

Korrigierbarkeit als das Merkmal des Mentalen

BORIS HENNIG

Ich werde in diesem Vortrag die systematische Frage, was das Merkmal des Mentalen sei, anhand einer historischen Frage diskutieren, nämlich der, wie die Definition des paradigmatisch Mentalen bei Descartes zu verstehen sei. Da sich herausstellen wird, dass diese Frage nicht allein durch die Lektüre von Descartes, ergänzt durch systematische Argumentation, geklärt werden kann, werde ich auf weitere Quellen zurückgreifen, um die bei Descartes zentrale Rede vom „Bewusstsein“ (*conscientia*) zu klären. Es wird sich ergeben, dass das Bewusstsein, das bei Descartes die Rolle eines Merkmals des Mentalen spielt, dem *Gewissen* weit näher steht als oft angenommen wird. Zudem wird sich aber herausstellen, dass dies eher hilfreich als hinderlich ist. Denn das Mentale, so werde ich argumentieren, zeichnet sich nicht dadurch aus, dass wir etwa unmittelbar davon wissen, sondern eher dadurch, dass wir es „auf dem Gewissen“ haben. Das Mentale ist eben das, was man uns zur Last legen kann, für das wir verantwortlich sind, und das einen Wert hat, hinsichtlich dessen es prinzipiell korrigiert werden kann. Also ist Korrigierbarkeit, in einem gewissen Sinne, das Merkmal des Mentalen.

Der Vortrag besteht aus fünf Teilen. Ich werde mit einer Unterscheidung zwischen Vorgängen und anderen Dinge beginnen, die als mental gelten könnten. Dann werde ich mich in einem zweiten Schritt der Definition der *cogitatio* zuwenden, wie sie Descartes in den Prinzipien der Philosophie gibt. Diese wird drittens Anlass zu der Frage geben, was Descartes meint, wenn er vom „Bewusstsein“ spricht. Die einschlägige Bedeutung dieses Wortes werde ich dann viertens mit Hilfe eines Zeitgenossen von Descartes klären, um fünftens und abschließend auf Korrigierbarkeit als das Merkmal des Mentalen zu sprechen zu kommen.

1. Zwei Arten mentaler Entitäten

Bei der Suche nach einem Merkmal des Mentalen ist es wichtig, mit einer Unterscheidung zweier Arten mentaler Entitäten zu beginnen. Die Unterscheidung, die ich im Auge habe, ist die zwischen *denjenigen* mentalen Entitäten, die in uns vor

sich gehen, und denen, die in anderer Weise in uns sind. In die erste Klasse gehören, als paradigmatische und vielleicht auch einzige Beispiele: Gedanken, Absichten und Empfindungen. Unter Gedanken verstehe ich dabei genauer den Vorgang, etwas zu denken, nicht den gedachten Inhalt, der ja nicht in uns vor sich geht. Gleiches gilt für Absichten und Empfindungen. Gemeint ist jeweils das gegenwärtige Beabsichtigen und Empfinden. Diese Tätigkeiten bilden das, was man den „Bewusstseinsstrom“ nennt, also das, worauf die Frage zielt: „Was geht jetzt in mir vor?“

Zur anderen Klasse zählen all diejenigen mentalen Entitäten, die nicht derart in uns vor sich gehen, so wie etwa Haltungen oder Dispositionen. Solche Dinge unterscheiden sich unter anderem dadurch von Vorgängen, dass ihnen nicht genau ein Objekt zugeordnet werden kann. Ein Gedanke im hier relevanten Sinn ist das Denken von etwas Bestimmtem; ebenso ist eine Absicht das Beabsichtigen und eine Empfindung das Empfinden von etwas Bestimmtem. Anhand ihres Objekts können Gedanken, Absichten und Empfindungen mit anderen Gedanken, Absichten und Empfindungen gleichgesetzt werden, wenn sie nämlich beide ein Denken, Beabsichtigen oder Empfinden *desselben* sind. Man kann Gedanken, Absichten und Empfindungen deswegen mehrmals haben.

Haltungen und Disposition dagegen beziehen sich nicht auf ein bestimmtes Objekt. Denn obwohl sich eine Haltung zu verschiedenen Gelegenheiten in demselben niederschlagen kann, kann doch dieselbe Haltung sich auch in sehr verschiedener Weise ausdrücken. Eine Haltung oder Disposition ist also nicht immer auf dasselbe bezogen; sie hat in diesem Sinne keinen eindeutigen Gegenstand. Deshalb kann man eine Haltung oder Disposition nicht in demselben Sinne mehrfach haben wie etwa eine Absicht. Eine Haltung oder Disposition kann höchstens wiederholt aktualisiert werden, aber die Aktualisierung wäre ein Vorgang, also wahrscheinlich wieder ein Denken, Beabsichtigen, oder Empfinden.

Die Frage nach dem Merkmal des Mentalen soll jedenfalls zunächst auf die Frage zurückgeführt werden, wann ein *Vorgang* in uns ein mentaler Vorgang ist. Andere mentale Entitäten können dann auf solche Vorgänge zurückgeführt werden; zum Beispiel ist eine mentale Disposition dann eine solche, die uns zu einem mentalen Vorgang disponiert. Es gibt Vorgänge in uns, die sicher nicht in einem direkten Sinne mental sind, wie etwa die Bewegung unserer Zunge beim Sprechen, unsere Atmung oder unsere Verdauung. Die Frage ist, worin sich die mentalen Vorgänge in uns von

solchen Vorgängen unterscheiden. Die Antwort sollte unter anderem die beiden Umstände erklären, die bereits herausgehoben wurden: dass bewusste Vorgänge erstens von etwas handeln, und dass sie sich deswegen zweitens anhand ihres Objektes mit anderen gleichsetzen lassen, so dass sie wiederholbar und korrigierbar sind.

2. Descartes' Definition der *cogitatio*

Mentale Vorgänge scheinen sich dadurch auszuzeichnen, dass sie uns jeweils *bewusst* sind. Es liegt nahe, zu sagen, eine unserer Tätigkeiten sei uns dann unmittelbar bewusst, wenn wir wissen, dass wir tun, was wir tun. Denn das scheint ja im Wort „bewusst“ zu liegen: wem etwas bewusst ist, der weiß davon. Eine solche Auskunft führt jedoch in diverse Schwierigkeiten, von denen ich einige im Folgenden näher herausheben möchte. Ich werde mich dazu der Definition der *cogitatio* zuwenden, wie sie Descartes gibt.

Denn da Descartes den menschlichen Geist in den Meditationen mit der *res cogitans* gleichsetzt, kann man in seinem Fall das Mentale mit dem gleichsetzen, was der *res cogitans* zukommt. Was der *res cogitans* zukommt ist, terminologisch, alles was unter den Begriff „*cogitatio*“ fällt. Es kommt also darauf an, genauer zu sehen, wie Descartes diesen Begriff definiert. In der zweiten Meditation führt er ihn zunächst ein als Oberbegriff für alles, was eine Person tun muss, um an einer Empfindung, die sie hat, zu zweifeln. Denn das ist das einzige, von dem Descartes selbst sicher weiß, dass er es gerade tut.

Was muss eine *res cogitans* aber tun, um an einer Empfindung zu zweifeln? Erstens muss sie eine solche Empfindung oder wenigstens eine Einbildung haben. Wer nichts hat, kann auch an nichts zweifeln. Zweitens muss sie dieser Empfindung oder Einbildung misstrauen. Das schließt ein: Es gibt etwas, was diese Empfindung oder Einbildung leisten soll, aber Gründe, anzunehmen, dass sie es nicht leistet. Folglich möchte die Zweifelnde sich nicht darauf verlassen, dass sie es leistet. Die Dinge, die man tun muss, um an einer Empfindung zu zweifeln, schließen also genau das ein, was Descartes in der Zweiten Meditation als Beispiele von *cogitationes* aufzählt: einsehen, bejahen, verneinen, wollen, nicht wollen, einbilden und empfinden (AT VII 28). Man urteilt, dass einer Empfindung nicht zu trauen ist und will sich daher nicht auf die verlassen.

Also kann man Descartes in einem ersten Schritt entnehmen, dass all das in paradigmatischer Weise mental ist, was man tun muss, um zu zweifeln. Denn all das ist *cogitatio*. In den Prinzipien I 9 gibt Descartes dann folgende allgemeine Definition:

Unter der Bezeichnung „*cogitatio*“ fasse ich alles das, was so in uns geschieht, dass wir seiner bewusst sind, insofern in uns davon Bewusstsein ist. (AT VIII A 7)

Das ist eine relativ einfache Definition. Ich werde ihre Teile einzeln durchgehen. Erstens sagt Descartes, dass eine *cogitatio* etwas ist, das in uns geschieht. Es fragt sich also, was im Allgemeinen die Dinge sind, die in uns geschehen. Einige Dinge geschehen buchstäblich in unseren Körpern, wie etwa Nervenreizungen, unsere Atmung oder Verdauung. Descartes verwendet die Präposition „in“ aber in einem allgemeineren Sinn. In diesem Sinn kann man auch sagen, dass etwas, das ich tue, also etwa eine Armbewegung, in mir geschieht. Die Tätigkeit ist in mir, da sie mir als Subjekt zukommt. In diesem Sinne sind Gedanken in mir, weil ich sie tätige.

Nun gibt es diverse Dinge, die in diesem Sinne in uns sind, die aber nicht schon deswegen mental sind. Wenn alles in uns ist, was als Tätigkeit von uns ausgeht dann sollten Atmen, Sprechen, Laufen, Denken und so fort unterschiedslos zu dem zählen, was in uns ist.

Ist aber mit „in uns“ nicht doch in engeren Sinne so etwas gemeint wie „in unserem Geiste“? Dann wäre auf Anhieb klar, warum das, was in uns vorgeht, *cogitationes* sein müssen. Aber erstens würde das bedeuten, dass *cogitationes* noch viel einfacher definierbar wären als es bei Descartes steht, nämlich einfach als etwas, das „in uns,“ also in unserem Geist, geschieht. Der Zusatz „so dass wir dessen bewusst sind“ könnte dann ohne weiteres entfallen. Dass Descartes gerade an dieser Stelle unnötigen Aufwand betreibt, ist aber eher unwahrscheinlich.

Zweitens sollten wir nicht meinen, wir wüssten schon, was der Geist ist, und könnten nun einfach alles, was sich darin findet, als *cogitationes* definieren. Denn Descartes erklärt ja gerade erst, was der Geist ist, indem er sagt, er sei eine *res cogitans*; und was eine *res cogitans* ist, erklärt er, indem er sagt, was *cogitationes* sind. Er kann also ganz bestimmt nicht einfach *cogitationes* als das definieren, was im Geist ist. Der Zusatz mit dem Bewusstsein hat also eine Funktion.

3. Bewusstsein

Was heißt es, dass uns etwas bewusst ist? Wir hatten oben bemerkt, dass es nahe liegt, unter dem Bewusstsein eine Art Wissen zu verstehen. Nehmen wir also einmal an, etwas sei uns dann bewusst, wenn wir davon wissen. Dann wäre etwas, das in uns vor sich geht, dann eine *cogitatio*, wenn wir davon wissen und insofern wir davon wissen. Dann aber scheint nichts dagegen zu sprechen, dass auch unser Atmen und Husten eine *cogitatio* ist, und sogar unser Laufen. Denn wir wissen, dass wir husten, atmen und laufen, und also wird man auch davon sprechen können, dass solche Vorgänge *cogitationes* sind, insofern wir davon wissen.

Da das nicht in Frage kommt, können wir für „Bewusstsein“ nicht einfach „Wissen“ einsetzen. Oder genauer: Wenn das Bewusstsein überhaupt eine Art Wissen sein, dann muss es sich um eine besondere Art Wissen handeln. Was wir tun, ist nicht schon dadurch ein mentaler Vorgang, dass wir wissen, dass wir es tun, denn wir können ohne weiteres von allem Möglichen wissen, dass wir es tun.

Was könnte sonst mit Bewusstsein gemeint sein? Die folgende Überlegung wird zeigen, dass das Bewusstsein bei Descartes selbst kein mentaler Akt sein kann, aber auch weder die Disposition zu einem solchen mentalen Akt noch eine Eigenschaft eines mentalen Aktes.

3.1. Bewusstsein als mentaler Akt

Nehmen wir zuerst an, das Bewusstsein sei selbst ein mentaler Vorgang, also eine bewusste Tätigkeit. Descartes würde dann sagen, dass uns genau diejenigen unserer Tätigkeiten bewusst sind, von denen eine unserer bewussten Tätigkeiten handelt. Eine solche Definition ist zwar zirkulär, aber nicht schon deswegen unbrauchbar. Es könnte sich um einen Teil einer rekursiven Definition handeln. Ausgehend von einem Vorgang, der uns bekanntermaßen bewusst ist, könnten wir etwa alle weiteren mentalen Vorgänge als solche definieren, von denen der erste handelt.

Aber welcher erste Vorgang sollte das sein? Etwa das „Ich denke,“ das laut Kant alle Gedanken begleiten können soll? In diesem Fall scheint es jedoch gerade, als sei uns das „Ich denke“ selbst nicht bewusst. Bewusst ist uns jeweils nur, was wir denken; und wenn wir tatsächlich einmal explizit denken, dass wir etwas denken, ist uns wieder nur bewusst, was wir damit denken, und nicht, dass wir denken, dass wir es denken. Also ist das „Ich denke,“ wenn es denn *alle* unsere Gedanken

gleichermaßen begleiten soll, selbst kein bewusster Vorgang.

Außerdem wäre ein Denken des Denkens erheblich komplexer als ein einfaches Denken. Um nämlich zu verstehen, was es heißt, zu denken, dass man A denkt, muss man doch wohl zuerst verstehen, was es heißt, A zu denken. Dann aber würde Descartes etwas einfaches, das Denken von A, anhand von etwas komplexeren definieren, welches zudem das einfache als einen Teil in sich enthält. Denn er würde das Denken von A anhand des Denkens an das Denken von A definieren.

3.2. Bewusstsein als Disposition

Das Bewusstsein, das unseren mentalen Tätigkeiten anhaftet, ist also selbst keine solche mentale Tätigkeit. Nun war oben zwischen mentalen Tätigkeiten und anderen mentalen Dingen unterschieden worden, wie etwa Haltungen oder Dispositionen. Keines *dieser* Dinge ist selbst eine *cogitatio*, und gerade deshalb könnte es sein, dass das Bewusstsein etwas von dieser Art ist. Das Bewusstsein wäre also vielleicht eine Disposition zum Bemerkenden, was in uns vor sich geht. Wer etwas bewusst tut, würde dann nicht bereits in einem weiteren bewussten Akt daran denken, aber dass er es bewusst tut, würde doch immerhin bedeuten, dass er zu einer solchen Reflexion in der Lage ist.

Dagegen, das Bewusstsein im gegenwärtigen Kontext als Disposition zu deuten, sprechen aber wenigstens zwei Gründe. Erstens muss man, um zu sagen, um was für eine Disposition es sich handelt, sagen, was der Fall ist, wenn sie ausgeübt wird. Die Disposition, um die es hier geht, muss also eine Disposition zum Ausführen von Tätigkeiten sein, die von etwas handeln, das in uns geschieht; also etwa als eine Disposition zum Denken, dass wir etwas denken. Dann würde Descartes aber wieder etwas einfaches anhand von etwas weitaus komplexerem definieren, welches das einfache als Teil in sich enthält. Er würde definieren, was es heißt, A zu denken, indem er an eine Disposition zum Denken an das Denken von A appelliert. Diese Disposition kann aber nur beschrieben werden, wenn wir bereits wissen, was es heißt, A zu denken.

Descartes kann zudem, wenn er mit dem Bewusstsein eine Disposition meint, nur eine Disposition zum Denken an *cogitationes* meinen, und nicht eine Disposition zum Denken an andere Vorgänge in uns. Denn wenn das Bewusstsein eine Disposition zum Denken an *beliebige* Vorgang in uns wäre, dann wären auch solche Dinge wie

Husten, Atmen und Laufen bewusst, und also mental. Denn da wir an all diese Dinge denken können, haben wir auch eine Disposition, an all diese Dinge zu denken. Das Bewusstsein sollte aber nicht eine Disposition zum Denken an mein Laufen oder Atmen sein, sondern eine Disposition zum Reflektieren auf mein *Denken*. Da nun erst anhand des Bewusstseins definiert werden soll, was Denken ist, drehen wir uns wieder einmal im Kreis.

Außerdem betont Descartes an einer Stelle, dass das Bewusstsein es stets mit einzelnen Akten zu tun habe (AT VII 246). Eine Disposition, wenn das Bewusstsein eine solche wäre, hätte es aber nicht mit einem einzelnen Akt zu tun. Es macht keinen Sinn, genau *einen* konkreten Vorgang als Gegenstand einer Disposition aufzufassen, denn eine Disposition ist eine Anlage, die beliebig viele Aktualisierungen eines Zustandes erlaubt. Meine Disposition, Französisch zu sprechen, handelt zum Beispiel nicht von dem einzelnen Satz, den ich eines Abends im *Discours de la Méthode* lese, sondern prinzipiell von beliebig vielen Französischen Sätzen. Es ist also nicht klar, wie das Bewusstsein zugleich eine Disposition sein und von genau einem Vorgang in mir handeln könnte.

3.3. Bewusstsein als Eigenschaft

Ist das Bewusstsein dann vielleicht eine Eigenschaft eines Vorganges in uns? Das ist die bislang attraktivste Deutung. Etwas wäre diesem Vorschlag zufolge ein bewusster Vorgang nicht dann, wenn ein anderer bewusster Vorgang davon handelt oder davon handeln könnte, sondern dann, wenn es eine gewisse Qualität besitzt, von der dann vielleicht etwas anderes handeln könnte. Allerdings passt auch das ganz und gar nicht zu der Art und Weise, in der Descartes über das Bewusstsein spricht. Er sagt nämlich an keiner Stelle, ein *Vorgang* in uns sei bewusst. Vielmehr bleibt er sehr konsequent bei der folgenden Formulierung:

Wir sind uns eines Vorganges bewusst.

Das, was bewusst ist, sind eindeutig nicht unsere Gedanken, sondern wir, die Denker, sind uns der Gedanken bewusst. Descartes fasst das Bewusstsein also nicht als Eigenschaft von Zuständen auf, sondern offenbar doch als Eigenschaft von jemandem, der Zustände hat.

Was wir verstehen müssen, sind nun zwei Dinge: erstens, wie wir uns eines Vorganges in uns bewusst sein können, ohne dass das einen weiteren bewussten Vorgang in uns darstellt. Zweitens, wie der Umstand, dass wir eines Vorganges in dieser Weise bewusst sind, ihn zu einem mentalen Vorgang macht, im Gegensatz zu anderen Vorgängen, die wir gleichermaßen in uns bemerken können.

4. Das Wort „*conscientia*“

Mit *Conscientia bei Descartes* habe ich eine historische Untersuchung vorgelegt, in der es unter anderem um die Bedeutung des Wortes *conscientia* bei Augustinus, Thomas von Aquin und Martin Bresser geht. Die Notwendigkeit einer solchen Untersuchung ergibt sich daraus, dass man Descartes beim besten Willen keine Antworten auf die eben genannten Fragen entnehmen kann. Das Bewusstsein scheint bei ihm als Grundbegriff aufzutreten, und er hilft uns nicht bei der Frage, was dieser Begriff bedeute. Er definiert ihn nirgends ausdrücklich, und wenn wir die Stellen durchgehen, an denen er ihn gebraucht, ergibt sich auch keine befriedigende implizite Definition.

Nun kann man selbstverständlich nicht alles definieren. Man kann auch sehr gut mit undefinierten Begriffen arbeiten, deren Bedeutung einfach als bekannt vorausgesetzt werden kann. Das sagt Descartes sogar selbst, unmittelbar nachdem er das Substantiv „*conscientia*“ erstmals in der Definition der *cogitatio* verwendet. Er schreibt, in den Prinzipien I 10:

Ich erkläre hier nicht alle Worte, die ich bisher verwendet habe und im Folgenden verwenden werde, weil mir ihre Bedeutung von selbst klar zu sein scheint. (AT VIII A 8)

Fragen wir also, ob die Bedeutung des Wortes „*conscientia*“ von selbst klar ist. Wenn sie von selbst klar ist, dann kann es sich nicht um eine Bedeutung handeln, die Descartes dem Wort erst gegeben hat, denn er hat ihm keine klare Bedeutung gegeben. Es muss also die Bedeutung sein, die dem gebildeten Leser seinerzeit ohne weitere Erklärung klar gewesen wäre. Das ist eben die Bedeutung, die das Wort aufgrund seiner Verwendung bei Autoren wie Paulus, Augustinus, Thomas und

späteren Scholastikern hat.

Grob gesagt bezeichnet „*conscientia*“ bei diesen Autoren das Gewissen. Aber nur grob. Um nähere Details zu ermitteln, kann man sich gut an Martin Bressers Werk *De Conscientia Libri Sex* von 1638 orientieren. Bresser ist erstens Jesuit und Zeitgenosse von Descartes, was ihn in seine unmittelbare Nähe rückt; auch wenn die beiden sich nicht gekannt haben dürften. Zweitens verfügt er über ausgezeichnete Kenntnisse der einschlägigen Literatur. Welche Textstelle man auch immer anhand von modernen Lexika, Wörterbüchern, Datenbanken und digitalisierten Gesamtausgaben als einschlägig ermittelt – Bresser kennt sie mit großer Wahrscheinlichkeit. Nicht zu vergessen die Stellen, die bisher weder in Wörterbüchern noch digital erfasst sind, wie etwa diejenigen, die sich in Texten spanischer Spätscholastiker finden.

4.1. Thomas und die Franziskaner

Halten wir uns also an Bresser. Die Basis für seine Erklärung der *conscientia* bildet die Definition, die Thomas von Aquin vorlegt. Dieser gemäß ist die *conscientia* in erster Linie der Vollzug eines Urteils über den moralischen Wert einer Handlung. Vor allem franziskanische Autoren haben dieser *conscientia actualis* eine *conscientia habitualis* zur Seite gestellt, die kein Akt ist, sondern ein Habitus handlungsrelevanten Wissens. Hier treffen wir also zunächst einfach die beiden oben diskutierten Alternativen wieder: einerseits wird die *conscientia* selbst als Vorgang gedeutet, andererseits als eine Art Fähigkeit oder Disposition zum Vollzug solcher Vorgänge. Weder Thomas noch die Franziskaner lösen damit das oben gestellte Problem, denn beide nehmen schlicht an, dass die *conscientia actualis* ein bewusster Akt ist, bzw. dass die *conscientia habitualis* zu einem solchen bewussten Akt befähigt. Die *conscientia* hat es hier ja auch nur mit der moralischen Bewertung unserer Handlungen zu tun, kann also gar nicht als allgemeines Merkmal des Mentalen gelten, und daher ergibt sich kein Zirkel.

Nun hatte Thomas noch wenigstens eine Spielart der *conscientia* zugelassen, die es nicht ausschließlich mit dem moralischen Wert einer Handlung zu tun hatte. Er schreibt in der *Summa Theologiae*, dass die *conscientia* einerseits davon handeln könne, ob eine Handlung gut oder schlecht sei, andererseits aber auch einfach davon, ob sie tatsächlich erfolge oder nicht (Ia 79,13 c.a.). Mit letzterem kommt er unserem modernen Bewusstseinsbegriff recht nahe: die *conscientia* ist das Wissen, ob *wir* es

sind, die etwas tun, oder nicht. Sie ist ein Wissen um die Urheberchaft an einer Handlung. Aber auch diese verhältnismäßig neutrale, weil nicht wertende *conscientia* steht dem Gewissen weitaus näher als dem, was wir heute Bewusstsein nennen, da auch sie in erster Linie von unserer Schuld an einer Handlung handelt.

Spätere Autoren sind ohnehin unzufrieden mit der Allgemeinheit, in der Thomas die *conscientia* beschreibt. Sie bestehen darauf, dass sie nicht einfach irgendein Urteil über das Stattfinden einer Handlung darstellen könne, sondern genauer eine Anwendung *praktischen* Wissens auf eine Handlung sein müsse. Und genau hier bewährt sich Bressers Kenntnis der spanischen Spätscholastik. Er hat nämlich, auf deren Hintergrund, eine erhellende Erklärung parat, was praktisches Wissen vor anderem Wissen auszeichne. Wir müssen die Formulierung, die er verwendet, genau betrachten:

Praktisches Wissen ist die Ursache des moralischen Seins dessen, wovon es handelt.

Einigen Stellen bei Thomas von Aquin kann man entnehmen, dass praktisches Wissen die Ursache seines Gegenstandes sei. Praktisches Wissen ist ein Wissen, das seinem Gegenstand vorschreibt, wie dieser zu sein hat. Im vollen Sinne verfügt nur Gott über praktisches Wissen, da er die Welt durch sein Wort geschaffen hat (IaIIae 3,5 arg. 1). Damit ist aber klar, warum Thomas selbst zögert, die *conscientia* eine Anwendung *praktischen* Wissens zu nennen. Denn die *conscientia* bringt ja die Handlungen, von denen sie handelt, nicht vollständig hervor. Sie bewertet sie nur, oder konstatiert sogar einfach nur, dass sie erfolgen.

4.2. Bresser

Der Kompromiss, den Bresser vorschlägt, lautet nun, dass die *conscientia* zwar nicht die Handlungen hervorbringe, von denen sie handelt, wohl aber deren moralischen Wert. Eine Handlung geschieht also nicht allein deswegen, weil die *conscientia* von ihr handelt, aber sie ist gut oder schlecht allein deswegen, weil die *conscientia* von ihr handelt. Es ist Bresser zufolge nicht so, dass eine Handlung erst einen Wert hat, und dann die *conscientia* von diesem Wert handeln kann, sondern die Handlung hat den Wert erst wenn und nur weil die *conscientia* von ihr handelt. In spanisch-spätscholastischer Terminologie ausgedrückt lautet das wie folgt:

Moralische Handlungen oder Unterlassungen und ihre Moralität sind nichts anderes als diese physischen und freien Taten oder Unterlassungen, sofern sie in moralischer Weise betrachtet, oder durch die *conscientia* ausgezeichnet werden. (Bresser 1,16,144, S. 67)

Physische Vorgänge oder deren Ausbleiben sind also moralische Handlungen, insofern die *conscientia* von ihnen handelt. Dementsprechend ist die *conscientia* ein praktisches Wissen, das den spezifischen Wert einer Handlung, von der es handelt, dieser Handlung erst verleiht.

Bei Bresser handelt die *conscientia* allein von Handlungen, Unterlassungen und deren moralischem Wert. Um seine Erklärung der *conscientia* auf Descartes zu übertragen, müssen wir nur „Handlungen“ durch „Vorgänge in uns“ ersetzen und ihren moralischen Wert durch einen epistemischen Wert, wie etwa Wahrheit oder Folgerichtigkeit. Was wir erhalten, ist ziemlich genau die Definition der *cogitatio* aus den Prinzipien:

Cogitationes sind Vorgänge in uns oder deren Ausbleiben, von denen unsere *conscientia* handelt, insofern die *conscientia* davon handelt.

Auch bei Descartes noch muss man die *conscientia* als ein Wissen verstehen, das seinem Gegenstand einen spezifischen Wert verleiht, so dass dieser Gegenstand erst dadurch eine *cogitatio* ist, dass die *conscientia* davon handelt. Also ist die *conscientia* in der Tat ein besonderes Wissen: sie ist ein praktisches Wissen, das von dem Wert einer Sache handelt und diesen Wert dadurch erst hervorbringt. Die *conscientia* ist also prinzipiell ein Bewerten.

4.3. Wert und Gegenstand

Wenn Bresser tatsächlich den Begriff erklärt, den Descartes hier verwendet, dann wissen wir nun, warum die Gegenstände der *conscientia* einen Wert haben, so dass sie mit anderen gleichwertig sein können. Sie haben ihn, weil und insofern die *conscientia* von ihnen handelt.

Nur weil unsere Gedanken von etwas handeln, können wir zweimal dasselbe denken. Dass zwei Gedanken vom selben handeln, bedeutet aber, dass sie unter allen Umständen denselben epistemischen Wert haben. Man kann folglich ebenso gut

sagen, dass wir nur deswegen zweimal dasselbe denken können, weil unsere Gedanken einen Wert haben.

Deshalb kann man sagen, dass die *conscientia*, wenn sie Vorgängen in uns einen Wert verleiht, es ermöglicht, dass sie einen Gegenstand haben, und dass sie dadurch auch ihre Wiederholbarkeit ermöglicht. Zwei Vorgänge in uns haben denselben Wert, insofern die *conscientia* von ihnen handelt.

Die Klausel, dass *cogitationes* nur *cogitationes* seien, insofern die *conscientia* von ihnen handelt, die bisher auch hätte fehlen können, erhält nun also eine klare Funktion. Ein Vorgang in uns ist mental *insofern* er einen gewissen Wert hat. Der Punkt ist nämlich, dass die *conscientia* einfach nicht allem, was in uns geschieht, auch einen Wert verleiht. Es geschieht vieles in uns, das keinen moralischen oder epistemischen Wert hat, wie zum Beispiel Husten, Atmen oder Laufen. Solche Vorgänge sind, unter normalen Umständen, weder moralisch wertvoll, noch wahr oder falsch. Es gibt an solchen Vorgängen also keine Hinsicht, in der sie Gegenstand der *conscientia* wären.

Wir sehen nun auch, was die *cogitatio* mit dem Zweifel zu tun hat. Denn Descartes zweifelt ja nicht, *ob* er empfindet oder urteilt, sondern er bezweifelt den *Wert* seiner Empfindungen und Urteile, also das, was die *conscientia* ihnen verleiht. Bezweifeln kann man überhaupt nur etwas, das einen Wert hat. Also ist auch nur das bezweifelbar, von dem in uns *conscientia* ist.

4.4. Augustinus

Damit ist allerdings die zweite oben gestellte Frage noch nicht geklärt: was die *conscientia* sei, wenn sie selbst kein bewusstes Tun und keine Disposition zu einem solchen Tun ist. Um diese Frage zu beantworten, muss man vor allem auf Augustinus zurückgreifen, der bei Bresser naturgemäß ebenfalls eine wichtige Rolle spielt. Denn Augustinus scheint, wenigstens an einigen Stellen, die *conscientia* als Wissen Gottes über unser Handeln aufzufassen. Wenn wir einer Sache bewusst sind, dann bedeutet das dementsprechend nicht, dass wir ihr explizit in einer Anwendung praktischen Wissens einen spezifischen Wert verleihen, sondern bloß, dass überhaupt *irgendjemand* genau dies tut. Die Vorgänge in uns, die Gegenstand der *conscientia* sind, zeichnen sich nicht dadurch aus, dass wir sie selbst bewerten oder geneigt sind, sie selbst zu bewerten. Sie zeichnen sich vielmehr dadurch aus, dass sie vor Gott

immer schon einen objektiven Wert haben.

Das hängt mit einem Problem zusammen, dass sich für Bressers Konstruktion im Allgemeinen ergibt. Denn er behauptet ja, wenn wir ihn richtig lesen, dass Handlungen ihren Wert erst dadurch haben, dass die *conscientia* von diesem Wert handelt (während wir eher geneigt wären zu sagen, dass die *conscientia* von dem Wert handelt, den die Handlungen ohnehin schon hatten). Was wir in dieser Situation beachten müssen, ist, dass Bresser auch eine göttliche *conscientia* zulässt. Diese, wie das Wissen Gottes überhaupt, ist Ursache ihres Gegenstandes im strengen Sinn: sie bringt ihn voll und ganz hervor. Von der göttlichen *conscientia* kann man eine menschliche *conscientia* unterscheiden, die dann von dem Wert handelt, den die göttliche hervorbringt, ohne ihn selbst voll und ganz hervorzubringen.

Gerade Bresser ist also auf die augustinische Redeweise angewiesen, der zufolge Gott ein „Gewissen“ haben kann. Er verteidigt sie an einer Stelle, da sie unter seinen Zeitgenossen nicht eben üblich ist. Er schreibt:

Man kann auch die *conscientia*, die in Gott ist, Gottes *conscientia* nennen, und zweifellos auch einen Spruch des göttlichen Verstandes, durch den dasselbe zu tun oder zu unterlassen vorgeschrieben wird, wie durch unsere [menschliche] *conscientia*. (1,22,218, S. 102)

Die *conscientia*, die den Wert der Handlungen im vollen Sinne hervorbringt, ist also das Wissen, das ein idealer Beobachter von diesem Wert hat. In diesem Sinne kann man sagen, eine Handlung *habe* immer schon einen Wert. Die menschliche *conscientia* nimmt an diesem Wissen nur nachvollziehend teil. Zwar kann man sagen, dass ein Vorgang erst dann eine Handlung ist, wenn sie auch mit dem impliziten Wissen um sein moralische Bewertbarkeit ausgeführt wird. In diesem Sinne bringt auch die menschliche *conscientia* die Werthaftigkeit einer Handlung hervor. Sie ist jedoch nur ein implizites Wissen darum, dass die Handlung überhaupt einen Wert hat. Sie verleiht ihr nicht diesen bestimmten Wert. Die *conscientia* ist ein von Gott und Mensch geteiltes Wissen: Gottes *conscientia* verleiht der Handlung einen objektiven Wert, unser Wissen darum, dass sie einen solchen Wert hat, macht sie zu einer bewussten und bewertbaren Handlung.

Ich hatte argumentiert, dass die *conscientia* bei Descartes kein weiterer mentaler Akt sein kann. Wir können nun sehen, wie das angeht. Wer handelt, setzt sein

Handeln einer Bewertung aus. Da bedeutet aber nicht, dass der Denkende oder Handelnde in einem weiteren Gedanken an den Wert seiner Handlung denken muss. Das implizites Wissen des Handelnden um die Bewertbarkeit seiner Handlung ist nicht selbst ein Bewerten dieser Handlung. Gottes *conscientia*, die tatsächlich das Verleihen eines Wertes ist, ist aber ebenfalls kein mentaler Akt des Handelnden, wenn sie überhaupt ein mentaler Akt ist.

5. Korrigierbarkeit

Was die *conscientia* bei Descartes sein muss, ergibt sich also aus einer Kombination thomastischer, spanischer und augustinischer Elemente. Die *conscientia* ist der Vollzug eines Urteils, das praktisch in dem Sinne ist, dass es seinen Gegenstand hervorbringt, das aber nicht notwendig vom Handelnden selbst vollzogen wird. Unsere Handlungen können einen objektiven Wert auch dann haben, wenn wir dies nicht selbst bemerken. Dass die *conscientia* in erster Linie Gottes Wissen um den Wert unseres Tuns ist, bedeutet, dass sie ein ideales Urteil ist. Sie ist das Urteil, das man über den Wert einer Handlung oder eines Gedankens fällen *müsste* und im Idealfall fällen würde. Erst die Möglichkeit eines solchen idealen Urteils gibt unseren Handlungen und Gedanken ihren Wert.

Ich möchte den Vortrag mit der Folgerung schließen, die ihm seinen Titel gibt: Wenn die *conscientia* das ideale Urteil ist, das ihrem Gegenstand seinen spezifischen Wert verleiht, dann ist die *conscientia* auch genau das, was unsere Gedanken und Handlungen korrigierbar macht. Denn korrigieren kann man prinzipiell nur etwas, was einen Wert hat, und einen Wert kann etwas nur dann haben, wenn es korrigierbar ist.

Es ist also schon etwas seltsam, wenn einige gerade Descartes die Idee entnommen haben, das Mentale zeichne sich durch seine Unkorrigierbarkeit aus. In einem gewissen Sinn ist nämlich alles mögliche unkorrigierbar. Zum Beispiel kann man nichts korrigieren, das in der Vergangenheit liegt. Die Idee, dass das Mentale per se unkorrigierbar sei, funktioniert deshalb wenigstens halbwegs, weil das Mentale sich dadurch auszeichnet, dass seine Korrektur überhaupt ernsthaft in Frage kommt. Andere Dinge, die auch unkorrigierbar sind, sind es deswegen, weil es gar keinen Sinn machen würde, sie korrigieren zu wollen.

Wann kommt eine Korrektur überhaupt in Frage? Man korrigiert etwa einen

Rechtschreibfehler, oder die Haltung eines Reitschülers. Was man in solchen Fällen tut, ist, den Rechtschreibfehler zu beseitigen und die Haltung zu verändern. Man tut das in Hinblick auf einen bestimmten Maßstab. Das Wort war nicht korrekt geschrieben, die Haltung war schlecht. Man kann etwas also nur dann korrigieren, wenn es einen Wert hat, wenn es also korrekt, gut, oder wahr sein kann.

Betrachten wir zweitens etwas näher, was geschieht, wenn wir die Haltung eines Reitschülers korrigieren. Was wir korrigieren, ist nicht dieses partikuläre Einnehmen der Haltung, denn die soll ja gerade zum Verschwinden gebracht werden. Einen einzelnen Vorgang kann man nicht korrigieren, denn wenn er einmal stattgefunden hat, ist er als einzelner weder wiederholbar noch revidierbar. Was wir beim Korrigieren bezwecken, ist vielmehr, dass der Reitschüler fortan eine andere Haltung einnimmt. Wir kritisieren das, was er getan hat, damit er nicht etwas derselben Art weiter tut. Wir loben, was er getan hat, damit er etwas derselben Art wieder tut. Also muss das, was wir korrigieren oder andererseits durch unser Lob stabilisieren können, prinzipiell wiederholbar sein.

Alles, was korrigierbar ist, muss also einem Typ angehören, von dem es mehrere Instanzen geben kann. Deshalb sind Gedanken in ausgezeichneter Weise korrigierbar. Man kann zweimal dasselbe denken, also kann man auch fortan unterlassen, dasselbe zu denken. Gedanken haben einen Gegenstand, anhand dessen sie mit anderen gleichgesetzt werden können, und einen Wert, anhand dessen sie korrigiert werden können. Das meint Descartes, wenn er sagt, Gedanken seien notwendig Gegenstand der *conscientia*.

Dass die *conscientia* ein ideales Urteil über den Wert unserer Handlungen oder Gedanken ist, das diesen erst ihren Wert verleiht, bedeutet damit zugleich, dass sie eine Hinsicht an ihnen heraushebt, die sie einem allgemeinen Typ zuordnet und dadurch wiederholbar macht. Denn dass etwas einen Wert hat, bedeutet ja, dass es denselben Wert wie etwas anderes haben kann. Indem die *conscientia* ihrem Gegenstand einen Wert verleiht, macht sie ihn zu etwas Allgemeinem. Und nur weil es allgemein ist, kann es korrigiert werden.

Nicht zuletzt kann man nur etwas korrigieren, das von *jemandem* getan wird, der für Kritik empfänglich ist. Wenn wir sagen, dass wir den Lauf eines Flusses korrigieren, dann ist das nicht der Sinn von „Korrektur,“ auf den es hier ankommt. Wir korrigieren jemanden nicht, wenn wir ihm Drogen verabreichen, die bewirken,

dass er fortan anders handelt. Das ist nicht Korrektur, sondern Manipulation. Wenn wir jemanden im echten Sinne korrigieren, dann wirken wir auf seine Handlungsdispositionen ein, so dass er oder sie fortan von sich aus anders handelt. Wir zeigen ihm den Wert seines Handelns auf, damit er erkennt, dass es gut oder schlecht ist, also zu wiederholen oder zu unterlassen. In diesem Sinne können wir also nur jemanden korrigieren, der verantwortlich für das ist, was er tut, und der einsieht, dass es einer Bewertung unterliegt.

Descartes definiert den Geist, die *res cogitans*, als etwas, das Tätigkeiten ausübt, die einer Bewertung unterliegen und die daher korrigierbar sind. Ein paradigmatischer Fall von Korrektur in diesem Sinne ist die Pflege des Gewissens bei der Beichte. Da die *conscientia* von dem handelt, was in dieser Weise korrigierbar ist, ist sie auch bei Descartes noch dem Gewissen verwandt.