

# Was in uns geschieht, insofern es uns bewusst ist<sup>1</sup>

Boris Hennig

HU Berlin

Dieser Aufsatz gliedert sich in drei Teile, von denen der mittlere der längste ist. Ich werde zunächst zwei Probleme aufwerfen, die mit Descartes' Definition des Gedanken zu tun haben. Dann werde ich mir mit dem Ziel, diese Probleme zu lösen, Gedanken über die Funktionsweise des Wortes "insofern" machen. Schließlich werde ich zu Descartes zurückkehren und die gewonnenen Erkenntnisse nutzen, um die anfangs aufgeworfenen Probleme zu lösen. Ich beginne jetzt mit der Problemstellung.

## 1. Descartes' Definition des Gedanken

Von Descartes kennt jeder den Satz "Ich denke, also bin ich" (*cogito ergo sum*), und jeder weiß, dass Descartes eine dualistische Position zum Leib-Seele Problem vertritt, nämlich dass denkende und körperliche Dinge grundsätzlich verschiedene, voneinander trennbare Substanzen seien (*res cogitans* und *res extensa*). Alles das kann man nur dann angemessen verstehen, wenn man weiß, was Descartes unter Denken (*cogitatio*) versteht. Was ein Gedanke ist, erklärt Descartes an einer Stelle in den *Prinzipien der Philosophie* wie folgt:

Unter der Bezeichnung "Gedanke" begreife ich alles das, was so in uns geschieht, dass wir seiner bewusst sind, insofern wir Bewusstsein davon

---

<sup>1</sup> Für einen längeren Aufsatz in englischer Sprache zur selben Sache siehe "Insofar as' in Descartes' Definition of Thought," *Studia Leibnitiana*, im Erscheinen.

haben.<sup>2</sup>

Diese Definition lässt sich in drei Teile zerlegen. (a) Erstens ist ein Gedanke etwas, das in uns geschieht. Wenn Descartes damit meinen würde, dass ein Gedanke etwas ist, das in unserem *Geist* geschieht, dann würde er insgesamt einen Zirkel erzeugen. Denn der Geist soll ja erst als das definiert werden, was denkt. Also sollte man das "in uns" hier möglichst allgemein verstehen, und einfach alles das "in uns" ansiedeln, was uns irgendwie zukommt. Was in uns geschieht, ist also erst einmal ziemlich vieles, z.B. das, was wir absichtlich tun, aber auch unsere Verdauung und das Wachstum unserer Haare.

(b) Unter diesen Dingen zeichnen sich Gedanken nun zweitens dadurch aus, dass wir Bewusstsein (*conscientia*) von ihnen haben. Das reicht aber immer noch nicht aus. Denn meine Verdauung kann mir ebenfalls bewusst sein, und das macht sie noch nicht zu einem Gedanken (oder?). Also ist nicht alles, was in mir geschieht und Gegenstand meines Bewusstseins ist, auch ein Gedanke.

(c) Offenbar um weiter einzugrenzen, setzt Descartes drittens hinzu: Was in uns geschieht und uns bewusst ist, ist nur *insofern* ein Gedanke, als wir Bewusstsein davon haben. Anscheinend ist meine Verdauung dann, wenn sie mir bewusst ist, schon ein Gedanke, aber eben nur *insofern* sie mir bewusst ist. Aber was soll das bedeuten? In welchem Sinn ist dann meine Verdauung kein Gedanke?

Um die Definition des Gedanken aus den *Prinzipien der Philosophie* zu verstehen, muss man also verstehen, wie es das Wörtchen "insofern" genau

---

<sup>2</sup> *Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est (Principia Philosophiae I 9, AT VIII A 7,20-22). In den Zweiten Erwiderungen bietet Descartes eine alternative Definition an: Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut eius immediate conscii simus (AT VII 160,6-7).*

fertig bringt, den Gegenstandsbereich hier weiter einzugrenzen. Darum werde ich mich im Folgenden bemühen. Bevor ich damit beginne, möchte ich aber ein weiteres Problem aufwerfen, das sich für das *Bewusstsein* ergibt. Denn es wird sich zeigen, dass dieses Problem ebenfalls dann lösbar wird, wenn man richtig versteht, wie das "insofern" in der Definition des Gedanken funktioniert.

## 2. Das Problem mit dem Bewusstsein

Das Problem mit dem Bewusstsein ist, dass es im gegenwärtigen Kontext vier Bedingungen erfüllen muss. Erstens muss jeder Gedanke Gegenstand des Bewusstseins sein. Zweitens gilt, dass denkende Dinge nichts anderes tun als zu denken. Drittens behandelt Descartes das Bewusstsein stets als Attribut von Denkern, niemals als Attribut ihrer Gedanken. Viertens und letztens soll das Bewusstsein, das in der Definition des Gedanken eine Rolle spielt, jeweils einen bestimmten, einzelnen Gegenstand haben.<sup>3</sup>

Aus der vierten Bedingung folgt, dass das Bewusstsein in diesem Kontext keine allgemeine Fähigkeit oder Disposition sein kann. Denn eine Fähigkeit oder Disposition hat keinen bestimmten, einzelnen Gegenstand. Meine Fähigkeit, Englisch zu sprechen, muss mehr als eine einzelne Äußerung betreffen. Also muss das Bewusstsein, das den Gedanken definiert, jeweils eine einzelne *Ausübung* einer Fähigkeit oder Disposition sein. Eine solche Ausübung ist aber etwas, das geschieht. Nun bringt es die dritte Bedingung mit sich, dass das Bewusstsein in einem Denker sein muss. Das Bewusstsein ist dann also etwas, das im denkenden Ding geschieht. Damit folgt weiter aus der zweiten Bedingung, dass das Bewusstsein selbst ein Fall von Denken sein muss. Das bedeutet aber gemäß der ersten Bedingung, dass das Bewusstsein ebenso wie jeder andere Gedanke Gegenstand des Bewusstseins sein muss, und also letztlich Gegenstand eines Gedanken, der

---

<sup>3</sup> Vgl. die *Vierten Erwiderungen*, AT VII 232,5-7 und 246,22-247,2.

dann wieder Gegenstand eines Gedanken ist und so fort.<sup>4</sup> Es kann aber nicht einfach *jeder* Gedanke Gegenstand eines weiteren, der Zahl nach von ihm verschiedenen Gedanken sein. Erstens entspricht das nicht unserer Selbsterfahrung als Denker, und zweitens bestreitet Descartes es ausdrücklich.<sup>5</sup> Man denkt offenbar nicht erst dann, wenn man denkt, dass man denkt.

Also bleibt nur folgende Möglichkeit. Das Bewusstsein eines Gedanken ist zwar ebenfalls ein Gedanke, aber kein weiterer, vom ersten verschiedener Gedanke. Wenn das so ist, dann haben sich alle unsere Gedanken wenigstens unter anderem auch selbst zum Gegenstand.<sup>6</sup> Aber auch das klingt befremdlich. Denn wenn das Bewusstsein dasselbe ist wie sein Gegenstand, wie und warum soll man es dann von ihm unterscheiden? Überhaupt scheint dann eine Definition, in der Gedanken als Gegenstände des Bewusstseins definiert werden, eine Sache als Gegenstand ihrer selbst zu definieren, und das ist mindestens zirkulär.

---

<sup>4</sup> Siehe auch die ersten beiden Kapitel meiner Dissertation, *Conscientia bei Descartes*, Alber Verlag 2006.

<sup>5</sup> Hobbes weist in den *Dritten Einwänden* (AT VII 173,25-26) darauf hin, dass sich ein Regress ergibt, wenn jeder Gedanke Gegenstand eines von ihm verschiedenen Gedanken ist. Descartes bestreitet in den *Siebenten Einwänden und Erwiderungen* (AT VII 559,14-16), dass Gedanken Gegenstand eines weiteren Gedanken sein müssen. Vgl. auch Fred und Emily S. Michael, "Two Early-Modern Concepts of Mind: Reflecting Substance and Thinking Substance," *Journal of the History of Philosophy* 27 (1989).

<sup>6</sup> Zum diesem Schluss kommen u.a. Daisie Radner, "Thought and Consciousness in Descartes," *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988); Harry Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, Cambridge 1997, S. 162; sowie Christian Barth, "Bewusstsein bei Descartes," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 93 (2011). Vgl. auch Allison Simmons, *Cartesian Consciousness Reconsidered*.

Wir haben also die folgenden beiden Probleme. Das erste war einfach ein Verständnisproblem. Da die dritte Klausel in Descartes' Definition des Gedanken eine wichtige Rolle zu spielen scheint, fragt sich, was es austrägt, wenn das, was in uns geschieht und Gegenstand unseres Bewusstseins ist, zusätzlich betrachtet wird, *insofern* es Gegenstand des Bewusstseins ist. Das zweite Problem resultiert daraus, dass ein Gedanke und unser Bewusstsein davon offenbar keine zwei verschiedenen Dinge sein können. Descartes scheint also eine Sache als Gegenstand ihrer selbst zu definieren. Ich möchte nun untersuchen, wie das Wörtchen "insofern" funktioniert, um diese beiden Probleme zu lösen.

### 3. "Insofern"

Um die Definition des Gedanken zu verstehen, werde ich zunächst den folgenden Satz analysieren:

Was in uns geschieht, ist ein Gedanke, insofern wir davon Bewusstsein haben.

Es wird gut sein, ein paar weitere Beispiele derselben Art zu betrachten. Da ist etwa Newtons Trägheitsprinzip:

Ein Körper verharrt im Zustand der Ruhe oder der gleichförmigen geradlinigen Bewegung, außer *insofern* er durch einwirkende Kräfte zur Änderung seines Zustands gezwungen wird.<sup>7</sup>

Sir Arthur Eddington paraphrasiert dieses Gesetz bekanntlich wie folgt:

---

<sup>7</sup> *Principia* I, Glasgow 1833, S. 15: *Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare.*

What he really meant was — “Every body continues in its state of rest or uniform motion in a straight line, except insofar as it doesn't.”<sup>8</sup>

Eddington warnt uns hier unter anderem davor, dass man Zusätze mit “insofern” auch dazu verwenden kann, eine Aussage zu trivialisieren. Außerdem fällt an seiner Version des Satzes folgendes auf: Wenn er Sinn macht, dann kann man ohne weiteres von einer Sache sprechen, insofern sie etwas ist, und im gleichen Atemzug von *derselben* Sache, insofern sie es nicht ist. Das tut auch Einstein in dem folgenden Satz:

Insofern sich die Sätze der Mathematik auf die Wirklichkeit beziehen, sind sie nicht sicher, und insofern sie sicher sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit.<sup>9</sup>

Hier sagt Einstein ganz ausdrücklich, dass die Sätze der Mathematik sich auf die Wirklichkeit beziehen und dass sie sicher sind; er sagt nur dazu, dass sie jeweils das eine nicht sind, insofern sie das andere sind. So weit verschafft uns das einen guten Vorgeschmack auf das, was man mit dem Wörtchen “insofern” machen kann. Dass die zitierten Beispiele alle von namhaften Physikern stammen, sollte uns außerdem zeigen, dass dieses Wort durchaus einen Ort in der exakten Rede hat.

Allerdings sind die bisher genannten Beispiele etwas zu lang, um sie im Folgenden wiederholt zu zerlegen und zusammen zu setzen. Ich werde mich daher vor allem an ein künstlich konstruiertes, kürzeres Beispiel halten. Wir stellen uns dazu Hannah vor, die ansonsten erfolgreich ist, aber ihr Ziel, bei einem Wettkampf den ersten Preis zu erreichen, verfehlt. Wir können in diesem Fall sagen:

---

<sup>8</sup> *The Nature of the Physical World*, S. 123.

<sup>9</sup> “Geometrie und Erfahrung,” *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie*, 1921, S. 124.

Hannah ist gescheitert, insofern sie nur den zweiten Platz erreicht hat.

Solche Sätze werde ich hier einfach als insofern-Sätze bezeichnen, obwohl natürlich nicht jeder Satz, in dem "insofern" vorkommt, diese Form hat. Ich werde insofern-Sätze auch wie folgt abkürzen:

A ist B, insofern A C ist.

Was solche Halbformalisten angeht, werde ich eine Art Termlogik zu Grunde legen. Dabei werde ich Buchstaben als Platzhalter für Nominalphrasen verwenden, so dass Subjekt- und Prädikat-Terme jeweils Namen oder Beschreibungen von Dingen sind. Z.B. möge A für Hannah stehen, B für eine Gescheiterte und C für eine Zweitplatzierte. Ich werde die drei Terme, die in einem insofern-Satz vorkommen, im Folgenden auch als Subjekt, Prädikat und Qualifikator bezeichnen.

Insofern-Sätze kann man auch in Sätze mit "qua" umformen:

"A ist B, insofern A C ist" bedeutet dasselbe wie "A ist B qua C".

Insofern-Sätze und qua-Sätze legen jeweils bestimmte mögliche Analysen nahe. In jedem Fall fragt sich, ob und wie man Sätze mit "qua" und "insofern" in einfache Sätze oder Verknüpfungen einfacher Sätze übersetzen kann. Erstere enthalten drei Terme, letztere nur zwei. Bevor wir uns mögliche Analysestrategien ansehen, sollten wir uns kurz darüber verständigen, welchen Kriterien sie gerecht werden sollen.

Erstens sollte die Übersetzung eines insofern-Satzes natürlich dann und nur dann wahr sein, wenn der insofern-Satz wahr ist. Zweitens sollte sie sich mit dem vertragen, was Descartes sonst noch so sagt und unterstellt. Insbesondere sollte sie natürlich dazu taugen, seine Definition des Gedanken

zu verstehen. Die dritte und letzte Bedingung muss ich ein wenig ausführlicher erläutern. Sie hat damit zu tun, dass Sätze mit "insofern" nicht vollständig referentiell transparent sind. Das bedeutet, dass ein wahrer insofern-Satz nicht immer wahr bleibt, wenn man für die Terme gleichbedeutende Terme einsetzt. Was den Subjekt-Term angeht, kann man das ohne weiteres machen, d.h. es gilt:

$$A1 = A2 \Rightarrow (A1 \text{ ist } B \text{ qua } C \Leftrightarrow A2 \text{ ist } B \text{ qua } C)$$

Wenn Hannah z.B. die Mitbewohnerin von Gertrud ist, dann folgt aus dem Umstand, dass Hannah gescheitert ist, insofern sie bloß Zweite geworden ist, dass die Mitbewohnerin von Gertrud gescheitert ist, insofern sie Zweite geworden ist. Für das Prädikat und den Qualifikator kann man dagegen nicht derart frei einsetzen. Denn offenbar ist Hannah nicht gescheitert, insofern sie die Mitbewohnerin von Gertrud ist, und sie wohnt nicht mit Gertrud zusammen, insofern sie die Zweitplatzierte ist. Das bedeutet, dass die Kontexte, in denen das Prädikat und der Qualifikator stehen, nicht referentiell transparent sind. Sie sind referentiell opak.

Das sollen also unsere drei Kriterien sein: Erstens soll die Übersetzung eines insofern Satzes genau dann wahr sein, wenn das Original wahr ist. Zweitens soll sie dazu taugen, Descartes' Definition des Gedanken zu verstehen. Drittens soll sie an denselben Stellen referentiell opak sein wie das Original. Ich werde nun zwei Strategien diskutieren, die man befolgen kann, um insofern-Sätze auf einfache Sätze zu reduzieren. Erstens kann man den Qualifikator mit einem der drei anderen Terme verschmelzen. Zweitens kann man insofern-Sätze durch eine Verbindung mehrerer einfacher Sätze analysieren.

#### 4. Erste Strategie: Zusammenfassung

Zur ersten dieser beiden Strategien. Da sich insofern-Sätze vor allem dadurch von einfachen Sätzen unterscheiden, dass sie außer einem Subjekt



und einem Prädikat noch drittens einen Qualifikator enthalten, liegt es nahe, sie einfach dadurch in einfache Sätze zu übersetzen, dass man den Qualifikator zu einem Bestandteil eines der beiden anderen Terme macht.

Aristoteles spricht sich an einer Stelle dafür aus, den Qualifikator zum Prädikat zu schlagen,<sup>10</sup> aber wir werden ihm hier nicht folgen können. Denn letztlich wollen wir eine Definition verstehen, bei der das Prädikat auf der linken Seite steht, der Qualifikator aber rechts:

Ein Gedanke := was in uns geschieht, wenn und insofern wir Bewusstsein davon haben.

Hier ist "Gedanke" das Prädikat. Wenn wir also "Gedanke" und "Gegenstand des Bewusstseins" zu einem Prädikat zusammenfassen würden, dann könnten wir nicht mehr "Gedanke" auf die linke Seite dieser Gleichung bringen und zugleich "Gegenstand des Bewusstseins" auf der rechten Seite lassen.

Wenn wir den Qualifikator also überhaupt mit einem der anderen Terme verschmelzen wollen, dann sollte das der Subjekt-Term sein. Das Resultat wird dann ein komplexer Subjekt-Term sein. Was den Satz mit Hannah angeht, würde das dazu führen, dass das Prädikat, gescheitert zu sein, dem komplexen Subjekt Hannah-qua-Zweitplatzierte zukommt. Solange wir keine besonderen Regeln für den Umgang mit komplexen Subjekt-Termen haben, muss ein Term wie "Hannah-qua-Zweitplatzierte" unanalysiert bleiben. Da das Subjekt eines insofern-Satzes referentiell transparent ist, der Qualifikator aber opak, und die beiden zusammen genommen ein einziges Subjekt ergeben sollen, ergibt sich außerdem, dass qua-Subjekte sozusagen halb transparent

---

<sup>10</sup> *Analytica Priora* I 38, 49a12-25.

sind, halb opak.<sup>11</sup> Solange wir sie nicht in ihre Bestandteile zerlegen können, dürfen wir sie gar nicht als transparent ansehen.

Zum Beispiel kann man "Hannah qua Zweitplatzierte" nicht mehr einfach durch "Hannah" ersetzen, denn was von Hannah qua Zweitplatzierte wahr ist, muss nicht auch ohne weiteres von Hannah wahr sein. Es wäre ja falsch, Hannah als schlechthin gescheitert zu bezeichnen.<sup>12</sup> Wenn aber von Hannah qua Zweitplatzierte nicht alles das wahr ist, was von Hannah wahr ist, dann ist es vielleicht besser, die beiden überhaupt als verschiedene Dinge aufzufassen. Das tut zum Beispiel Kit Fine. Fine postuliert qua-Objekte, die dadurch entstehen, dass ein Subjekt qualifiziert wird. Das Subjekt nennt er die Basis, und er sagt, dass qua-Objekte nicht mit ihren Basen identisch seien:

(Fine) A-qua-B  $\neq$  A.<sup>13</sup>

Fine meint das nicht als Analyse der normalen Sprache, sondern als eine Theorie, anhand derer sich bestimmte metaphysische Probleme besser diskutieren lassen.<sup>14</sup> Deshalb sollten wir nicht annehmen, dass sein Prinzip immer gilt, wenn jemand "qua" sagt. Es gilt zum Beispiel nicht für die oben zitierten Sätze von Newton und Einstein. Newton will ja nicht immer dann, wenn sich ein Körper bewegt, zwei Bewegungen unterscheiden, von denen eine

---

<sup>11</sup> Peter Herbst nennt solche Ausdrücke *Q-intensional* ("Fact, Form, and Intensionality," in R. Brown (ed.), *Contemporary Philosophy in Australia*, London 1969.

<sup>12</sup> Das ist oft so. Viele Qualifikatoren kann man nicht einfach so fallen lassen. In der Tradition spricht man von einem Fehlschluss *secundum quid ad simpliciter*.

<sup>13</sup> Kit Fine, "Actions, Events, and Things," in W. Leinfellner et al. (ed.), *Sprache und Ontologie*, Wien 1982.

<sup>14</sup> Siehe Kit Fine, "The Non-Identity of a Material Thing and Its Matter," *Mind* 112 (2003).

geradlinig verläuft und die andere behindert wird, sondern er will sagen, dass jede Bewegung eben so geradlinig verläuft, wie es die Umstände zulassen. Und Einstein unterscheidet nicht zwischen solchen Sätzen der Mathematik, die sicher sind, und solchen, die es nicht sind; sondern er nennt dieselben Sätze einerseits sicher, andererseits nicht.

Descartes allerdings *könnte* man durchaus unterstellen, dass er Fine's Prinzip akzeptiert. Denn bekanntlich bringt er in den *Meditationen* das folgende Argument vor. Daraus, dass ich (1) eine klare und deutliche Idee von mir als denkendem Ding habe, und dass ich (2) diese Idee auch dann haben kann, wenn ich die Existenz aller körperlichen Dinge abstreite, folgert er, dass (3) Gott meinen Geist von meinem Körper trennen kann. Dieses Argument *scheint* Fine's Prinzip vorauszusetzen. Denn daraus, dass ich mich selbst kennen kann, insofern ich denke, ohne mich zu kennen, insofern ich körperlich bin, scheint Descartes abzuleiten, dass ich qua Denker ein anderer bin als ich qua körperlich. Wenn das so wäre, dann würde Descartes folgendes Prinzip annehmen:

Wenn B und C zwei verschiedene Attribute sind,  
dann sind A-qua-B und A-qua-C zwei real voneinander verschiedene Dinge.

Aus diesem Prinzip folgt Fine's Prinzip. Wenn man noch einmal genauer bei Descartes nachliest, kann man aber sehen, dass er es sich gerade nicht so einfach macht wie eben vermutet. Er folgert die reale Verschiedenheit von Geist und Körper nicht etwa aus einem logischen Prinzip. Denn dass er von sich qua Denkendem eine klare und deutliche Idee haben kann, ohne die Existenz körperlicher Dinge anzunehmen, zeigt er bereits in der *Zweiten Meditation*. Wenn er Fine's Prinzip akzeptieren würde, würde daraus bereits ohne weiteres folgen, dass sein Geist und sein Körper zwei der Zahl nach verschiedene Dinge sind. Descartes folgert es dort aber noch gar nicht, und in einem Brief an Clerselier betont er sogar, dass er es an dieser Stelle noch gar

nicht folgern kann. Er schreibt, dass er in der *Zweiten Meditation* noch gar nicht sagen wollte und konnte, dass er nur ein denkendes Ding sei. Alles, was er dort gezeigt haben will, ist, dass er sich bloß als denkendes Ding kenne, nicht aber als körperliches.<sup>15</sup> Er nimmt also gerade nicht an, dass qua-Objekte und ihre Basen immer schon zwei der Zahl nach voneinander verschiedene Dinge sind. Sie sind zwar irgendwie voneinander verschieden, aber daraus folgt für ihn nicht einfach, dass sie numerisch und real voneinander verschieden sind.

Das bedeutet, dass wir Descartes nicht gerecht werden, wenn wir den Qualifikator einfach derart zum Subjekt schlagen, dass daraus ein unanalysiertes qua-Subjekt wird. Wir brauchen mehr Struktur, weil Descartes mehr Struktur voraussetzt, und deshalb scheint es besser, den Qualifikator als eigenständige Größe zu erhalten. Das tut die zweite Strategie.

#### 5. Zweite Strategie: Exposition

Man kann die zweite Strategie auch durch die Beobachtung motivieren, dass Hannah, wenn sie qua Zweitplatzierte scheitert, wenigstens zweitplatziert sein muss, und dass man immer dann, wenn jemand den zweiten Platz erreicht hat, von dieser Person qua Zweitplatzierte sprechen kann. Also ist der einfache Satz "Hannah ist Zweitplatzierte" dann und nur dann wahr, wenn man von "Hannah qua Zweitplatzierte" sprechen kann. Das ist noch keine fertige Analyse, aber ein vielversprechender Anfang. Man kann annehmen, dass "A ist B qua C" gleichbedeutend ist mit einer Konjunktion von Sätzen, die mit "A ist C" beginnt.

A ist B qua C = A ist C & ...

---

<sup>15</sup> Brief an Clerselier, 12. Januar 1646, AT IX 214,7-215,14. Vgl. John Cottingham, "Cartesian Dualism: Theology, Metaphysics, and Science," in Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge 1992. Siehe auch Marleen Rozemond: *Descartes' Dualism*, Harvard 1998, S. 12.

Traditionell gesprochen ist das der Beginn einer *Exposition*. Eine Exposition ist die Analyse einer Satzform, die einen bestimmten logischen Ausdruck enthält, anhand einer Reihe von einfachen Sätzen, die dasselbe bedeuten, diesen Ausdruck aber nicht enthalten. Auf diese Weise hat man versucht, Ausdrücke wie "weil," "obschon" und "während" zu analysieren, und eben auch "insofern" (*quatenus*).<sup>16</sup> Unter den vielen möglichen Expositionen von insofern-Sätzen scheint mir die folgende die beste zu sein:

A ist B qua C = A ist C & C zu sein ist ein Grund dafür, B zu sein.<sup>17</sup>

Wenn man "Grund" allgemein genug versteht, einschließlich Rechtfertigungsgründen und Zwecken, dann funktioniert diese Exposition in vielen Fällen. Sie hat den großen Vorzug, dass Sätze der Form "A ist ein Grund für B" ebenfalls nicht referentiell transparent sind.<sup>18</sup> Wenn Hannah schlecht gelaunt ist, weil sie die Zweitplatzierte ist, und wenn die Zweitplatzierte Gertruds Mitbewohnerin ist, dann folgt nicht, dass Hannah schlecht gelaunt ist, *weil* sie Gertruds Mitbewohnerin ist.

## 6. Zurück zu Descartes

Lesen wir Descartes also einmal mit Hilfe dieser Exposition. Dann ergibt sich, dass er definiert, was ein Gedanke ist, indem er den Grund angibt, aus

---

<sup>16</sup> Vgl. u.a. Earline J. Ashworth: "The Doctrine of Exponibilia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries," *Vivarium* 12, 1974.

<sup>17</sup> Vgl. Bäck, *On Reduplication* S. 217-229 (Petrus Hispanus); S. 247-8 (Ockham); 393-4 (frühe Neuzeit); S. 454 (Leibniz); sowie S. 511 (Bäck selbst)

<sup>18</sup> Elizabeth Anscombe: "Causality and Extensionality," in *Collected Philosophical Papers*, Vol. II.

dem etwas als Gedanke zählt.<sup>19</sup> Wichtig ist nun vor allem, dass die Definition aufgrund des Vorkommens von "insofern" referentiell opake Kontexte enthält. Das wird interessant, wenn wir nachsehen, welche Kontexte das sind. Denn es ist ja nur das Subjekt transparent, und das ist "Was in uns geschieht." Die beiden anderen Terme, "Gedanke" und "Gegenstand unseres Bewusstseins," sind opak. Von diesen beiden opaken Termen steht nun interessanterweise einer auf der linken Seite der Definitionsgleichung:

Gedanke := was in uns geschieht, wenn und insofern wir davon  
Bewusstsein haben.

Das *Definiendum* ist also referentiell opak. Aus Descartes' Definition folgt deshalb nicht, dass das in uns, was ein Gedanke ist, in jeder Hinsicht ein Gedanke ist. Das ist bemerkenswert. Es folgt, dass nicht einfach alles das, was der Zahl nach dasselbe ist wie ein Gedanke, auch unter die Definition des Gedanken fällt. Die Definition gilt also nicht einfach von einer Sache, sondern von dieser Sache nur in einer Hinsicht. Was auch immer ein Gedanke ist, es ist nicht einfach so ein Gedanke, sondern eben nur insofern es jemandem bewusst ist. Insofern es niemandem bewusst ist, ist es kein Gedanke. Es ist hier so wie mit Einsteins Sätzen der Mathematik: Ein und dieselbe Sache kann etwas sein, insofern sie eines ist, zugleich aber das Gegenteil, insofern sie ein anderes ist. Ein und derselbe Vorgang kann ein Gedanke sein, insofern er jemandem bewusst ist, und zugleich kein Gedanke, insofern er es nicht ist.

Das lässt die Möglichkeit offen, dass in einem bestimmten Sinne mehr in uns geschieht als das, was uns bewusst ist. Insofern es uns nicht bewusst ist,

---

<sup>19</sup> Martin Bresser behauptet in ganz ähnlicher Weise, dass unser moralisches Bewusstsein (*conscientia*) einer Handlung diese Handlung verursache, insofern sie moralisch ist (*De conscientia libri VI*, Antwerpen 1638, I 16, §145, p. 68; II 6, §42, p. 157).

wäre es zwar streng genommen kein Gedanke, aber es könnte durchaus der Zahl nach dasselbe sein wie ein Gedanke. Wir hatten ja gesehen, dass Descartes nicht aus jeder Verschiedenheit schon eine zahlenmäßige Verschiedenheit folgert. Also kann ein Gedanke von etwas verschieden sein, ohne von diesem etwas der Zahl nach verschieden zu sein. In diesem Sinne kann man an der Behauptung festhalten, die ich anfangs aufgestellt hatte: Dass alles, was im denkenden Ding geschieht, ein Gedanke sei. Genauer müsste man sagen: Alles, was im denkenden Ding geschieht, ist der Zahl nach dasselbe wie ein Gedanke. Aber das bedeutet ja in einem gewissen Sinn, dass es ein Gedanke ist.

Damit wäre dann auch der Weg frei für das Bewusstsein. Es hatte sich zwar ergeben, dass ein Gedanke und das Bewusstsein, das ihn zum Gegenstand hat, keine zwei verschiedenen Dinge sein können. Aber das muss ja nur bedeuten, dass sie sich der Zahl nach nicht voneinander unterscheiden. Es kann immer noch so sein, dass das Bewusstsein, obwohl es der Zahl nach dasselbe ist wie ein Gedanke, selbst kein Gedanke ist. Denn man kann das, was in uns geschieht, ja in zwei Hinsichten betrachten: einerseits, insofern es Gegenstand unseres Bewusstseins ist, und andererseits, insofern es selbst das Bewusstsein von etwas ist. Dann kann man sagen: Was in uns geschieht, ist ein Gedanke, insofern es Gegenstand unseres Bewusstseins ist, und es ist ein Fall von Bewusstsein, insofern es nicht Gegenstand unseres Bewusstseins ist. Insofern es Bewusstsein ist, wäre es also kein Gedanke, und insofern es ein Gedanke ist, wäre es kein Fall von Bewusstsein.

Das bedeutet auch, dass die Definition des Gedanken nicht wirklich zirkulär ist. Eine Definition ist im Allgemeinen dann zirkulär, wenn das, was definiert werden soll, in der Definition selbst vorkommt. Hier haben wir aber die besondere Situation, dass das, was in uns geschieht, nur in einer bestimmten Hinsicht als Gedanke definiert wird. Es kann also einerseits als Gedanke in der Definition vorkommen, andererseits in einer anderen Hinsicht; und nur, wenn es als Gedanke in der Definition vorkommt, ist die Definition zirkulär. Es

kommt aber nicht als Gedanke darin vor, sondern als Bewusstsein.

Eine weitere interessante Konsequenz ist die folgende. Wir haben gesehen, dass jeder Gedanke zugleich sein eigenes Bewusstsein sein muss. Also muss jeder Gedanke immer auch mehr sein als ein Gedanke. Für das denkende Ding bedeutet das dann ebenfalls, dass es mehr sein muss als ein denkendes Ding. Descartes meint zeigen zu können, dass es nicht körperlich sein muss, denn das Denken kann man unabhängig von jeder Annahme körperlicher Prozesse verstehen. Da man das Denken aber nicht unabhängig vom Bewusstsein verstehen kann, und das Bewusstsein als solches nicht unter die Definition des Gedanken fällt, kann Descartes nicht zeigen, dass das Denken und das Bewusstsein voneinander trennbar sind. Also muss das denkende Ding immer auch mehr als ein denkendes Ding sein, nämlich ein Ding, das Bewusstsein hat.

Das alles hat eine letzte, wichtige Konsequenz, die den cartesischen Dualismus angeht. Denn wenn das Denken der Zahl nach mit einem Vorgang zusammenfallen kann, der nicht selbst unter die Definition des Gedanken fällt, dann *könnte* das Denken im Prinzip auch ein körperlicher Vorgang sein, und Menschen könnten sowohl denkende als auch körperliche Wesen sein. Jedenfalls zu Lebzeiten. Es bleibt natürlich dabei, dass Descartes streng zwischen denkenden und körperlichen Dingen unterscheidet, und dass er sie als zwei voneinander verschiedene Substanzen bezeichnet. Dass sie voneinander verschieden sind, muss aber nicht bedeuten, dass sie immer der Zahl nach voneinander verschieden sein müssen. Das könnte möglicherweise auch erklären, warum Descartes mit der Frage der Prinzessin Elisabeth, wie denn der Geist auf den Körper einwirke und umgekehrt, so wenig anzufangen weiß. Aber das ist natürlich Spekulation.