerschon raumzeitlich gefasst. Wäre dieses “Ich denke” dann jenes formale “Ich denke”, das Kant meint?

¹²⁹Sartre Jean-Paul; “Der Existentialismus ist ein Humanismus” Reinbeck bei Hamburg 2010, S. 272

¹³⁰ebd. f.

¹³¹ebd. S. 273

“Mit anderen Worten, der Einwand kann auf der Ebene der Zeitlichkeit auftreten, indem er sagt: jede Wahrheit ist, nach der Formulierung Hegels, 'geworden'. Wenn das Bewusstsein sich selbst in einem bestimmten Augenblick seiner Entwicklung entdeckt, so deshalb, weil es sich in diesem Augenblick, und nicht vorher, entdecken konnte.”¹³²

Das “Entdecken” kann nach Sartre aber immernoch fehlgehen, wenn es nicht seine logischen und zeitlichen Implikationen begreift. Im falschen Zeitpunkt beim Durchgang durch sämtliche Stadien der “Phänomenologie des Geistes” kann das Denken sich verheddern und sich so nur als Abstraktum begreifen. Wenn wir eine gewordene Wahrheit verwerfen wollten, so würden wir nach Sartre auch die Dialektik im Ganzen verwerfen. Der Einwand Husserls gegen Descartes, den auch Sartre gelten lässt, ist jener, dass Descartes eine Dialektik anwendet, deren “Möglichkeit” er nicht begründet hat.

“Husserl, der vom 'cogito' ausgeht und gegen Descartes diesen Einwand erhebt, endet sodann in der kontemplativen Philosophie. Heidegger unterscheidet sich eben dahingehend von seinem Lehrer, daß er dessen kontemplativen Ausgangspunkt ablehnt. [...] Das Werk Husserls, so bedeutend und wesentlich es ist, bleibt auf der Ebene der Beschreibung.”¹³³

Entweder ist das cogito vollständig und unbezweifelbar in einer Immanenz, oder es greift über sich hinaus - in Vergangenheit und Zukunft - und wird somit transzendent.

“[...] ein 'cogito', wenn es vollständig ist, wenn es unbezweifelbar ist, wenn es nur zu sich selbst Beziehung hat, impliziert die reine Immanenz und die Abwesenheit von Transzendenz, wie man oft gesagt hat. Die Wahrheit setzt die Transzendenz zur Vergangenheit und zur Zukunft voraus. Aber das wiederum setzt voraus, daß die Zukunft, die Vergangenheit und die Gegenwart synthetisch und unauflösbar verbunden sind.”¹³⁴

Für Sartre scheint das Cogito nicht atomar für sich in einem Augenblick, den wir “Jetzt” nennen können aufzugehen, es hat eine Dimensionalität, welche sich über Vergangenheit und Zukunft erstreckt. Es hat eine Ausdehnung in der Zeit.

“Ontologisch schließlich können wir fragen, was dieses Sein ist im Satz 'Ich denke, also bin ich'; wenn dieses Sein kein einfaches Zusammentreffen ist, das folglich

¹³²ebd. S. 273

¹³³ebd. S. 274

¹³⁴ebd. S. 275

unterhalb dessen ist, was man benennen kann, oder jenseits der Begriffe, über die wir verfügen, was ist es dann?“¹³⁵

Sartre repellierte nun gegen den Substantialismus, den man Descartes vorwirft, was im Grunde eine zu weite Fassung des Seinsbegriffs wäre, die gleichermaßen für Gegenstände wie Wesenheiten Geltung haben würde. Auch in dieser Betrachtung vermischt Sartre das *cogito* mit einem Korrelat aus der Sinnlichkeit, er fasst es zunächst als etwas auf, das aus der Abstraktion des Gegenstandsbewusstseins gewonnen wurde, dem nachträglich das Korrelat genommen wird.

“Ich bin eine Substanz’ - was muß man darunter verstehen? Es scheint, wollte er [Descartes] sagen, es gibt darin das Sein, das man in dem ’Erkanntsein’ findet. Wenn ich zum Beispiel dieses Buch sehe, hat dieses Buch ein Gesehensein oder ein Erkanntsein, das eine bestimmte Art von Passivität, Verweisungen ins Unendliche, Ruhen in sich selbst voraussetzt; und dieses Sein des Erkanntseins wäre auf das verwirklichte, erkennende ’*cogito*’ übertragen worden unter Beseitigung, wenn man so will, der erkannten Seite des Erkanntseins“¹³⁶

Diese “Übertragung” des Seinscharakters von der Objektwelt zum Subjekt und seiner Selbsterkenntnis nennt Sartre einen “Sprung” - und wirft Husserl vor, da dieser diesen “Sprung” nicht vollzieht, in einem kontemplativen Idealismus zu verharren. Das ontologische Problem umgeht Husserl einfach, indem er den Seinsbegriff rein als Reihe von “selbst angezeigten Explikationen”¹³⁷ erfasst, welche die Seinsweise der Welt unbefragt lässt.

“Denn wenn wir die Position einnehmen, nach der meine Wahrheit der Existenz des Seins mir durch das ’Ich denke’ erscheint, so geschieht das an den Objekten, an denen ich den Zweifel zum Vollzug bringe.“¹³⁸

So dreht Sartre das Fundierungsverhältnis des Satzes in gewisser Weise um und verlagert den Schwerpunkt der Existenz auf die Objektseite. In jener Modalität, in welcher uns die Objekte gegeben sind, an denen ich zweifle, kann auch jenes Ich an ihnen in Zweifel geraten. Dieser empiristisch umgedeutete Zirkel des Subjekt-Objekt-Verhältnisses hat zunächst etwas Originelles. Es schreitet jedoch ohne Rücksicht über die höhere Seinsgewissheit des Subjekts an ihm selbst hinweg, obwohl gerade Descartes und auch Husserl von einem abgestuften Verhältnis des Seinsbegriffs zu den Korrelaten ausgehen. Sartre verweist darauf, dass Descartes diesen Abgrund nur mit Hilfe Gottes und einem “Rückgriff auf eine Dialektik” überbrücken kann. Man sei zwar

¹³⁵ebd.

¹³⁶ebd. S. 276

¹³⁷ebd.

¹³⁸ebd. S. 277

durch die Philosophie Husserls und der phänomenologischen Epochè aus der platonischen Höhle herausgekommen, aber man kann von diesem Standpunkt nicht mehr in sie zurück, obwohl man gerade in ihr denken und handeln müsse, so Sartre.

“Schließlich, und das kommt auf dasselbe hinaus, enthüllt das cartesianische ‘cogito’ ihm sein eigenes Denken keineswegs die Existenz des anderen.”¹³⁹

Für Sartre wäre es auch nur ein Umweg, wenn sich Descartes durch seinen Gottesbeweis einen Weg über einen Garanten zum Anderen verschafft. Der andere wäre dadurch nicht mehr so unmittelbar für uns, “weil unsere Gewißheit von der Existenz des Anderen ebenso absolut ist wie die Gewißheit unserer eigenen Existenz.”¹⁴⁰ Das Problem des Anderen erfasst Sartre in recht anschaulicher Weise. Er schreibt:

“Es handelt sich hier nicht um ein Geheimnis, das sich folgendermaßen erklären ließe: Es gibt einen anderen außerhalb meiner Erkenntnis, aber es gibt auch ein Ich außerhalb meiner Erkenntnis. Es handelt sich in Wirklichkeit um einen anderen, so wie er sich selbst erreicht, so wie er sich gibt durch das ‘cogito’, das er vollzieht, und den ich, sagt man, verfehle, wenn ich vom ‘cogito’ ausgehe.”¹⁴¹

Das Verfehlen einer auf apodiktischer Intuition basierenden Philosophie hängt nach Sartre an dieser Entscheidung. Denn wenn man sie ablehnt und die idealistische Konzeption des Werdens ihr gegenüber begünstigen würde, könnte man erst am Ende des Werdens wissen, ob eine Erkenntnis falsch ist.

“[...] da das Werden strömt und da wir niemals wissen können, wo es stillsteht, da wir nicht bestimmen können, ob es ein Ende der Geschichte gibt, verschieben wir die Summe der Erkenntnisse und die einzelnen Erkenntnisse immer weiter auf ein Datum, das vielleicht nie erreicht wird.”¹⁴²

Sartre scheint hier die eigene Behauptung vergessen zu haben, denn wenn die Wahrheit als Werden begriffen wird, also maßgeblich selbst dieser Prozess ist, dann wäre doch der Stillstand selbst die Unwahrheit, das Zerbrechen dieser bewegten Gewissheit. Für ihn wird das so interpretierte Werden nicht nur zu einem infiniten Regress, sondern auch zu einer reinen Wahrscheinlichkeit, ähnlich dem Skeptizismus. Das “cogito” ist für ihn eine “augenblickhafte Totalität”¹⁴³, aber nach ihm bedarf es einer Wahrheit in einer “Entwicklung der Zeitlichkeit”.¹⁴⁴ Wenn man jedoch nach

¹³⁹ ebd. S. 277

¹⁴⁰ ebd. S. 278

¹⁴¹ ebd. S. 279

¹⁴² ebd.

¹⁴³ ebd.

¹⁴⁴ ebd. S. 280

dem Sein der Phänomene fragt, muss man sich auch fragen, ob dieses Sein den Phänomenen selbst zukommt oder nicht, denn wenn es sich so verhalten würde, so könnte man in weiterer Folge nach dem Sein des Seins fragen und stieße damit auf das von Aristoteles aufgeworfene Problem des tritos anthropos - einer Multiplizierung des Gegenstandes durch die Annahme einer seinsunabhängigen Idee.

“Aber wenn das Seinsphänomen, wie ich gesagt habe, zum Phänomen gehört, das heißt, wenn ich glaube, mit dem Erfassen des Seinsphänomens wirklich das Sein zu erreichen, so fallen wir in das Argument des dritten Menschen. In Wirklichkeit ist das Sein des Phänomens radikal verschieden vom Seinsphänomen.”¹⁴⁵

Das Wesen einer Sache ist veränderlich, ein Stoff kann seine Form verändern oder verlieren. Das Sein wird diesem Stoff dennoch zukommen, mag man ihn zerteilen oder gar verbrennen. Was ist dieses Sein von dem soviel abhängt? Das Sein, wenn es vom “cogito”, dem “percipi”, zum Gegenstand, dem “percipiens”, übergeht, ist eine Erkenntnis, aber diese Erkenntnis ist, so Sartre, selbst ein Sein.

“Wenn wir zum Beispiel die Gesamtheit dessen nehmen, was Hegel das Wissen nennt, in das man eintauchen kann, das man vervollkommen und dem man nachgehen kann, so gibt es ein Sein des Wissens, ob das nun mein subjektives Wissen oder der objektive Geist als Wesen ist. Was ist also das Sein der Erkenntnis? Anders gesagt, das Sein auf die Erkenntnis reduzieren heißt erklären, daß die Gesamtheit der Dinge, von denen man sagt, daß sie sind oder existieren, sich in der Gesamtheit der intellektuellen Operationen auflöst, die wir vollziehen, um sie zu erkennen, das heißt, um sie untereinander zu verbinden; es ist unausgesprochen die Voraussetzung, daß es ein Sein der Erkenntnis gibt.”¹⁴⁶

Hier erreichen wir wieder den Grund des cartesischen cogito-Gedankens, denn dieses Sein, so Sartre, ist immer auch das Sein des erkennenden Menschen. Das Wesentliche am “Ich denke, also bin ich” ist eine Wahrheit, die sich in der intellektuellen Anschauung ergibt. Es “ist die Erkenntnis einer Wahrheit”¹⁴⁷ und wenn es eine Wahrheit ist, so bedeutet dies, “daß das Subjekt ein Objekt vor sich hat”¹⁴⁸.

“Es ist unwichtig, daß es dieses Objekt selbst ist. Es gibt trotz allem auf jeden Fall eine bestimmte Teilung Subjekt-Objekt, die abstrakt oder intellektuell, zu erklären

¹⁴⁵ebd. S. 281

¹⁴⁶ebd. S. 283

¹⁴⁷ebd.

¹⁴⁸ebd.

erlaubt, daß es ein denkendes Subjekt gibt, das sich als denkendes Subjekt erfaßt, ein Subjekt, das sich selbst Objekt ist.”¹⁴⁹

Hier liegt nun das Problem, das Sartre ansprechen möchte, da wir hier das Sein nur in seiner Bestimmung als Erkenntnis vor uns haben, glaubt er, aus dieser Struktur zu keiner Ontologie des anderen gelangen zu können. Das cogito, so Sartre, darf weder als Substanz gedacht werden wie dies Descartes selbst getan hatte, noch als ein irgendwie passiv oder plötzlich Gegebenes. Die Erkenntnis beinhaltet notwendigerweise das Bewusstsein zu erkennen.

“Somit impliziert die Erkenntnis notwendigerweise das Bewußtsein zu erkennen. Das 'cogito' Descartes' selbst impliziert ein Bewußtsein des 'cogito', denn wenn Descartes erkennt, daß er zweifelt, muß er sich bewußt sein zu erkennen, daß er zweifelt, denn wenn sich sein Bewußtsein auf das Bewußtsein seines Zweifels beschränkte, müßten wir fragen: Wer ist sich denn bewußt zu zweifeln? Wie ist man sich bewußt zu zweifeln, ohne zu erkennen, daß man zweifelt? Und wenn diese Erkenntnis selbst unbewußt ist, ist es offensichtlich, daß das Ganze in das Unbewußte fällt.”¹⁵⁰

Aber, so meinen die Kritiker, das käme einer Verlagerung des cogito ins Unbewusste gleich, denn “Wissen ist wissen, daß man weiß”¹⁵¹ und nicht das Wissen von dem, was man nicht weiß. Diese Denkfigur führt jedoch in einen infiniten Regress, soll es nicht statisch als ein Verweisungszusammenhang gedeutet werden, in dem das Wissen auf das Wissen schlichtweg nur hinzeigt. Sartre möchte den Regress nicht ernsthaft in Betracht ziehen und versucht, durch eine radikale Trennung das, was Bewusstsein ist, und das, was Erkenntnis genannt werden kann, zu trennen.

“Es gibt also zwei Probleme, die gewissermaßen ineinander übergehen: 1. Das Sein der Erkenntnis ist von der Erkenntnis unterschieden. 2. Das Bewußtsein der Erkenntnis ist von der Erkenntnis unterschieden. Aber die Lösung des einen Problems wird gleichzeitig die Lösung des anderen bringen. Wenn wir nun in einer ganz cartesianischen Bewegung zum 'cogito' selbst zurückkehren, um es nach seinem Inhalte zu befragen, stellen wir einerseits fest, daß jedes Bewußtsein Bewußtsein von etwas ist, was bedeutet, daß das Objekt nicht Inhalt im Bewußtsein ist, sondern daß es sich außerhalb befindet als intentionales Ziel.”¹⁵²

¹⁴⁹ebd. S. 283 f.

¹⁵⁰ebd. S. 285

¹⁵¹ebd.

¹⁵²ebd. S. 286

Die Figur des selbstreflexiven Bewusstseins ist nach Sartre weder leer, noch ist sie voll. Es ist für ihn stets Bewusstsein von etwas, es hat immer ein Korrelat, das es intendiert. Dieses Bewusstsein von etwas ist aber genauso Bewusstsein von ihm selbst [conscience de soi]. Wenn ich wie oben gezeigt durch etwas so gefangen genommen werde, dass ich vergesse, dass ich existiere, so z.B. bei der Lektüre eines Buchs, dann haben wir es nach Sartre mit einem nicht-setzenden oder nicht-thetischen Bewusstsein zu tun.

“Man muß an diesem Bewusstsein [dem nicht-thetischen] festhalten, wenn man die Rückkehr zum Unendlichen vermeiden will. Kann man einwenden, es handelt sich um etwas ganz anderes als das, was Descartes gewollt hat, darum nämlich, die Implikationen der Reflexion zu suchen, statt es bei diesem 'cogito' bewenden zu lassen, das eine intellektuelle Begegnung, ein plötzliches Erfassen war? Kann man einwenden, daß wir nicht auf der Ebene der Erfahrung bleiben? Ich glaube nicht.”¹⁵³

Bei allem Witz den Sartres Überlegungen zum cogito beikommt, findet er in seinen Überlegungen nur Objekte und niemals ein Ich. Er versucht den Solipsismus der phänomenologischen Reduktion zu vermeiden indem er den wie er es nennt “Sprung” nicht vollzieht und gelangt damit nicht aus dem Gegenstandsbezogenen Bewusstsein heraus und verfehlt so komplett die Dimension des Anderen als dem ebenso transzendental begründetem Wesen wie ich selbst es bin. Dennoch möchte ich hier meine Überlegung abbrechen, denn es ist nicht klar in welcher Weise Descartes selbst die Evidenz der Erkenntnis seiner Traumnacht, wie oben angeführt erlebte. Aber es kann durchaus diese “intellektuelle Begegnung” mit sich selbst gewesen sein welche ihn aus einer art “präreflexiven cogito” herausgerissen hat und ihn zum Erwachen seiner Philosophie führte.

Das Verfehlen einer auf apodiktischer Intuition basierenden Philosophie hängt nach Sartre an dieser Entscheidung. Denn wenn man sie ablehnt und die idealistische Konzeption des Werdens ihr gegenüber begünstigen würde, könnte man erst am Ende des Werdens wissen, ob eine Erkenntnis falsch ist.

“[...] da das Werden strömt und da wir niemals wissen können, wo es stillsteht, da wir nicht bestimmen können, ob es ein Ende der Geschichte gibt, verschieben wir die Summe der Erkenntnisse und die einzelnen Erkenntnisse immer weiter auf ein Datum, das vielleicht nie erreicht wird.”¹⁵⁴

Sartre scheint hier die eigene Behauptung vergessen zu haben, denn wenn die Wahrheit als Werden begriffen wird, also maßgeblich selbst dieser Prozess ist, dann wäre doch der Stillstand selbst die Unwahrheit, das Zerschneiden dieser bewegten Gewissheit. Für ihn wird das so interpretierte

¹⁵³ ebd. S.287

¹⁵⁴ ebd. S. 279

Werden nicht nur zu einem infiniten Regress, sondern auch zu einer reinen Wahrscheinlichkeit, ähnlich dem Skeptizismus. Das “cogito” ist für ihn eine “augenblickhafte Totalität”¹⁵⁵, aber nach ihm bedarf es einer Wahrheit in einer “Entwicklung der Zeitlichkeit”.¹⁵⁶ Wenn man jedoch nach dem Sein der Phänomene fragt, muss man sich auch fragen, ob dieses Sein den Phänomenen selbst zukommt oder nicht, denn wenn es sich so verhalten würde, so könnte man in weiterer Folge nach dem Sein des Seins fragen und stieße damit auf das von Aristoteles aufgeworfene Problem des tritos anthropos - einer Multiplizierung des Gegenstandes durch die Annahme einer seinsunabhängigen Idee.

“Aber wenn das Seinsphänomen, wie ich gesagt habe, zum Phänomen gehört, das heißt, wenn ich glaube, mit dem Erfassen des Seinsphänomens wirklich das Sein zu erreichen, so fallen wir in das Argument des dritten Menschen. In Wirklichkeit ist das Sein des Phänomens radikal verschieden vom Seinsphänomen.”¹⁵⁷

Das Wesen einer Sache ist veränderlich, ein Stoff kann seine Form verändern oder verlieren. Das Sein wird diesem Stoff dennoch zukommen, mag man ihn zerteilen oder gar verbrennen. Was ist dieses Sein von dem soviel abhängt? Das Sein, wenn es vom “cogito”, dem “percipi”, zum Gegenstand, dem “percipiens”, übergeht, ist eine Erkenntnis, aber diese Erkenntnis ist, so Sartre, selbst ein Sein.

“Wenn wir zum Beispiel die Gesamtheit dessen nehmen, was Hegel das Wissen nennt, in das man eintauchen kann, das man vervollkommen und dem man nachgehen kann, so gibt es ein Sein des Wissens, ob das nun mein subjektives Wissen oder der objektive Geist als Wesen ist. Was ist also das Sein der Erkenntnis? Anders gesagt, das Sein auf die Erkenntnis reduzieren heißt erklären, daß die Gesamtheit der Dinge, von denen man sagt, daß sie sind oder existieren, sich in der Gesamtheit der intellektuellen Operationen auflöst, die wir vollziehen, um sie zu erkennen, das heißt, um sie untereinander zu verbinden; es ist unausgesprochen die Voraussetzung, daß es ein Sein der Erkenntnis gibt.”¹⁵⁸

Hier erreichen wir wieder den Grund des cartesischen cogito-Gedankens, denn dieses Sein, so Sartre, ist immer auch das Sein des erkennenden Menschen. Das Wesentliche am “Ich denke, also bin ich” ist eine Wahrheit, die sich in der intellektuellen Anschauung ergibt. Es “ist die Erkenntnis einer Wahrheit”¹⁵⁹ und wenn es eine Wahrheit ist, so bedeutet dies, “daß das Subjekt

¹⁵⁵ebd.

¹⁵⁶ebd. S. 280

¹⁵⁷ebd. S. 280

¹⁵⁸ebd. S. 283

¹⁵⁹ebd.

ein Objekt vor sich hat”¹⁶⁰.

“Es ist unwichtig, daß es dieses Objekt selbst ist. Es gibt trotz allem auf jeden Fall eine bestimmte Teilung Subjekt-Objekt, die abstrakt oder intellektuell, zu erklären erlaubt, daß es ein denkendes Subjekt gibt, das sich als denkendes Subjekt erfaßt, ein Subjekt, das sich selbst Objekt ist.”¹⁶¹

Hier liegt nun das Problem, das Sartre ansprechen möchte, da wir das Sein nur in seiner Bestimmung als Erkenntnis vor uns haben, glaubt er, aus dieser Struktur zu keiner Ontologie des anderen gelangen zu können. Das cogito, so Sartre, darf weder als Substanz gedacht werden wie dies Descartes selbst getan hatte, noch als ein irgendwie passiv Gegebenes. Die Erkenntnis beinhaltet notwendigerweise das Bewusstsein zu erkennen.

“Somit impliziert die Erkenntnis notwendigerweise das Bewußtsein zu erkennen. Das ‘cogito’ Descartes’ selbst impliziert ein Bewußtsein des ‘cogito’, denn wenn Descartes erkennt, daß er zweifelt, muß er sich bewußt sein zu erkennen, daß er zweifelt, denn wenn sich sein Bewußtsein auf das Bewußtsein seines Zweifels beschränkte, müßten wir fragen: Wer ist sich denn bewußt zu zweifeln? Wie ist man sich bewußt zu zweifeln, ohne zu erkennen, daß man zweifelt? Und wenn diese Erkenntnis selbst unbewußt ist, ist es offensichtlich, daß das Ganze in das Unbewußte fällt.”¹⁶²

Aber, so meinen die Kritiker, das käme einer Verlagerung des cogito ins Unbewusste gleich, denn “Wissen ist wissen, daß man weiß”¹⁶³ und nicht das Wissen von dem, was man nicht weiß. Diese Denkfigur führt jedoch in einen infiniten Regress, soll es nicht statisch als ein Verweisungszusammenhang gedeutet werden, in dem das Wissen auf das Wissen schlichtweg nur hinzeigt. Sartre möchte den Regress nicht ernsthaft in Betracht ziehen und versucht, durch eine radikale Trennung das, was Bewusstsein ist, und das, was Erkenntnis genannt werden kann, zu trennen.

“Es gibt also zwei Probleme, die gewissermaßen ineinander übergehen: 1. Das Sein der Erkenntnis ist von der Erkenntnis unterschieden. 2. Das Bewußtsein der Erkenntnis ist von der Erkenntnis unterschieden. Aber die Lösung des einen Problems wird gleichzeitig die Lösung des anderen bringen. Wenn wir nun in einer ganz cartesianischen Bewegung zum ‘cogito’ selbst zurückkehren, um es nach seinem Inhalte

¹⁶⁰ebd.

¹⁶¹ebd. S. 283 f.

¹⁶²ebd. S. 285

¹⁶³ebd.

zu befragen, stellen wir einerseits fest, daß jedes Bewußtsein Bewußtsein von etwas ist, was bedeutet, daß das Objekt nicht Inhalt im Bewußtsein ist, sondern daß es sich außerhalb befindet als intentionales Ziel.”¹⁶⁴

Die Figur des selbstreflexiven Bewusstseins ist nach Sartre weder leer, noch ist sie voll. Es ist für ihn stets Bewusstsein von etwas, es hat immer ein Korrelat, das es intendiert. Dieses Bewusstsein von etwas ist aber genauso Bewusstsein von ihm selbst [conscience de soi]. Wenn ich wie oben gezeigt durch etwas so gefangen genommen werde, dass ich vergesse, dass ich existiere, so z.B. bei der Lektüre eines Buchs, dann haben wir es nach Sartre mit einem nicht-setzenden oder nicht-thetischen Bewusstsein zu tun.

“Man muß an diesem Bewusstsein [dem nicht-thetischen] festhalten, wenn man die Rückkehr zum Unendlichen vermeiden will. Kann man einwenden, es handelt sich um etwas ganz anderes als das, was Descartes gewollt hat, darum nämlich, die Implikationen der Reflexion zu suchen, statt es bei diesem 'cogito' bewenden zu lassen, das eine intellektuelle Begegnung, ein plötzliches Erfassen war? Kann man einwenden, daß wir nicht auf der Ebene der Erfahrung bleiben? Ich glaube nicht.”¹⁶⁵

Bei allem Witz, der Sartres Überlegungen zum cogito beikommt, findet er in seinen Überlegungen nur Objekte und niemals ein Ich. Er versucht, den Solipsismus der phänomenologischen Reduktion zu vermeiden, indem er den wie er es nennt “Sprung” nicht vollzieht und gelangt damit nicht aus dem gegenstandsbezogenen Bewusstsein heraus und verfehlt so komplett die Dimension des Anderen als dem ebenso transzendental begründetem Wesen wie ich selbst es bin. Es ist nicht klar, in welcher Weise Descartes selbst die Evidenz der Erkenntnis seiner Traumnacht, wie oben angeführt erlebte. Aber es kann durchaus diese “intellektuelle Begegnung” mit sich selbst gewesen sein, welche ihn aus einer Art “präreflexivem cogito” herausgerissen hat und ihn zum Erwachen seiner Philosophie führte.

¹⁶⁴ebd. S. 286

¹⁶⁵ebd. S. 287

Literaturverzeichnis

- Derrida Jacques; “Cogito und die Geschichte des Wahnsinns” Frankfurt am Main 1997
- Descartes René; “Die Leidenschaften der Seele” Oeser 1996
- Descartes René; “Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs” Stuttgart 1998
- Descartes René; philosophische Werke. Abteilung 2, Berlin 1870
- Descartes René; “Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie” Berlin 1870
- Descartes René; “Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie, in welchen das Dasein Gottes und der Unterschied der menschlichen Seele von ihrem Körper bewiesen wird” Abt. 2, Berlin 1870
- DK 22 B 1; Übersetzung leicht variiert nach Gadamer, Philosophisches Lesebuch, Band 1, Frankfurt am Main 1965
- Foucault Michel; “Wahnsinn und Gesellschaft” Frankfurt 1969
- Freud Sigmund; “Über Träume und Traumdeutung” Frankfurt am Main 1971
- Freud Sigmund; “Die Traumdeutung” - “Zur Psychologie der Traumvorgänge” Frankfurt am Main 1972
- Hardt Jürgen; “Die Geburt der Vernunft aus dem Geist eines Träumers oder warum Freud die Träume des jungen Descartes nicht deutete” in “Weltkongress für Psychotherapie - Mythos Traum Wirklichkeit” hrg. Alfred Pritz, Thomas Wenzel Wien 1999
- Hegel G.W.F.; “Zur Geschichte der Philosophie” Werke in zwanzig Bänden. Band 19, Frankfurt am Main 1979
- Henrich Dieter; “Werke im Werden” München 2011
- Hüttemann Andreas; “Die Meditationen als Abhandlung über die Sinneswahrnehmung” in “Descartes nachgedacht” Hrg. A. Kemmerling und H. P. Schütt . Frankfurt a. M. 1996

Literaturverzeichnis

- Kant Immanuel; KdrV B 626
- Nietzsche Friedrich; “Götzendämmerung” KSA hrg. Giorgio Colli, Mazzino Montinari Berlin/New York 1967
- Perler Dominik; “Strategischer Zweifel - Die Funktion skeptischer Argumente in der Ersten Meditation” in Kemmerling Andreas; “Meditationen über die Erste Philosophie” Berlin 2009
- Platon; “Politeia” 9. Buch
- Quiring Heinrich; Der Traum des Descartes. Eine Verschlüsselung seiner Kosmologie, seiner Methodik und der Grundlage seiner Philosophie. In: KS 46, 1954/55, 135-156.
- Röd Wolfgang; “Descartes” München 1964
- Sartre Jean-Paul; “Das Imaginäre” - Gesammelte Werke Philosophischer Schriften I, Hamburg 1994
- Kemmerling Andreas und Schütt Hans-Peter; “Descartes nachgedacht” Frankfurt a. M. 1996
- Schulz Uwe; “Descartes” Hamburg 2001
- Specht Rainer; Descartes “Klassiker der Philosophie” München 1994 Bd. I
- Zittel Claus; “Theatrum Philosophicum - Descartes und die Rolle ästhetischer Formen in der Wissenschaft” Berlin 2009
- Zittel Claus: “Theatrum Philosophicum”

Weiterführende Literatur

- Binswanger Ludwig; “Traum und Existenz” mit einer Einleitung von Michel Foucault, Berlin 1992
- Brauner Wolfgang; “Das präreflexive Cogito - Sartres Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins im Vergleich mit Fichtes Selbstbewusstseinstheorie in den Jenaer Wissenschaftslehren” München 2004
- Gloy Karen; “Kollektives und individuelles Bewußtsein” München 2009
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich; “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften Band 3” Frankfurt am Main 1970

- Nolte Ulrich; "Philosophische Exerziten bei Descartes - Aufklärung zwischen Privatmysterium und Gesellschaftsentwurf" Würzburg 1995
- von Uslar Detlev; "Der Traum als Welt - Untersuchungen zur Ontologie und Phänomenologie des Traums" Pfullingen 1964

Lebenslauf

Matthias Thaler geboren am 5. Februar 1978 in Bozen

Besuch der folgenden Schulen:

Volksschule in Sand in Taufers

Mittelschule in Sand in Taufers

Realgymnasium Bruneck

Tätigkeit:

Deutschlehrer für Migranten an der VHS Ottakring und Favoriten

Danksagung

Ich danke meinen Eltern und meinen Freunden sowie Charlie für die Unterstützung, welche sie mir stets zukommen haben lassen.

Dank gilt im besonderen Peter Paul Johann Plankensteiner für die Korrektur und die vielen Anregungen, die er mir gegeben hat und nicht zuletzt für seine schier unendliche Geduld.

Abstract

In der hier vorliegenden Arbeit sollen die Träume des jungen Descartes als Ausgangspunkt genommen werden um eine philosophiehistorische Beleuchtung dessen vorzunehmen, was man eine Evidenzerfahrung nennen könnte. Der Traum ist eine Quelle schöpferischer Gedanken und das cogito fungiert im Weltbezug als Ursprungskordinate oder Fluchtpunkt der Geometrie und räumlichen Anschauung. Eine weitere Rolle spielt die Analyse des Traums bei Sartre sowie dessen Konzeption des präreflexiven cogito. Steht die Unvernunft des Traums der Erkenntnis im Wege oder behilft sich die Vernunft des Traums und seiner Phantasmen? Die Evidenzerfahrung Descartes im Traum ist eine art ur-phänomenologische Reduktion, mit dem cogito als Erkenntnisgewinn. Viele Interpreten haben sich mit der Traumerzählung Descartes auseinandergesetzt und sie versucht zu deuten, aber niemand hat dabei auf das cogito Bezug genommen. In dieser Arbeit soll dies nun in Verbindung gesetzt werden.