

Ob jemand aus etwas besteht

Boris Hennig

10. Oktober 2003

Vorwort Robert Spaemann hat einmal ein Buch über den Personbegriff verfasst, dessen Untertitel mir sehr gefallen hat: Versuche über den Unterschied zwischen ‘jemand’ und ‘etwas’.^a Eigentlich schreibe ich gerade einen Text, in dem Descartes so dargestellt wird, als würde er sich um diese Unterscheidung bemühen. Wenn ich aber einfach vortragen würde, was ich denke, was Descartes meint, dann würde das wahrscheinlich keine angemessene Kritik provozieren. Ich habe vor einiger Zeit in einem Vortrag dargestellt, was ich denn meine, was Abelard so gesagt habe.^b Das Resultat war ernüchternd: Es gab nur Verständnisfragen, weil niemand sich berufen fühlte, mich in meiner Meinung über Abelard zu berichtigen. Dabei wäre es darauf nicht angekommen. Ich hätte gerne gewusst, was das taugt, was ich Abelard an Argumenten und Begrifflichkeiten untergeschoben hatte. Also rede ich jetzt *ex propria conscientia* – auf meine Verantwortung.^c

1. Ich möchte zwei Sachen unterscheiden, die uns umgeben. Wie soll ich das ausdrücken? Es sind ja nicht beides Sachen; der Unterschied, den ich machen will, ist ja gerade der zwischen einer Sache und einer Nichtsache, einem Jemand. Wenn man zwei was-auch-immer-für *A* und *B* voneinander unterscheiden will, ist es vielleicht am besten, mit der Frage zu beginnen: in welcher Weise begegnet mir *A* anders als *B*?

Hier gibt es viel zu sagen. Ich möchte mit dem folgenden Punkt beginnen, auf die Gefahr hin, dass ich mich dabei verzettele und nicht mehr zu weiteren Punkten komme. Mit einer Person können wir andere Sachen anfangen als mit einem Ding. Was kann ich mit einem Ding tun? Ich kann es durch Einwirkung von Kraft verändern, kann es bemalen, werfen, essen. Zweifellos kann ich auch eine Person schlagen und bemalen, ja sogar werfen.¹ Kann man eine Person essen? Oder nur ihren Körper? Jedenfalls kann ich mit einer Person etwas

^a Robert Spaemann, *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen ‘jemand’ und ‘etwas’*, Stuttgart, Klett-Cotta 1996. ^b Schuld und Gewissen bei Abelard, *Dialektik* 1/2003, p. 129–143. ^c Zwischen den Zeilen sprechen Augustinus, Descartes, Bourdin, Gassendi und Pomponazzi; Die Details liefere ich in Endnoten nach.

wichtiges tun, was ich mit einem Ding nicht kann: ich kann mit ihr reden.

Sagen wir also erst einmal: nur Personen können wirklich sprechen. Das klingt plausibel, verbirgt aber mehr als es klärt. Denn was ist das schon: wirklich sprechen können? Es ist nicht mehr so, dass man Dinge nicht durch Worte beeinflussen könnte. Dazu braucht man nur einen Rechner und ein gutes Spracherkennungsprogramm. Ich kann dann einem Ding gegenüber Sätze äußern und das Ding wird darauf sogar mehr oder weniger angemessen reagieren. Was fehlt da noch? Ich nehme an, dass all das, was ein gutes Spracherkennungssystem kann, nicht das ist, was wir *wirklich sprechen* nennen. Nehmen wir zum Beispiel an, ich würde mein Spracherkennungssystem belügen, oder ich würde ihm gegenüber ein Gelübde ablegen. Wenn wir jetzt noch behaupten, damit würde es ebensogut fertig wie ein Mensch, dann glaube ich nicht, dass wir uns weiter für den Unterschied zwischen Dingen und Personen interessieren sollten. Das sage ich jetzt einfach; ich meine aber, dass mir jeder zustimmen sollte, der es ernst meint. Das wäre auch etwas: kann ein Ding etwas ernst meinen? Was hat es denn zu verlieren? Das von sich geben von Worten ist noch kein Sprechen. Wer spricht, muss wissen, was es heißt, etwas ernst zu meinen, und dazu müssen wir ihn ernst nehmen. Wenn wir aber jemanden auf diese Weise ernst nehmen, ist er kein etwas.²

Dass jemand wirklich sprechen kann, heißt also genauer: dass er mit Ansprüchen umgehen kann. Wer spricht, beansprucht etwas, und er beansprucht jemanden. Wahrscheinlich sind wir auf diesem Wege zu den deutschen Wort “Anspruch” gekommen: es ist sozusagen “beansprechen”. Ich versuche es also erst einmal mit der Behauptung: jemand kann mit Ansprüchen umgehen, etwas nicht.

Nun kommt das Problem, das mich im weiteren interessiert. Es gibt niemanden, der nicht *auch* etwas wäre. Meine Hand ist kein jemand, ebensowenig wie irgendein anderer Teil meines Körpers. Es wäre auch schwer vorstellbar, wie jemand Teil eines anderen sein könnte. Wir stehen, meine ich, vor der folgenden dreifachen Alternative.

1. Jemand besteht aus etwas.
2. Niemand besteht aus etwas.
3. Wer fragt, woraus jemand besteht, kann keine vernünftige Antwort erwarten.

Mit der letzteren Alternative wäre ich nicht eben zufrieden. Denn wenn ich den Unterschied zwischen jemandem und etwas begreifen will, sollte es eine Möglichkeit geben, beide in ein Verhältnis zu setzen. Der Unterschied scheint mir nicht von derselben Art zu sein wie der zwischen Primzahlen und Streifenhörnchen. Natürlich wäre es Unsinn, zu fragen, ob Primzahlen aus Streifenhörnchen bestehen. Das liegt aber daran, dass beide Entitäten in völlig

verschiedenen Nischen einer (imaginären) weitverzweigten Ontologie anzusiedeln sind. Abgesehen davon, dass “Nein” keine schlechte Antwort wäre. Die Unterscheidung zwischen Personen und Dingen ist aber grundlegender, hier werden Dinge auf derselben Ebene voneinander unterschieden, nämlich wahrscheinlich auf der höchsten Ebene. Außerdem scheint es erst einmal *nicht* abwegig zu sein, dass ich jemand bin, meine Hand zu mir gehört, und meine Hand etwas ist. Jemand ist sie jedenfalls nicht.

Nehmen wir also ruhig einmal an, dass jemand aus seinen Körperteilen bestehe. Würden wir die andere verbleibende Alternative wählen, dann müssten wir einfach so Dinge behaupten, die heutzutage seltsam klingen: dass ich aus nichts bestehe, was man sehen, fühlen oder riechen könne, dass ich also keinen Ort im Raum hätte und so fort. Mit solchen Dingen sollten wir nicht anfangen. Wenn mir bisher kein grober Fehler unterlaufen ist, wissen wir nämlich: falls ich nicht aus etwas bestehe, müssen wir diese Seltsamkeiten wohl akzeptieren. Wir könnten dann zur Not noch damit aufhören.

2. Ich bestehe also aus etwas. Was ist etwas?³ Mit den Dingen gibt es eine Schwierigkeit, die wir beim Umgang mit jemandem kaum haben: es ist nicht so einfach, ein für alle mal zu sagen, wo etwas aufhört, und wo etwas anderes anfängt. Wenn ich irgendwo hin zeige und sage: “dies hätte ich gerne”, dann ist der Fall manchmal klar, zum Beispiel an der Wursttheke. Die Gegenfrage wird dann trotzdem sein: wieviel davon? Wenn ich in die Gegend zeige und frage: “dich meine ich”, dann sind die Alternativen weit klarer. Es kann Zweifel bestehen, wer jeweils gemeint sei, aber es kann nicht unklar sein, wieviel ich von jemandem meine. Es ist auch viel einfacher, die in einem Raum anwesenden Personen zu zählen, als die dort vorhandenen Dinge. Ist ein Fenster ein Ding? oder eine Scheibe eins, und ein Rahmen ein anderes?

Eine gute Theorie über etwas sollte also gar nicht erst versuchen, verschiedene Dinge derart klar zu unterscheiden, wie wir jemanden von jemand Anderem unterscheiden können. Insofern ist die mathematische Physik eine gute Theorie über etwas. Hier kommen Massen vor, die sich in Grenzen befinden und diverse Eigenschaften haben. Ich bin kein Physiker, und lasse mich gerne korrigieren. Aber im Grunde, meine ich, geht es der Physik nur um ein einziges großes Etwas.⁴ Der Unterschied zwischen einem Tisch und einer Tischdecke besteht, physikalisch gesehen, nicht so sehr darin, dass es verschiedene Dinge wären, sondern darin, dass das eine große Etwas dort, wo der Tisch steht, andere Eigenschaften hat als dort, wo die Decke liegt.⁵ Wenn der Tisch zerstört wird, bleibt dieses große Etwas da, es ändert nur seine Anordnung.⁶ Ansonsten aber ist dieses eine große Etwas sehr gut in Teile zerlegbar. Das ist gerade der Punkt. Es ist so gut in Teile zerlegbar, dass man es so oder so zerlegen kann. Eine Person

kann man nicht so gut zerlegen. Wer jetzt an gespaltene Personen denkt, ist einem schlecht gemachten Begriff auf den Leim gegangen. Eine gespaltene Persönlichkeit ist ein Mensch, mit dem wir am besten so umgehen, als hätten wir es mit verschiedenen Personen zu tun. Das bedeutet aber nicht, dass jemand aus drei Drittelpersonen bestehen würde, die man wieder zu einer zusammensetzen oder weiter teilen könnte. Wir reden ja auch von *einer* gespaltenen Persönlichkeit, nicht von drei eigenständigen Personen.⁷

Im übrigen gibt es ja auch nicht einen großen Jemand, dessen Teile wir wären.⁸

Das sind zwei Faktoren, die es schwer nachvollziehbar machen, wie jemand aus etwas bestehen könne. Wir kennen solche Dinge, die aus Teilbarem bestehen, aber nicht selbst teilbar sind. Manche Pflanzen kann man so teilen, dass dabei wieder Pflanzen derselben Art übrigbleiben. Die meisten jedoch nicht. Das Problem der Teilbarkeit von etwas scheint also nicht so fatal zu sein: Warum soll nicht eine Person in derselben Weise aus etwas bestehen wie ein Organismus? Das eigentliche Problem ist das mit der Individuierbarkeit. Ich hatte es vorhin geschildert: Ein Etwas hat keine klaren Grenzen nach außen hin. Das gilt auch für Pflanzen und Organismen. Zwar ist das Besondere an diesen Dingen gerade, dass sie sich in Grenzen halten. Metaphysisch veranlagte Biologen haben das *Autopoiesis* genannt: dass etwas sich selbst von seiner Umwelt absondert.^a Diese Grenzen sind aber Grenzen innerhalb des einen großen Etwas, und der Witz an ihnen ist gerade, dass sie überschritten werden. Jeder Organismus nimmt etwas in sich auf und scheidet etwas aus sich aus, nur so funktioniert die *Autopoiesis*. (Das ist nicht erstaunlich, sondern ein begrifflicher Zusammenhang. Etwas kann nur dann für seinen Erhalt *sorgen*, wenn es etwas zu besorgen gibt. Ein Stein behält seine Grenzen auch ohne etwas aufzunehmen und auszuscheiden.)

Mit Personen ist es gerade nicht so. Wenn man von jemandem sagt, dass er etwas in sich aufnehme, kann eines von zweien gemeint sein: er isst etwas, oder er verinnerlicht es. Wenn er etwas isst, dann betrifft das seinen Körper. Jedenfalls in erster Linie — wir kommen allmählich in unwegsames Gelände. Aber unwegsam oder nicht, eines sollte klar sein: das, was jemand isst, verinnerlicht er nicht. Man kann es in seinem Magen wiederfinden, nichts davon hat die Qualitäten angenommen, die wir bisher an jemandem festgestellt haben. Es kann nicht mit Ansprüchen umgehen, ist alles andere als klar individuierbar, es ist weiter teilbar und so weiter. Damit hängt die plausible These zusammen, dass man etwas herstellen könne, jemanden aber nicht. Wenn man etwas herstellt, dann baut man es zusammen oder schneidet es aus Anderem heraus. Das geht mit Personen nicht.

Eine andere Frage ist: ob sich jemand verändert, je nach dem, was in seinen Körper gelangt. Die Frage sollte nicht sein, ob das so ist. Selbstverständlich ist das der Fall. Die Frage ist

^a Ich meine natürlich nicht Aristoteles, sondern Francisco Varela und Humberto Maturana.

aber, wie. Und das ist die Frage von oben: In welcher Beziehung steht jemand zu dem Etwas, aus dem er besteht?

Zweiter Fall. Wenn jemand etwas verinnerlicht, dann gehört dieses etwas zu einer Gruppe von was-auch-immer, die ich bisher übersehen habe. Es ist so etwas, wie auch Gerechtigkeit etwas ist, oder eine Frage. Kann es denn nicht sein, dass jemand aus Teilen dieser Art besteht? Aus so etwas wie einem Charakter, verschiedenen Dingen, die er glaubt, ein paar sonderbaren Veranlagungen, Schüchternheit und dergleichen? Ich weiß noch nicht recht, wohin mit solcherart etwas, aber es ist klar, dass Personen so etwas nicht in sich aufnehmen wie ein Organismus die Nahrung. Diese Dinge können auch nicht so ein Teil von jemandem sein wie die Leber Teil des Organismus ist. Die Leber ist ja nicht von außen in den Organismus hineingelangt. Aber sie besteht aus einer organisierten Anhäufung von Dingen, die sich auch jenseits des Organismus finden. Ich habe nicht den Eindruck, dass mein Charakter, meine Gedanken oder meine Schüchternheit in demselben Sinn aus etwas zusammengesetzt sind, was sich auch draußen findet. Natürlich: All das findet sich in anderen Personen. Aber ich habe nicht die Einzelteile, aus denen ich mich zusammensetze, von dort.

Ich habe vielleicht ein vorschnelles Urteil gefällt. Ich habe gesagt: nichts von dem, was jemand isst, wird zu einem Teil seiner Person. Wie kann denn das sein? Sind wir nicht alle aus einer Zelle herangewachsen, und durch stetige Aufnahme von etwas zu den Personen geworden, die wir sind? Dann muss es doch irgendwo einen Punkt geben, wo jemand durch die organisierte Anhäufung von etwas entsteht! Es wäre schön, wenn wir wenigstens im Prinzip begreifen könnten, wie das gehen soll. Dazu bedarf es keine Expertise in Physik, Biologie und so fort. Wir müssen uns nur eine Wissenschaft ausdenken können, die das leistet.⁹ Es soll plausibel klingen, nicht wahr sein. Denn das ist, was hier interessiert; die Frage nach der Wahrheit ist eine Andere. Es könnte ja auch sein, dass die Wahrheit nicht plausibel klingt, aber was könnten wir dann damit anfangen? In erster Linie wollen wir etwas plausibles haben, und daran können wir *salva plausibilitate* so lange schrauben und feilen, bis es möglichst wahr ist.

3. Eine plausible Theorie ist diese. Sie stammt ebenfalls von metaphysisch veranlagten Biologen. Wenn ein Organismus entsteht, dann geschieht es, dass ein Teil des Etwas sich in gewisser Weise um sich selbst kümmert. Ein Organismus ist ein Teil des einen, großen Etwas, das sich selbst um die Anordnung seiner Bestandteile kümmert. Das ist eine einfache, anschauliche Art des Selbstbezugs. Wie wäre es nun, wenn ein jemand auf eine ähnliche Weise entstünde?

Sagen wir: jemand entsteht so aus einem Organismus, wie ein Organismus aus Materie ent-

steht. Was dann als Grundlage der Personalität anzunehmen wäre, ist ein weniger anschaulicher Selbstbezug. Es ist ein Selbstbezug, der nicht derart konkret stattfindet wie der des Organismus. Denn jemand hat ja keine Teile, die er wirklich mit seiner Umwelt austauscht. (Ich neige dazu, zu sagen, dass jemand überhaupt keine Teile hat; sollte dann aber dazu sagen, dass ich hier nicht von differentieller Persönlichkeitspsychologie spreche. Ob es Sinn macht, ein Ich von einem Selbst, einem Über-Ich oder Es zu unterscheiden, ist eine Frage von anderem Kaliber.)

Die offensichtlichen Teile, aus denen jemand besteht, sind die seines Körpers. Wenn sein Selbstbezug nur darin bestünde, sich um den Zusammenhalt dieser Teile zu kümmern, dann wäre da nichts Neues. Das hätte der Organismus auch so gekonnt. Ein jemand kümmert sich also nicht derart um sich, dass er seine Teile beisammen hält.

Vielleicht sollte ich nun lieber ein paar Worte dazu sagen, wie sich etwas auf sich beziehen kann. Ein paar Beispiele.

1. Ein Kreisel dreht sich um sich selbst.¹⁰
2. Ein Mikrofon verursacht eine Rückkopplung.
3. Ein Affe betrachtet sich im Spiegel.
4. Ich sehe mich auf Video.
5. Ich erinnere mich, was ich gestern getan habe.
6. Ich verfasse eine Selbstauskunft.
7. Ich mache mir Schuldgefühle.
8. Ich denke, dass ich etwas richtiges denke.
9. Ein Satz widerspricht sich selbst.

Der Reihe nach.

(1) Ein Kreisel dreht sich um sich selbst. Das scheint nur eine Redewendung zu sein. Genau-sogut könnte man sagen, er drehe sich im Kreis, und das ist kein Selbstbezug. Bestenfalls ist es ein Bezug auf einen Mittelpunkt.

(2) Ein Mikrofon verursacht eine Rückkopplung. Hier bezieht sich nichts wirklich auf sich selbst. Ein Signal wird vom Mikrofon verarbeitet, durch ein Kabel fließt Strom, eine Membran wird bewegt und das ganze beginnt von vorn.

(3) Ein Affe betrachtet sich im Spiegel. Es wird manchmal viel Aufhebens darum gemacht, dass bestimmte Affen es fertigbringen, einen Punkt von ihrer Stirn zu wischen, den sie nur anhand eines Spiegels entdecken können.^a Ich sehe jedoch nicht, was das mit Selbstbewusstsein zu tun hat. Der Affe kann mit einem Spiegel umgehen; aber dass er sich selbst sieht, und nicht nur merkt, wo der Punkt ist, folgt nicht ohne weiteres. Er sieht seinen Körper, denn der Punkt befindet sich auf diesem Körper. Ist das dasselbe, wie wenn er sich selbst sieht? Man sollte einmal Versuche mit verkleideten Affen machen.

(4) Ich sehe mich auf Video. Es kann vorkommen, dass ich jemanden auf dem Bildschirm einer Überwachungskamera sehe und erst nach mehreren Sekunden merke, dass ich mich gerade selbst betrachte. Ich merke das vielleicht nur daran, dass der, den ich sehe, sich genauso bewegt wie ich. Ich sehe also erst einmal ein Bild von jemandem, und merke, dass es ein Bild von mir ist. Die Situation ist der akustischen Rückkopplung nicht unähnlich: meine Augen sehen ein Bild meiner Augen, und zwischendurch läuft Strom durch ein Kabel. Ein Rückkopplung entsteht nicht, dafür aber geschieht das, was wir "sehen" nennen. Ein Mikrofon hört ja nichts.

(5) Ich erinnere mich, was ich gestern getan habe. Hier muss ich mich irgendwie auf mich beziehen. Denn ich erinnere mich nicht einfach so an das, was geschehen ist. Ich spiele selbst eine wesentliche Rolle in meiner Erinnerung. Trotzdem beziehe ich mich nicht direkt auf mich. Denn durch eine Veränderung in den Hirnarealen, die für meine Erinnerung zuständig sind, kann sich einiges ändern. Vielleicht erinnere ich mich an Dinge, die ich nie getan habe. Außerdem ist einigermaßen klar, dass ich mich nicht erinnern könnte, wenn nicht irgendwo Information gespeichert wäre. Mein Selbstbezug nimmt hier also einen Umweg über ein *Speicher*medium: es scheint, als könnte ich mich nie auf mich selbst richten, sondern immer nur auf ein Bild von mir.¹¹

(6) Ich verfasse eine Selbstauskunft. In einer Selbstauskunft steht möglicherweise, wieviel Geld ich verdiene, ob ich rauche oder was ich zur Zeit vorhabe. Das sind wohl Dinge, die ich erst einmal über mich wissen muss, um darüber Auskunft zu geben. Oft muss ich dazu keine Nachforschungen anstellen. Für mein Einkommen mag das nicht gelten, ich habe meines nicht im Kopf. Aber was ich vorhabe, werde ich nicht irgendwo nachsehen.¹² Wenn ich so etwas an mir feststelle, ohne zuvor nachsehen zu müssen, dann scheint eine sehr direkte Art des Selbstbezugs vorzuliegen. Es gibt kein Kabel, durch das etwas fließt.

(7) Ich mache mir Schuldgefühle, ich werfe mir etwas vor. Die Schuldgefühle, die ich mir mache, kann ich nur haben, weil ich jemand bin. Verursachen kann sie auch nur eine Person. Beides ist nämlich ein Umgang mit Ansprüchen. Also bezieht sich jemand auf sich selbst.

^a Wo habe ich das noch gleich gelesen?

Meist werde ich mir aber etwas vorwerfen, was sich irgendwo abgespielt hat, sogar so, dass man es hätte beobachten können. Die Erinnerung scheint also immer noch eine Rolle zu spielen.

(8) Ich denke, dass ich etwas richtiges denke. Hier denke ich über etwas nach, was man nicht ohne weiteres beobachten kann. Dasselbe dürfte der Fall sein, wenn ich an etwas zweifle: ich erwäge einen Gedanken, und verhalte mich gleichzeitig dazu, indem ich frage, ob er behauptbar ist.¹³ Dass dabei das Gedächtnis eine Rolle spielt, ist nicht so klar, denn wenn ich das richtige, von dem ich doch denke, dass es richtig ist, jetzt gerade denke, dann bedarf es keines Speichermediums. Ein anderer Fall wäre, wenn ich denke, dass ich etwas richtiges dachte. Mir geht es oft so: vorhin hatte ich eine gute Idee, aber keinen Stift dabei. Dieser Fall hat einen Vorteil gegenüber den bisherigen: Es liegt nicht nahe, einen Umweg über ein Abbild anzunehmen. Wer zweifelt, muss nicht erst laut aussprechen, was er bezweifeln will. Ich bezweifle kein lautliches Gebilde, auch keine Struktur in meinem Hirn, sondern eben einen Gedanken. Und das tue ich wieder mit einem Gedanken.

(9) Ein Satz widerspricht sich selbst. Das ist ein anderer Fall, den ich aber nicht verschweigen will. Vielleicht hilft er weiter. Wenn ein Satz sich selbst widerspricht, dann bedeutet das, dass die Personen in Schwierigkeiten kommen, die versuchen, sich nach ihm zu richten. Sätze widersprechen sich nicht selbst, so wie sie sich auch nicht selbst bestätigen. Wenn sie das täten, wäre klassische Logik einfach. Hier bezieht sich also deshalb etwas (angeblich) auf sich selbst, weil sich beim Umgang damit bestimmte Sachen herausstellen. Einen Satz, der sich selbst widerspricht, kann ich mit Hilfe der klassischen Logik widerlegen. In einer Widerlegung kommt aber kein wirklicher Selbstbezug mehr vor: sie besteht aus Sätzen, die aneinandergereiht werden, hat einen Anfang und ein Ende. Möglicherweise lassen sich andere Fälle von Selbstbezug ebenso auflösen?

In der Liste kommen einige wenige Fälle von ziemlich direktem Selbstbezug vor. Das heißt: der Selbstbezug nimmt hier keinen Umweg. Es fließt nichts durch ein Kabel, es vergeht keine Zeit, nicht einmal Luftraum wird durchquert, wie das beim Blick in den Spiegel der Fall ist. Wenn ich mir etwas vorwerfe, dann gibt es keine Dienstweg. Der Vorwurf gelangt nicht anderswohin, bevor er wieder zu mir zurückkommt. Aber ich kann mir etwas vorwerfen, ohne es im selben Augenblick wirklich zu dem zu zählen, was ich jetzt bin. Das sollte sogar so sein; wenn ich mir etwas vorwerfe, dann sollte ich nicht einfach damit weitermachen. In diesem Sinne wäre das kein direkter Selbstbezug, ich hätte es mit einem Bild zu tun, was ich von mir mache, um es dann zu kritisieren.

Nehmen wir aber den Fall, in dem ich denke, dass ich etwas richtiges denke. Möglicherweise nehme ich hier auch Distanz, und betrachte mich von außen, wie es denn wirkt, wenn einer

so etwas denkt. Aber nehmen wir an, dass ich jemanden vom weiten sehe, urteile, dass es ein Bekannter ist, und dabei denke, dass das Urteil mit Sicherheit stimmt. Hier sehe ich keine Distanznahme. Ein solcher Fall von direktem Selbstbezug einer Person auf sich scheint hier besonders interessant zu sein. Denn was eine Person ist, versuche ich ja gerade erst zu klären, und eine mögliche Erklärung ist ja, dass sich Personen durch eine Art von Selbstbezug auszeichnen, die nur Personen zustande bringen. Diese Art von Selbstbezug könnte man *unmittelbar* nennen. Unmittelbarer Gegenstand dessen, was die Person dort tut, ist die Person selbst, nicht ein Bild dieser Person.

Das scheint auch sehr angemessen zu sein. Denn Personen schienen ja nicht aus Teilen zu bestehen, also sollte man nicht davon ausgehen, dass ihr Selbstbezug Platz beansprucht. Das ist sonderbar formuliert. Ich meine, um zu verstehen, was unmittelbarer Selbstbezug sein kann, dürfen wir uns nicht an räumlichen Metaphern orientieren.¹⁴ Eine Rückkopplung besteht darin, dass sich erst hier etwas verändert, dann dort, und dann wieder hier. Hier und dort sind Teile des Raums, erst und dann Teile der Zeit. Von quasi-räumlichen Teilen sollten wir nicht ausgehen, wenn es um Personen geht. Eine Person mag Teile haben, räumlich sind diese Teile dann aber nicht angeordnet. Also kann auch nicht innerhalb einer Person so eine Bewegung vor sich gehen wie im Raum. Dass Personen durchaus in der Zeit sind, wird dagegen niemand bestreiten. Ich bin jetzt nicht mehr ganz der, der ich gestern war. Das kann man sagen. Man kann nicht in demselben Sinn sagen: ich bin hier nicht der, der ich dort bin. Falls so etwas Sinn machen sollte, verbirgt sich eine Zeitdifferenz dahinter: ich bin hier nicht, was ich dort war, oder bin ein anderer, *wenn* ich hier bin. Eigentlich ist das sehr einfach: Ich kann zu verschiedenen Zeiten am selben Ort sein, nicht aber zur selben Zeit an verschiedenen Orten. Deswegen sollte man sich lieber den Ort fest einprägen, wenn es um eine wichtige Verabredung geht. Dort kann man dann immer noch warten.

Das bedeutet: Ich habe Teile in der Zeit (wenn man das Teile nennen kann), aber keine Teile im Raum. Besser: ich bin zeitlich, aber nicht räumlich teilbar. Wir müssen uns also, wenn wir uns noch etwas vorstellen wollen, eine Rückkopplung vorstellen, die zwar in der Zeit vor sich geht, aber keinen räumlichen Weg nimmt.¹⁵

Das ist nicht einfach. Anschaulich nachvollziehbare Fälle von Selbstbezug nehmen einen Umweg, und ein Selbstbezug ohne Umweg scheint so etwas zu sein wie eine Pizza Funghi ohne Pilze. Es ist nicht direkt widersprüchlich, dass sich etwas unmittelbar auf sich selbst bezieht, aber wenn ich aus einem Bezug die Beziehung wegnehme, die ich mir nur als Umweg vorstellen kann, dann bleibt einfach nicht das übrig, was der Name eigentlich verspricht. Wenn ich eine Pizza Funghi ohne Pilze bestelle, bekomme ich einfach eine Pizza Margherita. Wenn ich mir etwas unmittelbar Selbstbezügliches vorstellen soll, lande ich einfach bei einem

etwas. Bezieht sich nicht auch ein Stein irgendwie ganz unmittelbar auf sich selbst?

Da ist es doch besser, anzunehmen, dass jeder Selbstbezug einen Umweg nimmt. Wer sich selbst beurteilt, hat immer ein Bild von sich, das er beurteilt.¹⁶

4. Ich möchte jetzt aber eine andere Art Einwand machen. Ein klarer Fall des direkten Selbstbezugs, wenn es einen solchen gibt, ist das Denken über das eigene Denken. Wer will, kann hier sogar zu der Redeweise greifen, die bei den Organismen angebracht war: eine Person kümmert sich um sich, indem sie sich um die Anordnung ihrer Teile kümmert. Nur dass die Teile jetzt Denkvorgänge sind, und sich gegenseitig zum Gegenstand haben können.¹⁷ Da wir beim Denken auch Sprache verwenden, vor allem dann, wenn wir solche metastufigen Gedanken anstellen, würde sich eins zum anderen fügen. Dass wir durch den Gebrauch von Sprache in der Lage sind, über unsere Gedanken wieder Gedanken anzustellen, wäre also das entscheidende Merkmal, das uns zur Person macht.¹⁸

Ich hatte angenommen, dass Personen dadurch aus Organismen entstehen, dass es zu dieser schwer nachvollziehbaren Art von Selbstbezug kommt. Die Frage ist nun: bin ich etwa nur dann eine Person, wenn ich metastufige Gedanken habe? Ist denn jemand, der niemals in Frage stellt, was er denkt, keine Person? Es sollte doch reichen, dass jemand über *irgendetwas* nachdenken kann, warum denn notwendig über sein eigenes Denken? Ist es denn wirklich ein Unterschied von so gewaltigem metaphysischem Gewicht, ob jemand über seine Gedanken nachdenkt, oder über Anderes? Und noch eine Frage: können wir uns vielleicht ein Wesen vorstellen, welches nur über etwas nachdenken kann, niemals aber über seine eigenen Gedanken? Das Folgende ist der eigentliche Einwand, aber er geht von zwei möglichen Antworten auf diese Frage aus.

1. Es kann kein Wesen geben, das ausschließlich über etwas nachdenkt, niemals aber über seine eigenen Gedanken, oder dieses Wesen wäre keine Person.
2. Dieses Wesen ist denkbar, und es wäre auch eine Person.

Es ist wohl bekannt, dass es in der Entwicklung jedes Menschen eine Errungenschaft darstellt, dass er mit dem Wort "ich" umgehen kann. Das hat vielleicht nicht viel mehr zu sagen als das mit dem Affen und dem Spiegel. Das Wort "ich" ist kompliziert zu erklären. Wenn ein Kind "du sitzt" sagt, aber eigentlich "ich sitze" meint, wie soll man es korrigieren? Soll man sagen: "Nein, du meinst: *ich* sitze"? Mit diesem Satz würde man dem Kind doch Recht geben. Es hat gesagt "du sitzt", und ich sage "ich sitze". Oder soll man etwa sagen: "Nein, du meinst nicht, 'du sitzt', sondern 'ich sitze'"? Oder: "Wenn ich du wäre, dann würde ich nicht 'du', sondern 'ich' sagen"? Da müsste das Kind aber ganz schön nachdenken. Nein, es muss schon

irgendwann selbst darauf kommen, wie das Wort “ich” funktioniert. Was hat es aber davor getan? Hat es nicht gedacht? Das wäre seltsam, denn wenn es nicht denken kann, wie soll es dann etwas so kompliziertes herausfinden?¹⁹

Dann müssen wir aber annehmen, dass die wesentliche Leistung darin besteht, überhaupt etwas zu denken. Wir können dann den direkten Selbstbezug als Disposition bezeichnen: jemand kann im Prinzip über alles, was er denkt, einen weiteren Gedanken anstellen.^a So richtig zufrieden bin ich damit aber nicht. Ich wüßte gerne, was das Besondere daran ist, überhaupt zu denken. Und das kann nicht darin bestehen, dass ich in der Lage bin, darüber wieder einen Gedanken anzustellen. Denn ich kann über alles mögliche nachdenken, was kein Gedanke ist. Das Prädikat “eignet sich zum drüber nachdenken” zeichnet also meine Gedanken vor anderen Dingen nicht aus. Über was kann ich nachdenken? Nehmen wir einfach das, worüber ich bisher nachgedacht habe: Fenster, Rahmen, etwas, Personen, mich selbst, Gedanken, Unterscheidungen. Einiges davon gehört zu mir, wie zum Beispiel Gedanken und Unterscheidungen. Ich muss es mir nicht selbst ausgedacht haben, denn eine Unterscheidung kann ich auch irgendwo nachlesen, und einen Gedanken von einem Anderen gehört haben. Wenn ich aber damit umgehe, muss ich es sozusagen selbst in die Hand nehmen. Ich arbeite nicht mit der Unterscheidung, die ein anderer für mich denkt, sondern ich muss mir erst meine eigene Version davon bilden, ob ich sie dann anerkenne oder nicht. Deswegen ist es überhaupt ein Fall von direktem Selbstbezug, wenn ich über einen Gedanken nachdenke: ich kann nicht über einen Gedanken nachdenken, den ich nicht jetzt auch selbst denke.

Das heißt übrigens, dass ich vorhin ungenau war. Auch wenn ich mich beim Denken aus der Distanz beobachten könnte, würde mir gerade das Denken entgehen, wenn ich es nicht selbst vollziehen würde.²⁰

Das scheint der Unterschied zwischen einem Gedanken den anderen Dingen zu sein, über die ich nachdenken kann. Auf einen Gedanken kann ich mich nur beziehen, wenn ich ihn selbst denke. Lassen wir also den Metagedanken einfach weg. Ein Gedanke ist etwas, was ich selbst anstellen muss, um etwas damit anzufangen.

5. Was tue ich aber, wenn ich einen Gedanken anstelle? Ich stelle mir etwas vor, mache mir etwas bewusst. Bedeutet das nicht doch wieder, dass ich einen weiteren Gedanken anstelle, um diesen Gedanken zu betrachten? Das nähme nun wirklich kein Ende, wenn ich zu jedem Gedanken einen weiteren anstellen müsste, um den ersten haben zu können. Das Haben von Gedanken unterscheidet sich dadurch vom Sehen von Dingen. Denn das Ding, was sehe, besteht nicht erst dadurch, dass ich es sehe. Aber der Gedanke kann mir nur gegenwärtig

^a Kemmerling, *Ideen des Ichs*, Kap. 5, p. 184.

sein, wenn ich ihn denke. Und zugleich kann er mir nur präsent sein, wenn er Gegenstand meines Denkens ist. Der Punkt ist: Wenn er mir präsent ist, dann nicht deswegen, weil ich 'sehe'. Ich denke ihn.

Kann es denn sein, dass ich einen Gedanken habe, ohne das zu bemerken?²¹ Ich finde die Annahme seltsam, dass ich einen unbewussten Gedanken haben könnte. Wer denkt denn da, wenn ich es nicht bin? Zwischen solchen unbewussten Vorgängen und dem wirklich Denken besteht ein Unterschied; aber wenn einer beides Denken nennen will, dann soll er ab jetzt nur an *bewusste* Gedanken denken. Ich kann offenbar nicht (bewusst) denken, ohne es zu merken. Wenn ich aber denke und zugleich bemerke, dass ich denke, dann scheine ich doch zwei Gedanken zugleich zu haben! (Sollte etwa einer dieser Gedanken unbewusst sein? Das wäre jedenfalls nicht das, was Freud meinte.)

Die Lösung verbirgt sich vielleicht in der Beschreibung dessen, was ich tue, wenn ich über meine derzeitigen Pläne Auskunft gebe. Was ich gerade vorhabe, hatte ich gesagt, weiß ich nicht erst, nachdem ich irgendwo nachgesehen habe. Was ich denke, bemerke ich vielleicht auf dieselbe Weise an mir. Ich muss nicht erst nachsehen. Das heißt aber wohl: ich muss nicht erst denken, dass ich denke, um bewusst zu denken. Versuchen wir also eine Definition von dem, was Denken ist:

X denkt, wenn *X* etwas tut, von dem er weiß, dass er es tut, ohne irgendwo nachsehen zu müssen.

Das kann nicht ganz stimmen. Denn wenn ich jetzt meinen großen Zeh bewege, dann weiß ich mit ausreichender Sicherheit, dass ich das tue, ohne nachsehen zu müssen. Das ist aber kein Fall von Denken. Ein zweiter Versuch.

X denkt, wenn *X* etwas tut, von dem er weiß, dass er es *hinkriegt*, ohne irgendwo nachsehen zu müssen.²²

Klingt besser. Was ist nun mit folgenden Fällen?

1. *X* entschließt sich dazu, *A* zu tun.
2. *X* hat eine Abneigung gegen Spinnen.
3. *X* verspürt einen heftigen Schmerz.
4. *X* sieht dort einen Pilz.

Der Reihe nach.

(1) X entschließt sich dazu, A zu tun. Es mag seltsam sein, es als ein Denken zu bezeichnen, wenn sich jemand zu etwas entschließt. Aber warum nicht? Wir sagen ja auch: “Ich denke, ich werde jetzt einen Kaffee trinken.”

(2) X hat eine Abneigung gegen Spinnen. Dieser Fall scheint mir dadurch vom Tisch zu sein, dass es heißt, X tue etwas etc. Denn er tut ja keine Abneigung.

(3) X verspürt einen heftigen Schmerz. Auch dies scheint kein Fall von Denken zu sein. X kann hier zwar etwas an sich feststellen, ohne nachzusehen. Aber es ist nicht etwas, was X tut. Allerdings wird X doch immer auch denken, dass es schmerzt! Das wäre etwas, was X tut, aber es ist nicht der Schmerz selbst, sondern ein Urteil. Der nächste Fall macht allerdings spätestens fragwürdig, ob man so zwischen Urteilen und Empfindungen trennen kann.

(4) X sieht dort einen Pilz. X weiß mit Sicherheit, dass er meint, dort einen Pilz zu sehen. Aber genau genommen weiß er nicht mit Sicherheit, ob er dort auch einen sieht. Dann scheint das Sehen in zwei Hälften zu zerfallen: (1) X meint, zu sehen (d.h.: er denkt), und (2) da ist wirklich, was er zu sehen meint. Ich hätte das Denken spontan ganz anders im Sehen verortet. Es scheint mir genau dort beteiligt zu sein, wo X urteilt, dass da ein Pilz ist. Ein Urteil darüber, ob es X scheint, dass er etwas sehe, interessiert nicht.

Wenn wir so reden, sind wir kurz davor, das Sehen mit einer Art Introspektion plus Urteil zu verwechseln. Davor sollten wir uns hüten. Sehen wir näher zu, was der Fall ist, wenn jemand meint, etwas zu sehen. Drei Formulierungen:

(a) Mir scheint, als sähe ich dort einen Pilz.

(b) Mir scheint, als wäre dort ein Pilz.

(c) So weit ich sehe, ist dort ein Pilz.

(a) Ersteres ist ein Urteil darüber, ob mir etwas so oder so scheint. In den meisten Fällen dürfte das niemanden interessieren.

(b) Das zweite ist wenigstens ein Urteil über einen Sachverhalt, es ist aber derart eingeschränkt, dass es nur sehr wenig Anspruch auf Wahrheit erhebt. Wer es äußert, sagt eben nicht, dass dort ein Pilz ist. Er sagt aber auch nicht *nur* etwas über seinen subjektiven Eindruck. Er sagt, dass es nicht ganz unsinnig wäre, einmal nachzusehen, ob da wirklich ein Pilz ist.

(c) Wer den dritten Satz ausspricht, wagt wieder etwas mehr, wenn auch nicht viel. Er sagt ungefähr Folgendes: “Sieh mich an und bilde dir ein Urteil darüber, wie gut ich in der Lage bin, zu erkennen, was da ist. Dann lass dir von mir sagen, dass da ein Pilz ist. Diesem Satz kannst du nun ebensogut vertrauen wie du meinen Fähigkeiten vertraust, da etwas zu sehen”.

Der Unterschied lässt sich einfach auf einen Punkt bringen. Wer in einer Prüfung stets sagt, er meine, dies und das anzunehmen, wird keine guten Karten haben. Wer aber sagt, dass es sich seines Wissens so und so verhält, macht nichts falsch. Denn darum geht es ja in der Prüfung: herauszufinden, was jemand weiß. Und an dem, was der Fall wäre, sofern dieses Wissen ausreichte, sieht man sehr gut, was einer weiß.

Dahinter steckt eine Sache, die ich ganz zu Beginn ins Spiel gebracht habe: das Erheben von Ansprüchen. Wer (a) sagt, erhebt entweder keinen Anspruch, oder es kann jedenfalls niemand nachprüfen, ob er diesem Anspruch gerecht wird. Wer (b) sagt, erhebt sehr zögerlich einen Anspruch, aber immerhin tut er das. Er würde sich irren, wenn dort auf gar keinen Fall ein Pilz sein könnte, und das können Andere nachprüfen. Wer (c) sagt erhebt genau den Anspruch, den er sich leisten kann. Warum nehmen wir also nicht einfach an dass das Erheben eines Anspruchs wesentliches Merkmal des Denkens ist? Damit wäre übrigens auch ein Einwand aus der Welt, den ich vorhin unterschlagen hatte: Wenn X hustet, weiß X sehr gut, was er tut, ohne nachzusehen. Husten ist aber kein Denken.

X denkt, wenn X etwas tut, von dem er weiß, dass er es tut, ohne irgendwo nachsehen zu müssen, sofern er damit etwas beansprucht.²³

Wer etwas beansprucht, setzt sich auch immer einem Anspruch aus. Eine Person dürfte sich also nach wie vor dadurch von einem Ding unterscheiden, dass sie mit Ansprüchen umgehen kann.

6. Vielleicht sollte also doch noch etwas mehr über das Beanspruchen sagen. Ich bin geneigt zu sagen, dass man jemanden beanspruchen kann, etwas aber nicht. Sprachlich gesehen ist das nicht richtig: auch Material kann man beanspruchen. Der Unterschied ist aber interessant. Von etwas kann ich einen Teil beanspruchen, einen anderen nicht. Bei jemandem geht das nicht, jedenfalls nicht in derselben Weise. Wir sagen, dass wir jemandes Aufmerksamkeit beanspruchen; ich glaube aber nicht, dass wir dann die Aufmerksamkeit als einen seiner Teile betrachten. Wenn er singen würde, während er zugleich aufmerksam ist, hätte er unser Anliegen mißverstanden. Das dürfte auch nicht einfach sein. Oder wir sagen: Ich brauche dich in deiner Eigenschaft als Weinkenner. Dann will ich aber nicht einen Teil von dir, der sich mit Wein auskennt, sondern *dich als* Weinkenner. Oder ein Personalrat sagt: "als Personalrat muss ich dagegen stimmen, obwohl meine persönliche Haltung eine andere ist". Aber hier unterscheidet doch jemand zwischen zwei verschiedenen Ansprüchen, die Ansprüche richten sich nicht an verschiedene. Sonst würde ja auch ein Soldat, wenn er Feierabend hat, eine andere Person. Das kann aber nicht angehen. Sicher wird er dann ein anderes Verhalten an den Tag legen. Aber falls er am nächsten morgen nicht zum Dienst erscheinen sollte, wird

man sich bei ihm melden. Und soll er dann sagen: “Ich bin doch gar nicht der Soldat, von dem ihr sprecht, denn ich habe keinen Dienst”?

Eine Person kann man also ganz beanspruchen oder gar nicht. Man könnte sagen, dass das einfach daran liegt, dass eine Person keine Teile hat. Ich würde es lieber umgekehrt sagen: Weil das so ist, kann eine Person keine Teile haben.

Wenn also Denken ein Umgang mit Ansprüchen ist, macht Denken unteilbar. Und wenn jeder Teil des großen Etwas teilbar ist, dann hört etwas auf, ein Teil dieses Etwas zu sein, sobald es zu denken anfängt.

Zitate

¹Descartes, *Sextae Responsiones*, AT VII 440,9–19: Postquam autem ulterius perexi, & iisdem innixus fundamentis ad rerum Physicarum considerationem transivi, primò attendo ad ideas, sive notiones, quas de unâquâque re apud me inveniebam, & unas ab aliis diligenter distinguendo, ut judicia omnia mea cum ipsis consentirent, adverti nihil plane ad rationem corporis pertinere, nisi tantùm quòd sit res longa, lata, & profunda, variarum figurarum, variorumque motum capax; ...

²Descartes, *Discours de la Methode* 5, Oeuvres (=AT) VI 57,25–30: Ce qui n’arriue pas de ce qu’ils ont faite d’organes, car on voit que les pies & les perroquets peuvent parler ainsi que nous, c’est à dire, en tesmoignant qu’ils pensent ce qu’ils disent; ...

AT VI 58,5–7: Et cecy ne tesmoigne pas seulement que les bestes ont moins de raison que les hommes, mais qu’elles n’en point du tout.

³Descartes, *Meditatio* 2, AT VII 28,20: Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc?

⁴Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae* 3, p. 12: Nullus etenim posuit immaterialem multiplicari, materialem vero esse unum numero.

⁵Descartes, *Principia Philosophiae* II,23, AT VIIIA 52,22–24: Materia itaque in toto universo una & eadem existit, utpote quæ omnis per hoc unum tantùm agnoscitur, quòd sit extensa.

⁶Descartes, *Meditationes*, Synopsis, AT VII 14,4–6: ... ac deinde ut advertatur corpus quidem in genere sumptum esse substantiam, ideoque nunquam etiam perire.

⁷Augustinus, *De Trinitate* X,11,18, p. 606: Quocirca tria haec omne sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia; et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur.

⁸Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae* 3, p. 12: Averroes itaque et, ut aestimo, ante eum Themistius concordet posuere animam intellectivam realiter distingui ad anima corruptibili, verum ipsam esse unam numero in omnibus hominibus, mortalem vero

multiplicatam.

Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* Ia 76,1 c.a.: experitur enim unus quisque seipsum esse qui intelligit.

⁹Descartes, *Traité de la lumiere* 6, AT XI 31,22–25: Permettez donc pour vn peu de temps à vostre pensée de sortir de ce Monde, pour en venir voir vn autre tout nouveau, que je feray naistre en sa presence dans les espaces imaginaires.

¹⁰Descartes, *Quintae Responsiones*, AT VII 367,6–9: Atque etiam dari possunt alia exempla in rebus corporeis; ut cùm turbo se in gyrum vertit, nunquid ista conversio actio est quam in se ipsum exercet?

¹¹Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae* 9, p. 92: In omni namque quantumcumque abstracta cognitione idolum aliquod corporale sibi format, propter quod humanus intellectus primo et directe non intelligit se, componitque et discurrit, quare suum intelligere est cum continuo et tempore.

¹²Anscombe, *Intention* §8, p. 14: Now the class of things known without observation is of general interest to our enquiry because the class of intentional actions is a sub-class of it. I have already said that ‘I was not aware I was doing that is a rejection of the question ‘Why?’ whose sense we are trying to get at; here I can further say ‘I knew I was doing that, but only because I observed it’ woul also be a rejection of it.

¹³Suárez, *De bonitate et malitia* 12,5,1, p. 447a: Dubium consistit in quandam mentis ambiguitate, et voluntaria iudicii suspensione, non solum quoad exercitium: . . . , sed etiam cognitionem, seu iudicium quasi reflexum, de insufficienti medii, . . .

¹⁴Augustinus, *Confessiones* 7,1,2: Ego itaque incrassus corde nec mihimet ipsi vel ipse conspicuus, quidquid non per aliquanta spatia tenderetur vel diffunderetur vel conglobaretur vel tumeret vel tale aliquid capere posset, nihil prorsus arbitrabar.

¹⁵Gassendi, *Syntagma philosophicum*, Physicae sectio III membrum posterius lib. 9, cap. 2, in *Opera* 1658 2, p. 441a: Alterum est genus Reflexarum actionum, quibus Intellectus seipsum suásque functiones intelligit, ac speciatim se intelligere animadvertit. Videlicet hoc munus est omni facultate corporea superius; quoniam quicquid corporeum est, ita certo loco, siue permanenter, siue succedenter alligatum est, vt non versum se sed solùm versus aliud diuersum à se procedere possit.

¹⁶Gassendi, *Objectiones Quintae*, AT VII 292,8–23: Cogitanti certe mihi quorsum fieri possit, ut neque visus seipsum videat, neque intellectus seipsum intelligat, illud in mentem subiit, quòd *nihil agat in seipsum*: quippe nec manus (aut in ipsâ digitus summus) se verberat, nec pes sibi calcem impingit. Cùm aliunde verò, ad notitiam alicujus rei eliciendam, necesse sit rem agere in facultatem cognoscentem, immittere nempe in illam suî speciem, sive suî specie illam informare: perspicuum videtur ipsam facultatem, cùm extra seipsam non sit, non posse illam suî speciem in seipsam transmittere, neque suî notitiam consequenter elicere, sive, quod idem est, percipere seipsam.

¹⁷Descartes, *Gespräch mit Burman*, AT V 149,17–22: Conscium esse est quidem cogitare et reflectere supra suam cogitationem; sed quod id non possit fieri manente priori cogitationem falsum est, cùm ut jam vidimus, anima plura simul cogitare et in suâ cogitatione perseverare queat, et quotiescunque ipsi libuerit ad cogitationes suas reflectere, et sic suae cogitationes conscia esse.

¹⁸Bourdin, *Objectiones Septimae*, AT VII 533,28–534,4: Si dicat se cogitare, hoc est se intelligere, velle, imaginari, sentire; & sic cogitare, ut suam illam cogitationem actu reflexo intueatur; adeoque cogitet, sive sciat & consideret se cogitare (quod vere est esse conscium, & actus alicujus habere conscientiam); id verò esse proprium facultatis aut rei, quae sit posita supra materiam, quaeque sit plane spiritualis; . . .

¹⁹Descartes, *Septimae Responsiones*, AT VII 559,3–10: Item cùm ait non sufficere quò substantia aliqua sit cogitans, ut sit posita super materiam, & plane spiritualis, quam solam vult vocari mentem, sed insuper requiri ut actu reflexo cogitet se cogitare, sive habeat cogitationis suae conscientiam, aequo hallucinatur ac Caementarius, cùm ait Architecturae peritum debere actu reflexo considerare se habere illam peritiam, priusquam esse possit Architectus.

²⁰Descartes, *Meditationes*, Praefatio, AT VII 9,24–27: quin etiam nullis author sum ut haec legant, nisi tantùm iis qui ferò mecum meditari, . . .

²¹Descartes, *Meditatio 3*, AT VII 49,17–18: si talis vis in me esset, ejus proculdubio conscius essem; *Primae Responsiones*, AT VII 107: . . . sic potui longe melius a praejudiciis me liberare, ad naturae lumen attendere, interrogare meipsum, ac pro certo affirmare nihil in me, cujus nullo modo sim conscius, esse posse; . . .

²²Descartes, Anhang zu den *Secundae Responsiones*, AT VII 160,7–8: Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscius simus.

²³Descartes, *Principia* I,9, AT VIII 7,20–22: Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenùs eorum in nobis conscientia est.

Literatur

- Anscombe, Elizabeth, 2000. *Intention*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Augustinus, 1987. *Bekenntnisse*. Insel Verlag, Frankfurt am Main.
- Descartes, René, 1996. *Oeuvres Complètes*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris. 11 Bände, Ed. Charles Adam, Paul Tannery.
- Gassendi, Pierre, 1658. *Opera*. Sumptibus Lavrentii Auisson, & Ioannis Baptistae Devenet, Lyon.
- Kemmerling, Andreas, 1996. *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Maturana, Humberto und Varela, Francis J., 1987. *Der Baum der Erkenntnis, Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*. Wilhelm Goldmann Verlag, München.
- Pomponazzi, Pietro, 1954. *Tractatus de immortalitate animae*. Bologna. Ed. Gianfranco Morra.
- Suárez, Francisco, 1856. De bonitate et malitia humanorum actorum. In *Opera Omnia*, Vol. 4, Seiten 277–454. Vivès, Paris.