

Bemerkungen über die Philosophie der Subjektivität und Descartes.

Die Geschichte der Philosophie wird wie die übrige eingeteilt in Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Für die Philosophie der Neuzeit hat man die Vorstellung einer „Philosophie der Subjektivität“, begründet durch Descartes.

Der Begriff einer „Philosophie der Subjektivität“ und seine Anwendung auf die Philosophie der Neuzeit, insbesondere auf die Descartes', gehen aber nicht auf Descartes oder Pascal, nicht auf Locke oder Hume, nicht auf Spinoza oder Leibniz, auch nicht selbst auf Kant zurück, sondern auf Hegel. Überdies ist bekannt, wie sehr Hegels eigenes System ein System der Geschichte und dieses in einer Konstruktion der Geschichte der Philosophie begründet ist. Das sollte hinreichend Anlaß geben zu einer skeptischen Überprüfung der Rechtmäßigkeit jener Vorstellung.μ

Der vorliegende Beitrag zu einer solchen Überprüfung bezieht sich insbesondere auf Descartes, der ja als der Begründer der „Philosophie der Subjektivität“ gilt, und auf Heidegger, dessen Auslegung Descartes' und der Philosophie der Subjektivität heute die eindrucksvollste ist.

Freilich liegt Heideggers Auslegung der Philosophie Descartes' als einer solchen der Subjektivität in zwei recht unterschiedlichen Gestalten vor. In *Sein und Zeit* wird Descartes' Wendung zu einer Philosophie der Subjektivität grundsätzlich als ein Positivum beurteilt, Descartes' Auffassung des menschlichen Geistes als „Subjekt“ aber als Anzeichen einer nicht gelungenen Lösung von der Ontologie der Antike und des Mittelalters betrachtet und kritisiert : der Subjekt-Begriff sei ein Substanz-Begriff, dieser aber zur Bestimmung des Seins des menschlichen Daseins ungeeignet. Später, in einem der allerdings unter dem Titel *Holzwege* veröffentlichten Vorträge und Aufsätze, wendet sich Heidegger aufs entschiedenste gegen die Philosophie der Subjektivität, die er als das Werk Descartes' betrachtet, und darin, daß Descartes, wie er vorgestellt wird, den Menschen als Subjekt betrachtet, wird nicht mehr als ein Überbleibsel älterer metaphysischer Vorstellungen erblickt, sondern umgekehrt formuliert, daß Descartes das Subjekt und damit schlechthin den Grund des Seins als den Menschen bestimmt habe. Am wichtigsten ist Heidegger beidemal, daß Descartes den Menschen in den Mittelpunkt des Seins gestellt habe. Dies heißt er zuerst gut, sodann schlecht. Der Begriff des Subjekts zeigt ihm zuerst einen bedauerlichen Rückstand an, da er einer Philosophie entstamme, die den Menschen noch keineswegs in den Mittelpunkt gestellt hat, sodann nur eine Kontinuität in der Bezeichnung des Grundes der Dinge, innerhalb deren sich dann Descartes durch die Angabe des Menschen als das Subjekt von der vormaligen Philosophie unterscheidet. Genau genommen gilt Heidegger wohl das Wort Subjekt in *Sein und Zeit* als ein Begriff der Dingontologie, in dem Vortrag aus den *Holzwegen* nur als eine Bezeichnung für die Meinung eines Grundes aller Dinge. Beidemal aber gründet sich Heideggers Auslegung auf den Umstand, Descartes nenne und begreife den Menschen als Subjekt.

Hier ist nun schon eine erste Bemerkung unvermeidlich. Tatsächlich nämlich begreift Descartes in seinen metaphysischen Schriften, auf die sich Heidegger bezieht, weder den Menschen noch dem Geist irgendwo ausdrücklich als Subjekt oder Subjektivität. Der Begriff fehlt überhaupt beinahe völlig. Nur gerade bezeichnet Descartes in seiner anthropologischen Abhandlung über *Les passions de l'âme* (die bei Heidegger nirgend erwähnt ist) den Menschen verhältnismäßig häufig als „le sujet“, ohne daß diesem beiläufigen Sprachgebrauch irgend etwas Begriffliches zu entnehmen wäre. Es dürfte deutlich sein, daß diese Tatsache jederlei Auslegung Descartes' im Sinne einer Philosophie der Subjektivität bedenklich erschwert und zu sorgfältigster Ausweisung zwingt.

*Sein und Zeit* stellt sich als der erste Versuch seit Platon und Aristoteles dar, die Frage nach dem Sinn von Sein neu zu stellen und zu beantworten, wobei im Unterschied zu diesen, die als das exemplarische Seiende die Welt der Natur betrachteten, nunmehr primär das Dasein des Menschen auf den Sinn von Sein hin befragt wird. „Die griechische Ontologie ... ist der Beweis dafür, daß das Dasein sich selbst und das Sein überhaupt aus der ‚Welt‘ her besteht“ (S. 21f.), sie ist es aber auch, „die durch mannigfache Filiationen und Verbiegungen hindurch noch heute die Begrifflichkeit der Philosophie bestimmt“ (S. 21). Und das bedeutet : „Soweit“ späterhin denn doch andere „ausgezeichnete Seinsbezirke in den Blick kommen und fortan primär die Problematik leiten (das *ego cogito* Descartes', Subjekt, Ich, Vernunft, Geist, Person), bleiben diese, entsprechend dem durchgängigen Versäumnis“ einer Erneuerung „der Seinsfrage, unbefragt auf Sein und Struktur ihres Seins. Vielmehr wird der kategorialen Bestand der traditionellen Ontologie mit entsprechenden Formalisierungen und lediglich negativen Einschränkungen auf dieses Seiende übertragen ...“ (S. 22). Zwar, heißt das, ist der ausgezeichnete Seinsbezirk des Daseins in der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes in den Blick gekommen, doch unterblieb eine Erneuerung der Seinsfrage im Hinblick auf diesen ausgezeichneten Bezirk, der anstelle dessen auch seinerseits noch in der Begrifflichkeit einer an der Welt der Natur orientierten Ontologie gefaßt blieb.

An anderer Stelle in *Sein und Zeit* wird das Gemeinte wie folgt näher verdeutlicht: „In historischer Orientierung kann die Absicht der existentialen Analytik also verdeutlicht werden : Descartes, dem man die Entdeckung des *cogito sum* als Ausgangsbasis der neuzeitlichen philosophischen Fragens zuschreibt, untersuchte das *cogitare* des *ego* – in gewissen Grenzen. Dagegen läßt er das *sum* völlig unerörtert ... Die Analytik stellt die ontologische Frage nach dem Szein des *sum* ... Allerdings ist diese historische Exemplifizierung der Absicht der Analytik zugleich irreführend. Eine ihrer ersten Aufgaben wird es sein, zu erweisen, daß der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt. Jede Idee von ‚Subjekt‘ macht noch – falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist – den Ansatz des *subjectum* (ὑποκείμενον) *ontologisch* mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die ‚Seelensubstanz‘ oder die ‚Verdinglichung des Bewußtseins‘ zur Wehr setzen mag ...“ (S. 45 f.). Daß die neuzeitliche Philosophie der Subjektivität der antiken Ontologie der Natur verhaftet bleibt, bekundet sich danach gerade in ihrer „Idee von ‚Subjekt‘“. Deqnn, nochmals deutlicher :

„Ontologisch“ versteht sie das Dasein „als das in einer geschlossenen Region und für diese je schon und ständig Vorhandene, das in einem vorzüglichen Sinne zum Grunde liegende, als das *Subjectum* ... Man mag Seelensubstanz ebenso wie Dinglichkeit des Bewußtseins und Gegenständlichkeit der Person ablehnen, ontologisch bleibt es bei der Ansetzung von etwas, dessen Sein ausdrücklich oder nicht den Sinn von Vorhandenheit behält. Substantialität ist der ontologische

Leitfaden für die Bestimmung des Seienden ...“ (S. 114) Der Subjekt-Begriff ist ein der Ontologie der Natur entstammender Begriff für Vorhandenheit, Dinglichkeit und Gegenständlichkeit, nämlich für Substantialität.

Die Bedeutung Descartes' in der Geschichte der Philosophie scheint hiernach positiv darin zu bestehen, daß er den Blick auf den ausgezeichneten Seinsbezirk des Menschlichen Daseins gelenkt hat, negativ aber darin, daß er diesen dem Substanz-Begriff des Subjekts unterworfen, nämlich versäumt hat, jene ontische Zuwendung auch ontologisch zu bewahren durch eine von den Kategorien der antiken Metaphysik sich befreiende Analytik des Daseins des Menschen.

Anders, fast umgekehrt, stellt es sich in den *Holzwegen* dar. Hier heißt es bezüglich Descartes': „Nicht daß der Mensch sich von den bisherigen Bindungen zu sich selbst befreit, ist das Entscheidende, sondern daß das Wesen des Menschen überhaupt sich wandelt, indem der Mensch zum Subjekt wird“ (S. 81). Nach den Darlegungen von *Sein und Zeit* mußte man meinen, gerade insofern, als der Mensch auch in der Neuzeit noch als Subjekt begriffen wurde, hätte sich nichts gewandelt, sondern wäre es bei seiner Auffassung in den Begriffen der antiken Naturontologie geblieben. Heidegger fährt jetzt aber fort : „Dieses Wort *Subjectum* müssen wir freilich als die Übersetzung des griechischen ὑποκείμενον verstehen. Das Wort nennt das Vor-liegende, das als Grund alles auf sich sammelt. Diese metaphysische Bedeutung des Subjektbegriffes hat zunächst keinen Betonten Bezug zum Menschen und vollends nicht zum Ich. Wenn aber der Mensch zu dem ersten und eigentlich *Subjectum* wird, denn heißt das : Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zur Bezugsmitte des Seienden als solchen“ (S. 81). Nach *Sein und Zeit* schien die Vorstellung des Menschen als das Subjekt seine Einreihung in die Reihe aller Substanzen sonst zu bedeuten; jetzt scheint sie im Gegenteil seine Hervorhebung unter allem Seienden sonst zu bedeuten, wenschon nicht im Sinne einer Erfüllung des nach *Sein und Zeit* von Descartes Versäumten. Übrigens bleibt die nunmehrige Darlegung noch zweideutig. Sie scheint zu schwanken zwischen der Meinung, *Subjectum*, nämlich ὑποκείμενον, heiße seit alters dasjenige, „das als Grund alles auf sich sammelt“, als dieses Gründende galt einst anderes, „wenn aber der Mensch zum ... *Subjectum* wird, dann heißt das : Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet“; und der anderen Meinung, *Subjectum*, nämlich ὑποκείμενον, heiße seit alters schlechterdings „das Seiende, sofern es ein Seiendes ist“, überhaupt, nunmehr werde „der Mensch zu dem ersten und eigentlichen *Subjectum*“ : „Denn bis zu Descartes und noch innerhalb seiner Metaphysik ist das Seiende, sofern es ein Seiendes ist, ein *sub-jectum* (ὑπο-κείμενον) ein von sich her Vorliegendes, das als solches zugleich seinen beständigen Eigenschaften und wechselnden Zuständen zu Grunde liegt. Der Vorrang eines ausgezeichneten, weil in wesentlicher Hinsicht unbedingten *Sub-jectum* (als Grund zu Grundliegenden) entspringt dem Anspruch des Menschen

auf ein *fundamentum inconcussum veritatis* (auf einen in sich ruhenden, unerschütterlichen Grund der Wahrheit im Sinne der Gewißheit)“ (S. 98), welcher Anspruch denn (S. 99) doch wieder daraus hergeleitet wird, „daß der Mensch sich von den bisherigen Bindungen zu sich selbst befreit“, was zuvor nicht als „das Entscheidende“ gelten sollte. In der Tat, sofern diese zweite Meinung zu bevorzugen wäre, könnte nicht das Entscheidende genannt werden, daß „der Mensch zum Subjekt wird“, sondern nur genauer gesprochen, daß er „zu dem ersten und eigentlichen *Subjektum* wird“, oder gar zum einzigen. Auf die Herkunft der Begrifflichkeit aus einer antiken Ontologie der Natur und deren Bedeutung wird nicht verwiesen.

Der Mensch wird bei Descartes zum Subjekt : heißt das nun – er bleibt eine Substanz unter anderen, oder es wird zu einem ausgezeichneten, weil in wesentlicher Hinsicht unbedingten Subjekt unter allem Seienden, das als solches Subjekt ist, oder er wird zu dem Subjekt schlechthin unter allem Seienden, zur Bezugsmittel des Seienden als solchen, nämlich zu *dem* Vor-liegenden, das als alles auf sich sammelt ?

Zuvor ist noch anderes zu fragen:

Heißt das griechische ὑποκείμενον: „das Vor-liegende, das als Grund alles auf sich sammelt“?

Heißt „bis zu Descartes und noch innerhalb seiner Metaphysik“ andererseits auch überhaupt „das Seiende, sofern es ein Seiendes ist, ein *sub-jectum* (ὑπο-κείμενον), ein von sich her Vorliegendes, das als solches zugleich seinen beständigen Eigenschaften und wechselnden Zuständen zu Grunde liegt“ ?

Ist überhaupt insofern das Wort *subjectum* „als die Übersetzung des griechischen ὑποκείμενον zu verstehen“ ?

„Wird“ bei Descartes der Mensch zum „Subjekt“ ? Und in welchem Sinne ?

„Wird“ damit der Mensch „zur Bezugsmittel des Seienden als solchen“, oder aber bleibt er einbehalten in einen Begriff der Naturontologie der ihm erreicht unter andere „Substanzen“ mehr ?

1. Heißt das griechische ὑποκείμενον: „das Vor-Liegende, das als Grund alles auf sich sammelt“, und ist, sofern das verträglich sein sollte, nach dem Gedanken der griechischen Metaphysik“ das Seiende, sofern es ein Seiendes ist“, ein ὑποκείμενον ? Der Begriff des ὑποκείμενον wurde von Aristoteles in die Philosophie und Metaphysik eingeführt. Im Hinblick auf die Frage nach dem Seienden, sofern es ein Seiendes ist, d.i. – nach Aristoteles selbst – nach dem „Wesen“ im Seienden (*Met.* VII-1), erörtert Aristoteles der Begriff des ὑποκείμενον im 3. Kapitel des VII. Buches der *Metaphysik*. Seine Auskunft über den Begriff des ὑποκείμενον lautet, wenn wir das Wort mit „das Zugrundeliegende“ übersetzen : „Das Zugrundeliegende ist, wovon das andere gesagt wird, <indessen> er selbst nicht mehr von einem anderen <gesagt wird>“. Das bedeutet schwerlich, daß das Zugrundeliegende „das Vorliegendes“ ist, „das als Grund alles auf sich sammelt“. Aristoteles

fährt nun zwar in der Tat zunächst fort : „Daher ist über dieses zuerst zu bestimmen; denn am meisten scheint das erste Zugrundeliegende Wesen zu sein“. Danach „scheint“ es wirklich, als sei „das Seiende, sofern es ein Seiendes ist“, nämlich das „Wesen“, schlechterdings das Zugrundeliegende. Doch ist dies nach Aristoteles nur ein Schein : „Es muß nicht allein so <bestimmt> werden; denn es ist unzulänglich. Dieses selbst nämlich ist unoffenbar, und ferner würde <so> die Materie das Wesen“. Demnach ist das Wesen nicht als Zugrundeliegendes Wesen. Allerdings zeigt Aristoteles : *Wird* das Wesenhafte des Wesens darin erblickt, das Zugrundeliegende zu sein, dann stellt sich mit Notwendigkeit am Ende ein Einziges nur mehr als Wesen, und dann als „das Vorliegende, das als Grund alles auf sich sammelt“, dar, nämlich : die Materie. Einmal auch bestimmt Aristoteles das Zugrundeliegende nicht allein als das, „wovon das andere gesagt wird, <indessen> es selbst nicht mehr von einem anderen <gesagt wird>“, sondern als das Grundsein im Sinne einer „Notwendigkeit, daß dies ist, wenn etwas <anderes> ist“ (*An. post.* II-11, 94 a) – doch gerade hier offenkundig im Sinne einer Wesensbestimmung der „causa materialis“.

Nach Aristoteles ist nicht „das Seiende, sofern es ein Seiendes ist“, ein ὑποκείμενον. Und allenfalls, wo dies die Meinung ist, kann nach Aristoteles unter dem Titel des ὑποκείμενον Eines sich darstellen als „das Vorliegende, das als Grund alles auf sich sammelt“, nämlich die Materie. Heideggers erste Behauptung ist nicht zu bewahrheiten.

2. Heißt aber nicht späterhin, in der Philosophie des Mittelalters „bis zu Descartes und noch innerhalb seiner Metaphysik ... das Seiende, sofern es ein Seiendes ist, ein *sub-jectum*“, nämlich „ein von sich her Vorliegendes, das als solche zugleich seinen beständigen Eigenschaften und wechselnden Zuständen zu Grunde liegt“, nämlich im Sinne der *substantia*, und ist nicht das Wort *subjectum* „als die Übersetzung des griechischen ὑποκείμενον zu verstehen“ ? Den Begriff der „Substanz“ legt Thomas von Aquino, in der Meinung, an Aristoteles anzuschließen, wie folgt auseinander : „Nach dem Philosophen – im V. Buche der *Metaphysik* – wird die Substanz (*substantia*) zweifach angesprochen. Auf eine Weise wird die Washeit des Dinges (*quidditas rei*), welche die Definition bedeutet, als Substanz angesprochen, wonach wir sagen, die Definition bedeute die Substanz des Dinges; welche Substanz die Griechen οὐσία nennen, wofür wir *essentia* sagen können. Auf die andere Weise wird das Subjekt (*subjectum*) oder das Supposit (*suppositum*), welches im Geschlecht der Substanz subsistiert (*subsistit*), als Substanz angesprochen. Und dies kann, nimmt man es allgemein, mit einem die Intention bedeutenden Namen benannt werden, und so wird es Supposit (*suppositum*) genannt. Es wird auch mit drei das Ding (*rem*) bedeutenden Namen benannt; diese sind ‚Ding von <der und der bestimmten> Natur‘ (*res naturae*), ‚Subsistenz‘ (*subsistentia*) und ‚Hypostase‘ (*hypostasis*) – gemäß einer dreifachen Betrachtung der so <in diesem allgemeinen Sinn als ‚Subjekt‘, nämlich als ‚Supposit‘> angesprochenen Substanz. Danach nämlich, daß sie durch sich

existiert, und nicht in einem anderen, wird sie Subsistenz (*subsistentia*) genannt; das nämlich nennen wir subsistierend, was nicht in einem anderen, sondern in sich existiert. Danach aber, daß sie einer allgemeinen Natur unterlegt wird (*supponitur*), wird sie ein Ding von <einer bestimmten> Natur genannt, so wie dieser Mensch ein Ding von menschlicher Natur ist. Danach aber endlich, daß sie Zufällen unterlegen ist (*supponitur accidentibus*), wird sie als Hypostase (*hypostasis*) oder Substanz (*substantia*) angesprochen“ (*S.th.*, I, q. 29, a. 2, ad Respondeo). Dieser allerletzte Sinn ist nach Thomas in der Tat der „ursprünglichste“ Sinn des Wortes „Substanz“, *substantia* oder *hypostasis*, und zugleich der einzige eigentlich „sachlich bedeutsame“ Sinn, in dem die „Substanz“ als „Subjekt“ zu fassen ist; in *diesem* Sinne jedoch ist die „Substanz“ gerade *nicht* erfaßt, sofern sie „subsistiert“, „durch sich“ oder „in sich existiert“ – und also *nicht* „das Seiende, sofern es ein Seiendes ist“. So sagt denn Thomas: „Der Name der Hypostase (*hypostasis*) kommt <im Sinne> dessen, woher der Name geprägt ist, Gott nicht zu, da er nicht Zufällen untersteht (*cum non substet accidentibus*); kommt ihm indessen zu <im Sinne> dessen, was er zu bedeuten geprägt ist : er ist nämlich geprägt, ein subsistierendes Ding (*rem subsistentem*) zu bedeuten“ (*S.th.*, I, q. 29, a. 3, ad 3). Das heißt : *Gott* ist *nicht* Substanz, *insofern* Substanzsein Subjektsein heißt (vgl. schon Augustinus und Boethius, S. 274, Anm. 2). Umgekehrt beweist Thomas wie folgt, daß „in Gott keine Zufälle sind“ : „Jeder Zufall (*accidens*) ist in einem Subjekt (*in subjecto*) : Gott aber kann nicht Subjekt sein, da *eine einfache Form nicht Subjekt sein kann*, wie Boethius im Buche *De Trinitate* sagt; also kann in Gott kein Zufall sein“ (*S.th.*, I, q. 3, a. 6, *Sed contra*; vgl. Boethius, *De trinitate*, c. 2). Und so ist es, „weil das Subjekt dem Zufall gegenüber steht wie die Potenz dem Akt; denn dem Zufall gemäß ist das Subjekt in gewisser Weise im Akt; das Sein in Potenz ist aber von Gott gänzlich entfernt, wie aus dem zuvor Gesagten offenkundig ist“ (*ib.*, ad Respondeo). Und so kann denn der Subjekt-Begriff in gar keiner Weise das wahrhaft wesentliche Sein Gottes, ja auch nur einfacher „Substanzen“ überhaupt zu fassen. Denn das „Subjektsein“ ist nach Thomas gleichwie „Leiden“ und „Empfangen“ „von der Art dessen, was den Dingen offenbar aufgrund der Materie zukommt“ (*De ente et essentia*, ed. M.-D. Roland-Gosselin, S. 35).

Mitnichten also ist nach der Metaphysik des Thomas „das Seiende, sofern es ein Seiendes ist, ein *sub-jectum*“; auch heißt die Substanz nicht ein Subjekt, sofern sie „ein von sich her Vorliegendes, das als solches zugleich seinen beständigen Eigenschaften und wechselnden Zuständen zu Grunde liegt“, ist, sondern gerade, insofern sie nicht in sich und durch sich existiert, sondern vielmehr, sofern sie als materiell und in Potenz seiende sich „passiv“ und „rezeptiv“ zu Zufällen verhält, denen sie „unterworfen“ bleibt; und insofern dieses Subjektsein im Namen der Substanz (seiner Herkunft nach, wie Thomas sie vermutet, nicht seiner Intention nach, wie Thomas ihn gebrauchen möchte) mit gemeint ist, kommt auch der Name der Substanz Gott, ja allen einfachen „Substanzen“, nicht zu. Keinesfalls vermag der Begriff des Subjekts „das Vor-liegende, das als Grund alles auf sich sammelt“,

oder „jenes Seiende, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet“, oder „die Bezugsmittel des Seienden als solchen“ zu nennen; dazu ist streng genommen selbst den Begriff der Substanz nicht fähig. Es ist sogar das Wort *subjectum* nicht einmal „als die Übersetzung des griechischen ὑποκείμενον“ wie Aristoteles dieses begreift, zu verstehen, sofern dieses zwar nicht „das Seiende, sofern es ein Seiendes ist“, wohl aber noch „ein von sich her Vorliegendes, das als solches zugleich seinen beständigen Eigenschaften und wechselnden Zuständen zu Grunde liegt“, allenfalls zu nennen vermochte. Der Subjektbegriff hingegen im Sinne des Einklanges von „*subjectum esse, pati, recipere*“ nennt am Ende fast das Gegenteil einer Substanz oder doch die Substanz gerade nur, insofern sie nicht wahrhaft subsistierende ist. So bewahrheitet sich auch Heideggers zweite Meinung nicht, und ebensowenig auch die Unterstellung seiner Kritik an Descartes in *Sein und Zeit*. Es wird uns wichtig sein, auf diesen letzten Punkt noch zurückzukommen.

3. Findet ein Subjektbegriff, wie Heidegger ihn andeutet, oder derjenige, den wir bei Thomas nachweisen, noch „bis zu Descartes und noch innerhalb seiner Metaphysik“? Und „wird“ bei Descartes in einem solchen Sinne der Mensch zum Subjekt? Descartes macht vom Begriff des *subjectum* nur spärlichen, und fast stets nur beiläufigen Gebrauch. Wenn es an einer der wenigen Stellen, an denen das Wort *subjectum* in den *Meditationes de prima philosophia* vorkommt, heißt: „semper quidem aliquam rem ut subjectum mea cogitationis apprehendo“ (Med. III, A.-T., 37), so bedeutet hier *subjectum* offenkundig weder den Menschen, noch das Ich, noch ein Subjekt in dem Sinne, in dem *subjectum esse* soviel wie *pati* und *recipere* heißt, noch eine Substanz noch gar „das Vor-Liegende, das als Grund alles auf sich versammelt“, „auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet“, oder die „Bezugsmittel des Seienden als solchen“, sondern lediglich und einfach einen „Gegenstand meiner Vorstellung“; welcher blass und gerade noch „logische“ Sinn des Wortes freilich auch seit alters schon angelegt und gebräuchlich ist. Bedeutsamer aber scheint das Wort *subjectum* in dem folgenden Satz, der dem Zusammenhange des Gottesbeweises zugehört: „nec potest calor in subjectum quod prius non calebat induci, nisi a re quae sit ordinis saltem aequae perfecti atque est calor, et sic de caeteris“ (Med. III, 41). Zwar könnte das Wort auch hier blass und neutral verwendet sein wie im zuvor angeführten Beispiel, doch ist hier in der Tat der „Gegenstand“ gemeint als ein *subjectum quod supponitur accidentibus*, das Wärme „empfängt“ und Erwärmung „erleidet“. Insofern bediente Descartes sich des Subjektbegriffs im Sinne Thomas', und dieser Sinn wäre allerdings genau der dem Wesentlichen des Gedankenganges Descartes' entsprechende; zudem aber ist diese Stelle auch die einzige in den *Meditationes*, die der Behauptung, bei Descartes würde der Mensch zum Subjekt, in etwa eine Textgrundlage zu geben vermag. Jenes Beispiel von erwärmtem Stein spielt dem gottesbeweisenden Gedanken vor, den wir unter Verwendung des Wortlautes jenes Satzes wie folgt formulieren dürfen: „nec potest idea



substantiae infinitae in subjectum induci, nisi a re quae sit ordinis aequae perfecti atque id quod illa idea in se continet“. Der Gottesbeweis fußt in der Tat gerade auf dem Gedanken, daß das Vorstellen des Menschen sich zur Idee Gottes „passiv“, „rezeptiv“ und insofern „subjektiv“ verhält. Wenn also der Mensch in irgendeinem Sinne im Denken Descartes' zum Subjekt wird, so in dem Sinne, in dem für Thomas der Begriff des *subjektum* dem der *substantia* gerade entgegengesetzt ist. Und so sagt denn auch Descartes in Artikel XVII der Abhandlung über *Les passions de l'âme* zu der Frage, „quelles sont les fonctions de l'âme“ : „Après avoir ainsi considéré toutes les fonctions qui appartiennent au corps seul, il est aisé de connoître qu'il ne reste rien en nous que nous devons attribuer à notre âme, sinon nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres : à savoir les unes sont les actions de l'âme, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme, et semblent ne dépendre que d'elle ; comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou connoissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles“ (Cousin, bd. IV, S. 53f.). Die „Seele“ des Menschen ist insofern „Subjekt“ ihrer Vorstellungen, „de toutes les sortes de perceptions ou connoissances“, als sie zu ihnen sich grundsätzlich „passiv“ und „rezeptiv“ verhält.

Nichts also von alledem, was Heidegger behauptet, scheint sich zu bewahrheiten. Indessen : „Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zur Bezugsmittel des Seienden als solchen“ – daß dem bei Descartes denn doch in irgendeiner Weise so ist, wer wollte das bestreiten ? Bestreiten müssen wir nur, so scheint es, daß hierbei „das Entscheidende“, „daß das Wesen des Menschen überhaupt sich wandelt, indem der Mensch zum Subjekt wird“ – wofern dies in dem von Heidegger vermeinten Sinne verstanden werden soll. Doch müssen wir nun nicht auch diesem Satz nochmals überprüfen : „daß das Wesen des Menschen überhaupt sich wandelt, indem der Mensch zum Subjekt wird“ – indem wir uns nunmehr auf denjenigen Begriff von Subjekt beziehen, in dem in der Tat der Mensch bei Descartes zum Subjekt zu werden scheint ?

4. Wird etwa bei Descartes der Mensch, indem er zum Subjekt wird, *gleichwohl* eben damit „zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet“, und „zur Bezugsmittel des Seienden als solchen“ ? Dann wäre vielleicht doch „das Entscheidende, daß das Wesen des Menschen überhaupt sich wandelt, indem der Mensch zum Subjekt wird“, aber insofern, als dies bedeutete : Was etwa in der Ontologie Thomas' als der Index der „Endlichkeit“, „Unvollkommenheit“, der Nicht-„Subsistenz“ und relativen „Nichtigkeit“ einer jeden Substanz gilt, die nicht schlechthin „das Vor-Liegende“ ist, „das als Grund alles auf sich versammelt“, nämlich das

*subjectum esse, pati, recipere*, gerade darin erblickte Descartes das Wesenhafte und einen vollkommenen Vorzug des Menschen oder doch seines Geistes. Allerdings, in aller Ausdrücklichkeit versteht Descartes selber ein solches Subjektsein des Menschen – übereinstimmend mit Thomas – als eine „Endlichkeit“, der gegenüber der „Unendlichkeit“ Gottes ein absoluter Vorzug an Vollkommenheit zukommt. Doch könnte Merleau-Ponty das wahre Verhältnis beschrieben haben, wenn er gelegentlich bemerkt :

„Blitzartig hat Descartes die Möglichkeit eines negativen Denkens erblickt. Er hat den Geist als ein Sein beschrieben, daß *weder* eine subtile Materie, *noch* ein Hauch, noch irgend ein existierendes Ding ist, sondern in Abwesenheit jeglicher positiver Gewißheit es selber bleibt. Sein Blick hat jenes Vermögen des Tuns und Nichttuns erfaßt und ermessen, das, wie er sagt, keinerlei Stufen kennt und mithin im Menschen gleichermaßen unendlich ist wie in Gott, unendlich aber in der Negation, da in einer Freiheit, die Freiheit nicht zu tun ebensowohl wie Freiheit zu tun ist, alle Position immer nur negierte Negation zu sein vermag. Darin ist Descartes moderner als die Cartesianer und nimmt er die Philosophie der Subjektivität und Negativität vorweg. Doch bleibt bei ihm all dies nur Ansatz, und alsbald schreitet er unwiderruflich über die Negativität hinweg, indem er die Idee eines Unendlichen in sich findet und ausspricht, die der des Endlichen vorangeht, und alles negative Denken als bloßen Schatten dieses Lichtes sieht“ (*Signes*, S. 188). Das „Moderne“ aber, das Merleau-Ponty im Auge hat, ist dies : „Bei aller Gegensätzlichkeit ihres Denkens sonst haben die Modernen diese eine Idee gemeinsam, daß das Sein der Seele oder das Subjektsein kein minderes Sein, sondern vielleicht die absolute Gestalt des Seins selber ist ... Mannigfaltige Elemente einer Philosophie des Subjekts finden sich schon im Denken der Griechen ... Doch schließlich wird den Griechen nie das Sein des Subjekts oder der Seele zur kanonischen Gestalt des Seins, und niemals rückt bei ihnen die Negativität ins Zentrum der Philosophie überhaupt ...“ (*Signes*, S. 193).

Wäre aber Descartes' „Vorwegnahme“ einer „Philosophie der Subjektivität“ als „Philosophie der Negativität“ so zu verstehen, dann bedürfte Heideggers Gegenstellung gegen Descartes und überhaupt die „Philosophie der Subjektivität“, wie sie sich in den Thesen der *Holzwege* ausdrückt, der Überprüfung. Näher kämen dem wahren Verhältnis doch die Hinweise in *Sein und Zeit*. Irrig bliebe zwar die Meinung, die dem Satz zugrundeliegt : „Jede Idee von ‚Subjekt‘ macht noch – falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist – den Ansatz des *subjectum* (ὕποκειμενον) *ontologisch* mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die ‚Seelensubstanz‘ oder die ‚Verdinglichung des Bewußtseins“ in keiner Weise zur Wehr setzt und den Ansatz der Subsistenz der Substanz aufs unbedenklichste „mitmacht“, daß aber „das Entscheidende“ bleibt, daß sich ihm doch „das Wesen des Menschen wandelt“, indem er dies *Wesen* in seinem *Subjektsein* erblickt. Und eben damit, daß also „die Negativität ins Zentrum der Philosophie überhaupt rückt“, wird bei Descartes

der Mensch in gewisser Weise „zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet“, und „zur Bezugsmittel des Seienden als solchen“.

SUJET n.m. (lat. *Subjectum*, ce qui est subordonné). Cause, raison, motif : *une querelle sans sujet*. // Matière sur laquelle on parle, on écrit, on compose : *le sujet d'une conservation; sujet de tragédie, de tableau*. // Être plein de son sujet, en être pénétré. // Personne considérée par rapport à ses actes : *c'est un bon sujet*. // *Mauvais sujet*, personne méchante et vicieuse. // *Gramm. ...* // *Philos.* Esprit qui connaît, par rapport à l'objet qui est connu.

SUJET, ETTE adj. (lat. *subjectus*, soumis). Exposé à éprouver certaines maladies, certains inconvénients : *sujet à la migraine*. // Porté à ; enclin à : *sujet à s'enivrer*. // Susceptible de : *sujet à se tromper*. // *Sujet à caution*, à qui on a à quoi il ne faut pas trop se fier. // N. Personne qui est soumise à l'autorité d'un souverain. // *Sujet de droit*, personne titulaire d'un droit.

SUJETION n.f. Dépendance, état de celui qui est soumis à un pouvoir, à une domination : *vivre dans la sujétion*. // Contrainte, assujettissement à quelque nécessité : *certaines habitudes deviennent des sujétions*.

LAROUSSE (Petit), 1964.